

**EL HOMBRE COMO SER-TRASCENDENTE: UNA
PERSPECTIVA JUDEOCRISTIANA**

Ludwig Schmidt H



EL HOMBRE COMO SER-TRASCENDENTE: UNA PERSPECTIVA JUDEOCRISTIANA¹

D. Prof. Dr. Ludwig Schmidt H²

Recibido: 14.05.12
Aceptado: 18.05.12

Resumen

El ser-trascendente es una temática compleja, fundamentada desde lo teleológico, lo ontológico y lo axiológico de la naturaleza humana. La búsqueda de la trascendencia, es una necesidad natural del ser humano consciente en dejar un legado o unas huellas a ser seguidas. Esta herencia, enseñanza o sendero, permite el perfeccionamiento consciente y libre de *su ser-holístico*. El hombre sabe que es un *ser finito* en lo biológico, sin embargo, busca en su integralidad holística el *ser trascendente*. Su vida personal y ecosocial, busca su perfeccionamiento trascendente a través de su conciencia, de su dignidad y de su libertad. Lo racional y emocional del ser, se proyecta como una opción de búsqueda del Trascendente y de la trascendencia, para lograr superar así, la finitud de su ser y de su existencia terrena. En cada cultura y creencia, los seres humanos han establecido caminos, reglas y modos de alcanzar la trascendencia. Desde la antropología y la teología, se procederá a realizar un camino particular desde la perspectiva judeocristiana. La vía más natural, se realiza a través de la procreación (transmisión genotípica y fenotípica); así como, el sentirse protagonista de una historia y la construcción biográfica de su porvenir en momentos y contextos determinados.

Palabras clave: Ser humano, ser-biológico, ser-psicológico, ser-ecosocial, trascendencia, Trascendente, ser cristiano.

The man as a being-transcendent: a Judeo-Christian perspective

Abstract

Being-transcendent is a complex subject, based from the teleological, ontological and axiological human nature. The search for transcendence is a natural human need to leave a legacy consciously or footprints to be followed. This heritage, education or path allows the conscious and free development of his being holistic. The man knows he is a finite being in the biological, yet holistic in its entirety for the transcendent. Ecosocial his personal life and seeks its transcendent perfection through his conscience, dignity and freedom. The rational and emotional being, is projected as a search option in the transcendent and transcendence, in order to overcome the case, the finiteness of his being and his earthly existence. In every culture and belief, humans have established routes, rules and ways of achieving transcendence. From the anthropology and theology, we will proceed to perform a particular way from the Judeo-Christian perspective. The most natural way is done through procreation (genotypic and phenotypic transmission) and, feeling the protagonist of a story and the biographical construction of its future at times and contexts.

Keywords: Being human, Being-Biological, Being-Psychological, Being-Ecosocial, Transcendence, Transcendent, Be a Christian.

¹ En Revista de Bioética Latinoamericana.

² Diácono, Profesor Titular de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Ingeniero electrónico (USB, 1975), Especialista en Ingeniería Biomédica y Hospitalaria (UTC, 1978) Salud pública (ENSP, 1978), Doctor en Ingeniería (UTC, 1981), Especialidad en Teología (UCAB, 1994), Magister en Teología (UCAB, 1996), Estudios Avanzados en Derechos Humanos (UCAB, 2006), Licenciatura en Educación (UCAB, 2006), Magister Oficial Europeo en Bioética (URLI-IBB, 2009) y Doctor en Ciencias de la Vida (ULIA, 2011). Con estudios de Maestría en: Modificación de Conducta y Psicología cognitiva (USB, 1976-1983) y Filosofía (USB, 2000-2003). Así como otra serie de diplomados en Derechos Humanos (UCAB), Ética (AUSJAL), Investigación con Seres Humanos (UNESCO) y Sedación al final de la vida (UCCI). Director ejecutivo de *FundaCerebro*. Vicepresidente del *Centro Nacional de Bioética*. Miembro del *Global Bioethical Network*. *Directivo de la Federación Latinoamericana y del Caribe de Bioética (FELAIBE)*. *Miembro del Comité Científico de la Sociedad Internacional de Bioética, Sección Latinoamérica y de la Revista Latinoamericana de Bioética*. E-mail: lschmidt@ucab.edu.ve, lschmidt01@gmail.com.

Introducción

El presente trabajo: “*El hombre como ser-trascendente: una perspectiva judeocristiana*”, es un estudio del ser humano integral (Schmidt, 1992), ya que independiente de sus actitudes, valores,

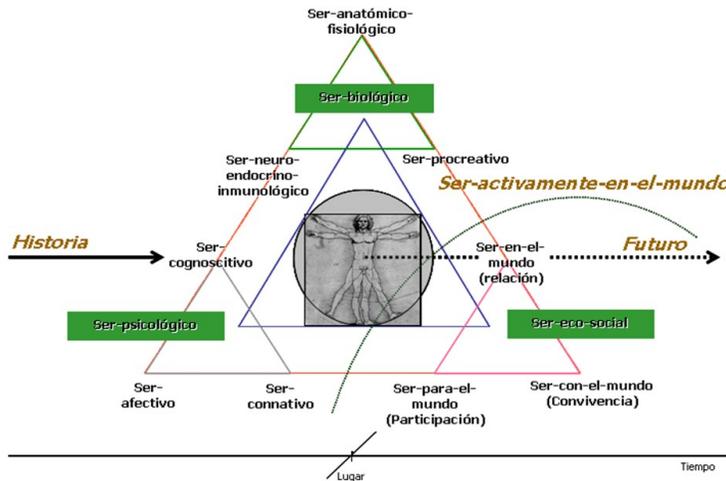


Figura nº 1. Representación del modelo holístico del ser humano.

A continuación expondré algunas ideas generales que permitan reflexión sobre este ser, catalogado como de la especie *homo sapiens sapiens*. Para ser sincero, a veces cuestiono su denominación y si el auténtico hombre no se halla más en la dialéctica *sapiens-demens*, como dice Edgar Morín, contra el reduccionismo del hombre a su aspecto técnico-racional:

Lo que está muriendo en nuestros días no es la noción de hombre, sino un concepto insular del hombre, cercenado de la naturaleza, incluso de la suya propia. Lo que debe morir es la autoidolatría del hombre que se admira en la ramplona imagen de su propia racionalidad [...]. Ante todo, el hombre no puede verse reducido a su aspecto técnico de *homo faber*, ni a su aspecto racionalístico de *homo sapiens*. Hay que ver en él también el mito, la fiesta, la danza, el canto, el éxtasis, el amor, muerte, la desmesura, la guerra [...]. No deben despreciarse la afectividad, el desorden, la neurosis, la aleatoriedad. El auténtico hombre se halla en la dialéctica *sapiens-demens* (1974: 227-235).

Así mismo, en otra dialéctica *homo sapiens-insipiens*, por lo necio y simétricamente ignorante que a veces es consigo y los demás. Se aprecia como el ser humano tiene sus momentos de lucidez en su inmanencia y en su necesidad de trascendencia, de ir más allá del mundo sensible en la búsqueda de una superación de su finitud, por ejemplo, la búsqueda de lo sobrenatural o de “Dios”, del “Trascendente”.

Ser humano

En primer lugar, el objeto de estudio es el ser humano, como sujeto de derechos y obligaciones, un ser que es capaz de trascender de su “animalidad” hacia un comportamiento bondadoso, constructor e integrador, gracias a su racionalidad³ (Mosterín, 1978) y un conjunto de fenómenos

³ Capacidad humana que se manifiesta en las creencias, las decisiones y las conductas que se consideran acordes con la razón, o simplemente racionales. Algo es conforme a la razón si se adecua a la función primaria del entendimiento humano, que es el conocimiento o el saber, o a la obtención de los diversos fines que el hombre se propone en sus actuaciones y, sobre todo, de su fin último. En el primer caso se habla de racionalidad en las creencias o de

internos del ser, en cuanto procesos conscientes o inconscientes con los que se caracteriza su vida interior como individuo, tales como percepción, aprendizaje, entendimiento, voluntad, memoria, sentimientos, afectividad, entre otros.

La racionalidad práctica, entendida también como método o estrategia, es el razonamiento práctico con que se sabe determinar los fines adecuados y los medios adecuados. No es, por consiguiente, una mera discusión acerca de qué medios son los más útiles para obtener los fines propuestos, sino también la consideración reflexiva acerca de qué tipos de fines se propone el sujeto humano, cómo se subordinan o restringen los fines entre sí y respecto del fin último o superior, que es innegablemente la felicidad del individuo, o si acaso, son mutuamente inconsistentes. León Olivé nos describe la racionalidad completa, como:

Los seres humanos tienen que enfrentar elecciones no sólo en relación con medios para obtener fines, sino también en torno a problemas como los siguientes: (a) Cómo elegir valores y fines; (b) cómo aceptar o rechazar concepciones del mundo (entramados conceptuales más comprensivos que las teorías científicas); (c) cómo aceptar o rechazar teorías acerca del mundo; (d) cómo aceptar o rechazar datos como evidencia pertinente para un problema específico; (e) cómo aceptar reglas y normas; y (f) cómo aceptar o rechazar principios lógicos.

Puede pensarse que con respecto a cada uno de estos problemas existe una cierta noción de racionalidad. Así, por ejemplo, siguiendo de manera aproximada ideas de Mario Bunge (*Racionalidad y realismo*, Alianza, Madrid 1985), cada uno de los problemas anteriores puede entenderse como correspondiendo a diferentes niveles, que a su vez dan lugar a los siguientes conceptos de racionalidad, además del ya mencionado de la racionalidad instrumental.

- a) *Racionalidad evaluativa*: que trata acerca de los fines que son realizables y que merecen ser perseguidos porque les asignamos un valor, así como de la elección de los valores.
- b) *Racionalidad ontológica*: requiere la adopción de una visión del mundo consistente, compatible con la ciencia y la tecnología disponibles.
- c) *Racionalidad epistemológica*: requiere que las teorías que se acepten tengan apoyo empírico y evita conjeturas que sean incompatibles con el cuerpo de conocimiento científico y tecnológico aceptado por medio de buenas razones.
- d) y e) *Racionalidad metodológica*: requiere que la aceptación de creencias se haga después de una crítica cuidadosa y sólo cuando exista una adecuada justificación, es decir, pruebas o evidencias favorables, y que no existan razones suficientemente poderosas como para abandonar la creencia en cuestión; asimismo exige que la aceptación de creencias esté basada en normas y reglas que tengan alguna garantía, aunque también ellas sean revisables.
- f) *Racionalidad lógica*: exige evitar contradicciones.

Siguiendo a Bunge, puede llamarse racionalidad completa al concepto que englobe todos esos niveles. Cuando se ejemplifica uno de estos niveles, o una combinación de algunos de ellos, podemos hablar de racionalidad parcial. (1995: 94-95).

Retomando el subtítulo, lamentablemente, se emplea el símil “hombre” y “ser humano”, siendo sólo en ciertas circunstancias, equivalente, sobre todo, después de enfatizar en lo que es la racionalidad. El calificativo “humano” se refiere a un ser “comprensivo, sensible a los infortunios ajenos” (DRAE), un ser que busca el desarrollo integral de su *bien-ser*, su *bien-estar* y su *bien-hacer* (Schmidt, 2007) consigo mismo, con los demás y con su contexto antropogénico y natural. Un ser que se relaciona, participa y convive en comunidad y en su entorno. De manera semejante, sería necesario aclarar otras voces semejantes: “persona” (empleada en teología, filosofía y derecho), “individuo” (psicología y sociología), “ciudadano” (derecho y política). Obviamente, su concepción se particulariza desde sus contextos disciplinares.

racionalidad teórica y, en el segundo, de racionalidad práctica. En el aspecto teórico, la racionalidad se entiende, no tanto como la capacidad de pensar o de ser racional, sino más bien como el método con que se consigue obtener un máximo de creencias racionales verdaderas reduciendo al mínimo el número de creencias erróneas.

Hacer sendero

En segundo lugar, el ser humano tiene una inclinación natural de “dejar huellas”, legados y constituirse en ejemplo o testimonio de otros, en especial con sus hijos y seres próximos. Si bien no es un comportamiento corriente, trata al menos una vez en su vida (sin distinción de clase, etnia o circunstancias de vida). ¡Bueno!, al menos otrora, se buscaba este tipo de comportamiento, ya que en la actualidad pareciera ser que el comportamiento testimonial escasea, por vivir las personas en una medianidad supina y crasa. Como un ejemplo pudiera emplearse el dicho popular musulmán⁴, la necesidad que tiene todo hombre de “escribir un libro, sembrar un árbol y tener un primogénito”. Tres aspectos propios de la necesidad biológica de continuidad de las especies (*Herencia biológica y cuidado de la naturaleza*); y, en la naturaleza intelectual y espiritual del hombre en dejar una obra que lo represente y continúe su existencia en el conocimiento humano el tiempo con su descendencia, una vez que uno ya no esté presente (*Herencia social y cultural*).

Otras reminiscencias de este hecho en la historia, quedan en todas las culturas al poner sus apellidos con prefijos o sufijos que hacían mención “el ser hijo de”⁵, o ser la esposa-de o el esposo-de y menos, hablar del árbol genealógico de la familia. Donde cada hombre y mujer tiene su procedencia particular que ha heredado y que es capaz de heredar con la pareja en otro ser. Una herencia que constituye un pasado, una historia y que en la herencia mitocondrial o citoplásmica nos lleva a un origen común, de unas hipótesis de la filogenia molecular sobre la llamada “*eva mitocondrial*”⁶ y del “*adán cromosomal*” (Cavalli-Sforza, 1992, 1995).

Sin embargo, el *homo insipiens*, resurge cuando se escucha a ciertas personas denigrar de sus progenitores o de su propia descendencia. De igual manera, el observar como se ha perdido el ancestral respeto hacia los padres por parte de los hijos y viceversa. Como si no llevaran vínculos genéticos, filiales, histórico-sociales que los vinculen.

En la sociedad urbana, se está perdiendo el sentido de familia, ya sea como comunidad nuclear y expandida, por un reduccionismo individualista que se ha gestado en la sociedad como un proceso corrosivo y cismático de sus fundamentos de la pareja, la familia y la sociedad. Consecuencia de ello, ya no se quieren formar nuevas familias, los hijos son una carga económica y ya no son engendrados como fruto del amor de la pareja, sino por un descuido en las relaciones de la misma;

⁴ Adjudicado a un relato profético de Mujámmad, Mensajero del Islam. El relato en sí cita lo siguiente: «La recompensa de todo trabajo que realiza el ser humano, finaliza cuando éste muere, excepto tres cosas: una limosna continua, un saber o un conocimiento beneficioso y un hijo piadoso que pide por él, cuando éste esté en la tumba» (Relato profético transmitido por Muslim, Abu Daud y otros narradores). De entre las enseñanzas dogmáticas que enseña el Islam, se encuentra la creencia en el último Día o el día del Juicio, donde Alá juzgará a todos los seres humanos por sus acciones y los premiará o castigará conforme a sus actos realizados en esta vida presente. Dice Alá en el Corán: «La Hora llega - estuve a punto de ocultarla - para que cada uno sea retribuido según su esfuerzo» (sura Taha: 15). Tomado de <http://zamzamweb.blogspot.com/2009/04/escribir-un-libro-plantar-un-arbol-y.html> (15/12/2010).

⁵ Muchos ejemplos existen, solo para ilustrar: el “wicz” ruso (p.ej: Petrówich), los eslavos el “vitch” y el “vitz” (p.ej: Zarévitz), el “sohn” alemán (p.ej: Mendelsohn), el “sen” danés (p.ej: Michelsen) o el “son” inglés (p.ej: Johnson). O como prefijo “Mac” en escocés (p.ej: Mac Kinley). Los judíos y árabes con el Bar, Ben, Iben (Bar Abás, Ben Joseph o Ibn Saud).

⁶ Uno de los errores más comunes es creer que la Eva mitocondrial era la única mujer viva en el momento de su existencia y que es la única mujer que tuvo descendencia hasta la actualidad. Estudios nucleares de ADN indican que el tamaño de la población humana antigua nunca cayó por debajo de algunas decenas de miles de personas, y por lo tanto había muchas otras mujeres con descendientes vivos hasta hoy, pero que en algún lugar en todas sus líneas de descendencia hay por lo menos una generación sin descendencia femenina pero sí masculina, por lo tanto no se mantuvo su ADN mitocondrial pero sí su ADN cromosómico. El fundamento del linaje de la Eva mitocondrial, está en que al revisar el árbol genealógico de todos los seres humanos que viven en la actualidad (a través de la genética), siguiendo la línea de cada individuo a su madre se estará retrocediendo en el tiempo y todas las líneas convergerán en un punto en que todas las hijas comparten la misma madre. En este seguimiento, se observa que las ramas más antiguas (llamadas haplogrupos) comprueban una ascendencia mitocondrial africana y cuanto más se retroceda en el tiempo, menos linajes quedarán hasta que quede sólo uno; el cual corresponde al de la Eva mitocondrial. Por ello, cuanto más pequeña es una población, más rápidamente converge el ADN mitocondrial; las migraciones de pequeños grupos de personas derivan (en lo que se llama deriva genética) luego de unas pocas generaciones hacia un ADN mitocondrial común. Esto sirve como sustento a la teoría del origen común, teoría que plantea que los seres humanos modernos (*Homo sapiens*) se originaron en África hace entre 100.000 y 200.000 años (Wikipedia de (SCHWARTZ, y VISSING, 2002; PAKENDORF y STONEKING, 2005)).

otros se conciben para ser una compañía en la vejez o simplemente como un requisito para ser familia y dejarle algo a alguien cuando se fallezca. Tal vez una de las causas sea, el que ya no se habla de la “complementación hacia la perfección humana” del hombre y la mujer al juntar sus vidas como pareja. Hoy se busca una mera compañía complaciente de parejas de diversos sexos o del mismo sexo. Entre otras deformaciones de este tipo de convivencia.

Mejorar su condición humana

En párrafos anteriores se mencionó la importancia de que cada ser humano se relacione consigo mismo, con sus demás congéneres y con su entorno. Pero no de cualquier forma, sino en función de su dignidad, de lo que él-es, como protagonista de su historia y forjador responsable de su futuro. A su vez, por estar en una constante búsqueda del conocimiento, y de la verdad. Una necesidad innata de saber qué-es y qué-son-las-cosas, cómo-las-uso y cómo-soy-capaz-de-transformarlas, dónde-estoy y hacia-dónde-podría-ir; qué recursos tengo y cuáles requeriría; con-quié-estoy y con-quié-quiero-estar, entre otros cuestionamientos que sólo el ser humano se hace.

El hombre y la mujer, son sujetos conscientes y responsables de sus actos⁷ y capaces de perfeccionarlos. Obviamente, dentro del ejercicio de su autonomía, pueden hacer todo lo contrario, también. Lo clave está, en el hecho de que el ser humano se ubica generalmente, en un plano superior al de su mundo circundante. Un mundo que tal vez no entiende, pero sin embargo, lo percibe, lo intuye y busca comprenderlo. El hombre y la mujer, no sólo son-lo-que-son cada uno, sino que son-capaces-de-hacerse y de lograr tener-lo-que-necesitan. Otra vertiente de esta realidad de búsqueda de la trascendencia, incluye la necesidad de encontrar explicación a tantas cosas que el hombre no llega a comprender y que lo sobrepasa. Normalmente la trascendencia remite a la condición de lo que se halla más allá de la experiencia. Tiene también el sentido, sobre todo en la fenomenología, de la acción con que el sujeto se orienta hacia lo exterior o hacia el Trascendente. En esta línea del pensamiento, entramos en el desarrollo de las explicaciones dadas por los diversos pueblos al origen de la vida, la fecundidad y la formación de la familia (comunidad), la enfermedad y la muerte, los ciclos clave de inicio y término de cosechas, solsticios y equinoccios. Obviamente, dependerá de las comprensiones de su entorno, la búsqueda de esos bienes estará condicionada a otros mecanismos de coerción y competencia con sus congéneres y los demás seres vivos que cohabitan un biotopo. Luego, surge la necesidad del diálogo y de la comunicación asertiva con los de su misma especie, para tratar de acceder a sus propósitos. No es un camino sencillo para las generaciones nuevas el abrirse camino, pero siempre lo logran para garantizar la continuidad. Luego, cada ser humano forjará su camino y logrará satisfacer sus necesidades básicas, a través de su inteligencia, conciencia y ejercicio de su libertad. Cada persona, está abierta y ordenada a ser-lo-que-es, de estar y hacer presencia de sí-mismo⁸. Obviamente, los momentos y actos adversos, causan estrés o encierran al ser en-sí-mismo y lo someten al determinismo causal.

⁷ En caso contrario, por ser menores de edad, con limitaciones mentales o inconscientes, por sus padres o representantes legales.

⁸ Los planteamientos se hacen desde un nivel ético teleológico. Obviamente, la realidad genera un multivariado análisis de objetivos y compromisos.

Estar comunicativo

El logro de la condición humana comienza con el desarrollo de su lenguaje hace unos 60.000 años. Simon Fisher y su equipo de genética del *Centro Wellcome de Genética Humana* de la Universidad de Oxford, en la década de los 90, identificaron el gen responsable del habla. Este hecho, se registró en el ADN del hombre a través de mutaciones del gen FOXP2 (Forkhead box P2) (Cf. Whitfield, 2008). Siendo el habla, la escritura y las diversas expresiones y herramientas, las que hicieron del ser humano, una particular especie de homínidos, el *homo sapiens* y se constituyeron en dimensiones antropológicas, motivo de estudio.

Luego, la capacidad de poder expresarse y comunicarse, el desarrollo del lenguaje y la escritura, forjaron de manera especial, la naturaleza humana. Así, por miles de años, el hombre desarrollo esta dimensión antropológica de la comunicación, como clave de la humanización. La necesidad de compartir la inmanencia de su ser, de intercambiar ideas y experiencias, de conocer mejor el entorno a través del lenguaje, de la escritura, del arte en general se fue complicando con el tiempo, creándose fronteras del conocimiento y la información.

Sin embargo, el hombre ha dejado la palabra y la escritura, por el desarrollo de la tecnología. Con la globalización se observa que si bien la tecnología nos mantiene más relacionados entre sí por las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC): televisión, radio, teléfono, correos electrónicos, chats, mensajería instantánea, twitter, facebook, entre otros. Ya se ha vuelto una costumbre, el hablar a la gente sin verle la cara, de escuchar a alguien, tecleando un dispositivo (p.ej: telefonía celular, blackberry, I-Pad, etc). Sin embargo, nunca hemos estado más lejos de los cercanos y tan cerca de los lejanos.

En diversos estudios, sobre los procesos urbanizadores de las comunidades humanas y sus efectos sobre la persona, he palpado la creciente *soledad del hombre* en su quehacer diario y *modus vivendi*. No digo nada nuevo, ya que este proceso se venía estudiado a su vez por diversos investigadores: Erich Fromm, Ernest Van Den Haag, Ernest G Schachtel, Charles Wright Mills, Karl Marx, Franz Neumann, Lewis Mumford, Günther Anders, Robert K Merton, Frederick A Weiss, Joseph W. Eaton y Richard M. Titmuss⁹, que tuve que estudiar en su momento, en la universidad y que por diversos motivos he observado en diversas latitudes del orbe.

Pero no sólo es la soledad, sino también la ingratitud y la agresividad, insatisfacciones y reducción del *espacio vital* como dirían los de la Gestalt. Particularmente en las grandes urbes, donde viven la mayor parte de la población del mundo, los hombres y las mujeres se han vuelto más individualistas, insociables y encerrados en sí-mismos. El trato amigable y respetuoso, se ha transformado en un trato tosco e indiferente: “¡yo soy así, y qué!” “¡Si me quieres, me aceptas como tal!” “¡Arréglatelas, así soy yo!” , entre otras respuestas insolentes.

Superación de los reduccionismos

⁹ Autores que leí en FROMM et al (1972): *La soledad del hombre*. Caracas: Monte Ávila.

Tal vez es conveniente detenernos un poco y comenzar a construir una nueva sociedad, a desaprender lo negativo de lo actual y volver a lo naturalmente humano en medio de la selva antropogenésica. Ya el hombre y la mujer no se enfrentan sólo a satisfacer sus necesidades básicas, sino a defenderse del agreste entorno que le irrita y ataca, sin conocerlo *per se*, un mundo de competencias, de “quítate tú para ponerme yo”. Es como si existiese la necesidad de reemplazar y automatizar todo, de hacernos hombres-máquina, de negarnos la inmanencia de nuestro ser y en consecuencia, la búsqueda de la trascendencia.

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), en el *Fenómeno humano* (1955), expresa que todo proceso en el hombre está orientado teleológicamente y converge¹⁰ hacia un fin: la trascendencia. Ésta, denominada punto “Omega” (309ss), en un devenir del mundo que aparece como un proceso de desmaterialización y espiritualización. La noosfera, como punto culminante de un tramo de la evolución y punto de partida del proceso consciente hacia la trascendencia, se caracteriza por la aparición de la conciencia que supone un salto cualitativo radical en el proceso evolutivo, y que se manifiesta en el carácter reflexivo y autoconsciente del hombre¹¹, razón por la cual debe realizar lo ultra-humano. Según Teilhard, la realización plena del fenómeno humano se alcanza con el cristianismo ya que alcanza mediante la redención, la humanidad accede a lo trascendente y el mundo en su totalidad se convierte en «el medio divino»¹².

La trascendencia surge como una alternativa de la finitud. George W. F. Hegel añade al concepto de finitud como determinación¹³ el de finitud como fin, o caducidad o no-ser¹⁴. Las cosas, porque son finitas, son y no son al mismo tiempo; lo que son lo determina su finitud, que es su límite, que al mismo tiempo señala hacia lo que ellas no son, poniendo el principio de su comprensión fuera de ellas; nada es simplemente en sí, nada se entiende sólo y por sí mismo. La finitud requiere ser negada, trascendida, superada; la superación¹⁵ viene de la mano del «deber-ser», de la moralidad y, con ésta, empieza (alguna forma de) la infinitud, la de ser «idéntico a sí mismo». Se cita:

La existencia es determinada; el algo tiene una cualidad y en ésta no sólo se halla determinado, sino limitado; su cualidad es su límite [...]. Cuando se dice, acerca de las cosas, que ellas son finitas, con esto se entiende que no sólo tienen una determinación, no sólo tienen la cualidad como realidad [...], no sólo se hallan limitadas -y tienen de este modo todavía una existencia fuera de su límite-, sino que antes bien el no-ser constituye su naturaleza y su ser. Las cosas finitas existen (son), pero su relación hacia sí mismas consiste en que se refieren a sí mismas como negativas, y precisamente en esta referencia a sí mismas se envían fuera, allende de sí, allende de su ser. Existen (son), pero la verdad de este existir (ser) es su fin. Lo finito no sólo se cambia, [...] sino que perezca; y no es simplemente posible que perezca, de modo que pudiese también existir sin tener que perecer, sino que el ser (existir) de las cosas finitas, como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser-dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte (1974, Libro1, Cap. 2. Vol.1: 15).

De Hegel proceden las diversas y divergentes teorías filosóficas modernas sobre la finitud del ser humano, entre otras:

¹⁰ TEILHARD dice: «*tout ce qui monte converge*».

¹¹ TEILHARD dice: «el hombre sabe que sabe».

¹² TEILHARD dice: «La evolución avanza hacia el espíritu; el espíritu halla su realización en algo personal, y lo sumamente personal es el Cristo universal». El punto Omega es al mismo tiempo término y origen, es, pues, Alfa y Omega a la vez, puesto que ya estaba en la providencia divina: el «Alfa y el Omega del círculo que abraza el cuerpo místico hacia su excentración en el Uno, elemento que aglutina y dirige desde arriba y desde abajo, desde fuera y desde dentro, desde el tiempo y desde la eternidad»

¹³ Como concepto griego.

¹⁴ Como concepto cristiano.

¹⁵ La negación de la negación.

- a. La de Martin Heidegger, para quien la pregunta por el sentido del ser es también la pregunta por la finitud del hombre, raíz de su temporalidad y su historicidad, y hasta de su «ser para la muerte», cuando expresa:

Se trata de preguntar por qué las tres preguntas (1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué me es permitido esperar?) «se dejan reducir» a la cuarta? ¿Por qué «puede incluirse todo esto en la antropología»? ¿Que tienen de común estas tres preguntas, bajo qué aspecto son una, de tal modo que pueda reducirse a la cuarta? El interés más profundo de la razón humana se une en las tres preguntas mencionadas. Se interroga por un poder, un deber y un permitir de la razón humana.

Cuando un poder es problemático y se quiere delimitar sus posibilidades, se encuentra, a la vez un no-poder. Un ser todopoderoso no necesita preguntarse: ¿qué es lo que puedo?, es decir: ¿qué es lo que no puedo? No solamente no necesita preguntárselo, sino que, de acuerdo con su esencia, no puede plantearse esta pregunta. Pero este no-poder no es un defecto, sino la ausencia de todo defecto y de toda «negación». El que se pregunta: ¿qué es lo que puedo? Enuncia con ello una finitud. Y lo que esta pregunta toca en su interés más íntimo hace patente una finitud en lo más íntimo de su esencia.[...]

De ahí resulta que la razón humana no es solamente finita porque se plantea las tres preguntas mencionadas, sino que, por el contrario, plantea estas preguntas porque es finita [...]. Debido a que las tres preguntas interrogan por este objeto único: la finitud, estas preguntas «se dejan» referir a la cuarta: ¿qué es el hombre? (1973: 180-181)

- b. La de Karl Jaspers, que ve en la finitud la posibilidad de que el hombre se abra a la trascendencia:

La finitud como estigma de la condición de criatura es nota que el hombre tiene en común con todas las existencias que él ve en derredor suyo. Mas su finitud humana no es susceptible de cerrarse como llega a cerrarse toda existencia animal.

Todo animal es logrado (acabado), tiene en su limitación también su consumación con el ciclo siempre repetido de lo viviente. Sólo es entregado al acaecer natural que todo vuelve a fundirlo y todo vuelve a producirlo. Sólo al hombre lleva su finitud a la historia, y sólo en ella quiere devenir lo que él puede ser. La imposibilidad de cerrarse es un signo de su libertad.

Y esa imposibilidad de consumarse, con su consecuencia de ilimitado buscar e intentar (en vez de la vida tranquilamente supeditada, inconsciente, en ciclos que se repiten), es inseparable de su saber de ella. [...] Hay en el hombre un perderse del cual surgen para él un problema y una posibilidad. Se encuentra en la situación más llena de desesperación, pero de suerte que gracias a esta circunstancia siente el más intenso afán de elevarse mediante su libertad (1968: 59).

- c. La de Jean-Paul Sartre, para quien la finitud humana es su contingencia, su facticidad, o «nada», a la vez que libertad y angustia:

El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre comienza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. [...] El hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama subjetividad. [...] Porque queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza a un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser (1972: 15-16).

- d. Y, éste, se opone a Heidegger:

De esta contaminación resulta que la muerte toma aspecto de necesidad ontológica y la finitud, al contrario, toma en préstamo a la muerte su carácter de contingencia [...] La finitud es una estructura

ontológica del para-sí que determina la libertad y que no existe en y por el libre proyecto del fin que me anuncia lo que soy. En otros términos, la realidad humana seguiría siendo finita, aunque fuese inmortal, porque se hace finita al elegirse humana. Ser finita, en efecto es elegirse, es decir, hacerse anunciar lo que se es, proyectándose hacia un posible con exclusión de otros (Sartre, 1976: 666-667).

La finitud y la infinitud distinguen dimensiones antropológicas del ser-ético, de su necesidad de proyectarse como persona o comunidad. El ser humano se distingue de los demás seres vivos, por ser protagonista de su propia existencia y en reciprocidad del *co-ser* en-sí mismo y en *co-existencia* con los demás (Polo, 1999:13). Un ser, cuyo reconocimiento de lo espiritual y de la necesidad de lo trascendente, va “más allá”, es una necesidad de “seguir-siendo”, una parte de su intrínseca naturaleza humana¹⁶. Estas consideraciones, tal vez a ustedes no se les hayan pasado por la mente, pero con el transcurrir del tiempo, uno comienza a plantearse. Por ello, es de difícil comprensión en la primera lectura que se haga y más ante la brevedad de un texto que debiera ser más extenso por su importancia en el conocimiento de lo humano.

El trascender en el anthropos

Desde un punto de vista antropológico y social, el ser humano es la única criatura terrestre que:

- festeja la unión de un hombre con una mujer, no sólo por la alegría de la nueva pareja, sino por el sentido de beneficio que esto tendrá para la comunidad en general;
- fomenta la fertilidad y la descendencia en su colectividad como una necesidad de crecimiento, fortaleza y defensa;
- promueve la cultura, el trabajo y el ocio, como mecanismos de honorabilidad o dignidad;
- procura ser respetuoso con sus ancianos, sus criterios y enseñanzas;
- protege de manera especial a sus mujeres y niños;
- forma y capacita a sus niños para el futuro;
- procura desde los primeros años, una moralidad y religiosidad particular según sus creencias;
- motiva a sus jóvenes, cuando en la pubertad está apto para insertarlo con mayores responsabilidades en su comunidad (la superación de la menarquía femenina y las pruebas de aptitud en los jóvenes);
- festeja el logro de los suyos;
- acoge a los desvalidos, a pesar de no ser de su comunidad;
- cuida de los suyos, ante lesiones, en la enfermedad o en el lecho de muerte;
- entierra a sus muertos o le hace un ritual funeral;
- defiende a su comunidad ante extraños, aún sobre su propia vida.

En el siglo XXI, tal vez algunas respuestas naturales las hayamos reemplazado por otras. Sin embargo, hemos homologado a nivel mundial, que cada hombre y mujer son dignos de por-sí; por

¹⁶ En Psicología, se pueden citar a especialistas como Anthony SUTICH y Abraham MASLOW , Carl Gustav JUNG, y Roberto ASSAGIOLI.

su naturaleza, por su condición humana, por el conocimiento y el lenguaje que le son propios, porque cada uno de nosotros sabe-que-es y que-son las cosas, de que es parte de la historia y construye un porvenir, que es dueño de su propio ser y de las cosas por su libertad: capaz de transformarlas o perfeccionarlas con propósitos personales y comunitarios.

El trascender del logos

Desde el punto de vista filosófico, ya se han mencionado varios puntos anteriormente. Simplemente, la “trascendencia” coloca al hombre en un plano específicamente diverso del mundo circundante, como se mencionase antes, es que él es el ser, que además de ser y existir, es quien se “de-vela” a sí-mismo en el-otro, y descubre que él no es una cosa más, sino que es sujeto y más aún, que es un ser trascendente. En tal sentido el hombre no sólo es, de lo-que-hace y lo-que-tiene, sino preferencialmente, lo-que-es (Schmidt, 2008). El tema de la trascendencia ha sido ampliamente discutido por Immanuel Kant (1724-1804) en *la Crítica de la Razón Pura* (1781) y otras obras.

El trascender del hecho religioso

Desde el punto de vista religioso, lo sagrado designa todo aquello que, por manifestar una trascendencia ontológica, es venerado por los hombres, es objeto de culto y patentiza la conciencia de la radical finitud de lo humano. Remite a algo último y secreto del ser, y es de índole divina o sobrenatural. Es, propiamente, el objeto religioso. El término sagrado procede del latín *sacer*, que comporta una noción de separación o de trascendencia¹⁷. En la búsqueda de lo espiritual y lo sobrenatural, el hombre ha pasado desde el animismo a las creencias teístas, desde lo mágico y lo supersticioso, a lo esotérico y agnóstico, y toda variedad de sincretismos y posturas acomodaticias.

La existencia de la persona, no sólo se realiza su acrecentamiento del ser del hombre, sino también en su participación con el Trascendente con miras a su vida eterna, ya que ningún ser finito es la existencia sino que sólo la tiene contingentemente recibida. Para la aparición de una nueva existencia no basta, por ende, la causalidad del ser contingente, es menester además la intervención de la causalidad eficiente de la Existencia en sí e infinita, que en su Acto o Perfección pura incluye toda perfección o existencia.

Por su misma índole el espíritu y sólo él, mediante su actividad intelectual y volitiva es capaz de aprehender y enriquecer consciente y libremente su propio ser con el ser trascendente, que él no es, dando existencia o realización a las esencias valiosas, ya en su propia vida y ser en los diferentes estratos -vegetativo, sensitivo, espiritual-, jerárquicamente subordinados, ya también en el ser de las cosas circundantes.

¹⁷ Por ejemplo, el “sacerdote” es el oficiante del culto a lo sagrado, el mediador entre “Dios” y el “hombre”.

Los trascendentales

En general, los grandes trascendentales antropológicos se fundamentan en temas como la vida, la intimidad, la inteligencia, la conciencia y la libertad, están abiertos y ordenados al ser y en presencia del sí-mismo, a la espiritualidad de ser. Más aún, su ser “humano” no se concreta como tal, si no es por el espíritu que le confiere esta abertura y recepción en su inmanencia del ser trascendente como dijese Walter Kasper (1985).

Estos trascendentales se constituyen de por sí, en concepciones que van más allá, que trascienden de lo material a lo inmaterial, como mecanismos de superación de las limitaciones y exigencias de lo material de la cotidianidad, por la espiritualidad, en sentido amplio de la palabra. Ello ofrece un camino de perfección del ser material y en general, de lo que cada uno es en sí-mismo. Tal y como se verá, hay diversas formas o medios de querer trascender al tiempo y al espacio en el que vivimos, pero no es motivo de reflexión en este momento.

La clave es la aprehensión objetiva del ser-lo-que-es, de ser-activamente-en-el-mundo y de las cosas-que-le rodean. En otras palabras, del ejercicio digno y libre de su ser en el mundo, de la capacidad consciente de hacer o poder transformar-algo en beneficio personal y de los demás o, de perfeccionar sus actos en algún momento de su vida, no sólo de manera restitutiva o reconciliadora de su biografía. Este proceso del ser-ético se logra mediante la realización o conquista de bienes o valores éticos, de actitudes humanas, de conocimientos y creencias, como aprehensión del ser propio (conciencia), del ser de las cosas (inteligencia), a través de la libertad que le confiere su bien-ser, su bien-estar y bien-hacer.

La vida¹⁸

Para comenzar, no existe una definición precisa de qué es “la vida”, en su lugar, se dispone de un conjunto de observaciones parciales que van desde los planteamientos disciplinares, las diversas ideologías e interpretaciones de varios pensadores y como el vulgo lo interpreta en su cotidianidad.

La “vida” es un concepto polisémico y multicultural. En otras palabras, es un noción que tiene diversas acepciones y que de una u otra forma se refiere a un espacio o un contexto en el que se existe, en el que se interacciona, se interrelaciona y se comunica. Generalmente se circunscribe su concepto al ser humano, pero es una concepción más amplia, la vida en general, la vida orgánica. La vida en general, comprende a las diversas vidas que participan en un contexto (seres humanos y ambiente)¹⁹.

¹⁸ Se toman algunos segmentos del trabajo doctoral: *La vida: Hacia su comprensión mediante un enfoque transdisciplinario y holístico*.

¹⁹ En el presente artículo el concepto de vida puede comprender ambas acepciones.

La vida ha sido concebida desde la Antigüedad, como el ser que es capaz de romper una inercia por medio de algún tipo de movimiento, producto de una fuerza interna sustancial mediante la que obra el ser que la posee. Una fuerza particular que los antiguos griegos identificaban con el alma (*anima*)²⁰. De allí, el concepto evolucionará hasta nuestros días, definiéndose “la vida” en general, como una actividad o proceso natural inmanente (Inherente a algún ser o unido de un modo inseparable a su esencia) autoperfectiva. De igual manera, la “vida” puede llegar a ser interpretada como un espacio de posibilidades de existencia que tiene todo ser en diversas condiciones y que trasciende los límites de la comprensión humana. Es más, la vida es nuestra plataforma para trascender en lo ecosocial, ya que la vida viene a ser interpretada como algo cuya responsabilidad recae no solo en la individualidad, intimidad e integridad del ser, sino que en dicha administración de bienes personales, hay una reciprocidad propia del sentido humano y comunitario de la misma.

Sin embargo, la vida es más que un concepto de amplio espectro que va desde “movimiento” a “expresiones romances”. En el diccionario se encuentran cerca de un centenar de acepciones y adjetivaciones posibles, ni se diga a cuántas se pudieran llegar en la jerga popular. Hablan de ella desde los más santos hombres hasta el mayor pecador; desde los jueces hasta los sentenciados; desde los grandes médicos hasta la más sencilla mujer de nuestras barriadas; desde el filósofo hasta el barrendero de las calles.

Luego, ¿Qué es la vida? Etimológicamente, es un término que proviene del latín *vita*, fuerza o actividad interna mediante la que obra el ser que la posee (DRAE). Término que tiene acepciones desde el punto de vista biológico, filosófico y teológico con el que se caracteriza el conjunto de propiedades de los organismos diferenciados de la pura materia inerte (DF). La “vida” en el mundo griego tiene cinco acepciones, tres para definir la vida en general y la humana: *bioç*, *psykhé* y *zoé*, y dos más como *phytos* y *oikos*, para plantas y comunidades.

Así, el término vida comprende simultáneamente significados propios desde la biología, la filosofía y la teología. Dentro de cada uno de estos campos disciplinares, tienen conceptos propios de sus subdisciplinas, p.ej, en Biología, se dan conceptos diferentes desde la Ecología, la Zoología, la Biología Celular, la Biología Molecular o la Termodinámica; desde las diversas concepciones filosóficas de los vitalistas y los mecanicistas, principalmente entre los darwinistas y lamarckistas, pragmatistas y humanistas, además de los personalistas y los seguidores del diseño inteligente; y desde la teológica, desde las diversas creencias. Desde la teología cristiana, la concepción neotestamentaria de la vida distingue entre el uso de los términos griegos anteriormente planteados, para enfocarse en su misión salvadora de las vidas humanas, tal y como se verá más tarde.

Si se parte de las acepciones griegas de:

- *βίος*, en el sentido de sustentamiento vital de todo ser vivo, su capacidad de autopoiesis, autorregulación y homeostasis (Ello conduce a la perspectiva biológica, en la que la vida

²⁰ Alma (del latín *anima*, de la misma raíz que el griego *ánemos*, viento) Por alma, y con el mismo significado que *spiritus* (en griego *psykhé*, soplo, aliento, vida), se entiende por lo común el principio vital del cuerpo, o el principio inmaterial que se considera origen de la vida material, de la sensibilidad y del psiquismo del hombre (DFH).

tiene un comienzo y un fin, una transformación, una finitud y que trasciende desde lo biológico, en la reproducción o procreación de un hijo),

- *psykhé*, está referido a la vida terrena sujeta a la muerte, el desarrollo de su personalidad [lo que *per se* el ser se desarrolla desde su conformación de su identidad genética (en la concepción) hasta su fin biológico] y personalidad con miras a la construcción de su legado trascendental en lo social (perspectiva filosófica, psicológica, social y jurídica) y
- *zoé*, el desarrollo de la espiritualidad hacia la vida eterna (perspectiva teológica y teosófica) y que también significa la vida natural (perspectiva biopolítica). En ambas significaciones, el espíritu busca desarrollarse y trascender hacia el Trascendente (si es creyente).

La vida biológica del ser humano



- Figura nº 2a: La vida vista en forma holística.

De hecho, en las primeras aproximaciones biológicas se muestra la dificultad de una definición de este término, ya que involucra las nociones de organismo y de lo inerte, en cuya enunciación presupone, circularmente, la vida. En realidad desde la biología se aproxima según las propiedades y características comunes a todos los seres “vivos”, tales como el nacimiento, el metabolismo (crecimiento, nutrición y asimilación de la energía externa), la reproducción, la evolución y la capacidad de adaptación al medio, lo homeostasis, la sensibilidad y, en algunos casos, la autonomía motriz. Algunos biólogos contemporáneos la han definido como «la propiedad de los objetos dotados de un proyecto» (Monod, 1971), y la han caracterizado por su teleonomía, su capacidad para una morfogénesis autónoma y su invariancia reproductiva (Monod, 1971, Jacob, 1977). Pero cada una de estas características, por separado, no son suficientes para caracterizar a los seres vivos.

Generalmente, la vida se le vincula con lo biológico, ya que todo ser vivo nace, crece, se reproduce y muere, tiene una potencialidad de evolucionar, de adaptarse a sus contextos y establece una competencia simbiótica o depredadora hacia otros seres en sus comunidades de vida. Lynn Margulis (2003) dice que a medida que se hacen más complejos incrementan sus competencias para interactuar y tienden a diferenciarse y ser autónomos, a ser capaces de modular su estructura funcional y articular los recursos internos de un ser físico de forma adaptativa a los cambios producidos en su medio circundante. Puede que no exista una correspondencia directa de causa y efecto entre el ser que administra los recursos y el cambio introducido en el medio, sino una asíntota de aproximación al ideal establecido por dicho ser, ideal que nunca llega a su consecución completa por la dinámica constante del medio. De esta manera, vamos aproximándonos asintóticamente al conocimiento de lo que es la vida. Lo que pasa es que cuando más nos acercamos a lo que se consideraba la verdad, nos damos cuenta que todavía falta más.

El ser biológico representa en parte una limitación o imperfección de la vida del ser, que requiere de sus otras dimensiones para alcanzar su perfectibilidad. La vida no puede definirse por sus características o momentos clave, no es algo de una cosa o de un conjunto, es un todo. Por tanto no es sólo un hálito divino, un movimiento, un momento o un lugar, una estructura orgánica o inorgánica, una fuerza o una energía de por sí. Representa, lo que cada una de esas acciones es *per se* al ser (perseidad) o la personeidad de Xubirí, en el ser humano.

La vida puede apreciarse en seres sencillos y complejos, desde una concepción genética como astronómica, desde niveles donde por ejemplo, se plantean condiciones de metabolismo, respuesta al medio ambiente y la capacidad de replicarse. Algo natural, inmanente y que caracteriza la existencia de cada organismo como un ser vivo y cuya integralidad permite una serie de procesos biológicos con una reciprocidad y un fin común. Algo que es difícil de definir por la compleja *“entreveración”* compleja desde lo micro a lo macroscópico, la más sencilla unidad celular al universo (Schmidt, 2011).

La vida psicológica del ser humano

La vida biológica es una plataforma que permite el desarrollo natural e integral del ser humano, desde su concepción hasta su muerte física. Mientras, su personeidad que se inicia desde la primera meiosis celular en la concepción del nuevo ser y momento en que se constituye su identidad o huella genética. Desde la dimensión psicológica, la vida fue identificada con el *“alma”* (*ánima, néfes, psykhé*) de los seres vivos (mónadas, entidad sentiente); la *“entelequia”* (Aristóteles, Driesch); el *“elán vital”* (Bergson, Jung); el *“id”* (Freud); el *“q”* o flujo vital de energía; el *“prana”* (sanskrito: lo vital); y el *“orgón”* fuerza vital universal (Reich, Jung).

La personeidad irá facultando gradualmente el desarrollo de su personalidad, desde su anidación uterina hasta que fenezca. Es aquí donde el concepto de vida, está enmarcado desde la tradición filosófica. Sin embargo, es muy extensa, pero en síntesis se ha afrontado desde dos grandes

perspectivas distintas: la primera, paralela al desarrollo de la biología, intentado establecer un criterio de demarcación entre lo vivo y lo inerte, de la vida y su finitud y, explicándolo desde lo que se denominó el *fenómeno vital*; Y por otra parte, prescindiendo de lo específicamente biológico, conceptualizado la «vida» como la realidad radical desde la que debe partir la reflexión filosófica y que se desarrolla principalmente con la irrupción del mecanicismo cartesiano. Así, a partir de Descartes, ha existido un pugilato por buscar formular concepciones más amplias y aceptadas, y aún no logran consolidar. Sin embargo, un hecho tangible, es la trascendencia del ser en lo social, a través de la huella biográfica que éste construye en su andanza vital (las teorías darwinianas, lamarckianas y posteriores).

Para poder hablar de “vida” humana, la persona tiene que saber que está viva, no se puede disfrutar de su grandeza sino siendo humildes y nobles, al ser socio de la Creación (para los creyentes) o simplemente por la conciencia y la capacidad de pensar. El pensamiento corresponde a la actividad propia del entendimiento, que puede considerarse activa, en oposición a la sensación, que puede considerarse pasiva. En Aristóteles, pensar es la actividad del *nous*, o entendimiento, parte superior del alma, que aprehende lo inteligible en lo sensible (DA, 4,429a). Por su parte, René Descartes expresó «*cogito ergo sum*» (pienso, luego existo), así identifica el pensamiento con «sustancia pensante», igual como identifica la materia con la «sustancia extensa»; el pensamiento es el atributo o propiedad principal de la primera, y la extensión lo es de la segunda. Immanuel Kant por su parte, distingue entre «pensar» y «conocer»: conocemos si aplicamos conceptos a datos sensibles, mientras que pensamos cuando los conceptos no corresponden a nada sensible; conocer es actividad del entendimiento y pensar lo es de la razón; el límite del conocimiento es la experiencia, el de la razón sólo el principio de no contradicción; y sobre la actividad intelectual en general observa que «los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas» (CRP, II p. B75).

La espiritualidad del ser parte de las paradojas de su ser-psicológico y biológico, para conjugarse en un constante contrapunteo de necesidades y expectativas, entre lo que en verdad se necesita y lo que se busca, entre los bienes efímeros y los bienes sublimes.

La vida ecosocial del ser humano

Sin embargo, a las dimensiones biológicas y filosóficas del ser personal, basada desde lo natural, lo innato, lo espiritual, el ser desarrolla su espiritualidad de vida, sea creyente o no de una fe²¹, una fe humana y divina que atrae o impulsa al ser a actuar y se gesta en su cotidianidad, en la vida social con miras a construir una sociedad basada en el amor, como apertura y exteriorización del yo-en-el-otro, porque ha reconocido una esperanza como camino de crecimiento y desarrollo

²¹ Fe (del latín *fides*, fe, confianza; en griego *pístis*). En general, creencia en la verdad de determinados enunciados, sin pruebas suficientes que la conviertan en una creencia racional o en saber. Se cree por motivos de confianza o sumisión a alguien a quien se concede autoridad, por sentimiento, por alguna clase de intuición, esto es, por razones que no alcanzan el nivel de conocimiento intersubjetivo. Normalmente, el término se aplica al contexto religioso y sobrenatural cristiano, donde fe supone adhesión de la persona a la revelación divina. También se habla de una fe humana, la que se basa en el derecho natural y en la capacidad de autosuperación permanente. Y Karl Jaspers habla de la «fe filosófica», expresión con la que, aparte del misticismo propio de su existencialismo creyente, parece indicar la confianza que el filósofo, igual que todo hombre de ciencia, ha de depositar inicialmente en la razón y en la posibilidad del conocimiento.

humano. El ser humano está circunscrito en su contexto y tiempo a la búsqueda de la verdad, la bondad y la belleza trascendentes, para ello, requiere de su ser-en-relación, de su ser-en-participación y de su ser-en-convivencia. Estas dimensiones del ser-ecosocial, son las que le permiten otra perspectiva y le ofrece alternativas al ser, para identificar de lo que esencialmente está hecho y desarrollar su vocación de vida.

Su fundamento en los trascendentales antropológicos de valoración de la vida, la intimidad, la inteligencia, la conciencia y la libertad, que parten de la comprensión de su *co-ser* y *de su co-existencia* en el contexto donde está inmerso. Su ser se cuestiona sobre el qué y cómo cumplir su propia esencia espiritual, de su apertura interior y de hacerse-dentro, para exteriorizar su yo al otro, y trascender en la cotidianidad y en las obras que deja como legado en la historia de la humanidad. Así, se desarrolla su perfeccionamiento o acrecentamiento personal y social, desde el enfoque teológico (y teofísico), la necesidad de alcanzar una vida eterna en la plenitud de su ser con el Trascendente, sea cual sea, su creencias y según el desarrollo de una espiritualidad, donde sus trascendentales antropológicos, se alineen o converjan en doctrinas comúnmente aceptadas.

Esta vida del ser, permite humanizar su ser y de las cosas que le rodean, en cuanto le son estrictamente necesarias, como bienes necesarios para su persona y de los suyos. De aquí surge lo que se denomina “cultura”. Por contener la información transmitida (entre miembros de una misma especie) por aprendizaje social, es decir, por imitación, por educación, enseñanza o por asimilación²². Una herencia social, política e histórica, no biológica o genética, manifestada en los rasgos culturales de las comunidades.

El ser ecosocial, supera su finitud biológica, en el desarrollo de su espíritu, la que le permite una espiritualidad caracterizada en su capacidad de aprehender y acrecentar su ser, tras la búsqueda de la *bondad*, la *verdad* y la *belleza*, en beneficio de los demás y su contexto. Tal y como plantea Octavio Nicolás Derisi (1962), el ser humano en su sentido pleno, es un *ser-espiritual* que vive su *espiritualidad*, porque sin espíritu (inteligencia y voluntad) no hay de-velación ni aprehensión del ser ni tampoco libertad para elegir y realizar el bien *trascendente* ni para lograr con él, el propio perfeccionamiento.

Según se aprecia, múltiples han sido los intentos por dilucidar lo qué es la vida a lo largo de los siglos y en las diversas culturas. En la actualidad, se ha pretendido reducir su complejidad, al

²² Desde la antropología cultural Edward Burnett Tylor, en 1871, dio una primera definición de «cultura» que puede considerarse como clásica: cultura es «toda esa compleja totalidad que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, hábitos y capacidades cualesquiera adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad». De esta manera, la cultura se refiere a todos los conocimientos, capacidades, hábitos y técnicas adquiridos o heredados socialmente, es decir, no heredados biológicamente. Malinowski considera la cultura como «herencia social», y M. Herskovits señala que «la cultura es el elemento aprendido del comportamiento del ser humano», por educación, imitación y condicionamiento. Otras definiciones destacan los aspectos sociales de la cultura, o sus relaciones con la formación de la personalidad (como Ruth Benedict, Ralph Linton, Abraham Kardiner o Margaret Mead). Para Alfred Reginald Radcliffe-Brown, p.ej: la cultura es un conjunto de normas, y para Ruth Benedict, está formada por *patterns* o «patrones de conducta» que sobrepasan al individuo, aunque no son simples ideales, sino que existen realmente en las formas de actuar y de pensar. P.B. Horton la define como «conjunto de pautas aprendidas de acción, sentimiento y pensamiento compartidas por los miembros de determinada sociedad», o bien como «todo lo que se aprende y se comparte socialmente», es decir, es la «herencia social». Ante las dificultades para encontrar unas pautas de evolución idénticas para todas las sociedades, Franz Boas y sus discípulos (Kroeber, Löwie, Wisler y otros) adoptaron el punto de vista del relativismo cultural y rechazaron toda comparación entre culturas que tuviera como baremo los términos de superioridad o inferioridad cultural. Algunos autores insisten en la caracterización de la cultura como fruto del aprendizaje y, por tanto, señalan su diferencia con la herencia biológica. Así, John Bonner la define como la transferencia de información por medios conductuales, especialmente por el proceso de enseñar y aprender, que contrasta con la transmisión de la información genética que pasa de una generación a otra por la herencia directa de los genes. La información transmitida culturalmente se acumula en forma de conocimientos y tradiciones, pero el énfasis de la definición estriba en la forma de transmisión de la información, más que en su resultado. A.L. Kroeber y Clyde Kluckhohn, tras examinar unas quinientas definiciones, ofrecieron la siguiente como síntesis: «Pautas implícitas y explícitas de y para la conducta, adquiridas y transmitidas mediante símbolos exclusivos del grupo humano y que incluyen su materialización en forma de utensilios, aunque el núcleo principal de las mismas son las ideas tradicionales (es decir, obtenidas y seleccionadas históricamente) y los valores que implican. Los sistemas culturales son, por un lado, productos de la acción humana y, por otro lado, elementos condicionadores de acciones humanas futuras». Cabe resaltar que en esta definición dada por Kroeber y Kluckhohn se hace especial referencia a los valores. Con ello, se pone de manifiesto una nueva dimensión en la noción de cultura: la dimensión normativa, según la cual los valores son los que caracterizan una cultura. Estos valores son los modelos de conducta, y lo son en cuanto que las formas de vida a las que se atribuyen valor aparecen como guías a seguir.

simplificar los criterios globales a posturas tan minimista e individuales, que le ha causado más reducción o erosión conceptual, algunos en forma irreparable y otros todavía con posibilidad de ser recuperables. Un ejemplo sería el relativo a comprensión de la existencia de un ser humano digno de derechos, desde su fase embrionaria, independientemente de su género, etnia, religión o clase social, incluyendo los derechos del discapacitado y los derechos de un moribundo.

La integralidad de las vidas

En este breve caminar, la vida es un concepto ambiguo y clave en las disciplinas del saber humano, ya que desde el conocimiento y el pensamiento, se establece su horizonte de referencia para el filósofo. La vida aparece como opuesta a la muerte, posiblemente este término como el “amor” (*α-moris*), es más próximo con la concepción teológica de persona y sus vínculos de amor en el Espíritu, en la sana convivencia y el servicio solidario y fraternal (la “*pericoresis*”, la “*koinonía*” y “*diakonía*”) vivida por los seres humanos. De esta manera, el papel de todo seguidor de la doctrina cristiana es amar, *dar-se* al otro en reciprocidad de todos como comunidad de vida y de cada uno como persona. Y que hoy ha sido aceptada por las ancestrales creencias como fundamento de la vida humana.

La integralidad de las vidas del ser humano, conducen a una constante búsqueda del bien-ser, del bien-estar y del bien-hacer como bienes trascendentes de la persona en su actuar ecosocial, donde que mayor expresión que tener un hijo, una proyección de su vida compartida en el amor con otro ser; el escribir un libro, como reflejo de las enseñanzas y síntesis de su vida espiritual; y de plantar un árbol, como expresión sublime de su actuar en el mundo, para el disfrute de los demás y la convivencia humana.

Hablar de la vida es común en el quehacer diario, pero retoma un valor mayor cuando se la contrasta con la muerte. La vida es un espacio de tiempo en el que se transcurre y en el que uno se percata (dimensión sensitiva) de su existencia en un medio y la asimila, comprende y aconseja por su (dimensión intelectual). Por eso, el antónimo de la “vida” no es la “muerte”, por ser la vida un “proceso” que conlleva a dicho desenlace final. Mientras que el “nacimiento” y la “muerte” son dos momentos, de la vida, su inicio y su término, tanto en la vida física como la vida espiritual. A su vez, la muerte en los creyentes, da paso a una nueva vida (*Is* 53,10-12; *Jn* 12,24), en la concepción cristiana. Dos límites que son involuntarios naturalmente, sobre todo su procreación, ya que siempre hay ponderables particulares, así se realice en el acto sexual o en un laboratorio de fertilidad. Lo que si no debe perderse, desde el punto de vista reproductivo es el fin de la concepción de un nuevo ser, un ser que los continúe en el tiempo, en cumplimiento del mandato creacional (*Gén* 1,28), para que la pareja humana le ofrezca a su progenie los bienes de sus precursores y prolongue el «cuido del Jardín del Edén» (*Gén* 2,15; 1,29-30).

Hay bienes que por su naturaleza son intangibles y sin embargo, son el fundamento de los demás, por ello no se valoran adecuadamente hasta que se pierden. La carencia de este bien permite

descubrir su auténtico valor que, de otro modo, suele obviarse: «la vida siempre es un bien» (EV 31); pero que se corresponde inseparablemente con el juicio moral consecuente: cualquier atentado contra la misma es siempre un mal, lo que se expresa por medio de un imperativo absoluto: « ¡No matarás!» (EV 53-55). Hoy se habla más de la muerte que de la vida, lo que Juan Pablo II acuñó como la «cultura de la muerte» (EV 12).

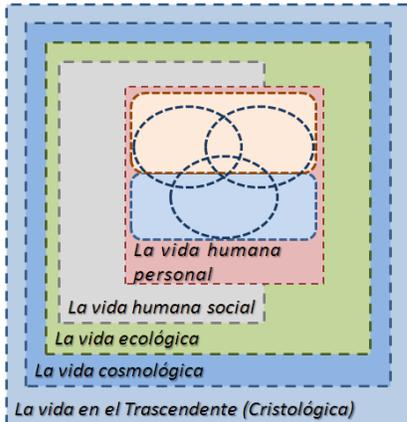


Figura nº 2b. La vida vista en forma holística.

Desde la fenomenología, la persona en su vida, es corresponsable de la construcción de su mundo y de que su protagonismo en la historia, no sea vacío. Por ello, en la búsqueda de su trascendencia, se configura como un “ser-activamente-en-el-mundo”, el cual por la rutina y el bombardeo de sucesos, la impunidad galopante y la violencia del entorno, del trabajo los engulle a las personas en un mundo artificial que los separa de la vida familiar y fraterna. El ser que va acostumbrándose a estos hechos y se insensibiliza ante el mundo que le rodea y perdiendo su capacidad de asombro. Así, la vida pierde su sentido constructivo, esperanzador y de búsqueda de la felicidad.

Quisiera cerrar esta sección con las últimas palabras escritas, el 7 de marzo de 1955, como epitafio de una vida de reflexión:

«Lo que yo creo: Cosmos = Cosmogénesis = Biogénesis = Noogénesis = Cristogénesis».

Lo cual coincide con la representación de la figura nº 2b, la vida humana inserta en la vida social. Ésta a su vez, en la ecológica, la cosmológica y en definitiva, en la vida en el Trascendente.

La experiencia límite de la vida: la muerte física

La finitud del ser, ha sido expresada como una situación límite desde el punto de vista biológico, la muerte física. Posiblemente, éste se constituya en el acontecimiento más dramático y decisivo de la vida del ser humano. Marciano Vidal dice: «La realidad de la muerte sitúa al ser humano ante el profundo misterio de su vida» (1991: 461). No es un contrasentido que al hablar sobre la “muerte” se hable también sobre la “vida” y por lo tanto, no debe considerársela como un tema tabú o de mala suerte.

Fundamentalmente y como ya se dijese, la vida biológica de un ser transcurre entre dos momentos claves: su inicio ó concepción, aunque en el Derecho Civil Venezolano²³ (CCV art. 17) desde su nacimiento y su término con la muerte (criterio del paro cardio-respiratorio). Por eso, cuando los seres humanos hablan sobre la “muerte”, se refieren generalmente al momento en que cesan las actividades biológicas que un ser tuvo durante cierto tiempo.

²³ Desde El punto de vista Del Derecho, El CCV = Código Civil de Venezuela

La interpretación de la muerte, supone y conlleva una interpretación de la vida. Así mismo, el estudio del fenómeno de la muerte no se restringe al mero estudio biológico o técnico, y deberá enfocarse, desde diversas perspectivas del entramado disciplinar²⁴ anteriormente mencionado. Donde si bien, la vida biológica es finita, la vida psicológica y la teológica, nos llevan hacia la trascendencia, desde el punto de vista humano y divino (si se es creyente).

Fruto de esas dos últimas dimensiones de la concepción de la vida, uno se cuestiona: ¿Qué hay más allá? ¿Cómo se vincula el más allá con el presente? ¿Se puede vivir la experiencia de la muerte para narrarla? La muerte es el único fenómeno cuya descripción no puede hacerla—suya el sujeto que la experimenta, pues en ese momento ya es cadáver (Kant, 1991:70). Al igual que tampoco son válidos científicamente, los testimonios de los testigos que presencian la muerte de otro, pues eso no sería fenomenología²⁵; además, el testigo tendría que morir antológicamente la muerte del otro, lo que es imposible. De igual manera, tampoco se consideran aquellas experiencias de quienes dicen haber resucitado y vuelto a la vida, como en los casos enunciados en las obras puestas de moda después de que Raymond Moody publicase su libro, *Vida después de la vida*, en 1976.

Uno puede cuestionarse: ¿Puede existir la vida sin la muerte? ¿Qué produce en la persona ese binomio existencial? ¿Cómo influye en la psique del hombre el diálogo sobre la muerte? La reflexión de la muerte ha tenido múltiples vertientes e interpretaciones a lo largo de la historia. Por ejemplo en la psicología a través de la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud, desarrollan el tema en la dialéctica entre el instinto de vida (Eros) y el instinto de muerte (*Thánatos*) (1967: 1112; 1968: V.III 45-46; V.II: 21-22) que se manifiesta por el carácter repetitivo de los instintos es un elemento básico de la estructura de la psique humana, y el conflicto entre estos dos principios es un elemento constitutivo de la civilización.

¿Cómo se llega a la muerte? ¿En qué momento, cómo y en qué orden se va degradando y descomponiendo el cuerpo? ¿Cómo determinar el momento exacto de la muerte? En Medicina, Elie Metchnikoff, en 1901, acuñó el nombre de “tanatología” al estudio de la ciencia de la muerte, lo cual permitió mayor comprensión en la determinación de muerte en Medicina²⁶, el desarrollo de la Medicina Legal o Forense y las Ciencias Criminalísticas.

¿Puede mantenerse la vida de un paciente en condiciones críticas y terminales en forma artificial? ¿Será adecuado darle una segunda oportunidad a una persona cuyo corazón ya se le detuvo una vez? ¿Podrá la tecnología vencer a la muerte? El desarrollo de la Medicina introduce técnicas que

²⁴ Muerte (del latín *mors, mortis*, cesación de la vida). Fenómeno biológico natural que implica el fin irreversible de las funciones vitales. Desde el derecho la muerte es la cesación de la personalidad jurídica individual. Por ello, es importante precisar el momento de la muerte o fin de la personalidad jurídica del ser, para poder determinar todos los posibles derechos y deberes jurídicos que sea titular dicha persona para ese momento. Ya que si bien algunos de éstos se extinguen, otros no finalizan con la muerte de la persona, —p.ej.: compromisos mercantiles— y se suceden a su descendencia o familiares o a quien los herede —p.ej.: los patrimoniales—.

Precisamente porque la muerte se define negativamente como final de la vida, presupone una previa concepción de ésta. De ahí que, incluso un problema aparentemente técnico, como el de determinar cómo y cuándo sucede la muerte, involucra una serie de presupuestos filosóficos y conlleva consecuencias éticas. El estudio del fenómeno de la muerte, pues, no puede restringirse al mero estudio biológico o técnico, por ello se ha enfocado desde diferentes perspectivas: (a) La primera de ellas toma en consideración que la noción consciente de la muerte es específicamente humana y va unida al sentido general de la vida; (b) desde una perspectiva religiosa se ha tratado el tema relacionándolo con nociones como las de resurrección, vida eterna y, en general, con una supuesta existencia no material posterior a la muerte; (c) desde un punto de vista eminentemente técnico, pero relacionado con planteamientos propios de la bioética y, finalmente, (d) desde la perspectiva específicamente ética.

²⁵ Descripción del fenómeno como aparece en la conciencia del moribundo.

²⁶ El concepto Tanatología, procede del griego *Thanatos*, muerte. En el imaginario griego *Thanatos* junto a su hermano *Hypnos* son los portadores del muerto, cumpliendo la función del dulcificar el viaje, junto a *Hermes* y *Caronte* y logía, ciencia. Ciencia encargada del estudio de la muerte. El ruso METCHNIKOFF fue honrado con el premio Nóbel de medicina en 1908. En ese momento la Tanatología fue considerada como una rama de la medicina forense que trataba de la muerte y de todo lo relativo a los cadáveres desde el punto de vista medicolegal.

permiten suplir funciones consideradas, hasta entonces vitales (técnica de resucitación, circulación extracorpórea, respiradores, etc.). El desarrollo de estas técnicas genera nuevos ámbitos, que conformarán las Unidades de Cuidados Intensivos (UCI). En estos nuevos ámbitos comienzan a reportarse pacientes con lesiones primarias encefálicas, que son mantenidos p.ej.: durante un tiempo variable con Asistencia Respiratoria Mecánica (ARM) o el uso de inotrópicos²⁷. Estas nuevas potencialidades biomédicas motivaron el debate en la comunidad médica, p.ej.: la Universidad de Harvard designa un Comité a mediados de los 60, posteriormente el equipo de la Universidad de Minnesota redacta otros criterios, hasta que se estandarizan en el Consejo de Organizaciones Internacionales Médicas (CIOMS) en Ginebra, 1968²⁸.

¿Pueden extraerse células, tejidos y órganos de un cadáver? ¿Se puede fecundar a otros seres ya habiendo fallecido? Las técnicas de reproducción humana ha traído a colación otro problema, la fecundación postmortem²⁹, y éste es un problema que ya está en puertas. La fecundación in-vitro y la crioconservación permiten tener una gestación de un criatura luego de que el donante haya muerto, y se hace referencia tanto al donante de semen como al donante de óvulos e incluso embriones congelados previamente. Varios casos desde los 80 se han venido sucediendo y que lejos de un mero proceso biológico, hay que considerar los sociales, psicológicos, jurídicos y éticos. ¿Es lícito extraer de un cadáver su líquido seminal o sus óvulos? ¿Se puede legalizar una fecundación heteróloga?, y si se los utiliza, ¿cómo se establecería la filiación? Sería discutible si el que lo donó antes de morir, lo realizó en forma totalmente voluntaria, habría el consentimiento si puede ser demostrado por medios probatorios y sean reconocidos.

El tema de la muerte en el siglo XX cobra importancia decisiva en el horizonte de la reflexión técnica-jurídica-ética actual. Más aún, cuando a partir de la década de los 90, la "mundanidad", el "individualismo", la "secularidad", han proliferado, en todo nivel, dando pie a las reflexiones sobre la "muerte digna" y la despenalización del suicidio asistido³⁰. A su vez, p.ej.: en el estado norteamericano de Oregón se aprueba en 1994 la Ley de suicidio asistido (para los enfermos en los que se prevea que su muerte ocurrirá en un plazo de seis meses), y que empezó a aplicarse en 1998; surgen personas como Jack Kervorkian quien admitió "ayudar a morir" a diversas personas en estado terminal; Holanda aprueba la Eutanasia, Inglaterra y Bélgica la estudian. Sin embargo, el empleo del término "eutanasia" confunde³¹ al público en general, ya que aparenta ser algo digno.

²⁷ A tal respecto constan los informes de MOLLARET y GOULLON, y el grupo neuroquirúrgico de Lyon, donde describen estas circunstancias como "muerte del sistema nervioso central" (año 1959).

²⁸ Es importante remarcar estos hitos, aún cuando existen precedentes aislados (Cushing mantuvo un paciente con tales características por 24 hs. en 1900), dado que a partir de entonces la discusión de los criterios de muerte se restringe a especialidades más acotadas de la medicina, especialmente la Neurología y adicionalmente el Intensivismo (y aún la anestesiología). A partir de entonces surgen múltiples grupos de trabajo que proponen criterios, y se procede lo que podíamos llamar una explosión terminológica, las distintas corrientes de la neurología comienzan a hablar de "muerte cerebral", "muerte encefálica", "muerte troncal", "muerte neocortical" y, por supuesto muerte clásica, con la intención (presunta) de diferenciar sus criterios integrados en un protocolo que invalide a todos los precedentes o simultáneos.

²⁹ La ley española acepta la inseminación artificial (IA) *postmortem*, si bien deberá realizarse en los 6 meses siguientes al fallecimiento del marido o compañero, siempre que éste lo haya consentido previamente en escritura pública o testamento (para reconocer la filiación legal al niño que nazca).

La legislación alemana prohíbe la IA post-mortem de forma expresa y la sueca de forma implícita, ya que el art. 2 de la ley sobre la IA de 1984 dice: "La IA sólo puede realizarse con la condición de que la mujer esté casada o cohabite con un hombre en circunstancias similares al matrimonio. Debe obtenerse el consentimiento escrito del marido o compañero". La ley francesa es similar a la ley sueca en este punto.

Además, en el informe previo a la ley sueca, elaborado por el correspondiente Comité gubernamental, se rechaza la IA post-mortem de forma expresa, basándose en la necesidad del niño concebido por IA de tener acceso a ambos progenitores (y en el caso de la IAD a conocer la identidad de su padre biológico).

El resto de los países no se pronuncian sobre este punto en las leyes.

³⁰ Hay que destacar el rechazo mundial de los médicos en la *Declaración de la Asociación Médica Mundial (AMM) sobre el suicidio con ayuda médica* (Adoptada por la 44ª Asamblea Médica Mundial, Marbella, España, Septiembre de 1992).

³¹ La expresión «derecho a morir dignamente» y otras similares no han de entenderse como la formulación de un *derecho* en el sentido preciso del ordenamiento jurídico. Tiene, más bien, una referencia al universo de la ética, es decir, expresa una *exigencia ética*. Por otra parte, la expresión no se refiere directamente al «morir», sino a la «forma» del morir.

Como expresa Vidal: «La expresión “derecho a morir” apareció por primera vez en la Declaración de los derechos del enfermo, redactada en 1973 por la Asociación de los Hospitales Americanos. Este derecho puede entenderse incorrectamente como un derecho a la eutanasia³²», en parte, por el significado ambiguo que confunde a la sociedad y genera posturas confusas³³. A lo que se debe diferenciar *ortotanasia* (muerte correcta) y que pudiera incluir un rechazo a ciertos tratamientos que intenten prolongar innecesariamente la muerte y morir junto con sus seres queridos; el de *eutanasia* (muerte buena) y en la cual se exagera el valor del «derecho a morir», programando el momento de su muerte; y el de *distanasia* (muerte distanciada)³⁴ si se exagera el valor «aprecio exagerado por la vida» y se prolonga la vida por medios artificiales.

Dadas las restricciones propias de cualquier artículo, siempre quedarán muchas cosas por escribir y seguir reflexionando a posteriori. El tema trae como consecuencia múltiples interpretaciones producto del sesgo disciplinar o religioso, impresiones terminológicas, sentimentalismos y posturas politiqueras. Pero independientemente, siempre se deberá ser cauto y prudente, defender la vida y al ser humano en su individualidad, identidad, integridad e intimidad. Así mismo, independientemente de cualquier creencia, valor o actividad que sobre el tema se pueda tener, la muerte del ser humano es un momento dramático, una manera de recordarle a todo ser que lo que aquí se haga y se tenga es finito. De que la realidad precaria de la vida de todo ser incluye la verdad ineludible de la muerte. Por lo tanto, la muerte no es un hecho aislado, circunstancial o general que puede ser tratado en cualquier momento, sino por el contrario, es algo propio y personal, un hecho que a todo ser conmueve de alguna manera, sobre todo a partir de la adolescencia, en que se comienza a interpretar la vida en su mundo personal de manera particular. Porque la vida ya no es algo neutro, es mi vida, es captada como propia y la muerte se presenta como integrante de mi proyecto, que tal vez, asecha, restringe o perturba. Donde la vida personal es exclusiva y donde mi muerte es intransferible a otro ser. Tan irreplicable es la vida como la muerte de cada ser.

Es importante tomar en cuenta la *Declaración de la Asociación Médica Mundial sobre la eutanasia* (Adoptada por la 39ª Asamblea Médica Mundial, Madrid, España, octubre 1987): La eutanasia, es decir, el acto deliberado de poner fin a la vida de un paciente, aunque sea por voluntad propia o a petición de sus familiares, es contraria a la ética. Ello no impide al médico respetar el deseo del paciente de dejar que el proceso natural de la muerte siga su curso en la fase terminal de su enfermedad.

³² Ambigüedad que tienen determinados movimientos a favor de la «muerte digna». En cuando a los medios y fines:

Por los fines perseguidos la eutanasia se llama homicidio piadoso si la muerte se busca como medio para privar al enfermo de los dolores, o de una deformación física, o de una ancianidad penosa o, en una palabra, de algo que mueve a "compasión". Se llama eutanasia eugenésica, económica o social si la muerte se busca como medio para purificar la raza o para liberar a la familia o a la sociedad de la carga de las llamadas "vidas sin valor".

Por los medios empleados se divide en eutanasia activa (acción deliberada encaminada a dar la muerte) y eutanasia pasiva; en ésta se causa la muerte omitiendo los medios proporcionados necesarios para sostener la vida, p.ej. la hidratación, con el fin de provocar la muerte.

Desde otro punto de vista, se puede clasificar también la eutanasia en voluntaria e involuntaria, en el caso de que lo pida o no el enfermo.

Aunque sea con el consentimiento de la víctima, la eutanasia es siempre provocada por otras personas; es un homicidio con unas características determinadas. Si es uno mismo el que se provoca intencionadamente la muerte se habla de suicidio, y se denomina suicidio asistido cuando es el médico quien proporciona un fármaco letal al enfermo, pero es éste quien se lo administra a sí mismo.

Como ya se ha mencionado, hoy en día, dentro del término "eutanasia" se incluyen conceptos de encontrada significación ética, y es necesario conocer el significado real del mismo, diferenciándolo de otras prácticas perfectamente admisibles desde un punto de vista ético y legal.

Constitución de la República se consagra el derecho a la vida, art. 43, donde establece "El derecho a la vida es inviolable". El *Código Penal Venezolano* vigente, no consagra normas relativas a la eutanasia, pero sí otras aplicables a cada caso concreto como el homicidio intencional Art. 407, Homicidio Culposo Art. 411, Art. 74 ordinal 4 consagra un atenuante respecto al homicidio atendiendo el móvil generoso y altruista del agente; y el Art. 414 con el delito de inducción al suicidio. *Ley del Ejercicio de la Medicina* Art. 28. *Juramento de Luis Razetti*.

³³ Hay una consideración importante a ser tratado en la interpretación de hechos, conceptos y términos que son manejados por diversas disciplinas, tal y como las envuelven en la reflexión sobre la muerte. Por ejemplo, entre la teología, la filosofía, la medicina y el derecho existen algunos conflictos en cuanto a la ontología, epistemología y teleología. Consideraciones que parten por ejemplo desde: ¿Qué es vida? ¿Para qué es la vida? ¿Cómo es la vida? ¿Con qué medios se estudia la vida? Analógicamente, con la muerte. Cada disciplina participa en el desciframiento o desvelamiento del entramado de la vida, pero disciplinariamente se le establecen por ejemplo "objetivos" y "metodologías" que les son propias. Por otro lado, cada una de ellas emplea su lenguaje y metalenguaje propio y complejo. Por tanto, la labor interdisciplinaria y una visión plural de la misma, siempre deberá partir de esta premisa de percepción, comunicación y comprensión fundamental.

³⁴ Actualmente se entiende por eutanasia (acepción introducida en el vocabulario científico por Francisco BACON en 1623) y corresponde a aquella acción —eutanasia activa—, u omisión —eutanasia pasiva—, encaminada a dar la muerte, de una manera indolora, a los enfermos incurables. Son características esenciales de la eutanasia ser provocada por personal sanitario y la existencia de una intencionalidad supuestamente compasiva o liberadora. Por otro lado, se llama "ortotanasia" a la muerte a su tiempo, sin acortar la vida y sin alargarla innecesariamente mediante medios extraordinarios o desproporcionados. A este alargamiento de la vida mediante medios desproporcionados se le conoce con el nombre de "ensañamiento terapéutico" o "distanasia".

El ser humano como *ser-para-el-mundo* se va desarrollando como un *ser-para-la-muerte*, obviamente, como un *ser-para-la vida*. Por eso, la muerte no es un mero acto o momento del tiempo en que cesan ciertos procesos de integración biológica en la persona, lo relevante y significativo de la muerte es la presencia continuada de la situación existencial de *ir-muriendo*. Pero al mismo tiempo permite *ir-construyendo*, un dinamismo que se refleja en la necesidad de *tener-que-ser*, aunque algunos lo hagan por *tener-para-ser* o *hacer-para-ser*, dos posturas que la experiencia demostrará que la dignidad y la libertad del ser, están en-*que-se-es* y no en-*quien-aparentó-ser*, lo que hace que el ser humano constate su inmanencia y angustia, no por la muerte en sí, sino en la vacuidad de una vida transcurrida y de sueños inalcanzables. La muerte permite tal vez darle un sentido a la vida y un valor al mundo, si bien arrebató lo material del ser, es una "semilla" que permitirá darle oportunidad a otro ser, a ser "abono" de vivencias y experiencias de nuevas generaciones con las cuales no podrá compartir físicamente. Aprendizaje que podrá ser tomado de lo bueno o malo, lo correcto o incorrecto de su vida. Pero siempre, la muerte permite dejar un "legado", tal vez intangible, pero rico en eticidad y humanidad. Un camino que conducirá posiblemente a la "inmortalidad" que el hombre busca afanosamente al "sembrar un árbol, escribir un libro y tener un hijo" o en la prolongación de la vida. Otros por su parte, en la construcción de grandes obras y monumentos para la historia. Otros, simplemente "escondiendo su talento" por algún temor inmanente en su ser. En pocas palabras, la muerte le abre al ser humano las puertas a la trascendencia, a encontrarse consigo mismo. Unos lo encontrarán, otros creerán haberlo hecho, otros no serán capaces de lograrlo y muchos, ni siquiera tendrán oportunidad de intentarlo.

Parece complejo y plural dar una respuesta sobre qué es el hombre y la muerte. Consecuentemente, se tiene que homologar los criterios empleados por ejemplo, para poder comprender qué es, para qué-es, cómo-*ir-muriendo*, hasta el cómo poder determinar el momento de su ocurrencia. Se requiere contemplar que no puede disociarse el cadáver de lo corpóreo de su vida anterior, no pasa a ser un objeto, una cosa cualquiera, cuando a lo largo de toda la historia de la humanidad ha sido respetado. Así mismo, de que este evento tan trascendente en la vida del ser humano afecta al hombre en su unidad sustancial, en su individualidad, intimidad e integridad.

Para finalizar, el ser humano, como "*ser-para-la-muerte*", aceptará o rechazará, le temerá o la esperará según sea su "*ser-en-el-mundo*" como "*ser-histórico*" y "*ser-ético*", que busca "*trascender*" o sobrepasarse a sí-mismo, tal vez, hacia ese "*ser-auténtico*" como plantea Heidegger. Por lo tanto y reiterando lo ya expresado a lo largo del trabajo, la muerte es más que un mero hecho biológico, social o jurídico, va más allá de un mero cese funcional. Algo que supera lo temporal, lo histórico y lo ético, ya que lo-*que-se-es*, es en parte, algo de-*todos-y-cada-uno* de los seres que nos han antecedido y para las generaciones futuras de la humanidad.

La dignidad y el ser trascendente

El hombre se conduce a sí mismo no tanto por lo-que-es, lo-que-hace y lo-que-tiene sino por la idea que se ha formado de sí. El hombre es en cierto modo "*causa sui*", en el sentido de que *es-él-mismo, desde sí mismo*, quien tiene que desarrollar activamente sus virtualidades innatas.

El perfil del ser-persona, de la dignidad humana, que permite comprender la grandeza del ser humano, lo desarrolla Orozco (1994) me permite sintetizar lo visto desde (Schmidt. 2007:198-206):

a. **La experiencia del «yo».** Otra manera de expresar el yo personal, es «conciencia de sí mismo» o «conocimiento de sí mismo», con lo que se insiste en que el yo puede tenerse a «sí mismo» por objeto de consideración (reflexiva). Expresa la relación del ser-ahí o *Dasein* con su mundo, en la expresión heidelgueriana y que dentro del modelo holístico se expresa en el ser-ecosocial como «yo-en-el-mundo», «yo-para-el-mundo» y «yo-con-el-mundo». El ser que tiene que descubrir «quién-soy-yo». Donde el existencialismo, una ontología antropocéntrica.

Desde la sociología, autores como Georg Herbert Mead ha puesto de relieve la idea de que el yo no existe sin una construcción social, en la interacción con los demás: el yo es conocimiento propio, pero el contenido de este conocimiento es el reflejo de cómo los demás nos perciben. En psicología, en cambio, destaca el sentido del sí mismo como principio originario de la propia personalidad y su importancia en el desarrollo personal; así, por ejemplo, A. Maslow y G.W. Allport. En filosofía, representa la conciencia de la propia identidad, o de la identidad personal, la equivalencia del yo con la «sustancia pensante» en Descartes, y la teoría del yo como «haz de impresiones», de Hume, sin olvidar las distintas teorías actuales sobre la conciencia en la filosofía de la mente. En teología, a la semejanza de divina al hombre en la narración mosaica (Ex 3,14).

b. **El ser-singular.** El ser-racional es una dimensión humana que Tomás de Aquino define como «*communis ratio singularitatis*». Ningún singular se define. Pero la persona indica algo singular. Luego la persona no admite definición (*STh*, I q.29, a.1 ad 1). Se caracteriza en primer término por su racionalidad: ésta comporta la presencia de sí y en sí-misma en el acto intelectual, «*eadem operatione intelligo intellegibile et intelligo me intelligere*» (*I Sent.*, d.1., q.2, a.1 ad 2) y al mismo tiempo la apertura a la totalidad del ser (*SC*, III, 112).

c. **El ser-substancia.** El ser-individual es una característica accidental, ya que el hombre y la mujer, son una especie animal, por lo cual, la individualización viene dada por el sujeto, que es la substancia (*STh*, I q.29, a.1, s).

d. **El ser-unitario:** La persona se conoce como unidad, es decir, como principio viviente unitario y unificador de las múltiples vivencias y experiencias y, como mismidad. Principio de los actos (*quis*), no reductible a los diversos momentos de la experiencia del ser-psicológico y del ser-ecosocial, a través de los cuales se reconoce.

e. **La mismidad y la alteridad.** «yo-no-soy-tú ni ningún otro» y «tú-no-eres-lo-que yo-soy», «yo-soy-lo-otro-que-tú» y «tú-eres-lo-otro-que-yo». La noción de mismidad se concibe desde el principio de identidad no sólo como un principio lógico, sino también como un principio ontológico. Dicho principio ontológico se debe entender respecto a un principio de alteridad o de diferencia. Al juego y relación entre estos dos principios es al que alude la expresión «lo mismo y lo otro». Dos seres serán por principio diferentes, aunque seamos por naturaleza iguales.

f. **La identidad.** No es tampoco un regla lógica ni matemática de una igualdad que siempre se verifica, es un principio óntico «yo-soy-yo», es ser quién soy y no otra. Tal y como Orozco (1994) expresa «se advierte en seguida una identidad entre sujeto y predicado, pero sólo es verbal, no semántica. El "yo sujeto" es el mismo que el "yo predicado". Pero no estoy expresando una tautología, como cuando digo "la mesa es la mesa". Tampoco se trata de una identidad sincrónica, porque al decir "(yo) soy yo" quiero decir que el "yo" del que estoy hablando no es sólo el que ahora habla, sino el mismo "yo" de ayer y de siempre, a pesar de la distancia o la diferencia: el mismo que fui hace unos años y el que seré dentro de x años. Quizá por esto muchas veces nos parece que "todo" fue "ayer" y que el tiempo no pasa (o lo que es lo mismo, que el tiempo pasa sin sentir». La identidad es el eje del ser a lo largo de toda su existencia, p.ej., mis características anatómico-morfológicas, huellas (dactilares, patrones del iris, reconocimiento de la voz), la genética (los 46 cromosomas que me identifican desde la primera mitosis celular), mi forma de escribir o hablar.

La identidad jurídica, social y política, corresponderá a todos los datos y signos distintivos para los diversos procesos p.ej., civiles o penales.

g. **La subjetividad originaria.** La subjetividad es lo que pertenece al individuo «mi-yo-es-mío» o lo que es inherente al sujeto humano. También es sinónimo de «autoconciencia» o «conciencia» de sí mismo, por la que el hombre se percibe como una unidad siempre idéntica y diferenciable respecto de los demás seres u objetos del mundo. Orozco (1994) plantea: « El "yo" no se dice de nadie más que de sí mismo. Mi yo es mío y de nadie más, de manera que siempre es "sujeto", nunca "predicado"». También es entendida como identidad de conciencia consigo mismo, es el fundamento absoluto de todo saber.

h. **El yo individual no es el yo-colectivo.** Hay ciertas tendencias a confundir el «yo-individual» con el «yo-colectivo» y peor aún, con el colectivismo. Si bien la persona es un ser-en-relación, un-ser-activamente-en-el-mundo, no por ello su individualidad tiene que ser colectivizada, ya que cada quien es corresponsable de sus actos, salvo que actúe como masa y se identifique como una conciencia colectiva. La persona tiene su individualidad peculiar, propia de su naturaleza racional.

i. **La originalidad, la psyché.** Cada ser humano, cada persona es diferente a otro y actúa para sí y para los demás y su contexto. «Yo-soy-yo y así me presento ante el mundo,

tal y como soy». Su corporeidad es manifestada en forma integral, su manera de existir (la del sujeto), la forma de existir del propio yo, así como la manera de existir y manifestarse el otro, la fenomenología existencial ha propuesto la distinción entre cuerpo objeto y cuerpo propio. El cuerpo objeto, el cuerpo tal como es estudiado por la anatomía o por la fisiología, por ejemplo, sólo admite relaciones exteriores y mecánicas. En cambio, el cuerpo propio o cuerpo sujeto, designa el centro de «mi» existencia, en cuanto que posibilidad de sentir, percibir y actuar en el mundo. Este cuerpo propio no puede decirse que me pertenezca, como tampoco puede decirse que yo pertenezco a mi cuerpo. La relación es tal que no puede existir diferencia entre poseedor y poseído. De este cuerpo sujeto no puede tenerse más conocimiento que el que cada uno posee, y de hecho es el que constituye mi punto de vista inmediato sobre el mundo, «punto de vista sobre el cual ya no puedo adoptar punto de vista» Sartre (1943:416s).

j. **La autoposesión, el dominio de sí.** Se relaciona con el anterior, el «ser-yo-mismo» en relación con hacerme consciente de mis fortalezas y debilidades, mis habilidades y destrezas, mi ser inacabado que le voy dando forma, en el ejercicio de mi libertad y según el contexto en que me desenvuelvo y transformo, con miras a lograr mi proyecto de vida.

k. **El ser-ético:** El ser-ético es una dimensión del ser humano que identifica al verdadero hombre y mujer, es el eco de una voz más profunda, nacida de su propia interioridad. Es una fuerza que se impone al sujeto desde su fuero interno, sin ningún tipo de influencia externa, respetando su libertad, la cual puede obviamente elegir otros caminos diferentes, para satisfacer otras apetencias o intereses deshumanizantes. Ergo, el ser-ético es una persona que orienta su realización humana, libre y responsablemente hacia su por-venir.

l. **La experiencia de la libertad.** La persona es un ser-libre que parte de su ser-racional y su ser-ético, por la que domina sus propios actos, «*quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo*» (SC, III, 112). El ser humano en su autonomía puede contradecirse y degradarse, puede negarse a hacer algo que tiene que hacer (por omisión o manipulación) hasta hacer actos heroicos sin precedentes. La facultad que yo poseo por mi dignidad de querer y/o poder conocer, hacer y tener o, no-conocer, no-hacer y no-tener, según mi voluntad. Se manifiesta en diversas formas: (1) la libertad sociológica, que es el sentido originario de libertad³⁵; (2) la libertad psicológica es, normalmente, la capacidad que posee el individuo, «dueño de sí mismo», de no sentirse obligado a actuar a instancias de la motivación más fuerte; (3) la libertad moral es la capacidad del hombre de decidirse a actuar de acuerdo con la razón, sin dejarse dominar por los impulsos y las inclinaciones espontáneas de la sensibilidad; (4) tanto la libertad psicológica como la moral pueden reducirse simplemente a la libertad de la voluntad, que puede definirse como la facultad de decidirse por una determinada conducta mejor que por otra igualmente posible, o

³⁵ se refiere, en la antigüedad griega y romana, a que el individuo no se halla en la condición de esclavo, mientras que, en la actualidad alude a la autonomía de que goza el individuo frente a la sociedad, y se refiere a la libertad política o civil, garantizada por los derechos y libertades que amparan al ciudadano en las sociedades democráticas (DFH).

simplemente como la capacidad de autodeterminarse o escoger el motivo por el que uno se decide a obrar de una u otra manera, o a no obrar³⁶.

m. **La autonomía relativa.** Esta capacidad que obviamente está vinculada con la anterior, por la auto-ser, auto-hacer, auto-tener. Capacidad de bastarse a sí mismo para preservar la propia individualidad frente a los demás o frente a la colectividad, a los que, no obstante, necesita en buena medida. Se refiere específicamente a la heterogeneidad e independencia del objeto de estudio y de métodos de adquisición de conocimiento, como cuando se habla, por ejemplo, de la autonomía de la política y la ética frente a la religión, o de la autonomía de la razón frente a la fe. El concepto también se emplea sobre todo en sociología (política) y en ética. Por ejemplo, para Kant éste es el concepto fundamental de su teoría ética; el imperativo categórico es tanto expresión de autonomía como de libertad y moralidad. Libertad y responsabilidad.

n. **La individualidad, (singularidad, particularidad).** El «yo-soy-el-que-soy y no-otro», según lo expresado en puntos anteriores, soy particular, me distingo del otro, en cuanto sujeto real, único, libre, irrepetible y diferenciable.

o. **Unidad en la complejidad.** Un ser uno y complejo, un ser-biológico, un ser-psicológico y ser-ecosocial. Un ser vegetativo-anímico-trascendente

p. **La espiritualidad del ser.** La espiritualidad corresponde a la libertad de crecimiento del espíritu³⁷ (capacidad de percibir-comprender-interpretar-transmitir, capacidad de perseverar, deliberar y actuar con independencia) para lograr la autorrealización, la armonía personal y la felicidad. La espiritualidad se desarrolla en el ser-psicológico y ecosocial, de una manera particular busca superar su ser-biológico. El ser personal trasciende la dimensión biológica. El sentido espiritual es innato en la vida del ser humano y que desde tiempos inmemorables el hombre vinculó con un Ser Trascendente (o seres, según las diversas cosmogonías). El hombre se percató de que en su historia había algo que logró hacerlo diferente de los demás seres vivos con los que compartía su vida, de que era algo más. Lo espiritual venía a ser una superación de lo biológico, era capaz de pensar y tener emociones, era capaz de relacionarse, participar y convivir con sus congéneres y su entorno. Un ser que podía hacer herramientas, hablar, dibujar, escribir. Un ser que podía hablar y entenderse con otros seres a través de la palabra, los signos y las expresiones.

Si bien hoy se entiende lo espiritual desde un hecho religioso propio de las creencias de las personas, su sentido, como ya se ha presentado, es más amplio. El ser-espiritual está vinculado a una fe (humana y divina) que lo lleva a tener una esperanza en su porvenir y que

³⁶ Ésta es la libertad que la tradición llama *liberum arbitrium*, o libre albedrío, «libertad de elección», o «libertad de decisión». La idea de libertad moral no añade a este concepto más que la libre aceptación de los valores morales como motivos suficientes para obrar. A la capacidad de autodeterminación en el obrar, se la llama también «espontaneidad» de la voluntad (DFH).

³⁷ Este es un concepto que, según Zubiri y la mayoría de los historiadores, escapó a la Filosofía griega. Es, sin embargo, el concepto con el que comienza la especulación metafísica en el Occidente europeo. La filosofía cristiana lo ha depurado y caracterizado, tanto desde el punto de vista positivo como negativo. a) Negativamente: el "espíritu" o "sustancia espiritual" no es un ser extenso, espacial, sensible ni meramente psíquico; tampoco es temporal, aunque viva en el tiempo: sobrepasa y está mensurada por una duración superior al tiempo; es una vida que trasciende a las leyes físicas y a las operaciones biopsíquicas de crecimiento, metabolismo e instintos. b) Positivamente: es una sustancia simple, y por ello indivisible de suyo: constituye un todo en sí misma; es de suyo subsistente: subsiste en sí y por sí, con independencia de la materia; sus operaciones principales entender y querer libremente puede ejercerlas al margen del cuerpo. En consecuencia: es incorruptible e inmortal, y, para existir ha de ser creado por Dios.

fortalece con el amor a su Trascendente, sus congéneres y entorno de vida, lo que lo impulsa a darle un sentido a su vida.

q. **La intimidad e intersubjetividad.** La intimidad es lo más propio y original que el ser posee, sus vivencias y experiencias, su forma de ser-cognitivo y del ser-afectivo, es su historia (su pasado-presente) y su por-venir (proyecto de vida). La intersubjetividad, por su parte, supone una relación dialéctica entre varios sujetos humanos.

r. **Persona es más que individuo de una especie.** La persona es única, Orozco (1994) dice: «La persona es, pues, mucho más que un "simple individuo de una especie". Ya hemos dicho que posee "interioridad", capacidad de "reflexión" y por ello de "autodeterminación", de "dominio de sí". Es un sujeto "*sui iuris*", como de antiguo se dice. Su "yo" es singular, insustituible, intransferible e irrepetible. Nadie puede decir "yo" en su lugar».

s. **La persona es fin en sí-mismo.** Así se establece por el imperativo kantiano de que el ser es un fin en sí-mismo.

t. **Ens capax amoris.** La persona es un ser capaz de amar, de liberarse del ego, de abrirse gratuitamente al otro. Somos creados con amor y vivimos para amar. La persona humana no puede vivir sólo en su intimidad y de su intimidad. La autoposesión y autonomía no equivale a auto-fundamentación o autosuficiencia.

u. **Finitud.** La persona humana no sólo tiene un cuerpo que requiere de un ámbito del que nutrirse, en el que moverse y respirar, en definitiva, subsistir. Su ser y su vivir es finito: no es pleno ni autosuficiente. Incluso su vida íntima necesita nutrirse de lo que no es él mismo: del conocimiento de cosas que no son "yo" y del amor de "yo es" que no son "yo".

v. **El ser-histórico.** La concienciación de la dimensión histórica de la realidad es un rasgo distintivo de nuestro ambiente cultural, del ser-en-el-mundo (en términos existencialistas) o del *homo faber* (en términos marxistas). El ser humano no es una cosa entre las cosas, no tampoco una interioridad (conciencia y autodeterminación) encerrada en sí misma. El ser establece una relación dialógica con su mundo (congéneres, seres vivos y el ambiente) que lo lleva a ser-activamente-en-el-mundo a través del trabajo, la cultura y la ciencia.

La conciencia de su ser-histórico se fundamenta en la dignidad de su existencia a través de la mediación de sus obras, productos y otras expresiones espirituales (p.ej., escritos, arte). En otras palabras, en la reciprocidad de conciencias o intersubjetividad, en la alteridad, en la necesidad de construir-en-conjunto y de solidarse-con-el-mundo que lo circunscribe.

w. **Un ser-que-se-realiza.** La persona como un ser-que-piensa y que actúa, que dialoga con su mundo, que conciencia su lugar en la historia de la humanidad, es un ser que tiene su proyecto de vida que le permite irse autorrealizando gradualmente. Por su «*esse per se*» de la persona aparece como la propiedad y el deber de irse superando a sí-mismo

progresivamente y, que desde la teología, es un camino de realización que culmina en la presencia de Dios.

La experiencia de lo trascendente en lo religioso

Como consecuencia propia de los trascendentales antropológicos surge la necesidad de hablar de “Dios”, lo que para algunos es una entelequia filosófica, un discernimiento y revelación teológica, o simplemente, una manera de explicar un misterio o algo que está más allá de lo que puede ser y hacer el hombre. Para otros, es una cuestión que parte de la experiencia propiamente humana e interrogando a grandes pensadores, creyentes o ateos. Lo cierto es que es una experiencia personal y comunitaria. Los textos y diccionarios definen a “dios” como ser sobrenatural, superior al mundo, al que a menudo se le considera creador y se le da carácter de persona y de quien dependen las normas de moralidad.

Las religiones pueden hablar de un dios o de muchos. Para el teísmo, ser personal, único, trascendente al mundo, pero presente en él, y creador. En la tradición monoteísta (judía, cristiana y mahometana) “Dios” es un ser personal, absoluto y trascendente, infinito e infinitamente perfecto, creador del universo, omnipotente y omnisciente.

La experiencia religiosa se vincula con la moralidad. Sin embargo, la moral es vista como el autoperfeccionamiento del hombre³⁸, y la religión como medio para perfeccionarse a sí mismo. Esto es una realidad ancestral, ya que para las corrientes platónicas y neoplatónicas el encuentro con Dios y la perfección propia son obstaculizados por el contacto con el mundo sensible; la única actitud posible es "intentar huir de la tierra, a allá arriba, lo antes que se pueda" (*Teeteto*, 76a). Semejante actitud es consecuencia de la desvalorización del mundo sensible, pues la realidad verdadera no es lo sensible, sino lo inteligible del hiperuranio³⁹.

El hecho religioso

Esta pregunta produce sin duda resultados sorprendentes. Prácticamente cualquier persona a la que se le haga esta pregunta, como anteriormente se expusiese, tendrá una respuesta acorde con sus creencias y con su contexto socio-cultural.

El término “religión”, uno se encuentra que este proviene del latín, *religio*, que deriva de *relegere*, recoger, repasar, releer, o de *religare*, religar. Xavier Zubiri dice:

La religación (*religatum esse, religio*, religión en sentido primario) es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no tiene religión, sino que, *velis nolis*, consiste en religación o religión. Por esto puede tener, o incluso no tener, una religión, religiones positivas. Y, desde el punto de vista cristiano, es evidente que sólo el hombre es capaz de Revelación, porque sólo él consiste en religación: la religación es el supuesto ontológico de toda revelación. Los escolásticos hablaron ya de cierta *religio naturalis*; pero dejaron la cosa en gran vaguedad al no hacer mayor

³⁸ La moral religiosa, y en concreto la cristiana, acepta y apoya la coherencia de la ética auténticamente humana. Afirma también el valor absoluto del hombre, base de la ética no religiosa, y se constituye en advertencia continua a la ética humana para que no caiga en el excesivo relativismo, peligro de formalismo y tentación de totalitarismo

³⁹ Es un ámbito cosmológico de la verdad en el pensamiento platónico y socrático. Platón da toda la realidad al mundo del ser, siendo las cosas del mundo físico imitaciones del Hiperuranio, porque tienen más realidad las ideas que las cosas. No se puede negar que el dualismo platónico influyó en algunas corrientes de la ascética cristiana; de ahí se derivó una ascesis de separación. El platonismo, considerando indispensable la separación del mundo sensible, se oponía al dogma cristiano en lo que tiene de más esencial: la encarnación del Verbo y la revelación a través de ella del misterio de Dios.

hincapié sobre el sentido de esta naturalidad [...] La religación no es una dimensión que pertenezca a la naturaleza del hombre, sino a su persona, si se quiere a su naturaleza personalizada. La pura naturaleza con el simple mecanismo de sus facultades anímicas y psicofísicas, no es el sujeto formal de la religación. El sujeto formal de la religación es la naturaleza personalizada. Estamos religados primariamente, no en cuanto dotados naturalmente de ciertas propiedades, sino en cuanto subsistentes personalmente. Por esto, mejor que de religión natural, hablaríamos de religión personal (1944: #373-374).

Según la Émile Durkheim, «una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella» (1993: 98). Esta definición destaca como elementos esenciales de la religión las creencias en lo sagrado, que han de considerarse como un conjunto sistematizado y autónomo, y su aspecto social, por cuanto son compartidas por una colectividad⁴⁰. Lo sagrado designa todo aquello que, por manifestar una trascendencia ontológica, es venerado por los hombres, es objeto de culto y patentiza la conciencia de la radical finitud de lo humano. Remite a algo último y secreto del ser, y es de índole divina o sobrenatural⁴¹. Es, propiamente, el objeto religioso⁴². Aunque, no es esencial a la definición la referencia a lo sobrenatural y a la divinidad, desde el momento en que no están presentes en grandes religiones, como el budismo, por ejemplo, en donde sí hay, en cambio, presencia de cosas sagradas («las cuatro nobles verdades»).

Georges Bataille, afirma que, ante el mundo de la inmediatez y de la inmanencia del animal, se abre el mundo humano de la trascendencia- señala este carácter terrorífico de la separación que se manifiesta en lo sagrado, y destaca que es en las religiones monoteístas, como la religión judía o la cristiana, en las que se ha desarrollado más la trascendencia de lo sagrado.

Todos los pueblos han concebido sin duda ese «Ser supremo», pero la operación parece haber fracasado en todas partes. El «Ser supremo» de los hombres primitivos no tuvo aparentemente prestigio comparable al que debía obtener un día el Dios de los Judíos, y más tarde el de los cristianos. Como si la operación hubiese tenido lugar en un tiempo en que el sentimiento de continuidad era demasiado fuerte, como si la continuidad animal o divina de los seres vivos y del mundo hubiera en principio parecido limitada, empobrecida por un primer y torpe intento de reducción a una individualidad objetiva. Todo indica que los primeros hombres estaban más cerca que nosotros del animal; le distinguían quizá de sí mismos, pero no sin una duda mezclada de terror y de nostalgia. El sentimiento de continuidad que debemos prestar al animal no se imponía ya sólo al espíritu (la posición de objetos distintos era incluso su negación). Pero había sacado una nueva significación de la oposición que presentaba respecto al mundo de las cosas. La continuidad, que para el animal no podía distinguirse de ninguna otra cosa, que era en él para él la única modalidad posible del ser, opuso en el hombre a la pobreza del útil profano (del objeto discontinuo) toda la fascinación del mundo sagrado.

El sentimiento de lo sagrado no es evidentemente ya el del animal, al que la continuidad perdía en las brumas donde nada es distinto. En primer lugar, si es cierto que la confusión no ha cesado en el mundo de las brumas,

⁴⁰ El origen del término es tradicionalmente confuso. Se le asignan dos etimologías: la de *relegere*, de Cicerón, según el cual a «aquellos que vuelven diligentemente con el pensamiento, por así decir, como si repasaran lo que concierne al culto de los dioses, se les llama religiosos legendo, de la misma forma que elegantes viene de eligendo, y de diligendo los diligentes y de intellegendo los inteligenti» (*De natura deorum*, II, 72); o la de *religare*, según Lactancio: «Nos hallamos unidos y vinculados (*religati*) a Dios por este vínculo de la piedad. De aquí toma el nombre la religión misma y no, como interpretaba Cicerón, de relegendo» (*Divinae institutiones*, IV, 28) DF.

⁴¹ Sobrenatural (del latín, *super*, sobre, *naturam*, naturaleza). Literalmente, lo que está por encima o más allá de la naturaleza o del orden natural de las cosas. Cuando se habla de «lo sobrenatural» se hace referencia a un conjunto de realidades, conocidas por revelación y admitidas por fe, que no son entitativamente naturales, como, por ejemplo, la «gracia» divina.

En el cristianismo se afirma que Dios otorgó dones preternaturales a Adán y Eva, quienes los perdieron con el pecado original. Estos dones eran: la inmortalidad, el dominio de las pasiones y la ausencia de sufrimiento. A diferencia de los dones sobrenaturales no han sido recuperados por el hombre con la redención.

⁴² El término sagrado procede del latín *sacer*, que comporta una noción de separación o de trascendencia (el sacerdote es el oficiante del culto a lo sagrado). A su vez, los términos santo, santuario y santificar también proceden de la misma raíz de la que procede el término latino *sacer*.

Esta separación o trascendencia de lo sagrado es lo que lo opone a lo profano. El lugar sagrado o santuario es el templo (*fanum*), mientras que lo que está más allá del templo, es lo profanum. Según el clásico estudio de Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917), lo sagrado se caracteriza por una experiencia terrorífica e irracional, en la que se descubre el sentimiento de espanto ante el *mysterium tremendum* que emana de un poder superior. Provoca el temor religioso ante el *mysterium fascinans* que despliega la plenitud del ser. Al conjunto de todas estas experiencias ante lo sagrado, Otto las designa como numinosas y lo numinoso, o divino, aparece como algo absolutamente otro, sin parecido con nada humano o cósmico. En la experiencia de lo numinoso se muestra, pues, el carácter de trascendente y separado de lo sagrado.

éstas oponen un conjunto opaco a un mundo claro. Este conjunto aparece distintamente en el límite de lo que es claro: se distingue, por lo menos, desde fuera, de lo que es claro. Por otra parte, el animal aceptaba la inmanencia que le sumergía sin protestas aparentes, mientras que el hombre, en el sentimiento de lo sagrado, experimenta una especie de horror impotente. Este horror es ambiguo. Sin duda ninguna, lo que es sagrado atrae y posee un valor incomparable, pero en el mismo momento eso aparece vertiginosamente peligroso para este mundo claro y profano donde la humanidad sitúa su dominio privilegiado (1975: 38-39).

En este sentido, también Heidegger señala que lo sagrado no lo es por ser divino, sino que lo divino es divino por el hecho de ser sagrado, es decir, separado. Por su parte, Mircea Eliade introduce el término *hierofanía* para designar la manifestación general de lo sagrado, que constituye la experiencia fundamental del *homo religiosus*.

El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de hierofanía, que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra. Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sacras. De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo «completamente diferente», de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo «natural», «profano».

El occidental moderno experimenta cierto malestar ante ciertas formas de manifestación de lo sagrado: le cuesta trabajo aceptar que, para determinados seres humanos, lo sagrado pueda manifestarse en las piedras o en los árboles. Pues, como se verá en seguida, no se trata de la veneración de una piedra o de un árbol por sí mismos. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser hierofanías, por el hecho de «mostrar» algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado, lo *ganz andere*.

Nunca se insistirá lo bastante sobre la paradoja que constituye toda hierofanía, incluso la más elemental. Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Una piedra sagrada sigue siendo una piedra; aparentemente (con más exactitud: desde el punto de vista profano) nada la distingue de las demás piedras. Para quienes aquella piedra se revela como sagrada, su realidad inmediata se transmuta, por el contrario, en realidad sobrenatural. En otros términos: para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El Cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía.

El hombre de las sociedades arcaicas tiene tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados. Esta tendencia es comprensible: para los «primitivos» como para el hombre de todas las sociedades pre-modernas, lo sagrado equivale a la potencia y, en definitiva, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia. La oposición sacro-profano se traduce a menudo como una oposición entre real e irreal o pseudo-real. Entendámonos: no hay que esperar reencontrar en las lenguas arcaicas esta terminología filosófica: real, irreal, etc.; pero la cosa está ahí. Es, pues, natural que el hombre religioso desee profundamente ser, participar en la realidad, saturarse de poder. [...] Digamos de antemano que el mundo profano en su totalidad, el Cosmos completamente desacralizado, es un descubrimiento reciente del espíritu humano. No es de nuestra incumbencia el mostrar por qué procesos históricos y a consecuencia de qué modificaciones de comportamiento espiritual ha desacralizado el hombre moderno su mundo y asumido una existencia profana. Baste únicamente con dejar constancia aquí del hecho de que la desacralización caracteriza la experiencia total del hombre no-religioso de las sociedades modernas; del hecho de que, por consiguiente, este último se resiente de una dificultad cada vez mayor para reencontrar las dimensiones existenciales del hombre religioso de las sociedades arcaicas. (1973: 18-21).

Lo sagrado se manifiesta también en objetos y, especialmente en el espacio y el tiempo. Así, surgen un espacio sagrado y un tiempo sagrado que manifiestan una trascendencia ontológica y

poseen propiedades cualitativamente distintas del espacio y el tiempo profanos, y se caracterizan o señalan con signos y símbolos especiales. Mientras el espacio profano es homogéneo e isotrópico, el espacio sagrado, que se constituye a partir de un centro, posee propiedades distintas

Mircea Eliade: expresa:

Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras: «No te acerques aquí -dice el Señor a Moisés-, quitate el calzado de tus pies; pues el lugar donde te encuentras es una tierra santa» (Éxodo, III, 5). Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, «fuerte», significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. Más aún: para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es real, que existe realmente, y todo el resto, la extensión informe que le rodea.

Digamos acto seguido que la experiencia religiosa de la no-homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial, equiparable a una «fundación del mundo». No se trata de especulación teológica, sino de una experiencia religiosa primaria, anterior a toda reflexión sobre el mundo. Es la ruptura operada en el espacio lo que permite la constitución del mundo, pues es dicha ruptura lo que descubre el «punto fijo», el eje central de toda orientación futura. Desde el momento en que lo sagrado se manifiesta en una hierofanía cualquiera no sólo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta, que se opone a la no-realidad de la inmensa extensión circundante. La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el Mundo. En la extensión homogénea e infinita, donde no hay posibilidad de hallar demarcación alguna, en la que no se puede efectuar ninguna orientación, la hierofanía revela un «punto fijo» absoluto, un «Centro».

Se ve, pues, en qué medida el descubrimiento, es decir, la revelación del espacio sagrado, tiene un valor existencial para el hombre religioso: nada puede comenzar, hacerse, sin una orientación previa, y toda orientación implica la adquisición de un punto fijo. Por esta razón el hombre religioso se ha esforzado por establecerse en el «Centro del Mundo». Para vivir en el Mundo hay que fundarlo, y ningún mundo puede nacer en el «caos» de la homogeneidad y de la relatividad del espacio profano. El descubrimiento o la proyección de un punto fijo -el «Centro»- equivale a la Creación del Mundo; [...] Por el contrario, para la experiencia profana, el espacio es homogéneo y neutro: ninguna ruptura diferencia cualitativamente las diversas partes de su masa. El espacio geométrico puede ser señalado y delimitado en cualquier dirección posible, mas ninguna diferenciación cualitativa, ninguna orientación es dada por su propia estructura. Evidentemente, es preciso no confundir el concepto del espacio geométrico, homogéneo y neutro, con la experiencia del espacio «profano», que se opone a la experiencia del espacio sagrado y que es la única que interesa a nuestro propósito. El concepto del espacio homogéneo y la historia de este concepto (pues ya lo había adquirido el pensamiento filosófico y científico desde la antigüedad) constituye un problema muy distinto, que no abordamos. Lo que interesa a nuestra investigación es la experiencia del espacio tal como la vive el hombre no-religioso, el hombre que rechaza la sacralidad del Mundo, que asume únicamente una existencia «profana», depurada de todo presupuesto religioso.

Inmediatamente se impone añadir que una existencia profana de semejante índole jamás se encuentra en estado puro. Cualquiera que sea el grado de desacralización del Mundo al que haya llegado, el hombre que opta por una vida profana no logra abolir del todo el comportamiento religioso. Habremos de ver que incluso la existencia más desacralizada sigue conservando vestigios de una valoración religiosa del Mundo.

De momento dejemos de lado este aspecto del problema y ciñámonos a comparar las dos experiencias en cuestión: la del espacio sagrado y la del espacio profano. Recuérdense las implicaciones de la primera: la revelación de un espacio sagrado permite obtener «un punto fijo», orientarse en la homogeneidad cósmica, «fundar el Mundo» y vivir realmente. Por el contrario, la experiencia profana mantiene la homogeneidad y, por consiguiente, la relatividad del espacio. Toda orientación verdadera desaparece, pues el «punto fijo» no goza ya de un estatuto ontológico único: aparece y desaparece según las necesidades cotidianas. A decir verdad, ya no hay «Mundo», sino tan sólo fragmentos de un universo roto, la masa amorfa de una infinidad de «lugares» más o menos neutros en los que se mueve el hombre bajo el imperio de las obligaciones de toda existencia integrada en una sociedad industrial.

Y, sin embargo, en esta experiencia del espacio profano siguen interviniendo valores que recuerdan más o menos la no-homogeneidad que caracteriza la experiencia religiosa del espacio. Subsisten lugares privilegiados, cualitativamente diferentes de los otros: el paisaje natal, el paraje de los primeros amores, una calle o un rincón

de la primera ciudad extranjera visitada en la juventud. Todos estos lugares conservan, incluso para el hombre más declaradamente no-religioso, una cualidad excepcional, «única»: son los «lugares santos» de su Universo privado, tal como si este ser no-religioso hubiera tenido la revelación de otra realidad distinta de la que participa en su existencia cotidiana (1973: 25-28).

De igual manera, ocurre con el tiempo sagrado, generalmente concebido de manera cíclica, y escandido por las fiestas y los ritos que marcan los distintos tiempos:

Como el espacio, el Tiempo no es, para el hombre religioso, homogéneo ni continuo. Existen los intervalos de Tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas (en su mayoría fiestas periódicas); existe, por otra parte, el Tiempo profano, la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa. Entre estas dos clases de Tiempo hay, bien entendido, una solución de continuidad; pero, por medio de ritos, el hombre religioso puede «pasar» sin peligro de la duración temporal ordinaria al Tiempo sagrado.

Una diferencia esencial entre estas dos clases de Tiempo nos sorprende ante todo: el Tiempo sagrado es, por su propia naturaleza, reversible, en el sentido de que es propiamente hablando, un Tiempo mítico primordial hecho presente. Toda fiesta religiosa, todo Tiempo litúrgico, consiste en una actualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, «al comienzo» Participar religiosamente en una fiesta implica el salir de la duración temporal «ordinaria» para reintegrar el Tiempo mítico reactualizado por la fiesta misma. El Tiempo sagrado es, por consiguiente, indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible. Desde un cierto punto de vista, podría decirse de él que no «transcurre», que no constituye una «duración» irreversible. Es un Tiempo ontológico por excelencia, «parmenídeo»: siempre igual a sí mismo, no cambia ni se agota. En cada fiesta periódica se reencuentra el mismo Tiempo sagrado, el mismo que se había manifestado en la fiesta del año precedente o en la fiesta de hace un siglo: es el Tiempo creado y santificado por los dioses a raíz de sus gestas, que se reactualizan precisamente por la fiesta. En otros términos: se reencuentra en la fiesta la primera aparición del Tiempo sagrado. Pues ese Tiempo sagrado en que se desarrolla la fiesta no existía antes de los gestas divinos conmemorados por ella. Al crear las diferentes realidades que constituyen hoy día el Mundo, los dioses fundaban asimismo el Tiempo sagrado, ya que el Tiempo contemporáneo de una creación quedaba necesariamente santificado por la presencia y la actividad divina.

El hombre religioso vive así en dos clases de Tiempo, de las cuales la más importante, el Tiempo sagrado, se presenta bajo el aspecto paradójico de un Tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos Este comportamiento con respecto al Tiempo basta para distinguir al hombre religioso del no-religioso: el primero se niega a vivir tan sólo en lo que en términos modernos se llama el «presente histórico»; se esfuerza por incorporarse a un Tiempo sagrado que, en ciertos aspectos, puede equipararse con la «Eternidad».

Sería más difícil precisar en pocas palabras lo que es el Tiempo para el hombre no-religioso de las sociedades modernas. No pretendemos hablar de las filosofías modernas del Tiempo ni de conceptos que la ciencia contemporánea utiliza para sus propias investigaciones. Nuestra meta no es la de comparar sistemas o filosofías, sino comportamientos existenciales. Ahora bien: lo que se puede comprobar con relación a un hombre no-religioso es que también conoce una cierta discontinuidad y heterogeneidad del Tiempo. Para él también existe, fuera del tiempo más bien monótono del trabajo, el Tiempo de los regocijos y de los espectáculos, el «tiempo festivo». También vive de acuerdo con ritmos temporales diversos y conoce Tiempos de intensidad variable cuando escucha su música predilecta o, enamorado, espera o se encuentra con la persona amada, experimenta evidentemente un ritmo temporal diferente a cuando trabaja o se aburre.

Pero, con relación al hombre religioso, existe una diferencia esencial: este último conoce intervalos «sagrados» que no participan de la duración temporal que les precede y les sigue, que tienen una estructura totalmente diferente y otro «origen», pues es un Tiempo primordial santificado por los dioses y susceptible de hacerse presente por medio de la fiesta. Para el hombre no-religioso esta cualidad transhumana del Tiempo litúrgico resulta inaccesible. Para el hombre no-religioso, el Tiempo no puede presentar ni ruptura ni «misterio»: constituye la más profunda dimensión existencial del hombre, está ligado a su propia existencia, pues tiene un

comienzo y un fin, que es la muerte, el aniquilamiento de la existencia. Cualquiera que sea la multiplicidad de los ritmos temporales que experimente y sus diferentes intensidades, el hombre no-religioso sabe que se trata siempre de una experiencia humana en la que no puede insertarse ninguna presencia divina.

Para el hombre religioso, al contrario, la duración temporal profana es susceptible de ser «detenida» periódicamente por la inserción, mediante ritos, de un Tiempo sagrado, no-histórico (en el sentido que no pertenece al presente histórico). Al igual que una iglesia constituye una ruptura de nivel dentro del espacio profano de una ciudad moderna, el servicio religioso que se celebra en el interior de su recinto señala una ruptura en la duración temporal profana: ya no es el Tiempo histórico actual lo que en ella está presente, ese tiempo que se vive, por ejemplo, en las calles y las casas vecinas, sino el Tiempo en el que se desarrolló la existencia histórica de Jesucristo, el tiempo santificado por su predicación, por su pasión, su muerte y su resurrección. Precisemos, no obstante, que este ejemplo no destaca con la debida claridad todas las diferencias que existen entre el Tiempo profano y el Tiempo sagrado; en comparación a las demás religiones, el cristianismo ha renovado, efectivamente, la experiencia y el concepto del Tiempo litúrgico al afirmar la historicidad de la persona de Cristo. Para el creyente, la liturgia se desarrolla en un Tiempo histórico santificado por la encarnación del Hijo de Dios. El Tiempo sagrado, reactualizado periódicamente en las religiones pre-cristianas (sobre todo en las religiones arcaicas), es un Tiempo mítico, un Tiempo primordial (inidentificable con el pasado histórico), un Tiempo original en el sentido de que ha surgido «de golpe», de que no le precedía ningún Tiempo, porque no podía existir Tiempo alguno antes de la aparición de la realidad relatada por el mito. (1973: 25-28).

También Cassirer, en su estudio de los mitos y de los símbolos, efectuado en su *Filosofía de las formas simbólicas*, señala el papel diferencial del espacio sagrado, cualitativo, respecto del espacio geométrico científico, isomorfo y homogéneo, y las diferencias entre el tiempo sagrado y el profano. La interpretación y comprensión de lo sagrado ha nutrido diversas polémicas y teorizaciones en la hermenéutica contemporánea, y ocupa un lugar importante en las concepciones de Paul Ricoeur.

Los contenidos de “lo religioso”⁴³ y su “manifestación” (no la religión), ya que la religión es un todo de fenómenos religiosos, y a veces, el todo sólo puede definirse desde las partes que lo integran. Además hay múltiples formas religiosas de conducta que, en rigor, no responden a una religión determinada. Cada sociedad posee representaciones y prácticas de fe aisladas, individuales o locales, no integradas en un sistema establecido. Es indudable que esta definición provisional lo único que pretende es expresar la peculiaridad (esencial) de lo definido⁴⁴.

Es necesario, entonces, partir de una definición funcional y empírica pero que integre, al menos, algunos elementos sustantivos y estructurales de la religión. Para ello, el análisis funcional debe seguir inductivamente tres pasos:

- 1) Debe referirse a fenómenos sobre los cuales exista un acuerdo universal.

⁴³ Es importante diferenciar muy bien lo que es “religión” de “lo religioso”. La primera corresponde a una dimensión subjetiva de la persona humana, mientras que la segunda, corresponde a una realidad fundante, a un contenido. A diferencia de la filosofía de la religión, que estudia en qué consiste en sí misma la religión, la fenomenología se ocupa del estudio del fenómeno religioso, tal como aparece en la historia y en las diversas civilizaciones. La historia comparada de las religiones enseña que el fenómeno religioso, en cuanto parte de la realidad, adquiere manifestaciones muy diversas, con rasgos que, no obstante, son comunes; de este hecho parte la fenomenología de la religión, que intenta sistematizar estas diversas manifestaciones de un mismo fenómeno analizando lo que hay de común y esencial en ellas, con el fin de describir simplemente y comprender el hecho religioso, sin darle, no obstante, valoración alguna. El primer uso de la expresión se atribuye a P.D. Chantepie de La Saussaye, en su obra *Lehrbuch der Religionsgeschichte* [Manual de historia de la religión] (1887), mientras que el origen del término de fenomenología es atribuido a J.H. Lambert, contemporáneo de Kant. Gran parte de los que cultivan la fenomenología de la religión siguen el método fenomenológico iniciado por Husserl, para la comprensión del significado que encierran los objetos o hechos religiosos; así, por ejemplo, Gerardus Van Der Leeuw, profesor de la universidad de Göttingen, que en 1933 publicó *Fenomenología de la religión*, o también Mircea Eliade en las obras referenciadas.

⁴⁴ Su única pretensión es delimitar el círculo de los hechos a investigar. Se reduce únicamente a indicar las notas que permitan reconocer tales hechos y las que los distinguen de otros con los cuales pudiera confundirse. Aun cuando no llegue directamente al núcleo de las cosas, este método inicial es, sin embargo, necesario para iluminar de alguna manera el objeto de que se va a hablar.

- 2) Debe determinarse un tipo ideal de religión mediante la determinación de las características más universales y por consiguiente aplicables a la mayoría de las religiones.
- 3) Tratar de establecer aquella o aquellas funciones que habrían de corresponder a la praxis fundamental de toda religión.

De allí se deducen dos definiciones de índole funcional sustantiva: «Religión es lo que más profundamente, más íntimamente y del modo más extremo afecta al hombre» (Cit Tillich en Yinger, 1957: 91). Así mismo, «Religión es el sistema de creencias y prácticas condividas y operadas habitualmente por una pluralidad organizada de personas que se suponen establecen relaciones con valores y muchas veces con, seres supra empíricos» (Cit Boulanyer en Yinger, 1957: 91). Estas definiciones permiten distinguir los elementos fundamentales de toda religión: (a) el sistema de convicciones o creencias, o *doctrina*; (b) el conjunto de prácticas rituales, o *culto*; (c) la adhesión o pertenencia a un *grupo social religioso*.

A nivel estructural se deducen las siguientes dimensiones:

1. *Doctrinal (ideológica)*. Básicamente, la respuesta que la religión o las religiones proporcionan a las exigencias, interrogantes y necesidades de la naturaleza existencial del hombre.
2. *Cultural (ritual)*. El encuentro del hombre con lo *numinoso* y *sacro* se plasma por la mediación de los ritos. En otras palabras, una exigencia ontológica de los dogmas y mitos.
3. *Experiencial*. Se traduce en la “vivencia religiosa”, se fundamenta particularmente por el sentimiento de necesidad de una relación con el Trascendente; por la conciencia o reconocimiento de lo divino; y por la confianza y temor que marcan frecuentemente las relaciones entre el hombre y la divinidad.

Esta dimensión se expresa en varios niveles o planos:

- a) *Antropológico*. Desde la persona como tal, las relaciones que establece con ella misma, con los demás y con el Trascendente.
- b) *Intelectual o Ético*. El conjunto de principios que rigen el comportamiento global del individuo y de la sociedad, y que orienta su praxis. Estos principios éticos pueden tener su origen en el sistema de creencias y en las exigencias dinámicas y existenciales de la persona y la sociedad.
- c) *Consecuencial o comunitario*. La vivencia de los valores va más allá de lo individual. El carácter social del fenómeno religioso exige una estructuración de pluralidades de personas organizadas que sean espacio donde la doctrina, el culto y las normas éticas puedan ser compartidas.

El hombre de hoy considera el mundo como tarea y responsabilidad suya; tiene la convicción de ser protagonista de la historia; advierte que todo debería ordenarse al servicio del hombre. Debido al abismo que se ha creado entre religión y vida, culto y vida, el hombre moderno, considerando la religión como separación del mundo, de los lugares y de las actividades profanos, está convencido de que ésta "aparta de la edificación de la ciudad terrena" (*Gaudium et spes* 20).

Así considerados, religión y culto son colocados como alternativa al mundo: el hombre moderno, para no desertar del mundo y para no abdicar de su responsabilidad, deja la religión y el culto.

Las religiones históricas

La religión como producto de los trascendentales antropológicos es algo innato y constituye un conjunto de creencias (tradiciones, libros sagrados, símbolos y signos) y prácticas (ritos) que el ser humano ha configurado con el paso del tiempo, donde se imbrica lo sagrado con lo profano, lo humano con lo divino y lo absoluto con lo relativo, que se vincula con diversos fenómenos de tipo religioso, doctrinas, moralidad de vida y comportamientos determinados que son compartidos por diversas personas, en diversos grupos humanos o por la sociedad en general.

En las llamadas *religiones primitivas* o las propias de los pueblos llamados primitivos y aún hoy presentes en todo el planeta. Émile Durkheim les atribuye dos rasgos fundamentales y comunes: su naturalismo, es decir, su orientación a cosas de la naturaleza (vientos, ríos, astros, etc.), y su animismo, en el sentido definido por Edward B. Tylor, esto es, la creencia de que existen en la naturaleza seres espirituales y espíritus personales, parecidos al hombre, pero superiores a él e invisibles a los sentidos. Como plantea Henry de Lubac (1991):

Cualesquiera que sean las inducciones y las hipótesis que es posible hacer, el problema de los orígenes absolutos es, pues, aquí insoluble. Jamás podremos decir que la más antigua manifestación humana que podamos alcanzar o reconstruir por la etnología sea la que equivale a la humanidad primitiva, y, paralelamente, los más antiguos testimonios prehistóricos en los que podamos captar con cierta certeza las huellas de la actividad psíquica de los antiguos hombres dejarán siempre tras ellas un inmenso pasado tenebroso⁴⁵.

En la *religión natural* no recurre a ninguna revelación divina para explicar su existencia, que se basa simplemente en los mismos hechos religiosos humanos, en cuanto provienen de estados de conciencia de una determinada colectividad humana: sentimientos, temores, deseo de comprensión del mundo, etc. El hecho que se llamen naturales no implica que no tengan creencias sobrenaturales.

En la *religión revelada* se acoge para explicar su origen histórico, a una revelación sobrenatural ocurrida en una época determinada y consignada en libros sagrados. Así, por ejemplo, el judaísmo, el cristianismo y el islam. Una religión revelada es también positiva, en el sentido de que ha recibido la sanción, o la fundación, de un poder superior, y se contrapone a la religión natural.

Por eso, es difícil poder tener alguna certeza sobre el cómo el desarrollo de la religión surge en las culturas primitivas, desde un animismo a un teísmo, lo que se expresa es una necesidad de establecer un vínculo con el más allá, los ancestros y su posible interpretación de cómo fueron creados y surgieron las primeras comunidades humanas en el planeta⁴⁶. Estas experiencias pareciesen retornar a las primitivas, en los nuevos movimientos religiosos, llamados comúnmente: “nueva era”, que no son más que reminiscencias del pasado, actualizadas en apariencia (forma). Otras formas de clasificar las religiones, es según su:

⁴⁵ Disponible en http://meta-religion.com/Religiones_del_mundo/Otras/origen_de_la_religion.htm#ixzz1EyfQdyWn (15/12/2010).

⁴⁶ Las diversas escuelas de etnología han planteado diversas hipótesis, métodos y teorías, los cuales no serán desarrollados en el presente texto.

1) **Concepción teológica:**

- a) **Teísmo**, entendido como la creencia en una o más deidades. Se subdividen en:
- i) *Monoteístas*, son los que afirman la existencia de un solo Dios, que a menudo es creador del universo:
 - (1) El cristianismo (Cristo-Jesús).
 - (2) El mahometanismo o islamismo (Alá y Mahoma su profeta).
 - (3) El judaísmo (sin un nombre formal: Yahveh, Jehovah, Adonay).
 - (4) El zoroastrismo (Ormuz y Zoroastro o Zaratita el profeta).
 - ii) *Politeístas*, son los que creen en la existencia de diversos dioses organizados en ciertas jerarquías (Aunque siempre hay uno más poderoso): Las antiguas creencias, p.ej: los Gnósticos del antiguo Egipto, la de la antigua Grecia, la de Roma, las de Mesopotamia, la Caanita, la Celta y la Nórdica (Islandia). Las antiguas que permanecen, p.ej: El hinduismo y el shinto japonés.
- b) **No teístas**: Hay religiones como rechazan la existencia de dioses absolutos o creadores universales y les otorgan funciones específicas. P.ej: el budismo, el taoísmo y el jainismo.

2) **Doctrina revelada o no**. A saber:

- a) **Las religiones cuya fe ha sido revelada desde una deidad o ámbito trascendente y sobre ésta, se fundamenta su verdad, su creencia, normas y ritos que se deben seguir.**
- i) *Brahmanismo*: Los cuatro Vedas, los poemas *Ramayana* y *Mahabharata*, así como los tratados filosóficos de las distintas escuelas.
 - ii) *Judaísmo*: En las Tradiciones, la *Torah*, *Misná* o *Talmud* y otros documentos rabínicos. Según el seguimiento de su doctrina se dividen en ortodoxos, caraítas y renovadores.
 - iii) *Cristianismo*: En las Tradiciones, Sagradas Escrituras (*Antiguo y Nuevo Testamento*) y Magisterio Eclesial. Según su seguimiento de la doctrina, se dividen en Ortodoxos, Católicos y Protestantes Anglicanos, Luteranos, Calvinistas y Evangélicos en general).
 - iv) *Mahometanismo*: En el *Corán* y el *Sunna* (tradiciones posteriores). Según el seguimiento de estas tradiciones se dividieron en tres grandes grupos fundamentalmente: sunnitas, shí'itas y wahabís. Hay otras sectas como los sufistas.
 - v) *Taoísmo*: Una creencia china basada en el *Tao Te Ching*.
 - vi) *Zoroastrismo*: Se basa en *El Avesta* y otros ritos litúrgicos.
 - vii) *Jainismo*: Si bien parte del budismo, desarrollan los doce Angas (obras atribuidas a Mahoma) y además tienen una especie de enciclopedia jainista llamada *Lokaprakasa*.
- b) **Las religiones cuya fe no ha sido revelada y que reconocen la existencia de éstas deidades y espíritus en las manifestaciones de la naturaleza.**
- i) *Hinduismo*: Sin credo ni fundador, sin sistema moral escrito ni fecha de nacimiento segura, el Hinduismo más que una religión es el sistema de vida indio desde hace varios milenios.
 - ii) *Budismo*: Parte del Brahmanismo y su origen fue más bien un método de vida. Dos siglos después de la muerte del Buda, formalizaron una creencia.

- iii) *Confucianismo*: Culto post mortem que le rindieron al emperador chino y que con el tiempo se consolidó como un credo religioso. Sus seguidores realizaron una antología que se denominaron los *Cuatro Libros*. A éste se agrega el "*Libro de la piedad filial*" (*Hico King*), breve diálogo entre Confucio y su discípulo Tseng-tsan, que es muy conocido y valorado por los mismos confucianistas.
- iv) *Sintoísmo*: Culto que no es una religión formal, es unos sincretismos de creencias y es practicada principalmente por los japoneses.
- v) *Animismo*: Corresponde a una variedad de creencias ancestrales basadas en los espíritus de la naturaleza que regían su modo de vida y a quienes adoraban y ofrecían sacrificios.

3) **Origen de donde derivan**, p.ej. las religiones:

- a) **Abrahámicas o semíticas** (judaísmo, cristianismo y mahometanismo). Hoy se ha desarrollado la fe Bahá'í.
- b) **Dhármicas o índicas** (hinduismo, budismo, confucianismo).
- c) **Iranias** (la clásica mesopotámica (sumeria, acadia, babilónica, hitita, siria y fenicia), la persa el mandeísmo, el mitraismo, el zoroastrismo).
- d) **Europeas**: (Deísmo y Druidas (Inglaterra, Francia), Norse (Hoy Asatru en Suecia, Noruega)
- e) **Asiáticas**: P.ej: Cao Dai (Vietnam) y las otras grandes religiones ya mencionadas.
- f) **Africanas** (varias según grupos tribales).
 - i) Las del este de África, como los oromos (Somalia, Etiopía)
 - ii) Las tribus del África occidental (Guinea Bissau, Sierra Leona, Liberia, Costa de Marfil, Burkina Faso, Togo, Benin). De allí también con el pueblo se desarrolla la santería que se trajo con los esclavos a América.
 - iii) Las tribus del África oriental y meridional (Tanzania, Malawi, Mozambique, Zimbabwe, Botswana, Madagascar). Entre ellos, surge entre los Masai la creencia animista de los Nuer, los Shona y creencias de Ndebele.
 - iv) Los san (bosquimanos) del desierto de Kalahari o los pigmeos efe y mbuti del bosque ecuatorial.
 - v) Los ndembu (Noroeste de Zambia).
 - vi) El vudú, una creencia animista afroamericana desarrollada con sincretismos con la esclavitud de los pobladores de Togo, Benin, Ghana y Nigeria, en el área del Caribe (Haití o Santería en Cuba) y Brasil (Camdomblé).
- g) **Americanas**: Norteamericanas, Mesoamericanas, Caribeñas y Suramericanas (varias según grupos tribales inuit y amerindias).
 - i) De la Norteamérica septentrional, p.ej: Las creencias de los *inuit* (Esquimales), los *Haudenosaunee* (Confederación Iroquesa), las tribus de cultura misisipiana y los sioux.
 - ii) De la región central norteamericana, p.ej: Las creencias de los anasazi, los hopis, los zuñi, los hohokam, chichimecas, seris, yaquis, rarámuris, kumiai, nahuatlacas y paquimés
 - iii) De Centroamérica: Las creencias de los olmecas, mayas, aztecas, teotihuacanos, toltecas, aztecas, zapotecos, tarascos y mixtecos.

- iv) Los caribes o Sarawak y su distribución en las áreas del Misisipi, Centroamérica y Suramérica: pueblos del Cuzcatlán, tainos, guajiros o wayúus, waraos, pemones, yakunas o mariquiritaris, tamanacos, chaimas, cumanagotos y jasperria (Venezuela); Tumacos, carare-opone, yakpa, carijona, wayana, apalaís, maquiritaris, mapoyo-yubarana (Colombia); los patagones (Perú); akawaya, macushi-kapon, patamonia (Guyana); Macushi, waimiri, atruahies, galibis, kariñas, eñepas, yabaranas (Brasil y Guayanas); en la región austral americana, llegaron los hixkaryánas, los kaxuiânas, los bakairís y los kuikúro-kalapálos
 - v) Los tiahuanacos, los incas (hoy los pueblos quechuas), los aimaras o collas (Perú, Bolivia, Chile y Argentina); los chimú, los chavín, los nazca, los paracas (Perú); los cañarí (Ecuador); la confederación de los muicas (Colombia) la Pascuence (Isla de Pascua); los selknam (onas), los mapuches (Chile y Argentina)
 - vi) Las otras tribus amazónicas, p.ej. los shuar o jíbaros (Ecuador, Perú), yanomamos (Venezuela, Brasil), los guaraníes (Argentina, Paraguay y Brasil).
- h) De Oceanía:
- i) Australia, sus aborígenes.
 - ii) Del Pacífico: en Papúa-Nueva Guinea (Los baruya, los tsembaga)

De estas y otras muchas más, se ha conformado el actual mapa de religiones:

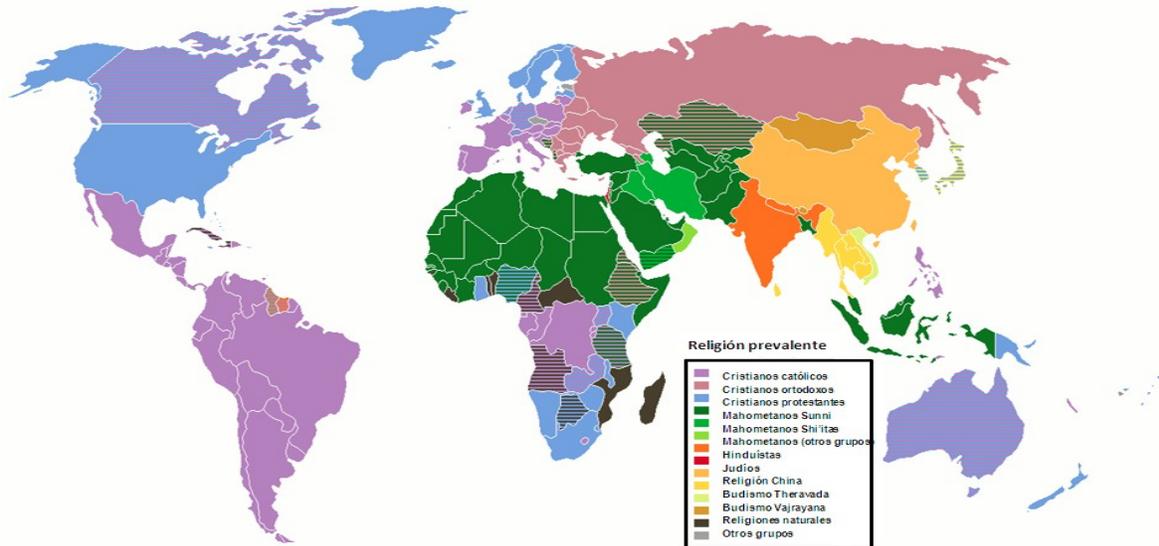


Figura nº 3: Las religiones del mundo Fuente: <http://www.pastaya.net/wp-content/uploads/2008/03/worldreligion.png> (15/12/2010)

Cristianismo y actualidad

Desde la creencia, la fe cristiana es una creencia monoteísta, revelada y de la familia abrahámica, según el esquema anterior. Al igual que se habla de una creencia, cada quien es libre de formular la trascendencia desde su creencia. El "cristiano" es el que sigue a Cristo (*Hechos 11,26*). El ser cristiano no es sólo quien ha sido bautizado, o quien dice que vive y actúa socialmente de una forma determinada, es una conjunción de ambas. El cristiano inicia su vida nueva con el bautismo y se compromete preservarla libre y responsable, mediante una espiritualidad centrada en la fe revelada por Cristo Jesús y contenida en su doctrina. Ser cristiano no es:

- **un comportamiento ético ciego:** No es un mero hacer el bien o el mal, o de pretender cumplir los mandamientos que Dios le entregó a Moisés;
- **un simple decir "tengo fe" o mantenerse desde una "fe infantil" o "pre-reflexiva":** Ya que no es simplemente decir que creo en Dios sin conocer lo que Él nos pide específicamente en los *Evangelios*, así como en otros textos sagrados;
- **un seguimiento de un culto sin-sentido:** No basta con cumplir meramente con unos ritos determinados, como si estos fuesen de "obligatorio cumplimiento" (con un sentido mágico, supersticioso o esotérico) o porque, así lo hicieron nuestros padres o abuelos;
- **un seguimiento acomodaticio hacia una fe personalista:** No se limita a aceptar las verdades que me gustan y descartar las que no me parecen y otras posturas acomodaticias en que se suele incurrir en la cotidianidad;
- **un seguimiento sólo de religiosidades populares:** No es un mero ritualismo de tradiciones de religiosidad popular, p.ej: La paradura del Niño, El Nazareno de Santa Teresa (En Caracas), Los Diablos (En Yare) o de nuestros ancestros (p.ej: echarle el agua al niño, bendecir el agua en la víspera de Resurrección, bailar al muerto); ya que si bien tiene un origen católico involucra lo mágico, supersticioso y secular, mediante el cual los fieles expresan su reacción con una esfera sagrada compuesta de entidades y objetos tanto en el mundo sobrenatural, como natural (Cf. Pollak-Eltz, 1992).

El ser cristiano, es un ser que se basa en una fe, un convencimiento que se hace operante en la caridad y que se desarrolla en el actuar social y perseverante de la solidaridad fraterna que desarrolla una espiritualidad centrada en el amor y el anuncio *kerigmático* del Evangelio en las diversas culturas. El Papa Benedicto XVI dice:

"No tenemos que pensar que se trata de un paquete de reglas, que cargamos sobre los hombros como una mochila pesada en el camino de la vida. Al final la fe es sencilla y rica: ¿creemos que Dios existe, que Dios cuenta? ¿Pero de qué Dios hablamos? Un Dios con un rostro, un rostro humano, un Dios que reconcilia, que vence el odio y da esa fuerza de la paz que nadie más puede dar. Necesitamos dar a entender que en realidad el cristianismo es muy sencillo y por consiguiente muy rico (28/07/2005).

Años después, Benedicto XVI les dijo a los jóvenes:

(El ser cristiano) se trata de un cambio interior de la existencia. Exige que ya no me cierre en mi yo, considerando mi autorrealización como la razón principal de mi vida... Se trata de la decisión fundamental de dejar de considerar la utilidad, la ganancia, la carrera y el éxito como el objetivo último de mi vida, para reconocer sin embargo como criterios auténticos la verdad y el amor. Se trata de optar entre vivir sólo para mí o entregarme a lo más grande. Hay que tener en cuenta que verdad y amor no son valores abstractos; en Jesucristo se han convertido en una Persona. Al seguirle a Él, me pongo al servicio de la verdad y del amor. Al perderme, vuelvo a encontrarme (Domingo de Ramos, 2007).

Por eso, la vida del cristiano es un camino (*Hechos 9,2*); que supone el reconocimiento de Jesús como la Palabra encarnada (*Juan 1,14*) en medio de nosotros; que Él es la Luz (*Juan 8,12*) que permite disipar las tinieblas que nos rodean; Él es la Puerta (*Juan 10,1-7*) que nos acoge y protege; el Buen Pastor (*Juan 10,8-18*) que nos guía, que nos llama por nuestro nombre; para enseñarnos el Camino, la Verdad y la Vida (*Juan 14,6*) en el peregrinar por el mundo; Se constituye en el Pan de Vida (*Juan 6,1-15*) que nos nutre espiritualmente; la Resurrección y la Vida (*Juan 11,25-26*) a la cual somos llamados por la economía de la salvación; el Cristo, el Hijo del Dios Vivo (*Mateo 16,16*) que se encarna en medio de nosotros, para ser uno más de su pueblo; el Hijo del Padre (*Juan 5,19-23;26-27; 36-37; 43ss*) que viene a cumplir una promesa dada al hombre; el Señor Resucitado (*Juan 20,19-29*) que nos redime de nuestros defectos, fallas y pecados; el Juez de Vivos y Muertos (*Mateo 35,31-45*), el Principio y el Fin, el que es, era y ha de venir, el Señor del Universo (*Apocalipsis 1,8*).

Una persona que conoce a Jesús y lo acepta, se convierte, establece un compromiso de vida y la realiza como una opción de vida por medio de un estilo evangélico que hace de las Bienaventuranzas (*Mateo 5 y Lucas 6*) un camino de perfeccionamiento de los Mandamientos (*Éxodo 20 y Deuteronomio 5*) en el diario vivir.

El ser cristiano es un creyente que construye, junto con sus próximos, una sociedad basada en el amor. Es una fe que tuvo sus primeros pasos en el pueblo de Israel, a quien Dios le pide a Abraham, se constituya en el Padre de la Fe. Un caminar serpentino que llega hasta su Encarnación, para realizar su misión evangelizadora, y su oblación redentora en la Pasión, Muerte y Resurrección. Y su primer anuncio, es que estará siempre con nosotros, que bauticemos en su Nombre y el envío de sus Apóstoles y discípulos a anunciar la Buena Nueva a todos los pueblos, previo a su Ascensión. Jesús conforma así a un Pueblo nuevo de Dios, la Iglesia, continuadora de esa misión evangelizadora.

Ésta, nace por obra del Espíritu en Pentecostés (*Hechos 2*), para que se cumpla su mensaje pascual de hacer la comunidad (*ekklesía*) que mantendrá la memoria de Cristo Jesús a través del tiempo, como su Cuerpo visible en la historia (*1 Corintios 12*). Con sus altibajos, continúa profetizando el proyecto de Jesús a todos, anuncia el Reino a los pobres, denuncia el pecado y va realizando la fraternidad y la filiación de la humanidad, hasta hacer de ella la nueva humanidad, los nuevos cielos y la nueva tierra en la nueva Jerusalén, donde existirá plena comunión entre Dios y la humanidad (*Apocalipsis 21*).

Los elementos doctrinales fundamentales del cristianismo como fe se contienen en el Credo Apostólico:

Creo en Dios, Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra. Creo en Jesucristo, su único Hijo, Nuestro Señor, que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nació de Santa María Virgen, padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos, subió a los cielos y está sentado a la derecha de Dios, Padre Todopoderoso. Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. Creo en el Espíritu Santo, la santa Iglesia católica, la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna.

La Iglesia como “comunidad de comunidades” de bautizados, prosigue la misión de Jesús en este mundo. Es sacramento de Jesús, sacramento de salvación liberadora en nuestra historia concreta (*Lumen Gentium* 1; 9; 48). Sus pastores (Obispos, Presbíteros y Diáconos) tienen la responsabilidad de guiar esta misión, prolongando la función de Pedro y los Apóstoles (*Mateo* 16, 18-19). En ella, se administran los sacramentos fuente de la gracia y de la vida de la comunidad eclesial, y su centro es la Eucaristía, el sacramento que alimenta a la Iglesia con el Cuerpo y Sangre de Cristo, para que siendo pueblo de Dios va edificando como Cuerpo de Cristo en la historia (*1 Corintios* 10,17) el Reino de Dios. El ser cristiano hoy supone una sensibilización y concienciación ante una realidad personal y social que impulsa a sus creyentes a relacionarse con el más necesitado, a participar en la reivindicación por la justicia ante tantas iniquidades y pauperización de las comunidades, medio que favorece a la ignorancia, la discriminación, marginación, abusos y violencia social.

Referencias bibliográficas:

CCV: Código Civil de Venezuela, Gaceta Oficial de Venezuela, Nº 2990 Extraordinario Caracas, 26 de junio de 1982.

DF: Cortés, J y Martínez, A (Comp): *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder, 1999.

DRAE: *Diccionario de la Real Academia Española* 22ª edición, disponible en <http://www.rae.es/rae.html>

ARDREY, R (1984): *La evolución del hombre. La hipótesis del cazador*. Madrid: Alianza.

ARENDT, H (1993): *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

ARNASON, U (2001): *Estimaciones de las divergencias moleculares entre primates, en particular homínidos*. En Memorias de las Jornadas sobre "Evolución molecular humana". Barcelona: Museo de la Ciencia de la Fundación "La Caixa", del 24-25 de abril.

AYALA, F (1994): *La teoría de la evolución. De Darwin a los últimos avances de la genética*. Madrid; Ediciones Temas de Hoy,

AYALA, F (2001): *Polimorfismos genéticos y evolución de los seres humanos modernos*. En Memorias de las Jornadas sobre "Evolución molecular humana". Barcelona: Museo de la Ciencia de la Fundación "La Caixa", del 24-25 de abril.

AYALA, FJ (1980): *Origen y evolución del hombre*. Madrid: Alianza.

BARASH, D (1981): *El comportamiento animal del hombre*. Barcelona: ATE.

BARNETT, SS (1972): *La conducta de los animales y del hombre*. Madrid: Alianza.

BATAILLE, G (1975): *Teoría de la Religión*. Madrid: Taurus.

BOYD, R y RICHERSON, P (1985): *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: The Univ. of Chicago Press.

CANN, R, STONEKING, M y WILSON, A (1987): *Mitochondrial DNA and human evolution* En *Nature*, 325: 31-6

CAPLAN, A (Edt.) (1978): *The Sociobiology Debate*. Nueva York: Harper.

CAVALLI-SFORZA, LL (1992): *Genes, pueblos y lenguas*. En *Investigación y ciencia*, enero. 184, 4.

CAVALLI-SFORZA, LL, MENOZZI, P y PIAZZA, A (1995): *The history and Geography of Human Genes*. Princeton University Press.

DAVIDSON, D (1980): *Essays on Action and Events*. Oxford: Clarendon Press.

DAWKINS, R (1979): *El gen egoísta*. Barcelona: Labor.

DAWKINS, R (1982): *The Extended Phenotype*. Oxford: Oxford University Press.

DAWKINS, R (1995): *River out of Eden*. Oxford: Oxford University Press.

DONALD, M (1991): *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.

DURHAM, WH (1991): *Coevolution. Genes, Culture and Human Diversity*. Stanford: Stanford Univ. Press.

DURKHEIM, É (1993): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.

EIBL-EIBESFELDT, I (1987): *El hombre preprogramado*, Madrid: Alianza.

ELÍADE, M (1973): *Lo sagrado y lo profano*, Madrid: Guadarrama.

ELÍADE, M (1996-2010): *Historia de las creencias y las ideas religiosas*: Vol. I: *De la edad de piedra a los misterios de Eleusis*. Barcelona: Paidós, 2010; Vol. II: *De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Barcelona: Paidós, 1999; Vol. III: *De Mahoma a la era de las Reformas*. Barcelona: Paidós, 1999; Vol IV: *Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*. Barcelona: Herder, 1962.

FREUD, S (1967): *Más allá del principio del placer*. En *Obras completas* Madrid: Biblioteca Nueva.

FREUD, S (1968): *El malestar en la cultura*. En *Obras completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva.

FREUD, S (1968): *El yo y el ello*. Vol. II, pp. 21–22. Madrid: Biblioteca Nueva.

FROMM et al (1972): *La soledad del hombre*. Caracas: Monte Ávila.

FROMM, E (1961): *Marx's concept of Man*. Nueva York: Ungar Publ. *Marx y su concepto del hombre. Karl Marx: manuscritos económicos-filosóficos*. México: FCE, 1962.

FROMM, E (1966): *El arte de amar*. Buenos Aires: Paidós.

FROMM, E (1967): *Y seréis como dioses*. Buenos Aires: Paidós.

FROMM, E (1970): *La condición humana actual*. Buenos Aires: Paidós.

FROMM, E (1973): *The Anatomy of Human Destructiveness*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston. Trad. *Anatomía de la destructividad humana*. Ediciones Siglo XXI, 1995.

HEGEL, GWF (1974³): *Lógica* Buenos Aires: Solar/Hachette.

HEIDEGGER, M (1973): *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE.

- JACOB, F (1977): *La lógica de lo viviente. Una historia de la herencia*. Barcelona: Laia.
- JASPERS, K (1968²): *La fe filosófica*. Buenos Aires: Losada.
- JUAN PABLO II (1986): Audiencia general del 16 abril, *El hombre, imagen de Dios, es un ser espiritual y corporal*. En *Insegnamenti*, IX, 1 (1986), p. 1041.
- KANT, I (1991): *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza. Trad. cast. de José Gaos.
- KASPER, W (1985): *Der Gott Jesu Christi*. Trad. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- LAÍN ENTRALGO, P (1961): *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza, 1983³.
- LAÍN ENTRALGO, P (1989): *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid: Espasa Calpe.
- LEWONTIN, RC, ROSE, S, y KAMIN, L (1987): *No está en los genes*. Barcelona: Crítica.
- LUBAC, H de (1991): *El misterio de lo sobrenatural*. Madrid: Encuentro.
- MARGULIS, L (2003): *Captando genomas. Una teoría sobre el origen de las especies*. Madrid: Kairós.
- MONOD, J (1971): *El azar y la necesidad*. Barcelona: Seix Barral.
- MORIN, E (1974): *El paradigma perdido: el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología*. Barcelona: Kairós.
- MOSTERÍN, J (1978): *Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza.
- OLIVÉ, L (1995): *Racionalidad, objetividad y verdad*. En L. Olivé (Edt.), *Racionalidad epistémica*. Madrid: Trotta-CSIC.
- OROZCO DELCLÓS, A (1994): *Fundamentos antropológicos de ética racional (II)*. En *Cuadernos de Bioética*, AEBl, n. 20, 4º, pp. 368-381.
- PAKENDORF, B y STONEKING, M (2005): *Mitochondrial DNA and human evolution*. En *Annual Review of Genomics and Human Genetics*. 6: 165-83.
- PARÍS, C (1994): *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*. Barcelona: Crítica.
- POLLAK-ELTZ, A (1992): *La religiosidad popular en Venezuela*. En *Sociedad y Religión N° 9* Caracas: UCAB. Disponible en <http://www.ceil-piette.gov.ar/docpub/revistas/sociedadylreligion/sr09/sr09pollak.pdf> (15/02/2011)
- POLO, L (1999): *Antropología trascendental*. Tomo I: *La persona humana*. Pamplona: EUNSA.

RUSE, M (1980): *Sociobiología*. Madrid: Cátedra.

SARTRE, JP (1972): *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Huáscar.

SARTRE, JP (1976): *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada.

SCHACHTEL, EG (1962): *Metamorfosis: sobre el desarrollo del afecto, la percepción, la atención y la memoria*. México: FCE.

SCHMIDT, L (1992): *La efectividad y la productividad ante la: pobreza, inteligencia y ética. Hacia el nuevo paradigma socio-político «homo productor»*. Conferencia en la CLAT-UTAL, San Antonio de Los Altos. Abril. Resumen publicado en el Tomo II del Encuentro Nacional de la Sociedad Civil. Caracas del 10 al 15 de mayo de 1993. (Caracas, CEV-UCAB, 1994). Pp. 1017-1019. (Material actualizado de 1995 y mejorado como material docente de Introducción al Estudio del Hombre. UCAB).

SCHMIDT, L (2007): *La dignidad humana como fundamento de la Biopolítica y el Derecho*. Caracas: Biblioteca UCAB (Trabajo de ascenso a Profesor Titular).

SCHMIDT, L (2009): *Hacia una mejor comprensión de la dignidad humana en el siglo XXI*. En Revista Latinoamericana de Bioética Vol 4, nº 4 Noviembre. Mérida: ULA-Saber. Disponible en http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/29763/1/articulo_3.pdf.

SCHMIDT, L (2011): *La vida: Hacia su comprensión mediante un enfoque transdisciplinario y holístico*. Valencia: Biblioteca ULIA (Tesis doctoral en Ciencias de la Vida).

SCHWARTZ, M y VISSING, J (2002): *Paternal Inheritance of Mitochondrial DNA*. En Rev *New England Journal of Medicine*. 347: 576-580.

TEILHARD DE CHARDIN, P (1955): *Le phénomène humain*. París: Du Seuil. Trad. *El fenómeno humano*. Madrid: Taurus, 1963.

VAIHINGER, H (1922): *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. En Neudruck der 2. Auflage Stuttgart 1922. Scientia Verlag Aalen, 1970. Tomo 1. Trad. en: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. S. Craig, vol. 9, 1998, London–Nueva York.

VAN DEN HAAG, E (1975): *Punishing criminals: Concerning a very old and painful question*. Nueva York: Basic Books

VAN DEN HAAG, E y CONRAD, JP (1983): *The Death Penalty: A Debate*. New York: Plenum.

VIDAL, M (1991): *Moral de la persona y bioética teológica*. T. 2 1ª p. Madrid: PS Editorial.

WALLACE, DC (2001): *El uso de los genes paternos y maternos para elucidar los orígenes humanos y las enfermedades complejas*. En Memorias de las Jornadas sobre “Evolución molecular humana”. Barcelona: Museo de la Ciencia de la Fundación “La Caixa”, del 24-25 de abril.

WHITFIELD, J (2008): *Evolución. El gen del 'lenguaje', FOXP2, parece esencial para la vocalización animal*. En *Investigación y Ciencia*, 379, abril.

WILSON, EO (1980): *Sociobiología. La nueva síntesis*. Barcelona: Omega.

WILSON, EO (1983): *Sobre la naturaleza humana*. Madrid: FCE.

WILSON, EO y LUMSDEN, Ch (1981): *Genes, Mind and Culture. The Coevolutionary Process*. Cambridge: Harvard University Press.

YINGER, JM (1957): *Religion, society and individual, and introduction to the sociology of religion*. Nueva York

ZUBIRI, X (1944): *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1987⁹.