

FE Y LIBERTAD

REVISTA DEL
INSTITUTO FE Y LIBERTAD

Volumen 8 | Número 2
(julio-diciembre de 2025)

Occidente en crisis



INSTITUTO
FE Y LIBERTAD

www.feylibertad.org

DIRECTOR DE PUBLICACIÓN

Camilo Bello Wilches / Colombia

EDITOR INVITADO

Rómulo López / Ecuador

CONSEJO EDITORIAL

Jordan J. Ballor Estados Unidos	Director de investigación, Center for Religion, Culture and Democracy
Alejandro A. Chafuen Argentina	Director gerente, Internacional, Acton Institute
Gonzalo A. Chamorro Chile	Director, Instituto Crux
Helmuth Chávez Guatemala	Decano, Escuela de Negocios, Universidad Francisco Marroquín de Guatemala
Javier Fernández-Lasquetty España	Político y académico
León M. Gómez Rivas España	Profesor de Ética y Pensamiento Económico, Universidad Europea de Madrid
Jesús Huerta de Soto España	Profesor, Universidad Rey Juan Carlos en Madrid
Wayne Leighton Estados Unidos	Director ejecutivo y CEO, The Antigua Forum
Adrián Ravier Argentina	Director de la Maestría en Economía y Ciencias Políticas de ESEADE
Lawrence Reed Estados Unidos	Presidente emérito, Foundation for Economic Education
Carroll Rios de Rodríguez Guatemala	Presidente, Instituto Fe y Libertad
Gabriel Zanotti Argentina	Director académico, Instituto Acton

Coordinador editorial Camilo Bello Wilches

Diagramador Camilo Bello Wilches

Correctora de estilo Angela Ozaeta

© Instituto Fe y Libertad

Instituto Fe y Libertad, oficina 912
Edificio Medika 10, 6 Avenida 04-01, zona 10
Ciudad de Guatemala, Guatemala

www.feylibertad.org • www.revista.feylibertad.org • revista@feylibertad.org

ISSN versión impresa: 2708-745X ISSN versión en línea: 2709-3824



Reconocimiento-No comercial CC BY-NC

La misión del Instituto Fe y Libertad es impulsar el florecimiento humano promoviendo la libertad individual y los principios judeocristianos.

En portada: The Course of Empire: Destruction (1836). Thomas Cole. New York Historical Society, Nueva York (Estados Unidos).

CONTENIDO

Convocatoria 7

Presentación

Rómulo López 11 *Occidente en crisis*

Artículos

- Jorge Martín Almeida 21 *El enmascaramiento ideológico de la violencia frente a la vida*
- Valeria Álvarez Garcés 43 *La religión como expresión cultural en busca del equilibrio del desarrollo sostenible*
- Rodrigo Fernández Ordóñez 67 *La trampa de las miradas: el cargo de conciencia desde el desconocimiento*
- Juan Pablo Gramajo Castro 91 *Visiones de Occidente. Cambio, tensión y aspiración en ideas sobre la cultura*
- Saqijix, Candelaria López Ixcoy 117 *Las políticas lingüísticas en perspectiva histórica y contemporánea*
- Brisa Alejandra Morales H. 145 *La inestabilidad como norma: Por qué las constituciones latinoamericanas no perduran*
- Sofía Quintanilla 157 *El amor a los padres: Cuando el honor es parte del ethos familiar*
- María Carolina Riva Posse 175 *Hacia una reproposición no ideológica de la tradición religiosa como camino de recuperación de Occidente en Augusto del Noce y Russell Kirk*
- Lourdes María Pérez N. 193 *El eslabón perdido de Occidente: Teología del trabajo*
- Luis Alfonso Herrera Orellana 213 *¿Occidente en decadencia? Reflexiones*

sobre la continuidad histórica de la
civilización de la fe en el logos

Reseñas

- | | | |
|----------------------------------|------------|---|
| María José Prado Marroquín | 237 | <i>John Senior. La muerte de la cultura cristiana</i> |
| Alejandro Rameth Aréstegui Callo | 243 | <i>Kingsley L. Dennis. Asalto a la realidad</i> |
| Rómulo López | 247 | <i>Víctor Davis Hanson. El fin de todo: Cómo las guerras conducen a la aniquilación</i> |
| Félix Samuel Rojas Ballesteros | 255 | <i>Tomás Moro. Utopía</i> |

Colaboradores 261

Revistas del IFYL 265



Convocatoria del volumen 8, número 2

Occidente en crisis

Julio-diciembre 2025

«El genio de la civilización occidental es su singular síntesis de razón y de fe. Pero hoy esa síntesis está bajo ataque—desde el Este, por el islam radical (fe sin razón) y desde dentro del mismo Occidente por un agresivo secularismo (razón sin fe). Es incalculable lo que está en juego». Estas frases encapsulan el mensaje del libro *Razón, fe y la lucha por la civilización occidental* (2020).

La observación de Samuel Gregg se ha expresado de mil maneras a lo largo de décadas. Incontables autores identifican ciertas tendencias globales que perciben como un declive, un deterioro o una enfermedad: en la economía, la política, la cultura, la demografía, la religión y la moral de los países que tienen sus raíces en la civilización grecorromana, judía y cristiana. Saltan a la vista la baja tasa de fertilidad en la mayoría de países desarrollados, la desintegración familiar, el incremento en adicciones entre jóvenes y adultos, y más. Otros ven el deterioro ambiental, las guerras, la violencia callejera y altas tasas de criminalidad, así como la turbulencia política partidista como muestras de un malestar creciente. Otros notan que las personas poseen una educación menos pulida que en años pasados. Opinan que las obras de arte son de inferior calidad en comparación con la escultura griega, la arquitectura gótica, el arte renacentista y las sinfonías de J. S. Bach y Ludwig van Beethoven. Resaltan la erosión de la libertad de expresión, la censura en los medios, y el lenguaje tergiversado de la ideología woke. Al «leer los signos de los tiempos», percibimos que somos testigos de cambios tectónicos en Occidente, y algunos de los cambios identificados no constituyen progreso ni contribuyen al bienestar de la comunidad.

Durante una larga conversación entre el *youtuber* Chris Williamson y el comentarista ruso-británico Konstantin Kisin, Kisin dice «las sociedades no duran para siempre» refiriéndose a la decadencia que ve a su alrededor en Inglaterra,

su patria adoptiva. Kisin se expresa como quien señala algo obvio para la mayoría de los observadores. Hace eco de estudios históricos que comparan la caída de los antiguos imperios maya, chino y romano, con los sucesos recientes. ¿Está cayendo el «imperio» estadounidense, y qué significa «caer»? ¿Cae la antes regia y vanguardista Europa? ¿Cae paralelamente la economía y la cultura de Japón y Corea del Sur? ¿O podría ser que las sociedades modernas atraviesan inevitables ciclos, altibajos, y crisis temporales? O, alternatively, ¿fluyen las cosas tal cual, y somos nosotros quienes nos empeñamos en redactar narrativas con un principio, un apogeo y un final? ¿Requerimos nombrar problemas, para los cuales luego tenemos que encontrar una solución?

¿Qué ideas y valores están siendo desplazados u olvidados, y merecen ser revalorados y restaurados? Gregg habla de razón y fe, unidas, pero ¿qué más? ¿Existe otra forma de expresar la esencia de Occidente? ¿O es esta preocupación una necesidad de quienes tienen sensibilidades conservadoras, o idealizan el pasado, o temen el cambio? ¿Existen unos referentes, unas conductas mínimas, un marco jurídico y moral, que es imprescindible para curar las enfermedades que aquejan a la civilización occidental en el siglo XXI?

Para muchos, el experimento republicano en Estados Unidos se volvió en un faro para el mundo porque atinó en identificar los elementos conducentes a una convivencia armónica en libertad. Llegaron al Nuevo Mundo personas valientes y aventureras, con un gran deseo por la libertad y con temor de Dios. Entre ellos figuraron un puñado de hombres inteligentes y estudiados quienes, el 4 de julio, hace 250 años, declararon su independencia frente al reino inglés. Redactaron una declaración de independencia y documentos fundacionales que privilegiaron el respeto a las libertades individuales, económicas, sociales y religiosas, así como una estructura gubernamental tendente a la alternancia pacífica del poder. ¿Cuáles son las ideas clave en el pensamiento de los padres fundadores, y en qué lecturas buscaron inspiración: Catón, Aristóteles, Virgilio, la Biblia, y los intelectuales asociados a la escuela de Salamanca y de la Ilustración escocesa? ¿Cómo se relaciona esta vivencia con la del mundo ibérico o hispano, y cuáles son los puntos de encuentro entre estas dos tradiciones? ¿Cuáles son esos valores que permiten a las personas cooperar unas con otras, y vivir en libertad y en paz?

En ediciones pasadas, la revista *Fe y Libertad* ha explorado la diferencia entre la antigüedad y la modernidad en su abordaje de la vida, los aportes de la escuela de Salamanca, los procesos de independencia de América Latina, la narrativa histórica, el florecimiento humano, la moralidad y los mercados, y más. Esta edición pretende construir sobre las ediciones pasadas y arrojar luz sobre el siglo XXI y el futuro, mediante una exploración de las raíces filosóficas

y teológicas, ideas, mentalidades e instituciones económicas y jurídicas que definen lo que es un Occidente sano. Es importante identificar cuáles son los elementos de nuestra civilización que debemos atesorar y preservar. Buscamos artículos que propongan acciones para recuperar terreno en aquellas áreas en las que se ha retrocedido, como por ejemplo en la valoración de la familia y la práctica religiosa, y cómo hemos de lidiar con el cambio inevitable.

Camilo Bello Wilches
Director de publicaciones

Rómulo López
Editor invitado



Presentación

Occidente en crisis

Los autores que participan en este número han aportado sus particulares apreciaciones y puntos de vista de lo que para ellos puede ser la raíz de la crisis de Occidente. Lejos de pretender ser una respuesta definitiva, el objetivo es empezar una conversación sobre lo que significa esta crisis, los motivos y cuáles podrían ser las potenciales soluciones a esta problemática. Más que una crisis política o económica, Occidente enfrenta una crisis de sentido, pues ha perdido la coherencia entre libertad, comunidad y trascendencia.

Cuando me invitaron a participar en este proyecto me llamaba la atención de manera poderosa la temática propuesta. Mi interés en el tema civilizatorio empezó hace casi una década tras haber participado en un coloquio auspiciado por Liberty Fund sobre el libro de J. H. Elliott, *Imperios del Atlántico: Gran Bretaña y España en América 1492-1830* (2006)¹. Dicho libro hace una comparación entre el Imperio español y el Imperio británico en las Américas, y este análisis comparativo se convirtió en un verdadero laberinto que me ha llevado a lo largo de los años a leer cuanta literatura caiga en mis manos sobre las diferencias entre ambos imperios. He descubierto, por un lado, que no todo lo malo que pasaba en Hispanoamérica era culpa de nuestra herencia hispana, ni todo lo que pasaba en Estados Unidos era perfecto o digno de emular.

Con esto no quiero decir que me he vuelto un rabioso hispanista que detesta cualquier cosa que huela a colonización inglesa, ni tampoco creo que sea un apologista de que todo lo que hizo España —y por ende el mundo occidental— fue maravilloso. Más bien, tengo cierta apreciación por culturas lejanas como las asiáticas y siempre me llena de curiosidad cómo otras civilizaciones han logrado de alguna manera superar su estado inicial —tribal en muchos casos— y empezado a construir, sin necesariamente hacer uso de la fuerza, sus comunidades, o como algunas parecen estancados en estados intermedios de desarrollo cultural. Todo esto a pesar de que, dado el gran nivel de globalización y comunicación, podría sugerir que la tendencia es a asumir que lo bueno se copia y lo malo se descarta. Muchas veces sucede lo contrario y se ensalza y se alaba lo malo y lo bueno se oculta o se tergiversa por un mal entendido sentido de soberanía y autenticidad.

También en esta curiosidad que tengo me he metido a ver cómo otras civilizaciones o nuestro mismo Occidente han fracasado muchas veces, sea por guerras, sea por condiciones culturales estructurales incorrectas (antropofagia, sacrificios humanos, falta de libertad), o bien sea por cambios climáticos cuyo control se escapa de las manos de los habitantes de dicha civilización. Más allá de las dificultades que pueda haber en descubrir los fallos de esas civilizaciones o procesos civilizadores es tratar de entender cuáles fueron las razones y las claves de su éxito o fracaso.

El siglo XXI y el auge del pesimismo

Con esta convocatoria, nuestro propósito central consistía en alentar a otros autores a reflexionar y escribir sobre la crisis de Occidente. Una de las preocupaciones que se dio en los últimos años del siglo XX y comienzos del XXI fue un desarrollo económico y tecnológico que a ratos parece inminente e imparable, y, sin embargo, así mismo se ven las semillas de elementos preocupantes o controversiales que parecerían ser, más bien, el comienzo de un futuro socavón de las bases de la civilización como la conocemos.

Otro detalle importante que se hace evidente es el aceleramiento de las controversias o diferencias de puntos de vista sobre lo que es una civilización en los últimos años. Unos argumentan que la civilización aparentemente cada vez más abierta y tolerante nunca ha estado mejor y, sin embargo, no pocos se quejan con amargura, precisamente, de esa libertad que ha logrado. Tal desarrollo logrado parecería que ha generado sociedades que están atoradas en una crisis de identidad, donde nunca hemos sido tan ricos y capaces de lograr bienestar para nuestros habitantes y, sin embargo, hay otra corriente interna que recorre la civilización occidental de que el fin se acerca, de que el cambio

climático, la falta de libertad y el totalitarismo están a la vuelta de la esquina y que hay algo que está podrido en las entrañas de nuestra civilización.

Por poner un ejemplo específico, vemos que crisis como la disminución de la natalidad están amenazando no solo la civilización occidental, sino el resto de civilizaciones y países del orbe. Tan solo hace treinta años se hablaba de lo opuesto: que el planeta estaba sobrepoblado y que había que reducir la tasa de natalidad o estaríamos a punto de destruirlo. Parecería que hoy vamos en la dirección contraria, y se habla de posibles reducciones y decrecimientos poblacionales a nivel global en muchos países desarrollados. Pero esto no es un fenómeno que depende de niveles de riqueza: países muy pobres o en desarrollo medio están experimentando el mismo problema. Familias que antes tenían dos o tres hijos tan solo hace treinta años, en esta época a duras penas tienen un hijo o simplemente parecerían estar contentos con adoptar mascotas y tratarlas como seres humanos para de alguna manera placar ese deseo vital de sentido del deber y cuidar de otros.

Estos extremos no son exclusivos de la civilización occidental. También se han documentado, por ejemplo, en Japón, donde se han hecho reportajes de los refugiados de los cibercafés, *net cafe refugees* o *netto kafe nanmin*² de la «Serie de retratos de Shiho Fukada: Los trabajadores desechables de Japón», un amplio reportaje que expone la realidad de estos refugiados, quienes habitan las 24 horas en cubículos rentados. Aislados en estos espacios, su única conexión más allá del encuentro casual entre desconocidos es la computadora, los juegos y las actividades en internet. Lo más grave ocurre al llegar a la vejez sin amparo familiar ni recursos económicos por permanecer solteros, no haber formado una familia, no tener descendencia que los acoja, o peor aún, una vida ensimismados en el trabajo sin ningún tipo de sentido de vida más que el placer propio y el trabajo. Algunos pueden delinquir para ser arrestados y llevados a prisión, donde podrán por lo menos tener un sitio donde vivir con otros en igual situación, pero en un lugar caliente y subvencionado por el Estado, como se detalla en un reportaje de Vice News (2019)³ sobre los mayores que buscan la prisión a propósito.

La erosión del tejido social y cómo ocurre la crisis

La crisis de natalidad no es la única, hay otras crisis que nos llevan a estas conclusiones tan pesimistas: cambio climático, guerras sin fin, conflictos culturales promovidos o aupados por la migración motivada por cuestiones

² <https://www.youtube.com/watch?v=j5bVWzTyJ7E&t=5s>

³ <https://www.youtube.com/watch?v=aMFIARSz2cQ&t=3s>

políticas —no necesariamente económicas—. Se ha subvertido la genuina preocupación por el bienestar del prójimo en una auténtica herramienta de control social y destrucción de otras comunidades. No se busca el bienestar del prójimo sino ganar votos y mantener el poder sin importar si en el camino se destruye el Estado de derecho, la justicia a favor de una población que demanda más y más derechos sin ningún deber.

Se destruye el tejido social de la comunidad en nombre de la tolerancia mal entendida, sin integración total a la comunidad que acoge a los inmigrantes, sin tener tolerancia o respeto por quienes han estado ahí antes, por quienes piensan diferente o por el marco institucional que ha logrado que esa comunidad sea próspera y atractiva para los recién llegados y los habitantes originales. Al contrario, la comunidad que los recibe, lejos de prosperar y enriquecerse con los recién llegados, se empobrece y se convierte en una copia de las comunidades de donde vienen los recién llegados, con prácticas bárbaras y anatemas con la sociedad que los recibe.

Se transforma la sociedad en una democracia de mayorías, en la tiranía de la mayoría, que viola los derechos fundamentales. Se crean pseudoderechos que destruyen los derechos básicos y necesarios para la convivencia social. Ya no se respeta el derecho a la libertad y a la vida, sino que hay derecho a tener cosas, educación, casas, comida, resultados económicos, resultados específicos, que lejos de brindar más bienestar e igualdad crean discriminación, privilegios y empobrecen a todos.

¿Hay un camino diferente?

Frente a esto cabe preguntarse si hay algún camino diferente. ¿Son la autarquía, el nacionalismo, la discriminación a lo foráneo soluciones para estas fuerzas destructoras de nuestra comunidad? ¿Estamos ante la auténtica decadencia de Occidente, arraigada —como lo dijimos en la convocatoria a este número— en una crisis de razón y fe, en creer que la razón camina divorciada de la fe, o que la fe es un obstáculo para la razón?

En el marco de la mencionada convocatoria citamos el libro de Sam Gregg, *Razón, fe y lucha por la civilización occidental*. La premisa del libro era que en Occidente la razón hasta no hace mucho caminaba de la mano de la fe, y es precisamente cuando la razón trata de caminar separada de la fe que las peores tropelías ocurren en nombre de la razón (Gregg, 2020).

Decía en un comentario de mi Substack en la reseña del libro:

En Occidente gracias a esa fe y esa visión del ser humano, hecho a imagen y semejanza de Dios, articulada primero por el judaísmo en el libro del Génesis y luego reforzada por el cristianismo con el mandamiento nuevo del «amaos los unos a los otros», inculcado hasta la raíz en el pensamiento cristiano y occidental, que hace posibles avances como la eliminación de la esclavitud, que era parte de la estructura productiva del mundo romano y que reaparece nuevamente en el renacimiento mostrando su cara horrible y tal vez más violenta, que la de la antigüedad, la esclavitud a los pueblos del África. (López, 2025)

Y concluía:

A pesar de estos intentos de liberar a la razón de la fe o la fe de la razón han llevado tarde o temprano a descalabros de grandes magnitudes y lejos de plantearnos un problema en ciernes, Gregg parece decirnos que el problema no es ni uno ni otro si no que más bien debemos de abrazar ambos conceptos pues son la esencia de la civilización occidental y solo así se la puede entender. Solo si entendemos ambos lados podremos evitar caer en utopías totalitarias. (López, 2025)

«Eco de Salamanca» y su impacto en el proceso civilizador

Esta convocatoria atrajo en su mayoría a quienes participamos en el coloquio «Eco de Salamanca», llevado a cabo en octubre del 2025. En dicho evento se trató de investigar, conocer y discutir sobre la herencia hispana en el pensamiento de Occidente a través de la escuela de Salamanca. Se discutió el rol de estos autores escolásticos que seguían el método de santo Tomás de Aquino (siglo XII) de usar la razón para descubrir la fe. En su visión, la fe es el elemento central de nuestras vidas, pero no está reñida con la razón. La civilización occidental cristiana está anclada en el precepto dado por Jesús ante los apóstoles y ante la cristiandad y la humanidad entera de «amarse los unos a los otros como yo os he amado». Es decir, Dios está por encima de todo, pero en libertad, y Dios no es vengativo o destructivo, más bien, nos brinda amor y nos dice que el amor al prójimo está por encima de todo y ese amor está matizado por ser tanto como a nosotros mismos. Está en los seres humanos escoger en libertad lo correcto y de esta manera honrar a Dios.

En otras palabras, si odiamos a otros nos estamos odiando a nosotros mismos; por el otro lado, si amamos a otros por encima nuestro, estamos amándonos más que a nosotros mismos, lo cual también es una contradicción. Aunque estamos hechos a imagen y semejanza de Dios, no somos dioses; más bien, somos hechos a su imagen y semejanza con capacidad de razón para

escoger entre el bien y el mal, lo que nos permite vivir en libertad. Este método escolástico también implicaba que nuestros razonamientos no pueden estar en contradicción con la razón y la lógica. En consecuencia, lo que no entendemos se debe a que aún no se nos ha revelado, y para eso tenemos a la fe, para que nos sostenga hasta poder comprender lo que es aún incomprensible para nuestra limitada razón.

La escuela de Salamanca, siguiendo estos preceptos, entra en un debate intelectual muy rico, por ejemplo, el análisis para determinar la humanidad de los seres humanos en el Nuevo Mundo después del descubrimiento de las Américas. Poblaciones que habían estado mayormente aisladas por quince mil años o más y que presentaban, de repente, un problema para los europeos, pues se planteaban preguntas, como la legitimidad de la conquista. En España el impacto no fue menor, pues la excusa de la conquista, más allá de cualquier ambición personal de riqueza, fama o gloria, tenía forzosamente la obligación de llevar la palabra de Dios y, por lo tanto, la civilización a quienes aún la desconocían.

Estas deliberaciones terminan siendo las precursoras de los derechos humanos modernos, la idea de la igualdad de los seres humanos independientemente de su raza u origen, la construcción de sistemas de protección de poblaciones indígenas —que fueron integradas al Imperio español y no esclavizadas o exterminadas, como pudo haber ocurrido en la colonización inglesa de Norteamérica—. Hubo abusos y formas de evitar estas protecciones, pero fueron, más bien, parte de la natural tendencia que tenemos los seres humanos a querer burlar las reglas si es que estas terminan limitando lo que culturalmente es aceptable, aunque no sea correcto.

También hubo esfuerzos a lo largo de ese periodo para buscar formas de cambiar esas prácticas culturales a través de la educación, y discusión de estos temas que generan incomodidad en la sensibilidad de los que sí querían vivir la fe. Mucho se logró gracias a la valerosa denuncia de frailes y sacerdotes metidos en ese proceso evangelizador y que actuaban como guías en este proceso. Queda también por descubrirse mucho también, pues quienes escribieron tratados en esos tiempos fueron escritos en latín —el lenguaje común de los sacerdotes e intelectuales de la época— o quedaron relegados a manuales de confesores para sacerdotes. Estos manuales tenían como objetivo guiar a los sacerdotes que tenían como trabajo escuchar las dudas éticas y filosóficas de los fieles y, por lo tanto, determinar y aconsejar si lo que estaban haciendo era legítimo o si estaba en conflicto con la fe.

Otro ejemplo que vemos es la aversión al racismo y la esclavitud en el mundo moderno, que no sería posible sin estos antecedentes que precisamente trataron de erradicar algo que era perfectamente tolerado y practicado por pueblos originarios americanos, quienes esclavizaban a sus rivales o cometían antropofagia (canibalismo), o en pueblos nativos en África donde ayudaban al comercio trasatlántico de esclavos. Estos últimos capturaban nativos de tribus más alejadas de las costas que eran capturados por quienes vendrían a ser iguales a los esclavizados.

Los cristianos de España aborrecían y sentían repugnancia por la esclavitud, pues la sufrieron constantemente a manos de los musulmanes, quienes de tanto en tanto invadían los territorios cristianos. Sin embargo, no tenían aún plena conciencia de que esta podría ser tan mal aplicada a poblaciones originarias de las Américas, como queda claro en los primeros intentos de Colón de encontrar una fuente de beneficio económico a los descubrimientos que iba haciendo. Lejos de encontrar el oro prometido a los monarcas españoles, la exploración y la conquista costaba bastante más de lo que se había ofrecido al financiar el viaje. Esto eventualmente logró, por lo menos en la conquista española, que se buscaran otros fines que justificaran tremenda empresa; estos fines terminaron siendo evangelizadores y civilizadores.

En el caso de las colonias americanas de los ingleses, una gran parte se basaba en el cultivo y el uso de la mano de obra esclava. Hubo otros proyectos, como el de los peregrinos de Nueva Inglaterra, que tenían un carácter más de libertad religiosa, o de los cuáqueros de Pennsylvania o los católicos de Maryland. Sin embargo, ninguna de las colonias tenía como objetivo evangelizar a las poblaciones nativas. Conforme avanzaba el proceso civilizador, estas sufrieron una expulsión hacia el interior de Norteamérica, hasta desaparecer de los territorios ocupados por los colonos ingleses.

Tampoco estamos diciendo que no había comercio de esclavos en los virreinos, pero este comercio era bastante menos aceptado y estaba más limitado a ciertos puertos como el de Cartagena, La Habana, o lugares como la isla Española. En esta última se reemplazó por completo a la población nativa por mano de obra esclava, al ser los primeros pueblos nativos, en ser expuestos a enfermedades y epidemias que diezmaron a las poblaciones originales. Estos nativos no tenían anticuerpos por estar tan aislados del resto del mundo, y sus cuerpos no tuvieron tiempo de desarrollarlos para enfrentar enfermedades que ya habían diezclado al resto del mundo desde tiempos antiguos.

Conclusión

En mi caso particular, he iniciado un viaje intelectual que enlaza con lo que descubrí hace casi una década al leer el libro de Elliott. Durante estos meses he estado leyendo y sigo explorando obras que reflexionan sobre la civilización. Muchas de estas lecturas me han brindado claridad desde diferentes ángulos de la problemática, como por ejemplo, la reseña que se incluye en este número sobre el libro de *Victor Davis Hanson, El fin de todo: Cómo las guerras conducen a la aniquilación* (2024)⁴. Sin embargo, la tarea no es menos angustiante: cada libro abre nuevas preguntas e ideas que plantearse. Esto es algo que espero seguir discutiendo y desarrollando en los medios donde suelo colaborar, aunque también espero poder en algún momento compartir con el Instituto *Fe y Libertad* para futuros coloquios o paneles de discusión sobre temas relacionados.

Quizá la verdadera crisis de Occidente no sea su decadencia, sino nuestra incapacidad de comprender las condiciones necesarias que protegen nuestro proceso civilizatorio de modas o tendencias, que parecerían ayudarla pero que la van carcomiendo lentamente. Otro elemento que genera la crisis es desconocer los fundamentos de Occidente o rechazarlos en favor de visiones menos trascendentales o que están en conflicto con nuestra dignidad como seres humanos. Lo que los autores de este número de la revista *Fe y Libertad* han buscado en sus colaboraciones es brindar puntos de vista de elementos que son rescatables y de elementos que hay que cambiar o mejorar si queremos perdurar en el tiempo y mejorar las condiciones de quienes se han ido quedando atrás o sin sentido en el desarrollo de nuestra sociedad.

Referencias

- Elliott, J. H. (2006). *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America 1492-1830* [Imperios del mundo atlántico: Gran Bretaña y España 1492-1830]. Yale University Press.
- Fukada, S. (2014). *Net Café Refugees* [Los refugiados de los cibercafés] [video]. En Japan's Disposable Workers [Serie de retratos]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=j5bVWzTyJ7E>
- Gregg, S. (2020). *Razón, fe y lucha por la civilización occidental* (J. M. Sánchez Galera, trad.). Homo Legens.

⁴ <https://n9.cl/i1vzuc>

Hanson, V. D. (2024). *The End of Everything: How Wars Descend into Annihilation* [El fin de todo: Cómo las guerras desembocan en la aniquilación]. Basic Books.

López, R. (12 de marzo de 2025). Occidente en decadencia. *Romulo Lopez's Substack*. <https://romulolopez.substack.com/p/occidente-en-decadencia>

Vice News. (6 de diciembre de 2019). *Some Elderly People in Japan Are Going to Jail on Purpose* [Algunas personas mayores en Japón están yendo a la cárcel a propósito] [video]. YouTube. <https://youtu.be/aMFIARsz2cQ?si=-veU-hIYOev6jhWBM>

Rómulo López
Editor invitado

Derechos de autor © 2025 Rómulo López



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



El enmascaramiento ideológico de la violencia frente a la vida

The ideological masking of violence against life

Jorge Martín Almeida

Universidad de Murcia
mrsandalia@hotmail.com

Resumen: Según una perspectiva antropológica, examinamos algunos mecanismos soterrados de actuación de la violencia. A la luz del antagonismo de la barbarie de los ídolos frente a la naturaleza ontológica y relacional del icono, se observa la subsistencia de manifestaciones atávicas de violencia en la modernidad, entendida esta más en un sentido axiológico que cronológico. Nos hallamos ante distorsiones que se desprenden de ciertos modos sociales, debido, en gran medida, a la creciente implicación de las sociedades en procesos de sofisticación ideológica.

El objetivo es mostrar que la iniquidad de aquellos ídolos permanece vigente, aunque por medio de inéditas y sutiles modalidades de violencia comúnmente toleradas bajo la influencia de un subjetivismo ideológico que tiende a diluir el valor ontológico de la persona. Por ello, nos parece acuciante un reajuste de perspectiva poniendo el foco sobre el icono como contrapeso natural que se eleva sobre la fuerza idolátrica.

Palabras clave: violencia, enmascaramiento, ídolo, icono, deseo mimético, ideología.

Abstract: From an anthropological perspective, we examine some of the underlying mechanisms of violence. In light of the antagonism between the barbarity of idols and the ontological and relational nature of the icon, we observe the subsistence of atavistic manifestations of violence in modernity, understood this more in an axiological than chronological sense. We find ourselves facing distortions that stem from certain social modes, due, in large measure, to the increasing involvement of societies in processes of ideological sophistication.

serve the persistence of atavistic manifestations of violence in modernity, understood more in an axiological than a chronological sense. We are faced with distortions stemming from certain social modes, largely due to the increasing involvement of societies in processes of ideological sophistication.

The aim is to show that the iniquity of those idols remains in force, albeit through unprecedented and subtle forms of violence commonly tolerated under the influence of an ideological subjectivism that tends to dilute the ontological value of the person. Therefore, we believe a readjustment of perspective is urgently needed, focusing on the icon as a natural counterweight that rises above idolatrous power.

Keywords: violence, ideological masking, idol, icon, desire, mimetic theory.

Introducción

Una estela de fascinación ciega por la violencia, que se remonta a los albores del tiempo, recorre las páginas de la historia, dejando a su paso una huella indeleble en la memoria. Hoy, quizá más que nunca, cuando la civilización occidental ha alcanzado un grado de desarrollo sin precedentes, las sociedades del progreso son testigos perplejos de formas sofisticadas de violencia que hacen peligrar gravemente los mismos cimientos que sustentan la civilización, lo que ha redundado en un hondo malestar que denota una enfermedad de la cultura.

Entre los principales indicadores de tal estado de cosas destacan las enormes repercusiones de las guerras del pasado siglo cuando, con un saldo irreparable de vidas humanas, muchas de ellas aún en sus fases más tempranas y vigorosas, se infligió un duro golpe a las reservas espirituales de Occidente; todo parece indicar que la pesadilla lejos de concluir se actualiza. Asimismo, el auge trepidante, primero, y violento declive posterior de las ideologías totalitarias, sumado al galopante desarrollo tecnológico de las últimas décadas, ha contribuido a la desestabilización y socavación de los equilibrios constitutivos de la civilización.

Con la llegada del nuevo siglo, fuertes tendencias autodestructivas que se venían fraguando desde mediados de la pasada centuria y que poco a poco fueron calando en la sensibilidad popular bajo la forma de derechos y libertades, especialmente a través de técnicas de manipulación masiva, parecen haber encontrado las condiciones idóneas para su normalización y aplicación definitiva.

Las intervenciones humanas en los procesos naturales no solo del nacimiento (aborto) sino también de la muerte (eutanasia) se han precipitado y difundido ampliamente en muchos estados que han llegado incluso al extremo de ejercer presión para que tales prácticas sean legalizadas e incorporadas al *ethos* de los pueblos.

El actual estado de cosas es señal del desvanecimiento del asombro aristotélico ante el ser, ante la naturaleza —la *physis*—, ante la vida. El asombro tiene su correlato en la admiración, *ad-mirari*, o adhesión de la mirada a lo que se nos ofrece como digno de respeto y acogida. El significado de *alétheia*, verdad como desvelamiento, se nos ofrece como el paradigma del pensamiento clásico. Descubrir la realidad, eso es la verdad, de ahí que en el pensamiento griego el conocer sigue al ser y el obrar sigue al ser y al conocer. Por ello, el sabio era al mismo tiempo el hombre prudente. El punto de partida del *logos* griego era la realidad circundante. Se opone a la actitud subjetivista del hombre moderno, cuyo principio en el pensar lo sitúa en una subjetividad desvirtuada. De ahí resulta un encubrimiento de la realidad —es el caso de Descartes obviando el dato originario de la vida frente a la *res cogitans* y la *res extensa*—.

Los episodios del subjetivismo moderno han transitado desde la primacía del conocimiento, los sistemas racionalistas o idealistas, a la primacía de la acción, las ideologías o sistemas ya no de pensamiento sino de acción político-social. En este ámbito ideológico se ha efectuado una transición desde ideologías de signo social, como el marxismo, a las ideologías de signo antropológico, como la ideología de género. Esta última, a su vez, se ha asociado a la cultura de la muerte, primero de Dios —con Nietzsche—, después del sujeto humano —Foucault—, de la realidad, la verdad, el lenguaje; como ha ocurrido con los demás posmodernos franceses.

Se trata de fases sucesivas de ruptura interior, de escisión antropológica, bajo la primacía y exclusividad del conocimiento o la voluntad o el mero deseo, frente a las demás dimensiones humanas. El resultado es un hombre quebrado internamente que, a veces esperpénticamente, ensalza su emotividad, su narcisismo, su egolatría, en un ambiente banal de relativismo y escepticismo, que caracteriza la mayor parte de los discursos pseudofilosóficos de nuestros días. Verdad, libertad, amor, son expresiones impúdicas para el actual discurso posmoderno.

Pero esta jerga no es gratuita; está inspirada en ideologías de poder fáctico que tienen su expresión máxima en un modo específico de arremeter contra la vida, en todos sus aspectos y procesos de desenvolvimiento. Se habla de aborto o eutanasia como hechos consumados y, por tanto, admisibles. Y como

lo son legalmente, por no se sabe qué imperativos de dominación ideológica, también legitimamente.

Pero el hombre emerge de las cenizas posmodernas quizá con más vitalidad que nunca. El hartazgo de tanto argot posmoderno satura las conciencias. Vuelve a ser apreciada la sencilla verdad humana, que es tal si va unida a la libertad, que siempre es situada; es libertad, «de», «para» y «con» otros seres humanos y, por ende, unida al amor —expresión que ha perdido su nobleza a base de extraer su sentido—, pues el corazón es «el yo real», que diría Hildebrand, y la razón última del hombre en su unión interna.

La reparación del pensamiento difícilmente se materializará sin una decidida recuperación de la existencia en sentido realista. Una ordenada defensa de la vida requiere de una integración del pensamiento en el ser que favorezca a su vez la restauración de las relaciones personales y sociales lejos del dominio de la violencia ideológica.

El regreso de Moloc

La violencia de los ídolos

Por regla general, las historias de sacrificios humanos practicados en la antigüedad han sido tomadas como verdaderas pese a la inexistencia en muchos casos de evidencias científicas que corroboren su validez. No obstante, han llegado a formar parte del acervo cultural como fenómenos esencialmente negativos y absolutamente contrarios al sentido ético de la sociedad. Hoy, en la era de la globalización y el progreso, la sola posibilidad de imaginar semejantes abominaciones es suficiente como para soliviantar las sensibilidades más heterogéneas. Parece haber un consenso con respecto a la violencia en general y a ciertos actos violentos en particular, especialmente aquellos que atentan contra las víctimas más indefensas.

Una amplia mayoría de personas se muestran invariablemente unánimes frente a unas prácticas que están en clarísima contraposición con los principios más elevados que guían a las comunidades humanas y de los que estas parecen tener una conciencia cada vez más viva.

Contradictoriamente, esa misma sociedad ha llegado al punto de concebir la práctica sistemática y deliberada de destrucción de la vida de seres humanos como un signo de progreso, en lugar de entenderlo como justamente todo lo contrario, a saber, un retorno por otros medios a viejas formas de violencia totalmente incompatibles con las exigencias de la vida civilizada. El caso

más representativo es el aborto. Pese a sus diferentes formas y contextos, el derecho a la libre disposición de la vida humana siempre se ha dado bajo la influencia de distorsiones idolátricas que en el fondo operan a modo de ciega autojustificación.

Históricamente, uno de los personajes más terribles que ha suscitado tanto el interés de los investigadores como la imaginación popular es Moloc. Según el Antiguo Testamento, entre los israelitas sobrevivió el culto a esta divinidad de origen cananeo. Presuntamente, los ritos se celebraban en el Gehena (valle del Hinón), en las proximidades de Jerusalén. Allí se ofrecían niños —especialmente los primogénitos— en sacrificio al idolo del fuego purificante, Moloc, una estatua de bronce con forma humana y cabeza de carnero asociada a Baal. Todos los textos bíblicos que aluden a estos antiguos ritos son inequívocamente condenatorios de los mismos. «No darás hijo tuyo para ser ofrendado a Moloc» (Sagrada Biblia Nácar-Colunga, 2007, Lev 18:21). La prescripción divina adquiere un nuevo cariz en el Segundo Libro de los Reyes en el que se narra la destrucción de toda forma de idolatría por parte del rey Josías tras haberle sido comunicadas las palabras del libro de la Ley. «El rey mandó al sumo sacerdote, Helcias; a los sacerdotes de segundo orden y a los que hacían la guardia a la puerta que sacaran del templo de Yahvé todos los enseres que habían sido hechos para Baal» (Sagrada Biblia Nácar-Colunga, 2007, 2Re 23:4).

Unos versículos más adelante, la vieja divinidad pagana vuelve a aparecer en escena en un pasaje similar al del Levítico: «El rey profanó el Tofet del valle de los hijos de Hinón, para que nadie hiciera pasar a su hijo o hija por el fuego en honor de Moloc» (Sagrada Biblia Nácar-Colunga, 2007, 2Re 23:10). Se pone de manifiesto el vínculo existente entre idolatría y violencia.

La misma fórmula se repite en el Libro de Jeremías, esta vez algo más clarificada en lo que se refiere al alcance antropológico que implica el binomio violencia-idolatría: «¡Cometer abominaciones semejantes y hacerse *Judá reo* de tal crimen!» (Sagrada Biblia Nácar-Colunga, 2007, Jer 32:35). Este fragmento, que, en su primera parte —aquí no citada—, también se refiere al sacrificio de niños, no se limita a condenar el crimen. Añade un elemento que, aunque en principio puede pasar desapercibido, reviste importancia: la advertencia de los males que una violencia semejante inevitablemente acarrearán a toda la comunidad. Ese hacerse *Judá reo* hace alusión a los efectos adversos que los sacrificios sangrientos pueden traer al bien común de modo tal que el cuerpo social en su conjunto se vería afectado como si de una enfermedad contagiosa se tratara.

En suma, una lectura atenta de los textos bíblicos a la luz de los mecanismos de la violencia sacrificial revela un hecho vital: la aparición y consolidación paulatina de un giro antropológico que encuentra expresión en la repulsa patente y enérgica de los sacrificios humanos, algo inédito en la literatura de los mitos antiguos. La trascendencia de este cambio de rumbo antropológico es capital. Circunscribir dichas formas rituales y atávicas de violencia a un mero catálogo de costumbres que, en un momento histórico determinado, iban simplemente a ser sustituidas por otras nuevas, como consecuencia de un proceso evolutivo, no resulta en absoluto convincente. Más bien, todo parece indicar que dichas formas pudieran estar muy arraigadas en algún plano de la psique humana, lo cual apunta a mecanismos profundamente sutiles de autoengaño que requieren de una indagación antropológica para su comprensión.

El hecho de que las advertencias del decálogo no bastaran para la erradicación definitiva de las tendencias idolátricamente brutales de algunas colectividades pone de relieve las resistencias que ofrecen los mecanismos violentos a su desaparición, así como su naturaleza inconsciente. De hecho, a lo largo del Antiguo Testamento se puede comprobar que distintas generaciones son reiteradamente conminadas a abstenerse de estos rituales so pena de males mayores. La historia bíblica progresa mientras que, ocasionalmente, parece tener lugar un olvido, un sueño hondo del que los seres humanos han de ser rescatados constantemente por medio de duras amonestaciones que agiten sus conciencias adormecidas, haciéndolos despertar de la ilusión fatal de la violencia sacrificial, tal como se trasluce en la historia de Josías.

En tal caso, el cese de dichas prácticas no dependería de un mero acto electivo de la voluntad. Pues, todo apunta a que aquellos grupos humanos se sentían arrastrados por fuerzas superiores a ellos a hacer sacrificios cruentos obnubilados por sus ídolos arcaicos y atroces, impelidos por las supuestas exigencias que estos falsos dioses les imponían. Por lo que, el abandono de «los vanos ídolos que tomaba por dioses» (Besançon, 2003, p. 119) se imponía como condición sine qua non para la derogación de la violencia maléfica como práctica sistemática aceptada por la comunidad. La Biblia pone de manifiesto el proceso de desmitificación radical consistente en el desenmascaramiento de los asesinatos colectivos de víctimas inocentes que venían ocurriendo desde los tiempos del mundo religioso arcaico como fenómenos rituales recurrentes. «La Biblia rechaza a los dioses fundados en la violencia sacralizada. Y si en ciertos textos bíblicos, en los libros históricos, sobre todo, hay restos de violencia sagrada, se trata de vestigios sin continuidad» (Girard, 1999, p. 159).

De manera que, en contraste con otros textos representativos de otras realidades religiosas y culturales, la Biblia ofrece una valiosa información

antropológica: revela el papel relevante de la violencia en el despliegue de la historia y su vinculación con lo sagrado; aquello que *permanecía oculto desde la fundación del mundo*, expresión empleada por René Girard en referencia a las implicaciones del sacrificio en el devenir de la cultura. *Los ídolos del deseo*

La teoría mimética del deseo de la antropología girardiana se aleja de corrientes ideológicas más limitadas, proclives a atribuir el mal y la violencia, o bien a lo meramente contingente, o bien a lo intrínsecamente sustancial del ser.

A través de un riguroso análisis de los mitos, Girard cartografía el mapa de la violencia que anida en algún plano desordenado de la estructura del deseo, acicate de toda crisis social. Ficción y realidad se entrecruzan en los mitos y dan noticia de lo sagrado arcaico, en cuyo centro se eleva el altar de la víctima sustitutoria. La violencia, íntimamente vinculada a lo sagrado, se desata en el seno de las relaciones humanas a raíz de la colisión de dos o más deseos que rivalizan por un mismo objeto. «La propensión extrema de los seres humanos a entrar en conflicto con el prójimo (el próximo), con los que están cerca, con los vecinos» (Girard, 2006, p. 43). Más aún, el antropólogo francés descubre que la mecánica de la tensión mimética trasciende el objeto de deseo. En la lucha soterrada por la conquista de los deseos ajenos se oculta más profundamente el deseo de apropiación del ser del otro, quien se erige ante los ojos del sujeto que lo desea como modelo de imitación, así como obstáculo y rival. La *meconnaissance* es el concepto psicológico que dice del conocimiento imperfecto del mimetismo por parte del sujeto o sujetos que lo padecen. La circularidad del deseo trasluce, por tanto, una dimensión metafísica que da cuenta de una *enfermedad ontológica*, a saber, cierta aminoración del ser del imitador, fruto de su deseo de apropiación del ser del modelo.

El otro se convierte en un dios sustitutivo. Por tanto, el modo de ser del modelo es el modo de ser anhelado por el imitador y en ello éste pierde parte de su entidad personal. Es el vértigo del *no ser* que experimenta el imitador lo que Girard llama *enfermedad ontológica*. (Barahona, 2014, p. 33)

Cuando la crisis amenaza a una comunidad afectada por la exasperación mimética, se desencadena mecánicamente un proceso de modelación ilusoria que opera a modo de contagio violento en la colectividad y que acaba por materializarse en la figura de un único culpable. La ilusión persecutoria fuerza la elección unánime de un chivo expiatorio que es injustamente acusado de los males comunes.

El desenfreno mimético comporta una crisis de indiferenciación o de identidad que difumina toda distinción en el plano de los deseos. La arbitrariedad

del deseo empuja la confusión y el malestar social al paroxismo. Pero, antes de que la violencia acumulada detone el estallido general de los conflictos, los ánimos obcecados de la indiferenciación decretan, como válvula de escape, el asesinato del chivo expiatorio, cuyos rasgos diferenciales son cada vez más insoportables y condenables para la masa fascinada y homogeneizada por la actitud violenta. El brazo ejecutor de la indiferenciación caótica elimina a su supuesto enemigo común, movido, a la vez, por la atracción y el miedo a lo diferente. En este sentido, Rudolf Otto acertó en su descripción sobre la extrañeza que despierta la equivocidad de lo sagrado y los arcanos de las religiones arcaicas: «Lo “numinoso” era ambiguo: *tremendum-fascinatum*, maléfico y benéfico a la vez, *pharmakon*» (Girard, 2012, p. 6).

La implacable saña de la unanimidad colectiva acaba transformando el todos contra todos en un despiadado todos contra uno. Así, el sacrificio contiene la escalada de la violencia mimética y restablece el orden, aunque solo transitoriamente, pues el ciclo volverá a repetirse. «El mecanismo del chivo expiatorio canaliza la violencia colectiva contra un solo miembro de la comunidad elegido de forma arbitraria, y esta víctima se convierte en el enemigo de la comunidad entera, que queda, a la postre, reconciliada» (Girard, 2006, p. 62).

Bajo el espejismo idolátrico, se ritualiza el proceso sacrificial repitiéndolo cíclicamente. De este modo, se fortalecen los lazos comunitarios hasta que la rivalidad mimética vuelva nuevamente a acometerlos. Recurrentemente, las sociedades continuarán escudándose en víctimas sacrificiales como método sustitutorio de ocultación de la violencia propia. En los cultos arcaicos, el sacrificio es una forma de evitar la violencia mediante la violencia. Tal es la trampa engañosa del mimetismo malo.

Satán o el Diablo, sucesivamente, es el que fomenta el desorden, el sembrador de escándalos, y el que, en el paroxismo de las crisis por él provocadas, las resuelve de pronto expulsando al desorden. Satán expulsa a Satán por medio de las víctimas inocentes cuya condena siempre logra. (Girard, 1999, p. 121)

La compleja trama sociorreligiosa estructurada en torno a la doble condición de la víctima, culpable y a la vez artífice del apaciguamiento social, relega el orden de lo sagrado dentro de los límites impuestos por la lógica diabólica del deseo mimético. Este cerco ciñe el anhelo de trascendencia insito en el corazón humano e impide una religión verdadera.

A lo largo del tiempo, las figuras de las víctimas sacrificiales son míticamente enaltecidas y convertidas en divinidades gracias al recuerdo indeleble del acontecimiento pacificador inscrito en la tradición. Pero tales divinidades son

hijuelas de un sentido desviado de trascendencia, reflejos de una asfixiante inmanencia idolátrica que rige el destino de la comunidad. La incapacidad de aquellas gentes para reconocer la verdadera condición de víctima tras el velo ensangrentado de sus divinidades da testimonio de la supremacía de la sacralización de la violencia en el mundo arcaico. «Lo divino enraíza en la engañosa unanimidad de la persecución» (Girard, 1999, p. 161). Una diferencia fundamental entre los tiempos antiguos y el mundo moderno es que, en la actualidad, la violencia podría exacerbarse incontroladamente por la carencia de una *protección sacrificial*, de mecanismos de contención comúnmente aceptados que pongan freno a la violencia del deseo mimético. Antiguamente, tal función «protectora» era ejercida perversamente por el sacrificio.

La víctima en el espejo

El proceso de disolución del sacrificio registrado en la historia del pueblo de Israel alcanzó su culminación en Cristo. Las narraciones evangélicas revelan el engranaje de la maquinaria mimética y disipan la superstición atávica. La Pasión instauro con vigor indecible la divinidad e inocencia de la Víctima ante la mirada de unos pocos elegidos, misteriosamente libres de la plaga mimética que se cebó en la Crucifixión.

La ruptura de la unanimidad violenta es crucial para una comprensión cabal de la novedad introducida por los Evangelios respecto a la naturaleza del mal. Por primera vez en la historia, la violencia es entendida como acto injusto e inhumano de modo singularmente concreto. «El cristianismo parte en dos irreversiblemente la historia humana: después de Cristo, nadie podría ya sostener que la víctima es verdaderamente culpable, . . . el deseo es inocente, no mediado, no mimético, no rival» (Giglioli, 2017, p. 44).

Jesús aparece como el modelo por antonomasia que se ofrece para ser imitado. En sus enseñanzas, en sus acciones, atrae deliberadamente la atención sobre su propio deseo, el único por el que puede romperse la cadena mimética de la violencia. Tiene lugar así una alteración radical en la disposición volitiva a partir de la cual se configura una nueva realidad. Ya no es Satán sino Dios quien expulsa a Satán del seno de la comunidad afectada por causa de la mimesis. La violencia del ídolo sucumbe ante el Icono de la inocencia. La víctima pasa de chivo expiatorio a Cordero de Dios.

La imagen de Cristo, el modelo de Cristo a través de su imagen, da origen al sustrato simbólico sobre el que se va estructurando la nueva realidad psicológica y vital que encuentra expresión en un particular orden sociocultural. Cristo representa la mediación esencial que otorga a la voluntad humana la posibilidad

de quebrar el círculo mimético para elevarse del plano de lo mecánico a una dimensión personal y trascendente en la que se desacraliza la violencia. «La violencia continúa disfrazándose, pero ha quedado desvelada» (Girard, 2012, p. 10). El mecanismo mimético no queda abolido en el ámbito antropológico, pero se insta una posibilidad real y manifiesta para su disolución y reparación.

El modelo cristiano libera tanto a las víctimas como a los victimarios potenciales de las ataduras de la arbitrariedad violenta. La clave de la acción mimética sigue concentrándose sobre la víctima, aunque esta vez con un significado radicalmente diferente: a partir de ahora será inequívocamente inocente de los crímenes que injustamente se le imputan.

Tiene lugar una mudanza cualitativa en la transferencia entre el victimario y la víctima. La novedad introducida por el cristianismo estriba en que ahora el rostro de la víctima de la violencia mimética comparece como icono que se abre a la mirada ajena trasluciendo la imagen del ser, en su dignidad e inocencia verdadera. «El icono da y se da; el ídolo se cobra» (Beuchot, 1999, p. 75).

Una vez roto el espejo idolátrico, el victimario, cara a cara con la inocencia, vislumbra en la profundidad óptica del otro el abismo de su propia culpabilidad, quedando inhabilitado el acto violento. Se desdibuja el influjo deformador de la mirada idolátrica que tendía a proyectar el haz de los deseos aviesos sobre el espejo que tapaba el rostro verdadero de la víctima inocente. Se insta así la distinción radical e inequívoca entre la inocencia y la culpabilidad en las relaciones humanas, ya no hay entre ellas indiferenciación en la que pueda ampararse el flujo impune de la violencia.

En nuestra época, debido a la influencia judaica y cristiana, el fenómeno de los chivos expiatorios solo ocurre de forma vergonzante, furtiva, clandestina. Aunque no hayamos renunciado a ellos, nuestra creencia en ese fenómeno se ha desmoronado, y hoy nos parece tan moralmente cobarde, tan reprensible, que, cuando nos sorprendemos en trance de desquitarnos con un inocente, nos avergonzamos de nosotros mismos. (Girard, 1999, p. 203)

La disolución del engaño de la *méconnaissance* que opera en el tránsito de la mirada idolátrica a la icónica responde más a una *reconnaissance* que a una mera *connaissance*. «Cada persona mantiene a priori con las demás una relación» (Spaemann, 2000, p. 56). Se da, pues, un reconocimiento fundamental y originario que se hace presente a través de la alteridad en una acción de doble articulación que consiste en un reconocerse en y un reconocer al otro.

El silencio del icono

Algunos fenómenos relativos al modo en que la sociedad actual hace frente a la violencia parecen concurrir en flagrante contradicción. La disparidad de criterios interpretativos en torno a este asunto resulta cuando menos llamativa. Contradictoriamente, reacciones de hipersensibilidad hacia ciertas manifestaciones violentas se conjugan con otras de absoluta indiferencia ante hechos similares o peores, a lo que hay que sumar el proceso de normalización de los contenidos violentos difundidos por medio de la industria audiovisual y mediática.

El aborto es el ejemplo más representativo de las incongruencias en que puede incurrir una sociedad que se autocalifica como avanzada. Hay una pregunta fundamental que inmediatamente sale al encuentro: ¿cómo es posible que una sociedad que hace gala de tanta indignación y rechazo por la violencia en general pueda tolerar e incluso defender un acto objetivamente tan brutal?

Sobre el aborto parece haber recaído una forma extraña de tabú. Mientras se defiende y proclama *urbi et orbi* como derecho, se oculta celosamente el hecho en sí. Toda la fuerza idolátrica proyectada a través del prisma ideológico da lugar a una nueva forma de *méconnaissance* que seduce la mirada pública. Bajo el peso del alboroto mediático e ideológico, y víctima de una despiadada indiferencia axiológica, la vida del *nasciturus* es abolida de forma brutalmente aséptica en los centros hospitalarios.

El proceso empieza por impedir la visibilidad y la manifestación ontológica del *nasciturus*, evitando así el acceso a relaciones afectiva e imaginativamente vinculantes. De tal modo que su imagen y toda la capacidad comunicativa de lo icónico que alberga son sometidas a un borrado total antes de la destrucción definitiva del ser.

En su afán de sobreproducción, la era tecnológica tiende a desfigurar la realidad. Las sociedades, sumamente mediatizadas por la oquedad de la barahúnda audiovisual, acostumbran a olvidar el trasfondo real que toda imagen íntegra ofrece. En el caso del aborto, se empieza por anular el esplendor imaginativo, icónico, procedente de lo real. La elusión de la realidad activa la propagación de la violencia.

Mediante el borrado de la imagen se toma distancia de la violencia real que tiene lugar, ocultándola completamente. Esta forma de autoengaño subyace en muchos de los argumentos acientíficos que se esgrimen en defensa del aborto. Suelen ser razonamientos eufemísticos de los que se excluyen los aspectos

relevantes del tema en cuestión sin los cuales es imposible una comprensión cabal del mismo.

Así las cosas, la erradicación de la imagen del *nasciturus* pone de manifiesto un hecho incontrovertible: el compromiso obstinado y contrario a la recta razón que insiste en anteponer pertinazmente la nada al ser por medio de la lógica sustitutoria. Es el nihilismo llevado al extremo en la medida en que actúa destructivamente sobre el principio mismo de la vida humana.

Pero ¿qué ocurriría si, en un intento de reparación de esta realidad fracturada, se mostraran al público las imágenes de un aborto real? ¿Se seguiría interpretando como un acto legítimo? ¿Se soportaría la crueldad de las imágenes al igual que se tolera la violencia gratuita en los medios audiovisuales? O, por el contrario, ante las imágenes indecibles ¿se verían los testigos del horror impelidos a restablecer los vínculos ontológicos con el *nasciturus*? La ocultación sistemática de la imagen violenta parece esquivar a toda costa una reacción trascendente en este sentido. Es el fiel indicador de que la imagen de la realidad, el verdadero icono, es ineludible e irrevocable.

Finalmente, hay disparidad de opiniones sobre si el aborto puede ser interpretado según la lógica sacrificial. Ante la ausencia aparente de una *protección sacrificial*, clausurada por el cristianismo conforme a la teoría girardiana, el filósofo Michel Schooyans (1991) se pronunció taxativamente al respecto:

El niño muerto en el seno de su madre no es *sacrificado*: no se le hace sagrado para proteger la cohesión de la comunidad humana. Es *ejecutado sin que* la violencia sea expulsada de la sociedad humana. Pues una sociedad totalmente laica ha de desacralizarlo todo, incluida la vida, y desmitificarlo todo, incluida la víctima propiciatoria. (p. 194).

Por esta razón, Schooyans argumenta más tarde que en realidad la práctica del aborto provoca un incremento desbocado de la violencia. Inversamente, otras interpretaciones apuntan directamente a una función sacrificial del aborto:

Considered in these terms, abortion in America precisely fits the structure of religious sacrifice, where the best victims are the most defenceless. Like a classic sacrificial victim, the fetus is both blamed for the disorder surrounding its conception and acknowledged as innocent, sometimes at the same time. (Ward, 2000, p. 24)

La autora de este pasaje critica la reivindicación de los defensores del aborto por tomar como única base los propios deseos sin tener en cuenta la

posibilidad real de infección mimética que conduce al acto violento contra el *nasciturus*. Sostiene, además, que la mujer que decide abortar, forzada por la presión laboral y económica, imbuida en la lucha por su propia supervivencia, cae en la confusión mimética.

Su deseo, por tanto, estaría mediado por los deseos de una sociedad altamente competitiva. «*Abortion appeases mysterious forces that threaten a woman not physically but spiritually, with the extinction of her being*» (Ward, 2000, p. 26). Este razonamiento coincide con la idea girardiana ya mencionada de *enfermedad ontológica*.

En tal caso, el deseo de la mujer dispuesta a abortar habría entrado en rivalidad con otros deseos ajenos. Movida por la fuerza de la mimesis, acabaría designando al no nacido como la causa de su desorden vital. Así operaría en ella la mirada idolátrica. La desaparición del *nasciturus* se impondría como única vía para la restauración del orden. La inocencia del icono sucumbe así ante la violencia del idolo.

Leviatán y el nuevo Adán

Victimismo: mito y realidad

«La majestuosa inauguración de la era “poscristiana” es una broma. Estamos en un momento de ultracristianismo caricaturesco que intenta escapar de la órbita judeocristiana “radicalizando” la preocupación por las víctimas en un sentido anticristiano» (Girard, 1999, p. 231).

Una ideología victimista decidida a sustituir y expulsar a las víctimas reales del lugar de la historia que justamente les corresponde ha cristalizado en el mundo contemporáneo. En semejante entorno competitivo se disputa un puesto de privilegio en el altar de los inocentes, altar que ha quedado vacío tras la expulsión de Cristo. «Solo que, expulsado Cristo, la exigencia de lo sagrado se vuelve a presentar de modo grotesco» (Alberoni, 2007, p. 191). Esta reflexión apunta a la posibilidad de una resacralización idolátrica de la violencia. Aunque hoy no se presente íntegramente con la faz de lo mítico-arcaico, permanecen en ella remanentes atávicos. Comúnmente, cuando se disuelve la realidad en la mente y la sociedad humana, aflora el pensamiento mítico. «El cristianismo desmitifica todo, pero siempre surgen nuevos mitos o nuevas concepciones del mito» (Negro, 2009, p. 27).

Paradójicamente, a la vez deudora y usurpadora del cristianismo, la era poscristiana, magnetizada por el gran valor simbólico de la inocencia, se ve impelida por fuertes deseos victimistas de apropiación. «El mundo moderno está lleno de viejas virtudes cristianas que se volvieron locas. Enloquecieron las virtudes porque fueron aisladas unas de otras y vagan por el mundo solitarias» (Chesterton, 1998, p. 18).

En el caso particular del aborto, el colectivo abortista, bajo la anuencia de instituciones estatales y el apoyo masivo de una gran parte de los medios de comunicación, despoja al *nasciturus* de su justa condición de víctima y la transfiere a un sujeto ungido ideológicamente: la madre. Se impone así un enfrentamiento irreal y antinatural entre ambos. «Que sea verdadero lo que el poder ha decidido que lo sea es un resquemor que no la alcanza, pues la víctima es verdadera cuando está privada de poder y en caso contrario no sería tal» (Giglioli, 2017, p. 112). Ciertamente, no hay nadie más carente de poder que el *nasciturus*.

En el mundo posmoderno, el enaltecimiento victimista busca su justificación por medio de la agitación social, encubridora de crisis miméticas que operan al servicio de formas desviadas de poder. Así, la violencia se justifica por medio de una autovictimización que paradójicamente se expresa en un lenguaje ideológico-victimario. Tal ambigüedad constituye uno de los rasgos característicos de las nuevas manifestaciones de violencia que amenazan a las sociedades occidentales. Bajo el estandarte de la vulnerabilidad, la pseudovíctima se hace responsable de la furia persecutoria que aboca al señalamiento colectivo de falsos culpables, verdaderos damnificados en este tortuoso proceso mimético. Todo indica que este mecanismo busca la instauración de una hiperlegitimación social y moral en la historia mediante la apropiación de derechos según una forma perversa de justificación.

La víctima es el héroe de nuestro tiempo. Ser víctima otorga prestigio, exige escucha, promete y fomenta reconocimiento, activa un potente generador de identidad, de derecho, de autoestima. Inmuniza contra cualquier crítica, garantiza la inocencia más allá de toda duda razonable. (Giglioli, 2017, p. 7).

Esta ideología de nuevo cuño comporta, por tanto, una justificación solapada de la violencia. Contradictoriamente, los falsos defensores de las víctimas solo alcanzan sus objetivos por medio de la transgresión de los mismos principios cristianos sobre los que apoyan arteramente los preceptos dogmáticos de su nuevo credo; no como medio justo para la protección de los indefensos, sino como maniobra ilegítima de una defensa impostada. «Si solo la víctima está en lo verdadero, quien desea el crisma de la verdad para su propio discurso

se sentirá siempre tentado por la mentira de hacerse pasar por la víctima que no es» (Giglioli, 2017, p. 113). Un poderoso instrumento ideológico de seducción se introduce así en esta sociedad tan sensible a la compasión como a la manipulación ideológica. De tal modo que la determinada convicción de expulsar toda forma de violencia de la vida social, más verdadera en unos, más pretendida en otros, es en última instancia organizada y dirigida por la propia violencia.

Se pone de manifiesto un desplazamiento o una inversión del mensaje evangélico que el nuevo victimismo sociológico pretende transformar mediante su apropiación y resignificación. A fin de que siga resultando convincente, preserva el andamiaje y sustrae de él todo el contenido religioso y moral, sustituyéndolo por los fragmentos deslavazados de un dogmatismo ideológico. Este acto usurpatorio ha traído consigo una aceleración de los mecanismos victimarios, desencadenando rivalidades miméticas a gran escala.

Seréis como dioses

En los últimos dos siglos la cultura occidental ha sufrido violentos cambios que la han llevado paulatinamente al borde de la anarquía moral y espiritual en la que hoy parece encontrarse. Este período ha estado marcado por un fuerte desequilibrio entre el progreso material y la vida espiritual hasta el punto de que religión y cultura se han convertido en dos órdenes aparentemente irreconciliables. Dicha divergencia se refleja en una escisión interna en el corazón humano, una fractura antropológica que repercute en el debilitamiento de una civilización cuya transformación obedece a sistemas mecanicistas.

El optimismo progresista de los siglos XVIII y XIX evadió las consecuencias que podía acarrear la ruptura con los fundamentos tradicionales sobre los que se ha edificado la civilización y de los que la cultura del progreso es, en el fondo, deudora. «La necesidad más apremiante de nuestra civilización es la de recuperar los contactos perdidos, la de retornar a las fuentes de la vida» (Dawson, 1961, p. 59).

La consagración de la fe en la sola razón evidencia el dramático proceso de sustitución e inversión religiosa y cultural que ha tenido lugar. Sobre la base de esta creencia y la negación de la trascendencia, las diversas formas de religión secular han ido erosionando las estructuras sociales. El nuevo credo racionalista establece como fundamento de su fe el dominio de la naturaleza, lo que «autoriza a moldear directa o indirectamente la naturaleza humana para manipular su dimensión histórica» (Negro, 2009, p. 35) mediante la dirección de la razón técnico-científica. Niega, por tanto, la concepción clásica de naturaleza

humana entendida como principio ontológicamente estable y universal. Cree que es una naturaleza dúctil que puede restaurarse íntegramente, modificada a capricho en todos los defectos que pueda haber adquirido por causa de las estructuras sociales, manipulándola ilimitadamente en pos de un mundo perfecto y en función de las exigencias del modelo político que mejor convenga en el momento histórico dado. Se trata por tanto de un proyecto de inversión antropológica.

El modelo ideológico de la religión secular nació con el Estado y con una fuerte tendencia a la politización de todos los ámbitos sociales, es decir, a cuidar de todos los aspectos de la vida de los hombres de modo similar a como lo haría la religión.

Surge el mito de un hombre nuevo que adquiere categoría de realidad en un futuro terrenal inconscientemente sacralizado por la mera acción humana. «Frente a los mitos antiguos, el hombre nuevo es un mito de nueva especie, irreal, imaginario, utópico, típicamente constructivista» (Negro, 2009, p. 297). La conciencia histórica, el «historicismo del cambio en sí como un valor, el cambio por el cambio» (Negro, 2009, p. 41) y la metafísica del progreso, formas desvirtuadas del sentido histórico y redentor del cristianismo, confieren el carácter prospectivamente cinético a esta forma mítico-religiosa.

La religión secular es, por tanto, una religión de carácter esencialmente político. Aunque prescinde de lo divino y actúa en la inmanencia, posee una escatología particular que prevé y anhela la salvación de la humanidad en un tiempo futuro intramundano; el fin último es alcanzar la inmortalidad en este mundo. He ahí la peculiar raíz pseudorreligiosa de la religión mítica del progreso y la razón.

Por medio de la sacralización de la política y del Estado, el hombre se religa en el plano de la temporalidad a su propio poder, lo cual se cifra en un hombre ontológicamente emancipado que se sujeta a las nuevas estructuras mecánicas del Estado artificial.

Comienza así la andadura hacia un *Homo Deus* creador de su propio destino, que en el fondo no es más que una proyección deformada del *homo viator*. «Este hombre futuro parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, gratuito don que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), que desea cambiar por algo hecho por él mismo» (Arendt, 2009, p. 15).

La semilla revolucionaria integrada en el código genético de algunos de los nacientes sistemas ideológicos crece impulsada por la fuerza motriz del progresismo en un movimiento más o menos vertiginoso que obtiene su poder de la fragmentación del tiempo, del espíritu y de la realidad. Aunque la herida espiritual se venía fraguando desde tiempo atrás, a partir de la revolución francesa se profundizará en ella como consecuencia de la implantación y normalización política de algunos elementos desestabilizadores insertos en las ideologías disgregadoras, a través de las cuales el hombre comenzó a arrogarse un poder casi omnímodo.

El hombre escindido

La proliferación y difusión de teorías fragmentarias sobre el espíritu humano ha culminado en una desvinculación de la persona con la realidad. Voluntarismo, racionalismo y sentimentalismo han obstaculizado la vía del saber metafísico. Cada uno de estos tres posicionamientos ideológicos se arroga la soberanía en su interpretación de la existencia y conjuntamente configuran el inmanentismo subjetivista de la vida moderna. Entre sus máximos representantes destacan Lutero, Descartes y Rousseau (Maritain, 2006). Su influencia contribuyó a malograr los frágiles equilibrios de una concepción unificadora de lo real, por medio de la cual el hombre pudiera interpretarse y orientarse comprensivamente a través de las vicisitudes históricas.

El sentimentalismo aplicado a la sociedad moral rousseauiana se convirtió en una de las notas características de las futuras religiones políticas. Rousseau entendió la sociedad como fuente de corrupción del hombre natural que es esencialmente sentimental, libre, compasivo, inocente, igualitario, bueno y feliz. Esta concepción dicotómica oculta un fuerte sentimiento de religiosidad de tipo inmanentista según el cual, en su patria natural, el hombre se encuentra en un particular estado de gracia que debe infundir en la sociedad para sanarla de todos sus males.

La sociedad habría de edificarse sobre la naturaleza prístina recuperada en su esencia más angelical, en pos de la perfecta unidad moral de todos mediante un contrato social y vinculados por el sentimiento como sustituto de la fe. De este modo, se eleva el sentimiento moral a categoría religiosa (Negro, 2009).

El nuevo ciudadano sigue un particular rito que consiste en la domesticación moral gracias a la educación ideológica de los miembros del cuerpo soberano. Ante lo que entiende como una división interna (entre razón y pasión piadosa), el hombre escindido deposita toda esperanza de reparación en el sentimiento

piadoso e inocente que supuestamente lo guía en su estado virginal y que hay que traer a la existencia presente para purificar al hombre civil.

El moralismo rousseauiano significó el principio del totalitarismo. «Con el concepto de voluntad general él ha inventado el totalitarismo» (Alberoni, 2007, p. 29). El ciudadano ha de ser perfecto o casi perfecto, del mismo modo que lo es el hombre en su estado natural. Los criterios de perfección van a ser establecidos, regulados y difundidos por una instancia superior cuya personificación es la sociedad, ante la que el nuevo ciudadano habrá de responder como si de una divinidad autoritaria se tratara, pues en ella reside la soberanía popular.

Esta es la clave del moralismo político dominante: la equiparación entre social y moral, un puritanismo. La despolitización del hombre y la sinonimia entre moral y social serán —crecientemente hasta hoy— la fuente de la servidumbre, del despotismo gubernamental, del miedo y del terror (Negro, 2009, p. 110).

El culto a la sociedad como un trasunto de divinidad abstracta configurará una nueva *forma mentis* en la que irán anidando las nuevas ideologías que culminarán en el vacío existencial de los siglos XX y XXI. Este proceso se debe en gran medida al acto de nivelación de lo moral y lo social puesto en práctica por Rousseau. En la adquisición del nuevo estatus de ciudadano, el hombre, sin percatarse de ello, renuncia parcialmente a su libertad (Alberoni, 2007).

La concepción rousseauiana de la naturaleza era una ficción, un ideal inexistente que brotaba del mundo creativo de una imaginación sentimentalmente exaltada y metafísicamente errabunda. En Rousseau ya alboreaba el romanticismo que más tarde tomaría el testigo de la reacción contra la razón.

Una vez sustituidas las funciones auténticamente cristianas por las políticas moralizantes e integradas las nuevas ideas morales en la forma de un nuevo credo pseudorreligioso, ya no parecía haber ninguna razón que justificara la pervivencia de la fe original, sobre todo porque es de ella de donde la nueva religión había extraído lo fundamental de su dinamismo. La acción mimética se imponía así con su lógica sustitutoria. De manera que, mediante la dirección de las conciencias, el Estado comenzaba a absorberlo todo. A partir de entonces, proyectado hacia el futuro por la nueva visión mítica, el hombre occidental se lanzó a una carrera frenética por la historia con el obstinado propósito de dar cumplimiento al destino sagrado anunciado por los profetas de la Revolución: la conquista de la naturaleza humana, que justifica el viraje antropológico de las nuevas ideologías.

La noción de progreso del siglo XVIII, tal como fue concebida en la Francia prerrevolucionaria, consideraba que la crítica del pasado era un medio de

dominar el presente y controlar el futuro; el progreso culminaba en la emancipación del hombre. (Arendt, 2004, p. 203)

La desviación inmanentista trastocó hasta tal punto la percepción de la realidad que el poder, una vez emancipado de la acción compensatoria de la trascendencia, comenzó a extender implacablemente su influencia sobre la vida. El orden de la razón y la naturaleza comenzaron a su vez a ser sustituidos por el de la voluntad y el artificio.

Rousseau hizo del sentimiento moral una metafísica y de toda su teoría contractual una religión. Tras el elixir de la felicidad ideal que Rousseau ofrecía a la humanidad se ocultaba un alegato contra la vida orgánica de las comunidades, pues una buena parte de lo natural en el hombre es lo cultural, y muy difícilmente se podrá trazar una línea de separación artificial entre ambos sin mediación de la violencia. Las formas culturales, con todas sus limitaciones, son expresión viva del hombre y parte indispensable de la vida espiritual y del camino de perfeccionamiento humano. Es además en ellas donde los hombres han de encontrar políticamente las soluciones a sus problemas presentes. Pero para todo ello es fundamental preservar una sólida base antropológica, metafísica y religiosa.

Conclusión

El subjetivismo progresista se ha erigido como uno de los males fundamentales de la posmodernidad. A la férrea hegemonía de una razón autosuficiente, que dio lugar a los grandes sistemas gnoseológicos —principalmente el racionalismo y el idealismo—, le siguió la primacía de la acción, que tomó forma en los grandes sistemas ideológicos o de acción político-social.

La omnipotencia de la acción ha acabado por deteriorar gravemente el fino equilibrio de las facultades espirituales humanas. En el trasfondo subyace la rivalidad mimética desencadenada por un deseo que se recrudece cada vez más a causa de la eliminación de las distinciones sociales que ceden ante la homogeneización, el igualitarismo y el relativismo.

El encapsulamiento y la fractura de las facultades espirituales produce una quiebra en el dinamismo del ser y por tanto en las relaciones personales. La voluntad, al perder su objeto propio, el amor, adquiere la apariencia de una libertad que oculta tras de sí el deseo autorreferencial de una infinitud que es remedo de trascendencia. El desenmascaramiento del ídolo de la falsa libertad es condición *sine qua non* para la integración de las facultades: el intelecto y la voluntad, con su correspondiente manifestación en la verdad, la libertad, el

amor y el obrar. Esta unificación da la verdadera medida de la dimensión integral de la persona y es el referente de una restauración del pensamiento en esta sociedad actual desmembrada y anegada en una cultura de muerte, pero en la que ya se ven los brotes de nuevas formas de pensamiento esperanzadoras que se van encarnando poco a poco en la urdimbre social, cultural y política.

En el nuevo imperio del deseo se ha desterrado a la razón del horizonte vital y se ha absolutizado la voluntad, sede de la libertad. Pero este ensanchamiento de la voluntad ha acabado por reducirla a un degradante deseo narcisista de poder que busca la autosatisfacción permanente y que se sirve del absolutismo de la técnica (Ratzinger, 2005) para la manipulación invasiva, el control, así como la aniquilación de la vida humana. El deseo se ha hecho esclavo de sí mismo. Con otras palabras, el deseo ha esclavizado a la voluntad y, con ella, a la libertad.

La libertad errabunda de la posmodernidad clama por volver a la existencia auténticamente humana para recuperar su objeto propio. Para ello es necesario que vuelva a vincularse con la verdad, que es la medida de la realidad y, por tanto, punto de convergencia de todas las libertades humanas, a partir del cual la composición interna del ser adquiere su más pleno sentido.

Referencias

- Alberoni, R. (2007). *La expulsión de Cristo*. Ediciones Cristiandad.
- Arendt, H. (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. Santillana ediciones.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Ediciones Paidós.
- Barahona, A. (2014). *René Girard. De la ciencia a la fe*. Encuentro.
- Besançon, A. (2003). *La imagen prohibida: una historia intelectual de la iconoclasia*. Siruela.
- Beuchot, M. (1999). *Las caras del símbolo: El icono y el ídolo*. Caparrós Editores.
- Chesterton, G. K. (1998). *Ortodoxia*. Editorial Porrúa.
- Dawson, C. (1961). *Dinámica de la historia universal*. Rialp.
- Giglioli, D. (2017). *Crítica de la víctima*. Herder Editorial.
- Girard, R. (2012). *El sacrificio*. Encuentro.

- Girard, R. (2006). *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Editorial Trotta.
- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama.
- Girard, R. (1999). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama.
- Marín, H. (2007). *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*. Encuentro.
- Maritain, J. (2006). *Tres reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*. Encuentro.
- Negro, D. (2009). *El mito del hombre nuevo*. Encuentro.
- Ratzinger, J. (2005). Verdad y libertad. *Humanitas*, 14. <https://www.humanitas.cl/filosofia/verdad-y-libertad-joseph-cardenal-ratzinger>
- Sagrada Biblia Nácar-Colunga*. (2007). BAC.
- Schooyans, M. (1991). *El aborto. Implicaciones políticas*. Rialp.
- Spaemann, R. (2000). *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*. Eunsä.
- Ward, B. W. (2000). Abortion as a Sacrament. Mimetic Desire and Sacrifice in Sexual Politics. *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 7, 18-35 <https://doi.org/10.1353/ctn.2000.0002>

Derechos de autor © 2025 Jorge Martín Almeida



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



La religión como expresión cultural en busca del equilibrio del desarrollo sostenible

Religion as a Cultural Expression in the Pursuit of Balanced Sustainable Development

Valeria Álvarez Garcés

Universidad Autónoma de Nuevo León
alvarezgarcsev@gmail.com

Resumen: El artículo analiza el desequilibrio del concepto del desarrollo sostenible dentro de los pilares principales que lo componen, con el propósito de evidenciar que el pilar económico, y las prácticas que desarrolla, propician la crisis ambiental, dejando los pilares restantes correspondientes como lo social y ambiental como herramientas que fortalezcan las prácticas del sistema económico, siendo el análisis de la religión dentro de la expresión cultural la solución propuesta por diversos autores en las disciplinas de la teología y la sociología tomando en cuenta cuatro de las religiones más practicadas en el mundo: judaísmo, cristianismo, budismo e hinduismo.

Palabras clave: desarrollo sostenible, ecoteología, pilares del desarrollo sostenible, religión.

Abstract: The article analyzes the imbalance of the concept of sustainable development within the main pillars that compose it, with the purpose of evidencing that the economic pillar and the practices that it develops, propitiate the environmental crisis, leaving the remaining pillars corresponding as the social and environmental as tools that strengthen the practices of the econo-

mic system, being the analysis of religion within the cultural expression the solution proposed by diverse authors in the disciplines of theology and sociology taking into account four of the most practiced religions in the world: Judaism, Christianity, Buddhism and Hinduism.

Keywords: sustainable development, ecotheology, pillars of sustainable development, religion.

Introducción

Dentro del desarrollo sostenible se han definido tres pilares: sociedad, ambiente y economía. Sin embargo, este último ha desarrollado un fenómeno consumista por el sistema capitalista que ha llevado al ser humano a separarse de su ontología (origen) con el desarrollo de pensamientos antropocentristas donde ve a la naturaleza como su propiedad y esto a su vez ha provocado el desequilibrio en el concepto.

El propósito de la presente investigación es explicar cómo el pilar económico llegó a tener tanta influencia en la sociedad y en las prácticas que han definido el contexto histórico de diferentes épocas, así como el análisis bibliográfico de la religión judeocristiana en ser promotora de ideas antropocentristas y cómo estas creencias propiciaron la explotación de los recursos naturales. Consecuentemente, dentro de una dualidad, se mostrará que, así como la religión ha servido como gestante de ideas antropocentristas, lo ha hecho de igual manera en ideas conservacionistas, ya no solo en religiones occidentales, sino en el Oriente, incluyendo al budismo y el hinduismo, para concluir así con que la religión podría ser el componente cultural que ayude al equilibrio del desarrollo sostenible.

El diseño de la presente investigación estará orientado dentro de la clasificación cualitativa con el método hipotético deductivo, pero de una manera bibliográfica en autores de disciplinas de la sociología y la teología, que permita desarrollar un alto grado de interpretación al analizar que estas cuatro religiones de las más practicadas en el mundo han desencadenado la degradación y la conservación de la naturaleza.

La relación de la economía con el concepto de desarrollo

Podría pensarse que la supremacía del ámbito económico en la esfera social es un problema actual; sin embargo, surge de una práctica institucional desde hace décadas que, de acuerdo con Mota y Sandoval (2016), comienza

desde 1930 con el trabajo de John Maynard Keynes, economista británico que relacionó el concepto del desarrollo con la economía. Estas ideas fueron postuladas en la época donde la racionalidad técnica científica estaba en su auge en el mundo moderno occidental, especialmente Europa, por lo cual estudios como estos abrieron paso a que este modelo se replicara en todo el mundo, tomando como sinónimos el desarrollo con economía.

Es debido a esto que Tortosa (2009) menciona que estas ideas condujeron al mundo a un mal desarrollo, pues Harry Truman, presidente de los Estados Unidos en 1945, tomó los ideales de Keynes y los impulsó en el modelo capitalista en todo el mundo durante la Guerra Fría, por lo cual comenzó un nuevo sistema que se basó en categorizar a cada país dependiendo de su economía, si era desarrollado o se encontraba en vías de desarrollo. Debido a esto, las Naciones Unidas se involucraron y comenzaron a relacionar que, si un país tenía un bienestar económico, tendría también un bienestar social.

La incorporación del bienestar del medio ambiente dentro de la temática del desarrollo fundamentada por Keynes e impuesta por Truman, no fue sino hasta 1972 cuando se evidenció el impacto del crecimiento económico en el ambiente, por lo cual organismos internacionales se involucraron en el tema, como lo fue la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente. Estos esfuerzos dieron sus frutos hasta 1980 cuando otro economista, Amartya Sen, propuso el desarrollo humano con el económico dando paso a la institucionalización del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, donde ya no solo importaban las necesidades materiales sino las culturales y sociales (Mota y Sandoval, 2016).

Composición del desarrollo sustentable bajo la influencia del sistema económico que propicia desigualdades sociales y culturales

Al evaluar el impacto que los procesos económicos tenían en el medio ambiente, pero con la preocupación de frenar el desarrollo económico, surgió la institucionalización de un proceso llamado desarrollo sustentable que, política y diplomáticamente hablando, regularía la explotación de los recursos naturales. En primera instancia surgió como una vertiente del desarrollo humano, el desarrollo sustentable que, de acuerdo con Limón (2022), busca la calidad de vida de las personas sin poner en riesgo la existencia del medio natural, es aquí donde se relaciona el valor de la participación social y se involucra la cultura y los valores humanos.

Sin embargo, al trascender en ámbitos diplomáticos, políticos y académicos, el concepto se amplió con la imposición del desarrollo sostenible por la gran influencia económica que hay detrás de ello, para hacer sostenible el crecimiento económico, conservando los recursos naturales para seguir transformándolos en un patrón de acumulación de bienes materiales. Prueba de lo anterior es que todos los indicadores que miden el desarrollo sostenible son mediante el producto interno bruto, la capacidad de productividad y el ingreso y consumo (Mota y Sandoval, 2016). También conformó los pilares con los que se caracteriza ahora que es el económico, social y ambiental. Con base en estos pilares es como se mide el progreso de una nación.

Sin embargo, Restrepo y Rojas (2010) mencionan que esta nueva vertiente que vino en primera instancia de la sustentabilidad y que ahora se conoce como sostenibilidad, no es más que una renovada imposición de la colonización por parte del antiguo y dominante mundo, ya que han desarrollado categorías como el tercer mundo o países en «vías de desarrollo».

Con esto se refieren a que las grandes potencias que se caracterizan por ser el primer mundo no dejan de influenciar a naciones pobres en productividad y tecnología, pero ricas en diversidad cultural y natural, a modificar y adaptarse a sus patrones de producción y consumo mediante el sistema capitalista. Denominan el desarrollo sostenible como una ideología y estrategia para poder apropiarse de los recursos de países pobres como lo son regiones enteras de Latinoamérica, Asia y África. Se tienen muchos ejemplos aplicados en la vida real, como aquellas grandes empresas que buscan invertir en países pequeños de Latinoamérica con la promesa de mejorar la calidad de vida de las personas, llenando sus bolsillos con dinero, pero enfermando el ambiente en el que viven y destruyendo su patrimonio y cultura.

El pilar económico ha propiciado una explotación indiscriminada de los recursos naturales que ha llevado a los ecosistemas a un desequilibrio casi extintivo, por la influencia de la Revolución Industrial, la sobreproducción sin límites y la acumulación del capital por las prácticas antropocentristas, sustentadas por el capitalismo que trata de vender y capitalizar todo lo referente a la naturaleza (Contreras y Aguilar, 2012).

Esta distorsión de la que se habla lleva a la interpretación de lo que son las necesidades humanas, ya que estas se adaptan de acuerdo al contexto histórico en el que se vive. Evidentemente, las necesidades de una persona en el paleolítico o durante el Renacimiento, no son las mismas que tiene una persona actualmente. Todas ellas son cambiantes, y aunque las básicas y

simples como comer y respirar siguen siendo las principales, su manera de cubrir las se ve orientada de acuerdo al contexto social y político.

Ahora, en un contexto de industrialización y automatización en el mundo actual, se toman como criterios la productividad y la acumulación de bienes como cualidades del bienestar y calidad de vida. Este pensamiento ha tergiversado lo que verdaderamente es el desarrollo, donde las necesidades humanas van dirigidas a asegurar el bienestar de la economía de un país o la producción de una industria en vez de la humanidad como sociedad (Puig et al., 2012).

Todas estas necesidades sin límite y razón lógica han llevado a acuñar la degradación ambiental en problemas palpables y visibles que, de acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas, son situaciones globales que ponen en riesgo cualquier forma de vida en el planeta, en el que en un futuro ni las necesidades básicas van a poder ser abastecidas (Organización de las Naciones Unidas [ONU], s. f.). No se tiene por qué concebir en su totalidad a la economía como el factor único de la crisis ambiental actual, porque es necesario para el desarrollo, aunque sí es necesario limitar el crecimiento y dejar de ejecutar las expresiones culturales con base en el sistema económico y social impuesto.

Es evidente que, mientras más desarrollo existe, mayor es la tendencia a explotar los recursos naturales. Los avances tecnológicos han posibilitado todo contacto comercial, interpersonal y de relaciones internacionales que ha capitalizado muchos procesos, dando origen al fenómeno más famoso de la postmodernidad: la globalización (de Souza y Ribeiro, 2022).

Las desigualdades sociales son parte del mismo problema donde no solo las personas sufren por no tener acceso a las mismas oportunidades, sino que las personas más pobres, por su incapacidad de adquisición de bienes y servicios, sufren las consecuencias. De acuerdo con el Banco Mundial (2014), los países en desarrollo y con recursos económicos suficientes tienen la capacidad de adaptarse al cambio climático y sus estragos por la mayor capacidad de modificación a la que pueden costear. Con este ejemplo se visualiza la problemática del desequilibrio del desarrollo sostenible, debido a que este desarrollo al que se plantea solo es sostenible si se puede costear económicamente.

Reorientación del desarrollo sustentable para el verdadero progreso

A raíz de este grave problema surgen autores como el sociólogo Verificar el nombre: probablemente Boaventura, quien propone una modificación a este

sistema que disfraza los intereses económicos e ideológicos del capitalismo en Occidente en el desarrollo sostenible. Para esto, De Sousa (2014) propone seguir las epistemologías del Sur que se relacionan con la cosmovisión de Medio Oriente y del sur de América para separarse de las ideas colonizadoras de Occidente, mediante la imposición de la cultura y las prácticas religiosas para llegar a un verdadero desarrollo que elimine las brechas de desigualdad y la explotación del patrimonio natural, eliminar la separación del hombre en su creación dentro del antropocentrismo.

Esta separación bien podría resolverse mediante la creación de vínculos en expresiones culturales o religiosas con el medio ambiente, porque bien lo menciona Hernández (2018) desde una perspectiva religiosa: «El creyente cristiano tiene como misión el reconocimiento de su relación íntima con el ecosistema, que va más allá de lo humano no vivo, lo debe comprender como el contexto de su experiencia fundante con Dios». Estas ideas son replicadas en muchas religiones y con base en esos pensamientos, pueden surgir valores religiosos que propicien una cultura de cuidado ante la creación.

Bravo y Marín (2008), desde hace más de una década, proponen la reinterpretación del desarrollo sostenible con base en cómo han evolucionado las relaciones entre las sociedades y la naturaleza, ya que para ellos no solo ha influido el sistema económico impuesto desde antes de la Primera Guerra Mundial, sino que además influye negativamente el avance de la ciencia y la tecnología como única solución al problema.

La solución no debe limitarse dentro de un enfoque tecnológico o científico, sino que debe expandirse hasta corrientes filosóficas como la ontología, ya que no solo reduce el enfoque del mundo a un estudio político, económico y científico que comprende toda la realidad, sino que su multidisciplinariedad incluye la biología, filosofía, teología, ética y espiritualidad para una comprensión mejor de la vida (Pérez, 2010). Es dentro del ecologismo y las ciencias ontológicas que esta redefinición está siendo gestada.

Este ecologismo ha permitido desarrollar vertientes dentro de la teología, con la espiritualidad ecológica. Esta corriente permite ver la interdependencia entre todos los seres vivos para que así las personas religiosas puedan conservar aquello que les pertenece y a lo que pertenecen, mediante la sacralización de la naturaleza y una deidad en todo ello (Boff, 1995).

Si bien los esfuerzos por el bienestar del medio ambiente comenzaron popularmente por medios diplomáticos y científicos, es a partir de los años 90 donde los movimientos pacifistas comenzaron a participar en el tema,

incluyendo las religiones. Ya no solo era tema biológico o sociopolítico sino de interés social (Pérez, 2010). Los resultados de dicho interés se ven reflejados en las vertientes filosóficas de la ecoteología como resultado de áreas de estudio centradas en el antropocentrismo científico.

Indudablemente, el suponer que la connotación de desarrollo en la sostenibilidad ha dejado de ser una característica positiva, daría a entender que los esfuerzos políticos y diplomáticos como el documento de las Naciones Unidas titulado «Nuestro futuro común» (1987), la Cumbre de la Tierra de Río (1992), y los Objetivos del Desarrollo Sostenible, por mencionar algunos (2015), fueron en vano para el avance a la solución de la degradación del medio ambiente (Organización de las Naciones Unidas, s. f.).

Como resultado de la idea de la separación del desarrollo con la sostenibilidad Bravo y Marín (2008) desde hace más de una década proponen la reinterpretación del desarrollo sostenible con base en cómo han evolucionado las relaciones entre las sociedades y la naturaleza, ya que para ellos no solo ha influido el sistema económico impuesto desde antes de la Primera Guerra Mundial, sino que además influye el avance de la ciencia y tecnología como única solución al problema.

Sin embargo, no es del todo correcto centrarse en una sola idea para el problema del tema a desarrollar porque evidenciaría la falta de criticidad en el estudio. Si bien es evidente que el sistema económico gestado por el capitalismo que dio inicio desde la Revolución Industrial (de Souza y Ribeiro, 2022) es un actor predominante en la problemática, se debe recordar que ese mismo sistema y pilar ha sido creado con base en la sociedad, porque sin ella no existiera ninguna expresión cultural en ámbitos como el consumo, la manera de producir y demandar que conforman los sistemas económicos.

Con anterioridad se menciona la cultura como gestante de prácticas en diferentes ámbitos por lo cual resulta inusual relacionarlo con el problema de la crisis ambiental; sin embargo, su definición de acuerdo a la Real Academia Española menciona a la cultura como «un conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial en una época, grupo social, etc.» (Real Academia Española [RAE], s. f., definición 3). Lo que evidentemente explica cómo desde la Revolución Industrial, la humanidad ha estado inmersa en una cultura de industrialización y acumulación con base en el consumo, donde los límites de recursos y capital existen solo si no se cuenta con recursos económicos.

Identificación de la religión como expresión cultural que ayuda en el equilibrio del desarrollo sostenible

La cultura es un medio de expresión que contribuye al desarrollo de las personas. Esta misma define dentro de una sociedad las creencias, ideas, valores y comportamientos. Al compartirse en grandes grupos, su práctica lleva a un impacto que propicia cambios sociales que pueden ser para el progreso o no. La comida, la manera de comunicarse, actuar y pensar, y hasta la manera de creer, son parte de esta misma.

En el presente apartado, se tiene el propósito de distinguir el aspecto religioso como factor cultural dentro del pilar social del desarrollo sostenible que contribuya a su equilibrio, asegurando esencialmente la conservación del medio ambiente. Mediante la identificación de movimientos religiosos relacionados con prácticas ambientalistas identificándose las cuatro religiones más prácticas en el mundo divididas en dos bloques, delimitados por la zona geográfica oriental (budismo e hinduismo) y occidental (judeocristianismo y catolicismo).

Las religiones están conformadas de principios dentro de la cosmovisión, ya que contienen relatos que tratan de explicar el origen del universo y este aspecto importante lo identifican Ives y Kidwell (2019) al reconocer a estas instituciones como interpretadoras de diferentes visiones del mundo que de acuerdo con estas acepciones han permitido desarrollar prácticas y valores al promoverlas desde un nivel comunitario que trasciende individualmente en las personas que profesan los mismos ideales.

Para esto, es necesario evaluar la responsabilidad social de las instituciones religiosas mediante su doctrina y las acciones actuales que establecen para con la naturaleza. El fin de considerar a la religión en relación con el desarrollo sostenible es debido al fenómeno en la amplitud de la ecología a una disciplina integral que no solo se centra en estudiar la relación que tiene el ser humano con el medio y su entorno, sino desde una perspectiva más holística, estudia la relación que los sujetos tienen con sus semejantes, la naturaleza y sobre todo su espiritualidad (de los Ríos y Sols, 2020). Esto debido a que la crisis ambiental, al ser un problema general, desarrolla otras crisis como la falta de valores y ética en la manera de interactuar con los seres vivos.

Es necesario para esta perspectiva analizar la relación que existe entre el ambientalismo y la religión y como resultado de esta interacción surge una disciplina propuesta por diversos teólogos y académicos llamada la corriente de la ecoteología. A través de ella se puede percibir el alcance y adaptación

que la ecología ha tenido para con los aspectos sociales de las actividades humanas, así como se adapta a los procesos políticos y económicos, lo hace a un nivel espiritual que determina un modo de pensar y actuar sosteniblemente (Rico, 2009).

Una de las razones principales para la promoción de alianzas con instituciones diversas para enfrentar la crisis ambiental, que exponen los autores Mazzola y Mazzola (2018), es debido a la pérdida de autoridad que han tenido los gobiernos en su trabajo de regular y administrar el patrimonio natural y la falta de compromiso con los ciudadanos de asegurar el aprovechamiento para todos sosteniblemente. Todo esto lo identifican con una negligencia integral donde solo se vela por los derechos económicos de las grandes corporaciones y se excluye el reconocimiento de los componentes culturales.

Aunque el arte y el deporte son distintivos de cualquier sociedad para la conformación de aspectos culturales, por lo general no desarrollan en las personas una conformación de valores sin embargo dentro de la doctrina social de la Iglesia, sí, ya que se encuentra como práctica esencial ver por el más necesitado. En la religión judeocristiana, esta acepción se encuentra en los pobres y en la religión budista e hinduista se representa en el sufrimiento y las cosas que alejan al ser humano de la felicidad.

La pobreza, la explotación de los recursos naturales que provoca las desigualdades sociales, la marginación y la falta de reconocimiento de los derechos humanos son estragos que deja la crisis ambiental y a su vez problemas que dentro de cada religión son obstáculos que impiden la paz y que deben ser resueltos para que todos vivan en un estado de bienestar y justicia divina que trasciende a la humanidad (Valtierra y Illicachi, 2019).

Mediante la conciencia ambiental se pueden desarrollar acciones que ayuden en la protección ecológica y con ello resolver problemas sociales; sin embargo, la sociedad se conforma por diferentes grupos de personas que interactúan en diferentes ámbitos de la vida, así que esta conciencia debe ser promovida integralmente desde todos los ámbitos —políticos, económicos y hasta religiosos—, porque puede ser que dentro de alguna sociedad un grupo de personas siga una ideología política pero no se interese en las cuestiones religiosas y viceversa. Si esta conciencia es promovida en muchos aspectos sociales, los comportamientos a la protección del medio ambiente se multiplicarán y serán parte de la cultura (Handayani et al., 2021).

Actualmente existe una promoción de la ecología política que se basa en relacionar diversas disciplinas en torno a la relación humanidad-recursos

naturales, con el fin de regular el uso del capital natural. Straccia y Pizarro (2019) identifican la economía, sociología y antropología como las ciencias conformantes de esta corriente ecológica al justificar que son las disciplinas que más ejecutan los grupos sociales al convivir y que definen su forma de actuar en cuanto a la naturaleza.

Sin embargo, no se toma en cuenta la corriente teológica en la que se gesta la religión y que indudablemente es un sector en el que muchas personas comparten ideales. De acuerdo al Centro de Investigaciones Pew (institución en los Estados Unidos de América que se dedica al estudio sobre problemáticas sociales actuales) «ocho de cada 10 personas se identifican con un grupo religioso» (Pew Research Center, 2012, p. 9).

Ante datos tan considerables como el anterior, la religión representa un sector importante en la promoción de una conciencia ambiental dentro de sus doctrinas que permitan en sus feligreses experimentar una relación de cuidado en acciones sostenibles al practicar su fe. Por lo cual a continuación se evidenciarán acciones dentro de las religiones más importantes en el mundo oriental y occidental en el que la ecología espiritual y religiosa es una realidad poco considerada, pero con mucho potencial, dentro del desarrollo sostenible en el enfoque sociocultural.

En ambas corrientes orientales y occidentales, la perspectiva que se desarrolla a continuación en base teórica descriptiva por acciones reales y opiniones de diversos autores se realiza dentro de la ecología política debido a que es una corriente que involucra comportamientos humanos desde la economía, ciencia y sociedad en relación con las actividades que degradan el medio ambiente. Pero no reconoce dentro de ella la religión como factor fundamental en el desarrollo de una persona, por lo cual el objetivo de este apartado es promover creencias culturales que influyen en la actividad humana y el medio ambiente en sentido de una conservación ambiental (Straccia y Pizarro, 2019)

El cristianismo católico y su doctrina social en la contribución a la conciencia ambiental, dentro de la ecología política

Dentro del cristianismo existen diferentes corrientes que permiten su expresión dentro de la creencia de Cristo dependiendo de la interpretación que le dan a la Biblia como documento central que rige su modo de actuar y pensar en cuanto a Dios y a su semejante, al compartir ideales con el judaísmo se llega a unificar en una corriente judeocristiana caracterizada en el espacio geográfico del Occidente. Sin embargo, el catolicismo, al ser la corriente más profesada, se encuentra consolidada de una manera más organizada y estructurada al

regirse políticamente a una sede, siendo una misma en todo el mundo bajo un fenómeno glocal.

El cristianismo protestante o separado como se le conoce popularmente difiere del catolicismo al no regirse bajo una institución consolidada, careciendo de un papa (como autoridad suprema) o un gobierno como lo es la sede del papado en el país del vaticano. Debido a esta subjetividad del cristianismo, se opta por centrarse primordialmente en el catolicismo por la popularidad de su líder religioso, el papa Francisco. Anteriormente se mencionaba que la Iglesia al ser una institución que es social, tiene ya una responsabilidad con las personas que la conforman debido a que tienen influencia dentro de su ideología que dicta su comportamiento de acuerdo a diversas situaciones.

Debido a esto se involucra en aspectos de problemáticas no religiosas que puedan comprometer la práctica de su fe; en este caso, la cuestión ambiental es uno de esos problemas. El papa, al ser el máximo líder religioso del catolicismo, adquiere responsabilidades tales como las de un presidente que, con base en la identificación de crisis o problemas, desarrolla herramientas como las políticas públicas que le permiten considerar una situación que ponga en riesgo el desarrollo de las personas. En el catolicismo y la función política del papa es similar en cuanto al sector público, pero dentro de esta religión se conoce como cartas encíclicas en las que el papa trata un tema que aqueja a la sociedad y la comparte con las iglesias católicas del mundo, para que empleen soluciones involucrando principios religiosos (Schneck, 2016).

En consecuencia, de la magnitud y trascendencia de la crisis ambiental la Iglesia católica mediante el actual papa Francisco toma el compromiso que se tiene con el medio ambiente concebido como la creación de Dios mediante la emisión de una carta encíclica llamada *Laudato si'*. Tratando temas del cambio climático, los derechos a un medio ambiente sano y a la ética en la explotación de los recursos humanos, es de los primeros líderes religiosos que no solo expone una crítica al sistema actual, sino equilibra adecuadamente elementos de fe y políticos mediante soluciones integrales en alianzas sociales (Schneck, 2016).

El propósito por el cual este líder religioso dedicó una carta entera al problema de la crisis ambiental es para inculcar en las personas que profesan dicha fe, una doctrina social ambiental en donde se perciba la mística del amor en la creación de Dios a través de un regalo que con ese mismo amor debe ser cuidado. El papa relaciona al medio ambiente con el pobre, al ser marginado y explotado por el sistema económico actual.

De acuerdo a Arboleda y Gutiérrez (2017), el papa se ayuda en el ejemplo de San Francisco que, por las acciones que ejecutó en relación con la naturaleza, es considerado como un antecesor del ambientalista al desarrollar un ecocentrismo y una doctrina social con base en ver por el más pobre. Además de eso trata temas de la falta de conciencia ambiental que la sociedad ha ejecutado en diferentes ámbitos de la vida, sin limitarse a hablar de temas religiosos, sino políticos y económicos.

En dicha carta, el líder religioso comienza con la mención de que la tierra es una hermana con la cual como seres humanos compartimos la existencia; sin embargo, reconoce el dominio que por cuestiones religiosas el ser humano ha tenido con ella al considerarla como su propiedad. Justifica la corrupción del pecado que se ha manifestado en los problemas ambientales que se presencian actualmente, como la contaminación al suelo, al aire, al agua que afecta a los pobres, los cuales no cuentan con los recursos para mitigar las consecuencias (Francisco, 2015).

La crisis ambiental es resultado de la falta de ética en la sociedad y esto Francisco lo reconoce ante la visión antropocentrista e individualista de ver por nosotros mismos y no reconocer nada más fuera de nosotros. Utiliza, además, referencias históricas de otros papas como lo fue san Juan Pablo II, evidenciando que el problema no es actual y que ha necesitado de otras cartas para poder ser infundido y reconocido en los creyentes. Menciona que las personas han distorsionado el significado del ambiente natural dando importancia solo aquellos que sirven para un beneficio económico y de consumo (Francisco, 2015).

Ante esto, Arboleda y Gutiérrez (2017) reconocen la idea que el papa quiere transmitir para alejar el antropocentrismo y la explotación en la naturaleza. Ellos identifican la cuaternidad: Dios, el ser humano, la tierra y el prójimo o semejante. Estos elementos deben estar en unidad dentro de la voluntad de Dios para lograr la revelación del mismo; para ellos no basta la revelación de la deidad en medio de la naturaleza, como otras religiones recurren a sacralizarla, sino que este Dios cristiano se encuentra en el humano como creación importante, en la tierra que abarca todos los seres vivos no humanos y la comunidad de ver por el prójimo como hermanos.

Estos elementos representan un conjunto de un todo que, al faltar el reconocimiento de alguno, no se logra vivir en la revelación divina por lo cual el cristiano debe aprender a velar por el bien de lo mencionado, mediante el cuidado de la naturaleza, el cuidado del más pobre que es en la caridad cristiana y sobre todo del cuidado de la relación personal con su Dios para lograr vivir su fe. Hernández (2018) también comparte con estos autores la

idea del cuidado a todo lo creado que no solo se reduce al ambiente natural, sino que es un principio cristiano ante el símbolo de la presencia de Dios en todo lo creado humano y no humano; si se practica esta cultura de conciencia ya no solo ambiental sino cuidado integral, se logra el propósito de estar en comunión con su Dios.

Es necesario reconocer la trascendencia de que un líder religioso dedicara en su totalidad una carta al problema de la crisis ambiental que durante el desarrollo de su escritura lo engloba a problemas más profundos que desencadena esta crisis y que hace ver como se expande a sectores sociales. No solo se toma en cuenta los problemas, sino las soluciones y cómo es difícil aplicarlas a un sistema social tan complejo y diferentes ya que no solo depende de medios religioso sino políticos, económicos y culturales. Vemos como estas cuestiones siempre se acaban relacionando y se ven integrados dentro del desarrollo sostenible.

Se acostumbra que estas problemáticas sean consideradas por políticos o académicos que estén más inmersos en el tema, pero es importante reconocer el involucramiento de un líder religioso en la preocupación del estado del ambiente natural reconociendo la relación que guarda con el bienestar humano y social. Otra cualidad digna de reconocimiento en la participación de Francisco es el enfoque diverso que toma. No solo totaliza el documento en la religiosidad, sino que reconoce que estamos ante un problema integral que no necesita de posturas creencias o ideologías para poder ser resuelto. Todo el mundo está inmerso en una crisis social, ambiental, ética, cultural, antropológica y espiritual (de los Ríos y Sols, 2020).

El impacto del documento promovido por la Iglesia católica dentro de su figura política más importante es medido en la difusión de esta encíclica en los miles de iglesias que existen en el mundo, en las que el papa menciona dentro del documento, deben ser aterrizadas mediante un sentido de misión en las actividades de todos los miembros de una manera glocal, desde un sentido universal hasta la localidad o parroquia más pequeña.

Analógicamente hablando desde una democracia federal, es como una política pública en la que diversos gobernadores regidos por un presidente deben adaptar medidas orientadas a su territorio y a su población para lograr con el objetivo del poder ejecutivo y que estas acciones trasciendan en la ciudadanía formando valores integrales, pero en este sentido desde una manera ambiental y cultural.

El budismo e hinduismo y su doctrina social en la contribución a la conciencia ambiental, dentro de la ecología política

Budismo. Ahora es turno de las religiones practicadas principalmente en Oriente, donde las más reconocidas son el budismo y el hinduismo. Para comenzar es necesario recalcar que estas profesiones de fe se identifican mucho por sacralizar la naturaleza, y muchas de las prácticas que ambas tienen son conocidas por venerar a su deidad a través de medios como los árboles e incluso los animales. El propósito a continuación es dar a conocer los movimientos, prácticas y creencias dentro del budismo y el hinduismo que han generado una conciencia ambiental. Finalmente, se realiza una comparativa entre ambas religiones debido a varios aspectos doctrinales que comparten.

En primera instancia se tiene al budismo como una religión atea que no cree en un dios supremo, sino, más bien, es politeísta. Dentro de su pensamiento, se dice que el poder y el control proviene de un orden cósmico que actúa a través del karma. La principal figura, conocida como el Buda, no es un dios; es, más bien, un profeta al que se le ha revelado esta verdad. Ellos identifican el sufrimiento como lo peor que aqueja al ser humano y lo aleja del propósito de ser feliz, por lo que se encuentran en busca de eliminarlo. Piensan que el ego y el individualismo es el pilar principal que desencadena este sufrimiento (Bendriss, 2014).

Otro de los preceptos budistas que caracterizan dicha religión dentro de un humanismo pacífico es el pensamiento que recae en que el bienestar y desarrollo del mundo está relacionado con la ética que refleja la humanidad. «Lo limpio es lo que rechazó matar lo vivo, lleno de compasión, da a todos los seres amor» (Pérez, 2010 p. 197). No reduce la compasión a los seres humanos sino a todo aquello que tiene vida. Es por eso que, dentro de sus principios, el dañar a un árbol o un animal es una profanación que no solo queda en la tierra sino en el alma de las personas. Se dice que los monjes comparten que la naturaleza del buda se encuentra en todos los seres, por lo cual el respeto bajo este principio ayuda en la conciencia ambiental al respetar toda forma de vida.

Estas acciones no solo han quedado en los dogmas de su fe sino que han trascendido a movimientos ambientales en la vida de aquellos que la profesan, impactando en la conservación y conciencia del cuidado al medio ambiente. Así como se mencionaba la responsabilidad en la doctrina social de la Iglesia católica, el budismo toma de igual manera la iniciativa en cuanto a los monjes, principales autoridades en la religión al adquirir un compromiso social, político y ambiental para combatir la crisis ambiental mediante la creación del movimiento budista ambiental (Uribe, 2015).

Una de sus principales acciones es el involucramiento político en el país de Tailandia, dentro del mismo Gobierno en el cual promueven el papel de los monjes como protectores de los bosques en la lucha por la expansión industrial y comercial en las comunidades. Gracias a la práctica del budismo en Tailandia se han logrado decretar zonas sagradas en varios lugares de sus bosques, estos ecosistemas representan para ellos una conexión más cercana con las enseñanzas del Buda, pues fue debajo de un árbol donde él obtuvo la revelación del cosmos (Uribe, 2015).

Se puede observar cómo gracias a la doctrina enseñada en esta religión, las personas feligreses han logrado desarrollar un sentido de pertenencia, veneración y respeto a un ecosistema como lo es el bosque y, en específico, los árboles como seres vivos que son parte fundamental para expresar su fe. Es con base en acciones como la anteriormente descrita, que la religión es un elemento fundante para la expresión cultural que promueva una conciencia ambiental y ayude a combatir los estragos de la crisis ecológica debido a la expansión de procesos económicos dentro del sistema capitalista y de consumo.

Hinduismo. Por otra parte, se tiene al hinduismo como una de las principales religiones practicadas no solo en países de Asia y parte de Oriente, sino en todo el mundo. Hay algunas cuestiones dogmáticas que comparte con la religión budista; sin embargo, a diferencia de esta y varias religiones, no consta de un sistema organizado de creencias o líderes religiosos que la dirijan —a diferencia del cristianismo—. Es más bien considerada como una cultura al ser la suma de varias creencias orientales que no siguen un patrón o un libro sagrado específico. Es fácil de practicar porque no tiene una secuencia u orden, pero compleja de explicar debido a la carencia de un sistema establecido (Bendriss, 2014).

Es por eso que es politeísta y dentro de ella se encuentra la creencia de más de un dios, no por elementos de acuerdo a otras culturas o acepciones divinas, sino por cuestiones del orden del universo y el cosmos. Esto conlleva a la veneración de medios naturales para la expresión de su fe. Dentro de sus principios se menciona que para poder ver al espíritu de la verdad que está presente en todo el universo, debe aprender a amar como a uno mismo, a lo más insignificante que hay en la creación (Pérez, 2010).

Además, una de las razones por las cuales se respeta este principio es debido a que veneran aquello que soporta la vida. Por ejemplo, en los inicios de la práctica de esta religión, se decía que los animales como las vacas, al ser fuente de leche que alimentaba a todos, debían ser protegidos por regalo de vida

de los dioses, por lo cual hasta la fecha esta expresión religiosa ha trascendido a un ámbito político y en la India dichos animales están protegidos por la ley.

Se aplica igualmente con los árboles, al ser elementos sagrados por la manifestación de espíritus en ellos. La reencarnación es posible para ellos por lo cual, así como se puede reencarnar en un animal, se puede hacer en un árbol, así que todo ser vivo debe ser respetado (Rautela, 2016).

Ahora bien, estos principios no solo quedan en cuestiones de fe, sino que trascienden a acciones sociales como el caso de Chipko Andolan, un movimiento social indio en el que mujeres de una aldea hindú se abrazaron a los árboles sagrados para que estos no fueran talados por el crecimiento industrial de la zona. Para los hindús, el género femenino es símbolo de fertilidad y poder; por eso diosas como Kali son representadas dentro de este género y tienen la cualidad de tener cualidades de guerreras al dar la vida, igual que las vacas (Bendriss, 2014).

En esta religión se considera que lo femenino rige en todos los procesos naturales y que el inicio y el fin del universo fue dentro de estos mismos elementos, por lo cual la diosa Kali es considerada la diosa del orden y la destrucción, al tener en sus manos el poder de la fertilidad y en dualidad con la muerte. Debido a estos principios, dentro del sistema político de la India se tiene prohibiciones ambientales dentro de un contexto religioso como no talar árboles y no provocar daño a la tierra con actividades de extracción o minería, debido a que el mundo es un ser vivo (Rodríguez, 2012).

El caso Chipko Andolan es solo la muestra de realidad en la que viven aquellos que practican dicha religión, ya que, dentro de ello, se tiene la creencia de que en los árboles habitan los espíritus que ayudan al orden del cosmos y, además de tener vida dentro de ellos, el talarlos afectaría en dos elementos esenciales: el matar a un ser vivo y eliminar a los espíritus que ayudan a soportar la vida. Ambas acciones llevarían a un mal karma que afectaría de manera negativa a la comunidad. Por tal motivo las mujeres de esa región lucharon por la vida de esos árboles: no por lo que son, sino por lo que representan. Si lo permitieran, mancharían su alma con la sangre de un ser con vida y tendrían dentro de ellas el destino de un mal karma (Rodríguez, 2012).

Nuevamente se repite el factor de la religión como desarrolladora de sentido de pertenencia en los elementos naturales que lleva a una lucha social por el reconocimiento a un medio ambiente sano, que se realiza inconscientemente, ya que se actúa desde un principio religioso pero que trasciende socialmente. Estas acciones no son las primeras de su tipo, sino alrededor de la historia han

surgido situaciones como la descrita, que, debido a elementos culturales, se lucha por la conservación del medio ambiente. Así que, mientras estas expresiones de índole religioso sigan existiendo, es más probable que la conservación a la naturaleza también.

Finalmente, se puede observar cómo estas religiones provenientes de Oriente se rigen bajo principios de cercanía y de protección a la naturaleza desde sus inicios, caso contrario del cristianismo ya que, aunque el propósito de su práctica no es dentro de valores antropocentristas, su interpretación llevó a ese resultado por la supremacía del hombre que se ha logrado erradicar con el tiempo. Sin embargo, en algo coinciden dichas religiones: todas mencionan la corrupción del ser humano dentro del egoísmo y soberbia, que son elementos que afectan al desarrollo de las comunidades. Desde perspectivas diferentes, pero bajo la misma idea, esta corrupción lleva al sufrimiento y al deterioro ambiental que trasciende a todos los ámbitos sociales.

Se puede observar cómo dentro de la expresión cultural de estas religiones se logran principios que ayudan a la conservación del medio ambiente y equilibran los pilares del desarrollo sostenible. Sin embargo, aunque la solución puede ser mediante estos elementos culturales, existen obstáculos que dificultan la tarea de quitar ese protagonismo del sistema económico. Aunque en todas las esferas posibles se ha reconocido la existencia de una crisis ambiental, las soluciones que sobresalen son medidas tecnológicas o económicas que, en lugar de ayudar a la solución, crean brechas de desigualdad y generan más problemas.

Aunque dentro de esta perspectiva el problema central está en la desestimación de propuestas de solución que incluyan medios culturales, entre ellos la religión, al ser considerado como elemento místico y no verdadero frente a la ciencia y la tecnología. Este fenómeno será presentado a continuación con la ayuda de diversos autores que han coincidido en la supremacía científica como única herramienta que podrá mitigar las consecuencias de la degradación del medio ambiente.

Conclusión

El desarrollo sostenible no necesita de una redefinición en el término porque, después del estudio de las aportaciones de diversos autores, se evidencia que se encuentra definido desde los ámbitos principales que involucran las actividades del ser humano y la interacción con el medio ambiente y lo hace de una manera integral sin excluir ningún elemento importante, ya que se realiza una adecuada síntesis. Sin embargo, sí es necesario enfocarlo o equilibrarlo

de manera que ninguno de sus pilares sea predominante en cuanto a los demás, porque en el momento en que se presente un desequilibrio, deja de ser desarrollo para la sociedad (Castaño, 2013).

Aunque no debe haber una supremacía de ningún pilar, sí debe ser el referente a lo social el que se encuentre como base para el desarrollo de los demás, porque es donde nacen las expresiones que permiten el pilar económico y la interacción con el ambiental. Sin embargo, dentro de lo social se incluye la política y la cultura, aunque muchas veces este último no es muy tomado en cuenta debido a que es subjetivo y de él surgen vertientes como el arte y la religión.

Es peligroso para el desarrollo de la sociedad que el pilar económico mande sobre los demás, ya que los métodos que utiliza no son sostenibles para la vida natural ni humana al promover el sistema capitalista que lleve a un consumismo que agota la disponibilidad de los recursos y que, además, unifica las culturas en una misma con el fenómeno de la globalización que dificulta el derecho a la expresión y el acceso a la cultura.

El objetivo más considerable al que se llegó es aquel que se obtuvo de acuerdo al análisis de diferentes autores dentro de la teología y la ecología que proponen este nuevo enfoque al pilar del desarrollo sostenible mediante la religión como factor predominante en las culturas. Esta solución rompe el esquema moderno en el cual cualquier método sea con fines tecnológicos y científicos que sean compatibles de acuerdo al sistema económico actual, ya que la expresión religiosa no es considerada suficiente dentro de la antropología ambiental que explica la conservación del medio ambiente por prácticas culturales y religiosas en la santificación de la naturaleza.

El grado de respuesta al problema planteado fue gradual en cuanto más se adjuntaba evidencia teórica de los supuestos religiosos de las cuatro religiones más practicadas en el mundo en relación con la conservación del medio ambiente. Las religiones que más se adaptan al objetivo planteado fueron las provenientes de Medio Oriente, debido al impacto que sus creencias han tenido en la estructura social en la que viven, ya que su práctica ha ayudado a la formación de políticas públicas que defienden aquello en lo que creen. Como estas religiones se caracterizan por tener una relación más profunda y fundante con la naturaleza, sus acciones van encaminadas a la protección de los medios ambientales, puesto que tienen un sentido de pertenencia con ellos.

Sin embargo, las religiones predominantes en Occidente poseen esquemas más relacionados con malinterpretación de acciones antropocentristas que

llevan a colocar al ser humano como el centro de la creación. Las acciones por erradicar esas ideas han aumentado con la ejecución de líderes religiosos que han promovido la creación como algo que debe ser cuidado por la significancia de regalo divino. De esta parte geográfica sobresale de estas religiones el papel de los líderes religiosos y su sistema organizado para transmitir de una manera local las enseñanzas de acuerdo con sus dogmas.

Si algo es concluyente es que ya no basta con soluciones tecnológicas que modifiquen el medio ambiente natural, porque, de acuerdo con Foladori (2002), hacen que se generen más problemas, por lo cual es necesario un nuevo enfoque dentro del sistema social que promueva las acciones de responsabilidad social con la naturaleza. La práctica religiosa es un aspecto importante y de una magnitud considerable, puesto que define el comportamiento de las personas que la profesan.

Aunque la idea resulta un tanto innovadora desde una perspectiva política, existen limitaciones que se interponen en el fortalecimiento del pilar social por la promoción de un mayor reconocimiento cultural en la religión, referente a la desestimación científica y política de dichas expresiones que solo permiten la imposición de métodos tecnológicos en la solución a la crisis ambiental. La religión actualmente es un tema tabú que se tiene como una corriente filosófica no formal debido a la mística en la que se le considera y una falta de reconocimiento como pilar y promotor de los derechos humanos.

Referencias

- Arboleda, C. y Gutiérrez, J. (2017). Desarrollo integral y responsabilidad con la casa común. Perspectivas de análisis filosófico-teológicas de la encíclica *Laudato si'*. *Revista Iberoamericana de teología*, 13(24), 65-92. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=125255937003>
- Banco Mundial. (2014). *Informe del Banco Mundial: Los datos y las mediciones son fundamentales para poner fin a la pobreza extrema*. <https://www.banco-mundial.org/es/news/press-release/2014/10/09/measurement-fundamental-ending-extreme-poverty-world-bank-report>
- Bendriss, E. (2014). *Breve historia del budismo*. Ediciones Nowtilus.
- Boff, L. (1995). *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*. Trotta.

- Bravo, M. y Marín, F. (2008). El desarrollo sostenible en la transición epistemológica. *Multiciencias*, 8, 228-233. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90411691033>
- Castaño, C. (2013). *Los pilares del desarrollo sostenible: Sofisma o realidad*. Universidad Santo Tomás. <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/23249/Los%20pilares%20del%20desarrollo%20sostenible%20sofisma%20o%20realidad.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Contreras, R. y Aguilar, O. (2012). Desarrollo sostenible (semblanza histórica). *Revista del Centro de Investigación*, 10(37), 101-121. <https://www.redalyc.org/pdf/342/34223328008.pdf>
- de Sousa. (2014). *Introducción: Las epistemologías del sur*. Recuperado de: https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf
- de Souza, F. y Ribeiro, D. (2022). Construir una ética de la sostenibilidad: La sociedad centrada en el consumo y el derecho fundamental a un medio ambiente equilibrado. *Nuevo Derecho*, 18(31), 1-17. <https://doi.org/0000-0003-3466-2240>
- de los Ríos, M. y Sols, J. (2020). Conversión ecológica integral. La propuesta del papa Francisco, en diálogo con la realidad de la violencia en México: El caso de los feminicidios. *Revista Iberoamericana de teología*, 17(32), 11-40. <https://doi.org/10.48102/ribet.17.32.2021.63>
- Foladori, G. (2002). Avances y límites de la sustentabilidad social. *Economía, Sociedad y Territorio*, 3(12), 621-637. <https://doi.org/10.22136/est002002339>
- Francisco. (2015). *Laudato si'*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Handayani, W., Ritomiea Ariescy, R., Ananda Cahya, F., Islami Yusnindi, S. y Ari Sulistyuo, D. (2021). Revisión de literatura: conciencia ambiental y proambiental. *NST*. 5, 1-4. <https://doi.org/10.11594/nstp.2021.0925>
- Hernández, A. (2018). Una ecología cristiana en un mundo insostenible. *Franciscanum*, 60(170), 243-272. <https://doi.org/10.21500/01201468.3907>
- Ives, C. y Kidwell, J. (2019). Religión y valores sociales para la sostenibilidad. *Ciencia de la sostenibilidad*, 14, 1355-1362. <https://doi.org/10.1007/s11625-019-00657-0>

- Limón, T. (2022). Desarrollo sustentable y calidad de vida para todos. *Revista Latinoamericana el Ambiente y las Ciencias*, 13(22), 53-64. <https://rlac.buap.mx/sites/default/files/RLAC%2013%2832%29-5.pdf>
- Mazzola, J. y Mazzola, G. (2018). Antropología ecológica: Un área de la ciencia al servicio de la sostenibilidad. *Revista de Gestión Ambiental y Sustentabilidad*, 7(1), 83-96. <https://doi.org/10.5585/geas.v7i1.747>
- Mota, L. y Sandoval, E. (2016). La falacia del desarrollo sustentable, un análisis desde la teoría decolonial. *Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales*, 6, 89-104. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6571579>
- Organización de las Naciones Unidas. (s. f.). *Agenda para el Desarrollo Sostenible*. <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/development-agenda/>
- Pérez, V. (2010). Espiritualidad ecológica: Una nueva manera de acercarse a Dios desde el mundo. *Theologica Xaveriana*, 60(169), 191-214. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-36492010000100008
- Pew Research Center. (2012). *Informe sobre el tamaño y la distribución de la población mundial Principales grupos religiosos a partir de 2010*. <https://www.pewresearch.org/religion/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>
- Puig, M., Sabater, P. y Rodríguez, N. (2012). Necesidades humanas: Evolución del concepto según la perspectiva social. *Aposta Revista de Ciencias Sociales*, (54), 1-12. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=495950250005>
- Rautela, R. (2016). Papel del hinduismo en el mantenimiento al desarrollo sostenible. *IJSARD*, 2(1). 1-4. https://www.researchgate.net/profile/Chandra_Bhal_Singh/post/How_can_Hinduism_ethics_contribute_to_solving_social_and_environmental_challenges/attachment/5b35d562b53d2f89289808d9/AS%3A642748910694409%401530254690160/download/ROLE-OFHINDUISM-IN-MAINTAINING-SUSTAINABLE-DEVELOPMENT.pdf
- Real Academia Española. (s. f.). Cultura. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado en 20 de julio de 2026, de <https://dle.rae.es/cultura?m=form>
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar; Maestría de Estudios Culturales Universidad Javeriana. <https://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/Inflexion.pdf>

- Rico, A. (2009). Ambientalismo y religión: Vínculos entre la crisis ambiental contemporánea y el legado judeocristiano. *Gestión y medio ambiente*, 12(3), 143-153. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169420685011>
- Rodríguez, C. (2012). Gaia: De la ecología clásica a la ecología profunda. *Revista colombiana de bioética*, 7(1), 34-51. <https://doi.org/10.18270/rcb.v7i1.801>
- Schneck, S. (2016). Laudato Si': On Care of Our Common Home. *Energy Law Journal*, 37(1), 79-84.
- Schneck, S. (2016). Laudato Si': Al cuidado de nuestra casa común. *Revista de derecho energético*, 37(79), 79-84. https://www.eba-net.org/wp-content/uploads/2023/02/9-20-79-84-Schneck_FINAL.pdf
- Straccia, H. y Pizarro, A. (2019). Ecología política: Aportes de la sociología y de la antropología. *Desarrollo Rural*, 16(84), 1-17. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cdr16-84.epas>
- Tortosa, J. (2009). El futuro del maldesarrollo. OBETS. *Revista de Ciencias Sociales*, (4), 67-83. <https://doi.org/10.14198/OBETS2009.4.07>
- Uribe, M. (2015). Budismo ambiental, budismo comprometido. Una mirada al movimiento budista ambiental tailandés. *MAP Revista Mundo Asia Pacífico*, 6, 50-62. <https://doi.org/10.17230/map.v4.i6.04>
- Valtierra, J. e Illicachi, J. (2019). La interculturalidad en la pastoral indígena: Hacia un diálogo interreligioso en México, Guatemala y Ecuador. *Andes*, 30(2), 2-27. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12761653007>

Derechos de autor © 2025 Valeria Álvarez Garcés



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



La trampa de las miradas: el cargo de conciencia desde el desconocimiento

Trap of Gaze: A Guilty Conscience Born of Ignorance

Rodrigo Fernández Ordóñez

Universidad Francisco Marroquín

rfernandez@ufm.edu

Resumen: Como parte de la leyenda negra que se ha extendido sobre la conquista y colonización española de América se ha llegado a hablar de que en los territorios mesoamericanos se cometió genocidio cultural cuando a partir de 1542, en cumplimiento de las Leyes Nuevas se concentró a la población indígena en reducciones o pueblos de indios. Sin embargo, esta medida como otras cuyo análisis se propone en este artículo, permitieron que tanto los idiomas como las manifestaciones culturales más importantes de los indígenas de la región sobrevivieran en el tiempo, protegidas directamente tanto por normas eclesiásticas o civiles de la administración colonial, y permanecieran en el tiempo hasta el día de hoy.

Palabras clave: leyenda negra, leyenda rosa, reducciones, pueblos de indios, idiomas indígenas, conquista, colonización, concilio de Trento, doctrina cristiana, misioneros, predicadores.

Abstract: As part of the Black Legend that has spread about the Spanish conquest and colonization of the Americas, it has been claimed that cultural genocide was committed in Mesoamerican territories when, beginning in 1542, in compliance with the "Leyes Nuevas", the indigenous population

was concentrated in “Reducciones” or Indian Towns. However, this measure, like others analyzed in this article, allowed the most important languages and cultural expressions of the region's indigenous peoples to survive over time, protected directly by both ecclesiastical and civil laws of the colonial administration, and to endure to this day.

Keywords: Spanish Black Legend, Pink Legend, reductions, Indian villages, indigenous languages, conquest, colonization, Council of Trent, Christian doctrine, missionaries, preachers.

Consideraciones generales previas

Una de las manifestaciones más claras de la crisis de identidad que afronta actualmente la civilización occidental es un sentimiento de culpa inculcado desde ciertos sectores dominantes de la academia. Desde una academia altamente ideologizada y condicionada por sus propios prejuicios metodológicos, la transmisión populista del cargo de conciencia a la política ha sido inevitable e instantáneo. Como consecuencia, tenemos a los dos últimos presidentes mexicanos exigiendo al Gobierno español una disculpa por la brutalidad de la conquista de México, como si la brutalidad propia del expansivo imperio de los mexicas no fue precisamente lo que empujó a sus vecinos a aliarse convenientemente con los recién llegados. El absurdo de esta posición del gobierno mexicano de turno podría causar gracia de no ser por los incómodos roces diplomáticos con el país europeo, llevando a un diálogo de sordos en el que el supuestamente ofendido exige antes de escuchar razones, las disculpas por un hecho ocurrido cinco siglos atrás.

El mero hecho de exigir disculpas constituye ya un anacronismo absurdo. Pero lo es más cuando se considera que quien lo enarbola como bandera política es una persona bien formada intelectualmente, pues Claudia Sheinbaum es física e ingeniera energética, lo que no ha impedido que cometa un error de interpretación histórica propia de un estudiante de escuela primaria. La exigencia es tan absurda como pedirle a Giorgia Meloni que se disculpe en nombre de Poncio Pilato por el fatídico gesto de lavarse las manos cuando le fue presentado el caso de Jesucristo, o a Benjamín Netanyahu, que se disculpe en nombre del Sanedrín por la condena a muerte de Jesús en el mismo ejemplo de la italiana. Entonces estamos claros que no es por falta de educación académica este desliz populista, sino por mero oportunismo político e ideológico de cara a una población que por las carencias de los sistemas educativos latinoamericanos bregan entre el desconocimiento y la total ignorancia.

La fuente del error académico que ha llevado a esta comedia de equívocos (o tragedia, según se mire), es el querer aplicar valores culturales actuales a hechos ocurridos en el contexto de otros valores vigentes y en una situación política completamente distinta. El defecto fundamental de estas posiciones ha sido asumir que como la corriente de pensamiento occidental dominante ha impuesto un laicismo obsesivo, toda explicación que haga referencia a motivos religiosos resulta inválida, falseando, por lo tanto, los resultados de toda reflexión histórica que se haga al margen de la filosofía judeocristiana y su escala de valores, que, al estar vigente al momento del hecho histórico, condicionó las actitudes y las actuaciones de los sujetos en su momento temporal y geográfico.

El pretender hacer juicios históricos desde el escepticismo y la relatividad moral imperante en la academia a la que nos hemos estado refiriendo, resulta en el falseamiento de los hechos para forzar una verdad que resulte más cómoda de manejar por razones ideológicas. Desgraciadamente, este posicionamiento ideológico trae aparejada su propia metodología de análisis, que sobra decir, tiende a la total simplificación de las relaciones humanas. La metodología marxista limita el análisis de todas las situaciones históricas, por complejas que sean, a identificar en qué bando milita cada sujeto histórico, de dos opciones posibles, obviando matices y razones que superan este limitado marco. De esta forma, se puede llegar a la conclusión que la visión alterada de esta «historia moderna» es una simple versión de buenos y malos en la vertiente marxista de explotados y explotadores.

Para fortuna de los estudiosos de la historia, las circunstancias históricas superan por completo este limitado ejercicio de análisis, sobrepasando por completo la supuesta causalidad binaria que sería para ellos el motor de la historia. Entonces resulta que, para desvanecer los afanes reivindicativos de un derecho histórico totalmente errado por ignorancia que enarbolan estos políticos, hace falta estudiar y reflexionar sobre el momento histórico con el suficiente material que evite cometer esos errores o el falseamiento directo de los hechos. Previo a pedir disculpas a España, entonces, bien haría la presidenta mexicana en leerse los dos hermosos tomos del historiador francés Fernand Braudel (1949/2016) sobre la historia de la cuenca del Mediterráneo en tiempos del rey Felipe II, la biografía de Cristóbal Colón de Samuel Eliot Morison (1942/1993) —ambas publicadas por el mexicano Fondo de Cultura Económica— o la monumental historia de la conquista de México, del británico Hugh Thomas, para comprender que el momento histórico en que sucedió dicho evento era más compleja de lo que asume, empezando porque, para entonces, España misma no existía.

Del contexto global del descubrimiento de la conquista de América

El ejercicio de asunción de verdades históricas erradas a partir de un defectuoso marco teórico de análisis no es propio de México ni mucho menos, y ha venido a afectar inevitablemente, por mero contagio a la academia guatemalteca. De esta cuenta, en un libro recientemente publicado sobre la conquista de Guatemala, dos arqueólogas —Matilde Ivic y Miriam Ramírez— apuntan la visión dominante en un sector de la población sobre el proceso histórico ocurrido en el altiplano guatemalteco durante la primera mitad del siglo XVI: «los movimientos mayas actuales se rehúsan a hablar de conquista y optan por referirse a la invasión española. Aducen que ellos no han sido conquistados, porque siguen hablando sus idiomas y manteniendo sus costumbres como una manera de resistencia...» (Ivic y Ramírez, 2024, p. 19). Las autoras nos describen lo que piensan de la conquista los movimientos mayas actuales, quienes se apegan a una afirmación lamentable, impregnada de *buenismo* histórico y desconocimiento.

Aunque el tema de la conquista de Guatemala amerita mucho más análisis y argumentación para salvar del error a esos movimientos mayas, nos centraremos en adelante en esa supuesta resistencia manifestada en el idioma que siguen hablando. Basta decir de momento que, para la interpretación objetiva de la historia, no importa lo que pensemos u opinemos de forma particular sobre el fenómeno. Importan los hechos documentados y comprobables por contraste y que, ordenados en correspondencia cronológica, nos permitan la reconstrucción, siempre parcial y sujeta a posteriores ajustes, de una versión temporal del hecho. El que un grupo no quiera referirse a la conquista por su nombre o pretenda ignorar voluntariamente el hecho propiamente dicho no cambia nada de lo sucedido ni de sus consecuencias en el tiempo y en el espacio.

La realidad no puede interpretarse por el capricho subjetivo y relativista de quien lo observa, so pena de equivocarse rotundamente, como demostraremos que lo hacen estos movimientos mayas al interpretar que hablan sus idiomas por una equivocada noción de «resistencia» y no como consecuencia de ciertos hechos históricos concatenados que nos llevan a que hoy puedan expresarse en sus idiomas ancestrales.

Para empezar a desmontar este equívoco, hay que recordar que la llegada de Pedro de Alvarado y sus tropas españolas y mexicanas¹ al altiplano guatemalteco

¹ Usaremos la terminología moderna y generalmente utilizada para más facilidad y así evitar explicaciones sobre grupos étnicos que nos puedan robar la atención del tema principal a desarrollar.

se realizó en un contexto mucho más amplio al que habría que ir sumando escenarios tan lejanos para la Guatemala de entonces como la segunda batalla de Kosovo en 1448, en la que los cruzados búlgaros fueron derrotados por las tropas turcas de Murad II; la caída de Constantinopla en manos de los mismos turcos en 1453; la derrota de las pretensiones reales de Juana la Beltraneja en contra de Isabel la Católica en Albuera, Portugal, en 1479; la conquista del Reino de Granada en enero de 1492, que pone fin a la presencia de los árabes en la península ibérica y, por último, los inicios de una revuelta religiosa en una región apartada del Sacro Imperio Romano encabezada por un oscuro profesor de teología llamado Martín Lutero en 1517. Todos y cada uno de estos eventos apenas mencionados condicionaba la mente de los españoles, que aún podríamos calificar de medieval, toda vez que los procesos culturales e intelectuales se desarrollan en planos temporales muy difíciles de fragmentar para la conveniencia de los estudiosos posteriores.

En ese sentido, la mente de los españoles que entraron al altiplano guatemalteco en 1524 concebía al mundo como un escenario global (no fragmentado como se interpreta actualmente), en el que se estaba librando una guerra total en contra de un agresivo islam, que si bien había sido detenido por Carlos Martel en su infiltración occidental en el año 732 en la batalla de Poitiers, seguía siendo una amenaza en sus avances por el oriente del continente europeo. Los Balcanes servían entonces como última frontera cristiana que se oponía al avance turco musulmán. La amenaza del avance musulmán era tan real y contemporánea para esos españoles que avanzaban por las templadas tierras quichés, que, mientras luchaban por imponerse en estos territorios en la descripción que de forma tan vívida reconstruye Florine Asselbergs (para un detallado y objetivo relato de la conquista de Guatemala, ver Asselbergs [2010]), los musulmanes imponían sitio a Viena en 1529. Es decir, la conquista de América se realizó en un contexto mucho más amplio, condicionado por una visión de «choque de civilizaciones», por usar el término acuñado por Samuel Huntington, en la que la supervivencia propia de la cristiandad (religión y civilización), se consideraba que corría peligro.

Para no caer en la tentación de querer soslayar estos eventos o quererlos minimizar, se debe mencionar que la ciudad de Buda cayó en manos de los musulmanes el 21 de agosto de 1541, mientras un mes después se daba la catástrofe de la destrucción de la ciudad de Santiago de Guatemala en el valle de Almolonga, el 11 de septiembre. Es necesario también hacer notar que la amenaza turca no se entendió superada sino hasta la batalla naval de Lepanto, el 7 de octubre de 1571, en la que una armada católica liderada por don Juan de Austria, la «Liga Santa» y financiada principalmente por el rey Felipe II y la

República de Venecia logró interrumpir y frenar el avance musulmán por el oriente europeo por décadas.

En tanto en los campos de batalla los europeos luchaban en contra del infiel musulmán, en América se combatía la impiedad y el paganismo con el mismo ardor de cruzada, en un mundo completamente desconocido. Por ello es un error querer juzgar los actos de los conquistadores en tierras americanas con el prisma laico y anticristiano que ha embargado a la academia en los últimos lustros. Esto no solo resulta inadecuado y poco científico, sino además es injusto para sus protagonistas, pues se les quiere aplicar una escala de valores completamente ajena al mundo en el que vivieron, producto de una evolución histórica de cinco siglos posteriores. El soldado español que durante el siglo XVI se embarcó rumbo a América era un hombre de mentalidad medieval, en la que la brutalidad convivía con los más nobles gestos, en los que la religión eran una parte integral y de suma importancia para la vida de todos. Lógicamente habría habido gente mucho más piadosa que otra, pero todos eran intrínsecamente religiosos, con independencia de cómo vivieron y ejercieron su religión.

Una muestra de lo contradictorio que nos puede resultar a los hombres modernos la mentalidad medieval la podemos encontrar en la propia vida de fray Bartolomé de las Casas. Originalmente se embarca para América como conquistador y tras presenciar el trato dado a los indígenas en La Española primero y en Cuba después, decide renunciar a los bienes temporales y abrazar la vida religiosa. Se hace dominico y la defensa de los derechos de los indígenas se convierte en su personal cruzada, que lo lleva a mentir y a exagerar ante los reyes y autoridades peninsulares con el noble fin de provocar escándalo y la inmediata intervención de las autoridades. Las Leyes Nuevas de 1542 son producto de su denuncia y de su incansable activismo, basado en la exageración, cuando no en la abierta mentira. El historiador Luis Martínez Ferrer (2023) en su obra sobre la evangelización en América emite con notoria objetividad un juicio sobre Las Casas:

Las Casas destaca muchas veces por su maniqueísmo: por una parte, los indios angelicales y los frailes, sus defensores; por la otra, los conquistadores y colonizadores, bestias feroces. Todo esto sirve para alimentar la polémica, pero no para acercarse a la verdad. (p. 65)

Irónicamente las exageraciones de su activismo proteccionista es ahora la vara con la que se quiere medir cualquier actuación de sus contemporáneos españoles en América, desfigurando los matices y las individualidades de cada uno de ellos. Con Las Casas nace la «leyenda negra», que nos impide ver las relaciones más obvias de la realidad histórica, pues el solo hecho de que fray

Bartolomé de las Casas haya podido llevar a cabo su campaña de defensa y reivindicación de los derechos de los indígenas en América es ya un indicativo de qué tan tolerante era la sociedad española de su tiempo y qué tan dispuesta estaba a escuchar y discutir las denuncias de las brutalidades que se cometían en territorios sometidos a su autoridad.

Por contraste, no encontramos a un Bartolomé de las Casas en el escenario balcánico: ningún turco se cuestionó en la corte del sultán en Estambul, el trato dado a los cristianos conquistados en Bosnia en el avance musulmán por la Europa oriental, que eran vendidos como esclavos en los mercados de las ciudades y puertos del creciente Imperio otomano; nadie criticaba el destino de las mujeres cristianas, traficadas como esclavas sexuales para suplir los serrillos y los harenes del Oriente Próximo. A menos que haya trascendido a las alturas de un fraile Las Casas. Aun en el mundo cristiano de esta frontera violenta, no encontramos a ningún religioso que discuta o ponga en duda los brutales procedimientos de los voivodas cristianos que empalaban a los soldados turcos frente a las murallas de sus ciudades, adoptando el método de tortura favorito de sus enemigos para aterrorizarlos y detener su avance por Rumanía, por ejemplo. En tanto, en la península ibérica nos encontramos con que el mismo rey Fernando convoca a juntas de sabios universitarios para discutir su propio derecho a la conquista de América.

Llama poderosamente la atención que aún en la mente medieval dominante imperara un deseo de justicia que legitimara la conquista del nuevo continente. Filósofos y juristas son invitados a la presencia del rey y su corte para argumentar a favor y en contra de los derechos de la corona de aprovechar el descubrimiento del Nuevo Mundo: no les bastaba el mero derecho de conquista, que para otras civilizaciones habría sido motivo más que suficiente o la debilidad del enemigo para su total destrucción. La civilización cristiana exigió a estos españoles un ejercicio de discusión para imponer los límites a lo que dentro de la lógica católica era permitido o no hacer en este nuevo escenario. Las Bulas Alejandrinas, el Requerimiento redactado por Juan López de Palacios Rubios, las Juntas de Burgos y las dudas sometidas a la Universidad de Salamanca nos dan la medida real de este ejercicio racional y profundamente humano de encontrar una justificación para la expansión de la civilización cristiana.

Para comprender la trascendencia de estos cuestionamientos conviene citar al académico Daniel Rodríguez Carreiro, doctor en Teoría Política Contemporánea y catedrático de la Universidad Francisco Marroquín, quien, en su profundo estudio del indigenismo —aún inédito—, apunta:

uno de los aspectos más característicos de la conquista española es la preocupación por la justificación ética de las acciones realizadas. Los imperios de la antigüedad no se planteaban cuestiones morales sobre la conveniencia de sojuzgar y esclavizar a otras poblaciones, especialmente si pertenecían a culturas diferentes. Aunque la mayoría de los imperios antiguos apelaban a algún tipo de promesa o de idea sobre cómo su gobierno beneficiaba al mundo, no dudaban de su derecho de conquista. En la práctica, simplemente empleaban la fuerza y convertían a los pueblos conquistados en tributarios. Estos imperios pervivieron ‘mientras su poder coercitivo bastó para tener bajo control a las poblaciones sometidas’, pero no estaban interesados en la promoción de una verdad universal. El poder era justificación suficiente. (2024, p. 13)

Es decir, que la religión y la conciencia de su expansión en beneficio de una población de espaldas al cristianismo era parte de la interpretación de cruzada en el Nuevo Mundo, tanto como los beneficios materiales que lógicamente hacían atractiva la acometer la aventura. Es necesario advertir, sin embargo, que este ejercicio no nos debe llevar tampoco a elaborar argumentaciones en pro de la «leyenda rosa» opuesta a la negra, en la que se quiera soslayar toda la violencia y brutalidad con la que se actuó, principalmente durante la primera mitad del siglo XVI en los territorios americanos, pero sí para matizar esas interpretaciones totalizantes negativas. El mero hecho de que el rey, la cúspide de la pirámide burocrática de los reinos de Castilla y Aragón, estuviera en la capacidad de poner en tela de juicio un derecho de conquista que lo habilitara al completo despojo o incluso al exterminio, es ya un indicativo de que la civilización cristiana actuaba de forma distinta que otras civilizaciones en el mismo tiempo y diferente espacio.

Esta posición profundamente humana en la forma de concebir la existencia del indígena pagano o infiel o cualquier otro calificativo que se le quisiera dar en el momento, fue sancionada por la propia autoridad papal, concretamente por el papa Pablo III en su bula *Sublimis Deus*, del 2 de junio de 1537, en la que se da por sentada la racionalidad del indígena americano en tanto son hombres y por lo tanto sujetos de derechos como la libertad, la libre disposición de sus bienes y sobre todo a abrazar la fe, conversión que debía ser estimulada por medios pacíficos, para que la misma fuera sincera y profunda. Argumentaba la autoridad papal en ese documento:

Los mismos indios que como verdaderos hombres que son, no solo son capaces de recibir la fe cristiana, sino que . . . dichos indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de

su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor. (Como se citó en Gil, 2003, p. 2)

Esta afirmación papal, apoyada en las discusiones académicas en la corte española y siglos de tradición filosófica sobre el derecho natural, actualizadas por Francisco de Vitoria en las aulas de la Universidad de Salamanca, abrió las puertas a la supervivencia de los pueblos indígenas del Nuevo Mundo. Fue gracias a esta concepción del indígena como hombre y como sujeto a adoptar libremente el cristianismo lo que permitió que este pudiera adoptar las instituciones jurídicas españolas que les permitirían integrarse al nuevo orden político, defender sus intereses locales y preservar su identidad. Las instituciones jurídicas adaptadas al nuevo medio físico americano permitieron la supervivencia cultural de los indígenas, sobre todo en las regiones en las que vivían grandes grupos de ellos.

De los mecanismos legales a disposición de todos los hombres cristianos

De acuerdo con lo expuesto en el apartado anterior, debemos entender que, a diferencia de otros modelos de conquista o colonización implementados en África o en ciertas partes de América del Norte y del Sur, no se buscó extinguir a propósito a la población indígena, dramáticamente diezmada por las enfermedades que trajeron los españoles. Los escépticos cuestionan estas afirmaciones argumentando que la decisión de mantener a la población indígena con vida obedeció principalmente a motivos económicos, pues su presencia garantizaba una mano de obra barata, cuando no gratuita. Sin embargo, esta visión resulta insuficiente, por simplista y por parcializada, y no explica la tolerancia con que se aceptaron los rasgos culturales indígenas en Mesoamérica, por ejemplo, territorio en el que los indígenas pudieron conservar sus idiomas, sus manifestaciones culturales y hasta sus órdenes políticos, pese a estar sometidos a la autoridad colonial española.

Para ilustrar este extremo debemos traer a la mente las explicaciones que sobre el objetivo del *Popol Vuh* como documento histórico ha elaborado la historiadora Coralia Anchisi de Rodríguez en unos artículos de divulgación publicados en un diario de gran circulación en Guatemala hace no mucho. De acuerdo con la historiadora, este valiosísimo documento se ubica dentro de la tradición de documentos probatorios de los derechos que asistían a todos aquellos que dentro del sistema jurídico español pretendían argumentar «posesión inmemorial» de ciertos títulos. Explica la historiadora citada que el documento pretendía reivindicar los derechos de una «familia que desde

tiempo inmemorial estuviera en posesión de nobleza y fuera considerada como tal por la común estimación, tenía plenamente acreditada su pertenencia al estamento privilegiado» (Anchisi de Rodríguez, 2023, p. 16). Es decir, que el libro en mención es testimonio de como los mecanismos españoles fueron utilizados para reivindicar derechos propios de una familia indígena dentro de su propia comunidad, con el derecho a ser reconocidos dentro del nuevo orden político impuesto en el altiplano guatemalteco. Continúa explicando Anchisi de Rodríguez (2023):

Esto se lograba agregando al documento interminables listas y genealogías de los antepasados que, en algunos casos, se remontaban a tiempos inmemoriales o míticos, echando mano de creencias ancestrales que pudieran respaldar sus peticiones, que aunque desconocidas por los españoles, eran avaladas por los mismos indígenas y servían para sustentar sus argumentos. Es por ello que libros como el *Popol Vuh* remontan los orígenes de los interesados a los tiempos remotos y mencionan dioses y mitos de creación, que son utilizados para demostrar la antigüedad de sus linajes. (p. 16).

Es decir que estos documentos al igual que los largos memoriales de probanzas de méritos que redactaban a su vez, en el mismo tiempo y espacio los españoles, tenían exactamente el mismo objetivo: obtener privilegios por declaración expresa del rey. Los méritos de los indígenas radicaban por su propia narración en que previa a la llegada de los españoles ciertas personas habían ejercido liderazgo político en sus comunidades, y fueron reconocidos como tales por las nuevas autoridades, considerándolos «señores naturales de la tierra», aceptándolos como caciques o principales y volviéndose en la mano derecha de la administración colonial en el altiplano guatemalteco. Gracias a estas reivindicaciones a que tenían derecho por ser considerados hombres y cristianos luego de su bautizo, estos indígenas lograron conservar sus privilegios por medio del reconocimiento de sus «señoríos» y poder obtener tributos, poseer esclavos y otros derechos exclusivos de aquellos considerados por las leyes españolas como nobles.

Para el reconocimiento de estos privilegios fue clave, por parte de los indígenas, hacer uso de la segunda parte de la declaración papal, sobre acceder al futuro conocimiento de la fe cristiana, aunque la misma bula reconocía el mismo derecho, aunque permanecieran fuera de esta fe. Para comprender mejor las acciones indígenas en este caso, contamos con un interesante y profundo estudio realizado por el historiador Carlos Alfonso Álvarez-Lobos Villatoro, titulado «D. Manuel Antonio Chimalpopoca Xicoténcatl un cacique novohispano residente en Guatemala (s. XVIII)», en el que, a través del análisis de esta figura histórica, ahonda en la adopción de los mecanismos legales

españoles para acceder a ciertos privilegios por parte de la población indígena; haciendo paralelismos interesantes, por ejemplo, entre los «señores indígenas» y los «señorios feudales de Castilla», por la disposición de los conquistadores de aplicar en el Nuevo Mundo las mismas leyes que regían en el reino de Castilla. Apunta el citado historiador:

Durante las guerras de la conquista, ya haya sido, para los pueblos aliados de los conquistadores, o para los conquistados, los señores indígenas fueron obligados a aceptar el cristianismo como requisito previo inexcusable para establecer la paz con los vencedores, de modo que, sin reparo, recibieron las aguas del bautismo, y con ellas nombres cristianos; lo mismo sucedió con los principales y la nobleza indígena, que también tomaron nombres españoles, probablemente para diferenciarse del resto de la población y congraciarse con los conquistadores y obtener de estos la exención del tributo y el trabajo forzado. (Álvarez-Lobos, 2024, p. 80)

El bautismo entonces tenía en esa época un valor dual: por el lado del soldado español que obligaba al bautizo de los indígenas o el religioso que los convencía a aceptarlo, era parte de la cruzada por la expansión del mundo cristiano en otro continente fuera de las amenazas del expansionismo musulmán en Europa; por parte del indígena, era un vehículo político para acceder a privilegios y una forma de insertarse en el nuevo orden traído a estas tierras. No podemos descartar que en algunos casos la conversión y la aceptación del sacramento bautismal obedeciera a un sincero cambio espiritual, abandonando las antiguas creencias y modernizando su espiritualidad (para ahondar en el aspecto de la cristianización de la población indígena del altiplano guatemalteco, véanse Early, 2011, 2017). En cualquier caso, las aguas bautismales facilitaron el proceso de pacificación y ordenación de la población indígena en «reducciones», poblados de indios administrados por los antiguos caciques y supervisados por un cura que residía en el poblado de forma permanente. El mundo indígena se transformó por completo, a la vez que lograba de alguna forma, proteger su cultura y su idioma.

Una vez aceptada la nueva fe, expandida la frontera del mundo cristiano y bautizada la población indígena —explica Álvarez-Lobos Villatoro—, el proceso de consolidación del nuevo orden político pudo continuar su desarrollo, de otras formas como el matrimonio entre élites. Nos explica este académico, a quien con las disculpas del caso citamos nuevamente *in extenso*:

Con la rápida y temprana conversión de la nobleza [indígena] a la fe cristiana, los de eminente alcurnia fueron reconocidos como caciques, se les dieron nombres de pila cristianos e ilustres apellidos peninsulares, junto con hermosos blasones y sus respectivas ejecutorias, se les agradeció con

el apetecido y respetable tratamiento 'don', reservado a las altas esferas sociales, se les facultó vestir a la española, montar a caballo y llevar espada, y sus casas según su encumbramiento e importancia, eran denominadas 'palacios'; y en referencia a la importancia social de los cacicazgos. . . . Hay que observar casos como, por ejemplo, el de Mendoza, Valdés, Guzmán y Cárcamo, que siendo españoles, por el hecho de haber casado con cacica indígena, en su probanza y pedimento se dice: Cacique y principal. (Álvarez-Lobos Villatoro, 2024, p. 77).

Queda claro que la conservación de la población indígena, protegida por leyes especiales y con acceso a los mismos privilegios sociales que los españoles, supera la motivación económica de la mano de obra gratuita. Queda claro también que el acceso a privilegios por parte de los indígenas también beneficiaba a los españoles, aunque esto fuera por mera consecuencia no medida. Para los conquistadores, se abría una nueva puerta de ascenso social en una sociedad caracterizada por su rigidez. El matrimonio con mujeres indígenas nobles reconocidas legalmente, les otorgaba privilegios inmediatos a estos hombres. Ciertamente es que estos privilegios quedaban limitados a aquellos nobles capaces de reivindicar sus posiciones ante las nuevas autoridades, pero se debe insistir en que en comparación este también era un caso único cuando se le compara con otros procesos de conquista.

Para cerrar este tema, conviene comentar que el trabajo forzado al que hace referencia el historiador citado no era exclusivo de la ocupación española. Ha quedado suficientemente documentado que el pago de tributos por medio de servicios personales era un mecanismo vastamente conocido y aplicado por los mayas de las tierras bajas en los tiempos precolombinos de mayor auge y florecimiento de su civilización. La construcción de edificios monumentales como el Gran Jaguar en la ciudad de Tikal, durante el reinado del señor Jasaw Chan K'awiil I (682-721 d. C.), se levantó bajo esta específica modalidad del tributo. La construcción de las ciudades mayas del clásico fue posible gracias a este sistema de servicios personales.

El concilio de Trento como instrumento de reforma religiosa y humanista

Como es bien sabido, como consecuencia no inmediata de la rebelión de Martín Lutero se dio el Concilio de Trento, el que desde su inicio estuvo impregnado del espíritu conciliador y humanista del papa Pablo III, el mismo autor de la bula *Sublimis Deus* a la que hemos hecho mención en un apartado anterior. El papa Pablo III ascendió al trono de san Pedro el 13 de octubre de 1534 y de inmediato se puso manos a la obra en cuanto a conocer la situación de la Iglesia

tras las denuncias del religioso alemán Lutero. Explican los historiadores Alberto Garín y Fernando Díaz Villanueva que la primera acción que tomó el nuevo papa fue inquirir sobre el estado de la Iglesia católica en Inglaterra, en donde habían surgido tensiones a propósito de Enrique VIII. Como resultado recibió el documento «*Consilium de emendanda Ecclesia*», en donde comprendió la gravedad de la situación de la Iglesia, y que eran las actitudes del rey inglés más que los cuestionamientos de Lutero lo que llevaron a la convocatoria del concilio (Garín y Villanueva, 2022, pp. 86-87).

El Concilio de Trento se extendió en el tiempo. Consumió el final del papado de Pablo III y los pontificados completos de Julio II, Marcelo II y Pablo IV. Sería el papa Pio IV quien lo cerraría, luego de 18 años de discusiones. Para los historiadores citados, este concilio sentará las bases de la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II, pues llevó a adoptar cambios radicales para la comprensión propia de la Iglesia y para la universalización de su mensaje. En este sentido, fue clave la elaboración de un catecismo, que permitió a los fieles contar con un corpus doctrinario completo que les permitiera conocer la suma de las creencias y actitudes que se esperaban de quienes profesaran la religión católica. En palabras de Garín y Villanueva:

Estamos hablando de gente que es temerosa ante la muerte, que tiene necesidad de saber que ocurre después, si hay o no hay una vida eterna y cómo alcanzar esa vida eterna. Trento viene a resolver muchas de las dudas que no habían quedado claras. . . . Establece los principios básicos de la Iglesia cristiana. (Garín y Villanueva, 2022, p. 90).

Lo anterior en cuanto a la doctrina, pero más allá del catecismo el concilio trae también una importante innovación, que es la homogenización de dicha doctrina, de tal forma que ya fuera un creyente escuchando misa en la ciudad de Santiago de Guatemala o en una parroquia de Aragón, compartían el mismo rito y la misma esencia teológica. También le permitió a estos fieles poder ahondar en la doctrina cristiana, pues el concilio trajo incluso otra arquitectura para los templos, que elimina las naves laterales y prioriza la nave central, haciendo del púlpito el punto central del edificio. Como aclaran los historiadores citados, el púlpito tenía presencia en las iglesias desde la Edad Media, pero es hasta la decisión tridentina en que pasa a ocupar el medio de la nave de tal forma que todos los fieles puedan escuchar la lectura de las sagradas escrituras y las explicaciones que sobre ellas desarrollaba el sacerdote.

Esta necesidad apremiante debería de solucionar el lamentable desempeño de ciertos religiosos en varias esquinas de la cristiandad, cuyas actitudes

venían siendo objeto de la crítica de Erasmo de Rotterdam, entre otros, como señala puntualmente Diarmaid MacCulloch en su profundo estudio sobre la reforma. El historiador señala que varios de los vicios que vendrá a denunciar Lutero en 1517 y sus seguidores en años posteriores derivaban de la gran crisis de sacerdotes provocada por la peste de 1348, que obligó a los obispos a dispensar a monjes poco formados para que asumieran la titularidad de las parroquias arrasadas por la peste, quienes trataron de llenar el vacío, pero no estaban preparados para ello.

En la mayoría de los casos, los conventos tuvieron que prescindir de un número de monjes para que estos pudieran atender a la población sobreviviente, pese a que muchos habían entrado a los conventos con la intención de separarse del mundo. Esto significó un cambio fundamental para estos religiosos acostumbrados a vivir en la reclusión y en la intimidad de la comunidad religiosa. El salir a atender a los cristianos implicó que

tuvieran que sostenerse a sí mismos por regalos continuos de los laicos, que tuvo el efecto útil de forzar a los frailes a permanecer cerca de la vida cotidiana de la gente ordinaria. En retorno a la caridad laica, ellos ofrecían un paquete de servicios espirituales dentro de regiones geográficas cuidadosamente demarcadas por el acuerdo entre comunidades religiosas, para que aún en las áreas más remotas se pudiera esperar la visita de un fraile. (MacCulloch, 2003, p. 32).

Según el autor, esta medida de emergencia llevó a que dentro de las filas de la Iglesia se criticara el actuar de estos religiosos poco preparados y su natural caricaturización, como se refleja en múltiples obras literarias medievales, como *Los cuentos de Canterbury*, en donde los frailes son glotones, sucios e irremediablemente ignorantes. En respuesta, los frailes remarcaban su sacrificio y criticaban al clero seglar por vivir de las rentas que arrancaban a sus parroquianos o de avariciosos por explotar directamente las tierras asignadas a su parroquia. Esta discusión en el interior de la Iglesia trascendió al mundo, sobre todo en las áreas del catolicismo en donde era más evidente por su pobreza, como la Alemania de donde provenía Lutero.

El tema de la explicación de la lectura resultaba capital para el Concilio de Trento, pues es cierto que desde la década de 1450 y gracias al invento de la imprenta, circulaba de forma más amplia la Biblia conocida como la Vulgata de Jerónimo. Para su impresión masiva esta versión fue revisada por estudiosos quienes encontraron errores de traducción e interpretación de términos, por lo que el conocimiento de los textos y su exégesis se hizo urgente para un clero que debía predicar la doctrina de la Iglesia sin desviación alguna. Uno de los

momentos centrales de la misa es la lectura de las Sagradas Escrituras y su explicación por parte del sacerdote oficiante; era de esperar que este contara con los conocimientos teológicos y hermenéuticos necesarios para desarrollar sus explicaciones en un lenguaje que fuera comprensible para los fieles que se agolpaban al pie del púlpito y, sobre todo, apegadas a la doctrina aprobada en Trento. Para ello vino entonces otra decisión tridentina para revolucionar la Iglesia y acercarse a los fieles: los colegios-seminarios tridentinos.

Estas instituciones proveerían a los religiosos de la educación formal necesaria para poder desentrañar los textos sagrados y los momentos místicos de la eucaristía y los sacramentos. Toda ciudad de cierto tamaño de población y capacidad económica acogería la sede de un colegio seminario, para la formación de los sacerdotes de sus diócesis o circunscripción religiosa determinada. Asimismo, en cada diócesis se debía contar con un seminario de este tipo de forma obligatoria. Estos cambios en la Iglesia constituyeron una verdadera revolución, cuyo impacto fue muy difícil de imaginar, incluso para los pueblos más lejanos del Nuevo Mundo.

La última decisión tridentina que tuvo un impacto fundamental para el tema central al que nos hemos estado acercando elípticamente, con el objeto de darle el marco histórico completo y adecuado para interpretarlo, fue la recomendación del concilio del empleo de la lengua vulgar y materna para la predicación a los pueblos indígenas que poblaban el Nuevo Mundo, considerada la forma más adecuada y fidedigna para explicar la doctrina cristiana.

Del idioma indígena como resistencia

Las conclusiones del Concilio de Trento pasaron para su aplicación al continente americano por gracia de la cédula real emitida por el rey Felipe II el 12 de junio de 1564, documento en el que aceptó los documentos del concilio y ordenó su ejecución en sus reinos, en el ejercicio de su «*placet regio*» sobre los documentos papales previo a su circulación en América. La aceptación de estas conclusiones en los territorios americanos fue tal que, como señala el historiador jesuita Juan Villegas (1975): «*Por todos lados se encuentran citas del texto tridentino. No solo por parte de los prelados y eclesiásticos, sino también por parte del rey, los virreyes, y las reales audiencias*» (p. 276).

Se entiende entonces que el tema de las lenguas o idiomas indígenas se volviera una preocupación puntual para las autoridades civiles y religiosas en América, ahora que el concilio requería que el clero atendiera las tareas pastorales entre los indígenas en el idioma hablado por ellos. Se debe mencionar que previamente se había intentado obligar a los indígenas a que aprendieran a hablar

«castellano», sin mucha suerte, debido a la gran dispersión de los núcleos de población indígena en el altiplano guatemalteco. A esta preocupación se sumó la circunstancia práctica de que muchos hablantes de los idiomas indígenas eran mestizos o criollos, lo que provocó la duda de si estas personas «sin raza», en el estrictamente estamentado orden social español, serían las idóneas para asumir las tareas de predicación, lo que hizo más urgente la fundación de los seminarios tridentinos en América. En el año de 1580, el rey Felipe II dispuso que no se podría ordenar a sacerdotes que no supieran la lengua indígena dominante de una diócesis o circunscripción eclesiástica determinada, debiendo poseer certificado correspondiente del catedrático que enseñara el idioma: «Este requisito debía exigirse, aunque el candidato al sacerdocio tuviese las disposiciones y cualidades señaladas por los cánones» (Villegas, 1975, p. 264). Norma que aplicaba aunque los candidatos provinieran directamente de España. En caso de haber varios candidatos, estos debían demostrar su mejor dominio de la lengua indígena para obtener el nombramiento de la parroquia o doctrina de su destino. Para ello explica Villegas, el candidato debía de dar pruebas de saber muy bien la lengua indígena del caso, de tal manera que pudiera administrar los sacramentos y predicar en ella de forma clara y fluida.

En el caso de Guatemala, el Colegio Seminario Tridentino fue fundado atendiendo los decretos del Concilio de Trento y la cédula real del 22 de junio de 1592, expedida por el rey Felipe II el 24 de agosto de 1597, si bien el mismo empezó a funcionar un año más tarde, el 12 de julio de 1598 (Diez de Arriba, 1988, p. 254). Esta entrada en funcionamiento se había hecho urgente desde que el mismo rey Felipe II había insistido en que no se otorgaran curatos a los presbíteros que no supiesen la lengua de los indígenas (Villegas, 1975, p. 262). Para poder cumplir con esta orden, el mismo rey dispuso que los seminarios contarán con cátedras de lenguas indígenas en los lugares sedes de audiencias y que todos los eclesiásticos que fuesen a servir en las doctrinas debían seguir los cursos de estas cátedras, razón por la cual el seminario guatemalteco contó con cátedra de Kaqchikel. Esto en cumplimiento del Canon 1364 que exigía:

Debe ocupar el puesto principal la asignatura de la religión. Los alumnos se impondrán con cuidado en las lenguas, especialmente en la latina y en la patria. En las demás disciplinas se les dará una instrucción que esté en consonancia con la cultura corriente general, y con lo que reclama el estado clerical en la región donde los alumnos han de ejercer el sagrado ministerio. (Como se cita en Diez de Arriba, 1988, p. 258)

El canon citado corresponde al Código de Derecho Canónico vigente al momento de la fundación del Colegio Seminario Tridentino en la ciudad de Santiago de Guatemala.

No obstante, los religiosos que se internaron voluntariamente en las montañas de Guatemala para predicar la religión católica a los indígenas no habían esperado a las recomendaciones del Concilio de Trento. Domingo de Vico, por ejemplo, religioso dominico que se embarcó para Centroamérica en 1544 acompañando la misión de fray Bartolomé de las Casas, llegó a dominar al menos siete idiomas indígenas. Su interés por los idiomas locales fue tal que con la ayuda de Diego Reynoso, un indígena quiché de Totonicapán, redactó la que es considerada su obra maestra, el *Theologia indorum*, una teología cristiana que «pretendía moldear las maneras de predicar, de forma que se incorporaran las creencias mayas en vez de condenarlas» (Martínez Ferrer, 2023, p. 103), constituyendo un notable esfuerzo no solo lingüístico sino también antropológico en cuanto a comprender la cultura y adaptarla a la religión católica.

El filósofo Moris Polanco (2024), en su ensayo «Realismo y nominalismo en la evangelización de América», señala que la orden de los dominicos habría de sobresalir en esta tarea de adaptación cultural, dada su inclinación al diálogo y la persuasión, utilizando el propio idioma de los individuos a los que se estaba evangelizando. De ahí que Domingo de Vico se esforzara por aprender los idiomas indígenas y escribiera una teología en uno de ellos. Al respecto del método de predicación dominica escribe Polanco (2024):

La analogía del ser se refiere a la idea de que hay ciertas similitudes o analogías entre todas las cosas existentes. En otras palabras, a pesar de las diferencias obvias entre diferentes culturas y lenguas, hay verdades y conceptos que son universales. Esto proporcionó el marco teórico para la traducción del mensaje cristiano a las lenguas indígenas . . . los dominicos podrían encontrar analogías en las creencias indígenas que permitirían una traducción efectiva de estos conceptos. (p. 23)

Un hermoso ejemplo sobre lo apuntado por Polanco lo ofrece Martínez Ferrer, en su obra ya citada, cuando rescata un fragmento del texto de De Vico en el que se funde a Dios con la denominación ancestral de Ajaw.

Martínez Ferrer (2023) también rescata la figura de José de Acosta, autor de *De procuranda indorum salute*, en la que resalta lo moderno de las ideas que propone con respecto al trato que se ha de dar a las prácticas indígenas ancestrales, como cuando recomienda:

En los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo que se deba cambiar así porque así. Hay que conservar sus costumbres patrias y tradicionales que no vayan contra la justicia, y organizarles jurídicamente conforme a ellas. (p. 106).

Fragmento que demuestra que dentro de los españoles que se establecieron en Guatemala hubo personas dispuestas a observar y comprender el mundo indígena para conservar sus usos y costumbres con total conciencia de su valor cultural y social. El pensamiento de Acosta pone en evidencia la disposición de las autoridades españolas de integrar al nuevo orden político a los pueblos y sus prácticas en tanto no constituyeran una afrenta a la doctrina cristiana católica, permitiendo un espacio para que los pueblos indígenas pudieran preservar los rasgos más importantes de su cultura en una época injustamente calificada de intolerante y oscurantista.

El ejemplo más hermoso de este esfuerzo por aprender los idiomas indígenas y predicar en ellos la doctrina cristiana quizás sea el *Popol Vuh*, conocido como el «libro sagrado de los quichés», cuya motivación ya analizamos de la mano de la historiadora Coralia Anchisi. Otro historiador que ha ahondado en su análisis es Virgilio Álvarez Aragón, quien publicó el resultado de sus investigaciones sobre este texto bajo el título «*Pop Wuj*: Francisco Ximénez y el laberinto de los manuscritos» (2024). Según este autor, el religioso dominico Francisco Ximénez se había desempeñado como doctrinero en el área *kaqchikel* por un tiempo y luego enviado a un área mayoritariamente quiché en 1701, concretamente al enviado al Convento de Santo Tomás Chichicastenango, vinculado al priorato de Santa Cruz del Quiché, en donde estuvo por unos años y luego enviado al Convento de San Pablo de Rabinal, cuya vicaría atendía los pueblos de Rabinal, Cubulco y Salamá, en donde obtuvo el grado de predicador general. Según sus investigaciones, Ximénez habría tenido el primer contacto con el manuscrito en caracteres latinos del *Popol Wuj*² durante su primera estancia

² Virgilio Álvarez cita el catálogo razonado que en 1871 publicaría el abate Brasseur de Bourbourg, titulado *Bibliothèque*, en el que consta una interesante razón:

Manuscrito de la mano del Padre Ximénez, como los anteriores, original del *Popol Vuh*, incluidos 66 ff. 2 columnas por página; Título y Prólogo 2 ff.; Salutación, etc., cinco tipos de arengas para uso de los jefes nativos que van al encuentro de su párroco, etc. I f.; otro folio preliminar y el relato del Quiché, texto y traducción al español al lado 56 ff. A este trabajo le sigue otro, también sin paginación, titulado *Escolios a la Historias de el origen de los Indios escoliadas por el R. F. Francisco Ximénez Cvrá Doctrinero por el Real Patronato del Pueblo de Sto. Thomas Chichicastenango del Sagrado orden de Predicadores para mayor noticia a los ministros de las cos. de los Indios*. In-fol. Prólogo 3 ff., cal. un f.; En la parte posterior de este f. párrafo laudatorio en español a la Orden de Santo Domingo, de otra mano que la de Ximénez, fechada en Rabinal y Agto 14 de años. Firmado Echave. El último folio, que también parece de la mano de Ximénez, incluye un inicio de catecismo, con peticiones y respuestas... (Como se citó en Álvarez Aragón, 2024, pp. 129-130).

en Chichicastenango (1701-1703), el que copió y tradujo del quiché original, que posteriormente se popularizó bajo el título “Empiezan las historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala”, al que se le terminó conociendo popularmente como el Popol Vuh. A juicio del investigador, al ser trasladado a Rabinal, Ximénez llevó consigo el manuscrito quiché, en el que estuvo trabajando durante su estadía en el nuevo destino (Álvarez Aragón, 2024, 122), original hoy desaparecido.

El interés de Ximénez por rescatar las antiguas historias de los quichés recogidas en el manuscrito obedecía directamente a su trabajo como doctrinero en el área en que se hablaba el idioma en que estaba escrito el documento. Su traducción al castellano era parte de un esfuerzo mayor de Ximénez por proveer manuales para el aprendizaje de idiomas indígenas, pues según apunta Álvarez Aragón (2024), en el mismo volumen en que se encontraba el *Pop Wuj* estaban cosidos otros cuadernos, titulados en manuscrito:

«1. Arte de las lenguas Cacchiquel, Quiché y Yutujil (Situgil). / 2. Tratado segundo de todo lo que debe saber un ministro para la buena administración de estos naturales. / 3. Respuesta fecha Guatemala 25. Febrero de 1581, del R. Provincial F. Alfonso de Noveña . . . / 4. Un confesionario en las 3 lenguas de Caccquichel, Quiché y Yutuhil, con unas advertencias. / 5. Catecismo de Indios. / 6. Las historias del origen de los indios . . . con escolios, escoliadas, etc...». (p. 125).³

Según el estudioso, el trabajo de Ximénez debe ser visto desde su misión como predicador de la doctrina cristiana a supuestos infieles, pues no solo abarca el «arte» de tres idiomas indígenas, sino también un catecismo en dos columnas, quiché y *Kaqchiquel*, «que contiene las oraciones tradicionales del catolicismo, mandamientos, pecados y virtudes contra esos pecados» (Álvarez Aragón, 2024, p. 133). El religioso dominico nunca ejerció la cátedra de idiomas indígenas como tampoco fue lector ni maestro en los conventos en los que estuvo destinado, lo que demostraría que el interés en aprender los idiomas obedecía exclusivamente a su labor apostólica.

Ximénez fue posteriormente trasladado de Rabinal al convento de Santo Domingo, en la capital del Reino, dejando sus obras manuscritas en el convento, en donde estas fueron utilizadas por los religiosos que estudiaban los idiomas

³ El autor cita al austriaco Karl von Scherzer, quien ubicó en la biblioteca de la Universidad de San Carlos de Guatemala en 1854 tres tomos forrados en cuero con los trabajos de Francisco Ximénez, en cuyo tomo tercero consta su traducción del *Pop Wuj*, que publicó en 1857.

indígenas, pues apunta Álvarez que en sus folios se encuentran anotaciones de otras manos, como se suele hacer en los libros de estudio. El manuscrito tendrá posteriormente una historia compleja, pues tras la exclaustación y expulsión de los dominicos decretada por el gobierno del doctor Mariano Gálvez, la biblioteca del convento de Rabinal sería acogida por la Universidad de San Carlos, razón por la cual el austríaco Karl von Scherzer ubicaría en 1854 allí los tres tomos en cuero de los trabajos de Ximénez. El tercer tomo desaparecería de los anaqueles de la biblioteca y aparecería luego en París, como parte de la biblioteca del abate Brasseur de Bourbourg. Tras la muerte del estudioso francés, parte de los manuscritos de su biblioteca fueron adquiridos por Edward E. Ayer, estadounidense, quien coleccionaba manuscritos raros. Fue este quien donaría toda su colección a la Biblioteca Newberry de Chicago, donde, tras una extensa búsqueda, fue hallado el *Popol Vuh* por Adrián Recinos en 1941.

Por último, es necesario consignar que este interés por aprender los idiomas indígenas produjo libros de gramática y diccionarios, para facilitar su enseñanza, como la publicación temprana del *Catecismo y doctrina cristiana en idioma utatleco*, patrocinada por el obispo Francisco Marroquín en 1556, impresa por Juan Pablos en México y reimpressa en Guatemala por Antonio de Velasco en 1724. Otro de estos interesantes frutos editoriales fue el *Arte de la lengua metropolitana del reyno cakchiquel o guatemalico*, del franciscano Idelfonso Joseph Flores, publicado en 1753 en la imprenta de Sebastián Arévalo. Explica Virgilio Álvarez que Flores era titular de la cátedra de *Kaqchiquel* en la Universidad de San Carlos desde 1762. El mismo autor explica en su estudio del *Popol Wuj* que para imprimir el libro de Flores fue preciso utilizar los caracteres inventados por el franciscano Francisco de la Parra y el dominico Domingo de Vico para «identificar sonidos de los idiomas maya-quichés, imposible de hacerlo con los existentes en el alfabeto latino» (Álvarez Aragón, 2024, p. 96). De la Parra fue autor de la obra *Arte, pronunciación y ortographia de la lengua en el mismo idioma cakchiquel*, que el citado autor ubica como contemporánea de la obra de De Vico.

Pero también hubo trabajos que no llegaron a las imprentas y que permanecieron en las bibliotecas conventuales como manuscritos puestos a disposición de los religiosos que estudiaban los idiomas de sus doctrinas, como el *Vocabulario de la lengua quiché*, elaborado por fray Domingo de Baceta, en cuyo manuscrito consta que fue finalizado el 29 de enero de 1698 (Álvarez Aragón, 2024, p. 118). En todo caso, estos estudios, publicados o no, que permanecieron en los anaqueles de los conventos de los religiosos que se desperdigaron por toda la geografía guatemalteca para predicar la fe cristiana desde mediado el siglo XVI, permitieron a generaciones de predicadores y misioneros formarse adecuadamente para asumir su apostolado y predicar en

el mismo idioma que sus oyentes. Les permitió adaptar la doctrina a figuras, escenarios y conocimientos propios de la cultura indígena para que la conversión fuera más eficaz y sincera. Este trabajo de estudio y adaptación de la doctrina permitió a estos religiosos llegar a conocer con profundidad el idioma y la cultura indígenas y poderles otorgar un alto valor, suficiente para que se buscara su protección y se garantizara su supervivencia hasta el día de hoy.

Conclusiones

I. Este apresurado recorrido por los primeros años de la administración colonial española nos permite afirmar con toda seguridad que los idiomas indígenas gozaron de la protección de todo un entramado de normas canónicas y leyes civiles que fomentaron también su estudio, comprensión y sistematización en gramáticas y diccionarios, pero también en catecismos y al menos una teología, escritas directamente en idiomas indígenas.

II. Esta protección de los idiomas y la singular forma de administración civil que se impuso en el altiplano guatemalteco alrededor de los pueblos de indios también permitió que los rasgos más importantes de la cultura indígena sobrevivieran el paso del tiempo, toda vez que fueron permitidas y toleradas las prácticas ancestrales en tanto no atentaran «contra la justicia».

III. El argumentar que la cultura y los idiomas indígenas existen hoy «como una forma de resistencia», constituye una aseveración basada en el prejuicio y la desinformación, pues dichos idiomas y las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas fueron protegidos y permitidos por las autoridades españolas durante la mayor parte de la administración colonial.

IV. Cuando la orden del rey Carlos III a finales del siglo XVIII, de prohibir la doctrina cristiana en idiomas indígenas para forzar el aprendizaje del castellano llegó a Guatemala, la administración colonial llegaba ya a sus postrimerías, por lo que pudo ser fácilmente ignorada, sin causar en la realidad del altiplano guatemalteco ningún efecto. Para entonces, los idiomas indígenas eran lenguas vivas y su supervivencia en el tiempo había quedado garantizada.

Referencias

- Álvarez Aragón, V. (2024). *Pop Wuj*: Francisco Ximénez y el laberinto de los manuscritos. F&G Editores y ADESCA.
- Álvarez-Lobos Villatoro, C. A. (2024). D. Manuel Antonio Chimalpopoca Xicoténcatl residente en Guatemala (s. XVIII). *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, tomo C, enero a diciembre, primera parte.
- Anchisi de Rodríguez, C. (2023). Popol Vuh: Nueva lectura de un libro antiguo. *Revista D*, número 980.
- Díez de Arriba, L. (1988). *Historia de la Iglesia Católica en Guatemala*. Período Colonial (tomo I). Sin pie de imprenta.
- Garín, A. y Villanueva, F. (2022). *Lutero, Calvino y Trento. La reforma que no fue*. Editorial Sekotia.
- Gil, F. y Corleto, R. (2003). La bula *Sublimis Deus* de Pablo III. Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Ivic, M. y Ramírez, M. (2024). *Fue cosa temible verlos entrar... La conquista de América según las crónicas indígenas*. Piedrasanta.
- MacCulloch, D. (2003). *The Reformation*. A history. Penguin Books.
- Martínez Ferrer, L. (2023). *Comprender la primera evangelización de América*. Editorial Fe y Libertad.
- Polanco, M. (2024). Realismo y nominalismo en la evangelización de América. En C. Bello Wilches (ed.), *La fe y las culturas mayas: Domingo de Vico y el inicio de la evangelización en Guatemala*. Editorial Fe y Libertad.
- Rodríguez Carreiro, D. (2024). *Teoría política del indigenismo en América Latina. Derechos, integración e ideología* [manuscrito no publicado].
- Villegas, J. (1975). Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600. *Cuadernos del Itu*, (3), 7-60.

Bibliografía

- Asselbergs, F. (2010). *Los conquistadores conquistados. El Lienzo de Quauhquechollan. Una visión de la conquista de Guatemala*. Plumsock Mesoamerican Studies-CIRMA.

- Braudel, F. (2016). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (M. Monteforte Toledo, W. Roces y V. Simón, trads.). Fondo de Cultura Económica. (Originalmente publicado en 1949).
- Early, J. D. (2011). *Los mayas del catolicismo. El encuentro de dos visiones del mundo*. AVANCSO.
- Early, J. D. (2017). *Las culturas maya y católica en crisis*. AVANCSO.
- Morison, S. E. (1993). *El almirante de la mar océano. Vida de Cristóbal Colón*. Fondo de Cultura Económica. (Originalmente publicado en 1942).

Derechos de autor © 2025 Rodrigo Fernández Ordóñez



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Visiones de Occidente

Cambio, tensión y aspiración en ideas sobre la cultura

Visions of the West

Change, Tension and Aspiration in Ideas on Culture

Juan Pablo Gramajo Castro

Universidad Francisco Marroquín

Universidad de San Carlos de Guatemala

jpablogc@ufm.edu

ORCID: 0000-0003-3513-7982

Resumen: Este trabajo resume las nociones de algunos autores sobre diferentes maneras en que, históricamente, se ha concebido la civilización occidental y los elementos fundamentales que se le atribuyen, así como algunas tensiones intraoccidentales en ideas sobre la fe y la libertad. Se incluye una sección específica sobre la ubicación de Iberoamérica en esta temática. Se explora la conceptualización del llamado civilizacionismo, como ideología contemporánea que cuestiona el modelo liberal de modernidad surgido tras finalizar la guerra fría, ofreciendo reflexiones que puedan servir de punto de partida para abordar retos actuales en torno a libertad, democracia y diversidad cultural.

Palabras clave: Occidente, Iberoamérica, culturas, democracia, diversidad.

Abstract: This paper summarizes the ideas of some authors on different ways in which Western civilization, and the fundamental elements attributed to it, have historically been conceived, as well as some intra-Western tensions in ideas about faith and freedom. It includes a specific section on the place

of Ibero-America in this debate. It explores the conceptualization of so-called civilizationism, as a contemporary ideology questioning the liberal model of modernity emerging after the end of the Cold War, offering reflections that can serve as a starting point for addressing current challenges surrounding freedom, democracy, and cultural diversity.

Keywords: The West, Ibero-America, cultures, democracy, diversity.

Me va quedando claro, a estas alturas, que la búsqueda de una tradición, como la búsqueda de una identidad, es un camino sembrado de contradicciones y paradojas, que esas contradicciones y paradojas son máscaras, y que esas máscaras son mutantes e intercambiables. Es posible construir la propia herencia, por ejemplo, pero con la cautela de que esa herencia –como la idea misma de un canon– también puede obedecer a los movimientos arbitrarios de la historia y de la política, también está construida a manotazos por el poder, a pesar de que creamos ser nosotros mismos sus autores.

—Arnoldo Gálvez Suárez, «Máscaras mutantes»

Introducción

El presente número de la revista *Fe y Libertad* invita a reflexionar sobre una crisis en la llamada civilización occidental, entendida como basada en la libertad, la fe y la razón. De varias preguntas sugeridas para discusión, este trabajo¹ explora la siguiente: «¿Existe otra forma de expresar la esencia de Occidente?» (López, 2025), reflexionando sobre las implicaciones contemporáneas del debate.

La libertad, la fe y la razón son, por sí solas, concebidas e interpretadas de diversas formas. Así, no solo es posible encontrar otras maneras de expresar la esencia de lo que algunos denominan Occidente, an suponiendo que ese tríptico la expresa, sino también otras que excluyen alguno de esos elementos o le dan preponderancia a uno sobre los demás. La misma noción de que exista tal cosa como una esencia supone, ya, un punto de partida filosófico que nunca ha sido común a todo el pensamiento llamado occidental.

En la actualidad, ciertas actitudes inducen a pensar que cuestionar una idea de Occidente única, monolítica, de contenidos y límites claros e indudables, nace de una hostilidad contra eso que, en esta época o en determinados

¹ Partes de este trabajo son adaptación de *El mito de occidente*, ensayo del autor publicado anteriormente en el blog *Fe y libertad*, el 27 de noviembre (parte I) y 4 de diciembre (parte II) de 2020

ámbitos, se entiende por Occidente. Sin embargo, realmente se trata de concepciones en tensión y competencia dentro de corrientes que, en general, valoran positivamente su idea. Si bien, desde luego, existen críticas externas más o menos válidas, también hay importantes discrepancias internas, frutos inevitables de la complejidad real.

Por tanto, más que responder una pregunta que a simple vista es afirmativa, será valioso explorar cuáles son esas concepciones, qué las motiva y qué reflexiones ofrecen para nosotros.

Occidente, una noción cambiante

Históricamente, la noción o idea de Occidente ha cambiado a través del tiempo y el espacio, variando también los juicios morales, filosóficos y políticos al respecto. Así, un punto de partida fundamental y necesario será abandonar la idea de univocidad cuando se encuentra el término en un texto o discurso, pues pueden estarse refiriendo a cosas muy disímiles de lo que tenemos en mente.

El historiador británico-polaco Norman Davies (1997) afirma que la civilización occidental es esencialmente una amalgama de construcciones intelectuales diseñadas para promover los intereses de sus autores. Es el producto de complejos ejercicios ideológicos, de innumerables viajes identitarios, de sofisticados ensayos de propaganda cultural. Sus defensores pueden definirla prácticamente de cualquier manera que consideren oportuna (Davies, 1997, p. 53). A su criterio, en tiempos modernos la idea de Occidente ha sido adoptada por una larga sucesión de intereses políticos que deseaban reforzar su identidad y disociarse de sus vecinos (Davies, 1997, p. 50).

Aunque no se comparta la idea que toda noción de Occidente es, siempre y necesariamente interesada y con fines ulteriores, la constatación de esa variedad por sí sola es muy ilustrativa y oportuna. Davies (1997, pp. 50-53) enumera las variantes siguientes:

1. Occidente como las partes de Europa que integraron el Imperio romano.
2. Occidente como *cristiandad*, es decir, la frontera religiosa europea ante el islam a partir del siglo VII.
3. Occidente como *catolicismo*, tradición que diverge de las iglesias griegas especialmente tras el cisma de 1054, con el latín como idioma universal.
4. Occidente como las potencias militares y económicas *protestantes* del norte de Europa, separadas del catolicismo en el siglo XVI.

5. La *variante francesa*, a partir de los siglos XVII y XVIII, expresada en la filosofía secular del iluminismo y los ideales revolucionarios de 1789, cuya influencia perdura.
6. La *variante imperial* antes de 1914, basada en pensar que las potencias europeas tenían derecho a gobernar sobre otros pueblos por una supuesta superioridad cultural, económica, industrial, constitucional y administrativa.
7. La *variante marxista*, que aceptaba la superioridad en el nivel de desarrollo, pero estimando que conduciría a decadencia y revolución. Cobró gran importancia con la adopción del marxismo-leninismo como ideología del imperialismo soviético.
8. La *primera variante alemana*, fomentada por la Primera Guerra Mundial, que veía en Alemania una misión civilizadora respecto del Oriente europeo, rechazando el liberalismo y las ideas revolucionarias francesas.
9. La *variante blanco-anglosajona-protestante*, basada en la comunidad de intereses entre Estados Unidos y el Imperio británico, incluyendo contra la hegemonía alemana en Europa. Surge con la Primera Guerra Mundial y revive con plena fuerza para la segunda. Aunque decae con el colapso del Imperio británico y el ascenso de intereses estadounidenses en el Pacífico, inspiró tendencias que continuaron a lo largo del siglo XX.
10. La *segunda variante alemana*, elaborada por el nazismo, que a las consideraciones militares y estratégicas de la primera variante agregó el racismo ario, el nacionalismo, la mitología pagana, el antibolchevismo y la exclusión específica de los judíos.
11. La *variante norteamericana*, surgida tras la Segunda Guerra Mundial alrededor de países que aceptaron el liderazgo estadounidense y favorecían ideas de democracia y capitalismo. Aunque nace de la variante blanco-anglosajona-protestante, abarca países no geográficamente occidentales. Durante la Guerra Fría, se nutrió como contraposición al comunismo.
12. La *variante europea*, surgida a finales de la década de 1940 en torno a esfuerzos para conformar la Unión Europea, basada en la existencia de la cortina de hierro, la reconciliación francoalemana, el rechazo a imperios extranjeros, la prosperidad material y el deseo de limitar la influencia anglosajona. Evocaba la herencia de Carlomagno. Cambios importantes como la accesión del Reino Unido, el colapso de la cortina de hierro, la unión monetaria y la expansión de países miembros hacia el oriente, provocaron una profunda crisis de identidad y de intención.

Según Davies (1997, p. 54), a pesar de la variación histórica, en la idea subyacen cuatro supuestos recurrentes:

1. Que el Occidente y el Oriente, sin importar cómo se definan, tienen poco o nada en común.
2. Que la división de Europa se justifica por diferencias naturales e insalvables.
3. Que el occidente es superior.
4. Que solo el occidente merece el nombre de Europa.

Tal efecto se alcanza mediante cuatro mecanismos normales de la propaganda (Davies, 1997, p. 54):

1. *Reducción*, comprimiendo la historia europea en narrativas que ilustran el origen de temas relevantes a cuestiones contemporáneas.
2. *Eliminación*, removiendo todo material contradictorio.
3. *Anacronismo*, presentando hechos en categorías que sugieren que los agrupamientos presentes son fijaciones permanentes.
4. *Lenguaje*, cuyos énfasis y entusiasmos indican lo que debe alabarse o deplorarse.

Davies (1997) expuso esto para sentar las bases de su monumental estudio sobre la historia europea, justificando un enfoque en que explícitamente busca no caer en limitaciones que presenten visiones idealizadas y falsas de la realidad pasada (p. 58). Escrito en la última década del siglo XX, ya apuntaba a importantes cambios que han modificado la realidad y las ideas en el primer cuarto del siglo XXI.

Por ejemplo, aunque cada quien tendrá listados distintos de los productos de la historia europea (o la «civilización occidental») que interese destacar, estimaba que, a finales del siglo XX, probablemente muchos resaltarían la tolerancia religiosa, los derechos humanos, el gobierno democrático, el Estado de derecho o imperio de la ley (*rule of law*), la tradición científica, la modernización social, el pluralismo cultural, la economía de libre mercado y las virtudes cristianas de compasión, caridad y respeto por el individuo (Davies, 1997, p. 54). Basta leer ese listado para notar que, en nuestros días, varios de esos elementos ya no forman parte de lo que en algunos ámbitos se consideran valores occidentales.

Davies pretendía ampliar la perspectiva de un historiador sobre Europa, sorteando dificultades originadas en la idea de Occidente o civilización occidental. Tal ampliación, aunque valiosa, es insuficiente para reflexionar sobre las Américas, cuya historia y presente implican aspectos más allá del estudio del autor citado.

Por su parte, el filósofo británico de origen ghanés Kwame Anthony Appiah también repasa algunos significados históricamente atribuidos a Occidente.

Usar «europeo» como sustantivo y no adjetivo se origina en los conflictos entre la cristiandad y el islam. En Occidente nació la idea de que lo mejor de la cultura griega pasó a Europa occidental mediante el Imperio romano. Pero sería erróneo identificarlo con la cristiandad medieval en tanto contrapuesta al islam, pues el mundo árabe también estudiaba la herencia clásica. Es más, fueron estudiosos árabes quienes difundieron la filosofía aristotélica. Las tradiciones clásicas con que se pretende distinguir entre civilización occidental y los herederos de los califatos son, en realidad, puntos de afinidad entre ellos (Appiah, 2016).

En la era de los grandes imperios, Occidente designaba un contraste entre Europa y Asia; durante la Guerra Fría, un lado de la cortina de hierro. Más recientemente, significa Europa y sus antiguas colonias en Norteamérica, contrapuesto a lo no occidental como África, Asia y Latinoamérica (lo que algunos llaman el sur global), aunque muchos latinoamericanos reclaman una herencia occidental. Si se agrega Australia, Nueva Zelanda y la población blanca sudafricana, «occidental» parecería un eufemismo para «blanco» (Appiah, 2016).

Occidente como nombre de una herencia cultural surge en la década de 1890 y se difunde en el siglo XX. Su concepción actual, según Appiah (2016), es producto de la Guerra Fría: una narrativa que enfatiza valores como el individualismo, la democracia, la libertad, la tolerancia, el progreso, la racionalidad y la ciencia, que el autor resume en la rima «From Plato to Nato» (De Platón a la OTAN).

Appiah publicó su conferencia hace casi diez años. Hoy, la sola mención de la OTAN evoca cambios que, entonces, quizá parecían imposibles o lejanos. Con los valores que menciona Appiah ocurre lo mismo que con los enumerados por Davies. Ambos autores brindan una visión panorámica de cambios históricos en la noción de Occidente. Citarlos también revela que la que parecía aceptada en 2016 o 1997 ya no predomina hoy.

Algunas visiones de Occidente

A finales del siglo XX, Samuel Huntington propuso que, tras la Guerra Fría, el orden mundial sería reconfigurado por un choque entre civilizaciones: las principales distinciones ya no serían ideológicas o económicas, sino culturales. Los aciertos de su diagnóstico son debatibles, pero es útil repasar sus bases, pues su planteamiento fue muy difundido y mantiene alguna influencia.

Para Huntington (1996, pp. 41-45), una civilización es la entidad cultural más amplia, definida por *elementos objetivos comunes* (idioma, historia, religión, costumbres, instituciones, entre otros) y por la *autoidentificación subjetiva* de las personas, sin perjuicio de niveles menos amplios de identidad personal, cultural, geográfica, etc. Las civilizaciones y culturas son dinámicas. No tienen fronteras exactas ni comienzos o finales precisos; se redefinen y cambian a través del tiempo, interactúan y se traslapan, evolucionan y se adaptan. La civilización es una entidad cultural, no política. Sus componentes políticos varían de una civilización a otra y dentro de una misma civilización con el paso del tiempo. Por tanto, una civilización puede contener una o varias unidades políticas.

Huntington (1996) considera siete grandes civilizaciones contemporáneas: la china, la japonesa, la hindú, la islámica, la occidental, la latinoamericana y la africana (pp. 45-48). A su criterio, la civilización occidental incluye Europa, Norteamérica y países de población europea como Australia y Nueva Zelanda, pero no Latinoamérica. Históricamente, la civilización occidental es europea; modernamente, es euroamericana o noratlántica, hablándose además de la «occidentalización» de otros países, como algunos asiáticos.

Aunque consciente de serias limitaciones en la terminología, Huntington elige referirse a Occidente como sinónimo de europeo-norteamericano. Latinoamérica tiene una identidad distinta, evolucionada por otro camino que Europa y Norteamérica (Huntington, 1996, pp. 46-47). En otra sección se expondrá lo que observa.

Samuel Gregg (2019) ve la civilización occidental como una síntesis entre razón y fe, asediada actualmente por el radicalismo islámico (fe sin razón) y el secularismo agresivo (razón sin fe). Partiendo de lo dicho por Benedicto XVI (2006), Gregg propone que la fe y la razón deben sostenerse y purificarse mutuamente, en un diálogo que permita corregir sus respectivos excesos y errores.

Occidente, para Gregg, no es un ámbito geográfico sino una cultura, que ha dado su máxima expresión a ideas como la libertad personal, el imperio de la ley o Estado de derecho (*rule of law*), el Gobierno limitado, la distinción entre Iglesia y Estado, y los derechos humanos. A su juicio, el ideal de libertad ha sido fundamental para el crecimiento de Occidente porque se deriva de algo que es incluso más central para esta civilización: el compromiso con la indagación racional en búsqueda de la verdad. Por tanto, la idea plena de libertad occidental sería una libertad racional en que la razón gobierna las pasiones. Tal cultura

habría surgido del contacto entre el pensamiento griego y el cristianismo —con raíces en el judaísmo— dentro del antiguo mundo romano.²

Louis Rougier (2001) también expone esas tres bases de la cultura occidental y sus aportes principales:

1. La *antigua Grecia*, cuyo racionalismo inició la ciencia teórica, la democracia con el concepto de isonomía o igualdad ante la ley, la economía monetaria, y la reflexión ética sobre la conducta humana.
2. La *antigua Roma*, que complementó el principio griego de libertad con el principio del orden a través del derecho romano, y el universalismo, permitiendo el intercambio cultural entre pueblos diversos.
3. El *cristianismo*, que, al establecer el principio de igualdad esencial entre los seres humanos, rehabilitó moralmente a los pobres, los esclavos, el trabajo manual y las artes mecánicas, sentando bases para las invenciones y el fomento de la investigación científica en Occidente.

Sobre estas bases, Rougier (2001) añade cuatro «revoluciones» que, juntas, originaron el despegue de Occidente en siglos posteriores:

1. La *científica*, que desarrolló la ciencia teórica y sus aplicaciones prácticas a través del método científico, originando la visión de un mundo abierto y de la autonomía humana, con lo cual se desarrolló la idea del progreso.
2. La *económica*, que superó la economía feudal de Occidente y el mercantilismo de los estados nacionales, dando lugar a la economía de libre mercado, que permitió satisfacer mejor las necesidades de las personas y elevar su nivel de vida.
3. La *industrial*, que proveyó los medios tecnológicos para aumentar la productividad agrícola y fabril, permitiendo el éxito de la revolución económica.
4. La *política*, que transformó al ser humano de súbdito a ciudadano, reconociéndole derechos inalienables que ninguna autoridad puede violar, estableciendo el principio que la soberanía radica en el pueblo y se delega en autoridades cuyo poder es limitado por la ley y el derecho.

Niall Ferguson (2012) señala seis aspectos que, a su juicio, dieron ventajas a la civilización occidental frente a otras:

² Benedicto XVI (2008b) también se refirió a la cultura griega o helenista y a la estructura político-administrativa del Imperio romano como elementos que históricamente favorecieron la extensión del cristianismo, situación manifestada particularmente en la figura de san Pablo, «hombre de tres culturas»: ciudadano romano, de origen judío, hablante de griego.

1. *Competencia*. La fragmentación y rivalidad política en Europa favoreció el surgimiento de sistemas políticos más equilibrados y no despóticos.
2. *Revolución científica*. Los grandes avances del siglo XVII en matemática, astronomía, física, química, biología, se produjeron en Europa occidental.
3. *Imperio de la ley y gobierno representativo*. El mundo anglosajón originó un sistema político-jurídico basado en la propiedad privada y la representación en asambleas legislativas electas.
4. *Medicina moderna*. Los grandes avances de los siglos XIX y XX en atención sanitaria, incluyendo el control de enfermedades tropicales, fueron hechos por europeos occidentales y norteamericanos.
5. *Sociedad de consumo*. La Revolución Industrial produjo tecnología que aumentó la productividad y la demanda de bienes.
6. *Ética del trabajo*. Fue en Occidente donde primero se combinó un trabajo más extensivo e intensivo con mayor ahorro, permitiendo la acumulación sostenida de capital.

Las concepciones resumidas combinan aspectos descriptivos con juicios de valor sobre el sentido de ciertos desarrollos históricos. Esto no las invalida, pero hace oportuno recordar las limitaciones advertidas por Davies. Sus autores provienen de, y su contenido se centra en, el mundo europeo-occidental y norteamericano. Es necesario dirigir una mirada más atenta al ámbito latinoamericano.

Latinoamérica

Varios de los autores antes citados emplean el término Latinoamérica o América Latina sin mayor discusión, pero hoy se discute si acaso sea mejor referirse a Hispanoamérica o Iberoamérica (América Hispana, Hispánica o Ibérica), en contraposición o especificidad ante lo anglosajón y lo francés. No abordaremos esa discusión, pero importa señalarla, pues es otro punto de complejidad y tensión «intraoccidental». Otros, como algunos promotores de la coordinación continental de nacionalidades y pueblos indígenas, rechazan cualquier denominación que refiera a lo europeo, proponiendo otros nombres como Abya Yala («tierra madura», «tierra viva» o «tierra en florecimiento», en el idioma del pueblo kuna de lo que hoy es Colombia y Panamá, usado como sinónimo de América [Porto-Gonçalves, 2011, p. 39]). Ambas posturas reflejan, de alguna manera, importantes debates contemporáneos relacionados con el tema bajo examen, como se observará más adelante.

Como se expuso, para Huntington Latinoamérica tiene una identidad distinta a la de Occidente. Para su análisis, enfocado en política internacional,

considera más apropiado y útil designarla como una civilización separada de Occidente, pero cercanamente afiliada a este, e internamente dividida sobre si pertenece o no a él. Señala en ella algunos rasgos, por contraste con Europa y Norteamérica (Huntington, 1996, p. 46):

1. Una cultura corporativista y autoritaria, que en Europa se dio en menor grado y que no había existido en Norteamérica.
2. Una cultura históricamente católica, a diferencia de Europa y Norteamérica, que sintieron los efectos de la reforma protestante. Sin embargo, como también apunta Huntington, esto ya estaba cambiando hacia finales del siglo XX, y hoy la realidad iberoamericana es distinta.
3. La incorporación de culturas indígenas, que no existieron en Europa, fueron minimizadas en Norteamérica, y tienen distinta importancia en cada país latinoamericano. Para Guatemala, este punto es de suma relevancia.
4. La evolución política y el desarrollo económico han seguido patrones muy distintos de los que prevalecieron en países nortatlánticos.
5. Subjetivamente, la autoidentificación de los latinoamericanos con la llamada civilización occidental es dividida.

Otros estudiosos también resaltan aspectos políticos e institucionales como diferenciadores específicos de Latinoamérica. Por ejemplo, Ferguson (2012) observa que el caudillismo predominó en las repúblicas latinoamericanas desde su independencia, a pesar de la influencia formal del modelo constitucional estadounidense. A su juicio, esto se debió principalmente a tres factores:

1. Falta de tradición de autogobierno y democracia, pues el poder colonial estuvo concentrado en españoles peninsulares.
2. Distribución desigual de la propiedad, con grupos interesados en conservar grandes propiedades rurales y mano de obra barata urbana.
3. Elevada heterogeneidad y división racial, con conflictos entre criollos, peninsulares, castas y personas esclavizadas, así como poblaciones indígenas sin derechos políticos.

Para Francis Fukuyama (2011, pp. 355-358), los Gobiernos latinoamericanos presentan características únicas en el mundo. La región ha tenido un desempeño especialmente negativo en materia de desigualdad (de ingreso y de riqueza) y Estado de derecho (*rule of law*). Aunque se ha logrado realizar elecciones y cambiar líderes por mecanismos democráticos, la administración de justicia es deficiente: existe poca seguridad, altos índices delictivos, congestionamiento en la carga de trabajo de los juzgados, derechos de propiedad débiles o inseguros, impunidad para muchos de los ricos y poderosos. A su criterio, ambos fenómenos

guardan estrecha relación, pues la legislación protege a minorías, como familias y empresarios acaudalados, sectores como los sindicalistas (especialmente del sector público) y estudiantes universitarios, entre otros.

Entre factores que originan estas circunstancias, Fukuyama menciona el latifundismo, sistemas fiscales que afectan desproporcionadamente a los pobres, mala administración gubernamental económica y financiera, autoritarismo y corrupción: «Las élites acaudaladas han aprendido a vivir con gobiernos no democráticos y a protegerse de la autoridad del Estado, y con frecuencia se benefician de la corrupción institucionalizada [traducción propia]» (Fukuyama, 2011, p. 357). Ve el origen de estos factores en el sistema institucional recibido de España.

Carlos Alberto Montaner estima que Latinoamérica sí es parte de Occidente, sin ignorar las complejidades históricas que conlleva: Latinoamérica es «un gran fragmento de ese mundo occidental», a su vez «complejo y variopinto»:

Ser latinoamericano —por solo mencionar algunos ingredientes— es ser español, lo que a su vez acarrea ser griego, fenicio, romano, germano, judío, cristiano y, en alguna medida, la medida española, también árabe y también, cómo no, africano. . . . En todo caso, carece de sentido pretender vincular la historia a las raíces biológicas. La sangre y la cultura no tienen la menor relación. (Montaner, 2008, pp. 13-14).

Debe, además, profundizarse sobre lo específicamente latinoamericano como presencia de, y mestizaje con, las culturas de los pueblos indígenas, las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales surgidas de la presencia europea que colocó a la región en la esfera de influencia occidental. Como se indicó, esto tiene distinto peso en cada país, y Guatemala es uno en que su relevancia es mayor.

Algunas tensiones internas

Aunque algunos proponen una síntesis armónica y exitosa entre Grecia, Roma y el cristianismo como base de la civilización occidental, los contactos históricos entre estos tres elementos no siempre fueron pacíficos,³ y algunas tensiones persisten hoy bajo diferentes formas. Además, las culturas griega y romana no fueron uniformes ni estáticas, como tampoco lo ha sido el cristianismo.

³ Quizá la tensión más violenta y conocida sean las persecuciones sufridas por los cristianos bajo el Imperio romano. Pero el contacto de los romanos con el helenismo también generó oposición (Barrow, 2002, capítulo III).

De varios aspectos que muestran importantes tensiones históricas y conceptuales, cabe destacar dos debates «intraoccidentales» que ejemplifican la necesidad de profundización y matiz, tocantes precisamente a la fe y la libertad.

Cristianismo y secularidad

Joseph Ratzinger (2005) se preguntaba «¿hasta qué punto es griega y hasta qué punto es latina la fe, la cual, por lo demás, no surgió en el mundo griego y latino, sino en el mundo semítico del Próximo Oriente, en el cual estuvieron siempre en contacto, y siguen estándolo, Asia, África y Europa?» (p. 172). Para Enrique Dussel (2012), «la expresión *Cultura (o civilización) occidental y cristiana* es un sincretismo contradictorio e ideológico» (p. 207). Históricamente, el cristianismo nace en el mundo semita, igual que el islam, y su situación en el Imperio romano es geográfica y culturalmente oriental; incluso más oriental que el helenismo, que históricamente nunca fue «europeo» (Dussel, 2012, pp. 206-207).

La síntesis entre la fe cristiana y el pensamiento griego ha sido cuestionada, y su origen no fue fácil. La propia Biblia narra que san Pablo anunció a los atenienses el «Dios desconocido» que ellos ya adoraban sin conocerlo, pero también que algunos filósofos epicúreos y estoicos lo consideraron un charlatán, y otros se burlaron al escuchar sobre la resurrección de los muertos (Hechos, 17:16-34). Como recordaba Ratzinger (2005), si bien existe un «Platón cristiano», también existió siempre un «Platón anticristiano»: «el platonismo . . . ofreció al cristianismo la más intensa resistencia y se entendió como su polo opuesto. En el ámbito latino vemos algo parecido» (p. 78).

En Occidente, algunas ideas de santo Tomás de Aquino, el gran ejemplar de la síntesis entre razón y fe —que él basó en buena medida sobre su estudio de Aristóteles y Averroes—, fueron condenadas, junto con algunas de estos dos pensadores, por los obispos de París en la década de 1270. Como explica Benedicto XVI (2010), en aquella época

se confrontaron dos culturas: la cultura precristiana de Aristóteles, con su racionalidad radical, y la cultura cristiana clásica. Ciertos ambientes se sentían inclinados a rechazar a Aristóteles por la presentación que de ese filósofo habían hecho los comentaristas árabes Avicena y Averroes. De hecho, fueron ellos quienes transmitieron al mundo latino la filosofía aristotélica. (párr. 4)

En el discurso de Ratisbona (2006), Benedicto XVI abordó etapas en el debate sobre la «deshelenización» del cristianismo, que cuestiona el valor y significado de la síntesis operada en la Iglesia antigua con el helenismo o cultura

griega. A su criterio, «las opciones fundamentales que atañen precisamente a la relación entre la fe y la búsqueda de la razón humana forman parte de la fe misma, y son un desarrollo acorde con su propia naturaleza» (Benedicto XVI, 2006, párr. 14). Pero tanto la fe como la razón ofrecen cuestionamientos. Por ejemplo, «en el mundo occidental está muy difundida la opinión según la cual solo la razón positivista y las formas de la filosofía derivadas de ella son universales» (Benedicto XVI, 2006, párr. 16).

Este punto se abordó en su debate con Jürgen Habermas sobre la secularización. Ratzinger (2008) señaló que «las dos grandes culturas de Occidente» son «la cultura de la fe cristiana y la de la racionalidad laica», que de algún modo influyen «en todo el mundo y en todas las culturas» (pp. 50-51). Ambas se presuponen a sí mismas como universales, pero de hecho no lo son. Incluso, dentro de Occidente mismo, la cosmovisión cristiana convive —frecuentemente en tensión— con una «cultura laica rigurosamente racional» (Ratzinger, 2008, p. 49). Para Ratzinger (2008),

es importante que los dos grandes componentes de la cultura occidental estén dispuestos a escuchar y desarrollen una auténtica correlación también con [las demás] culturas. Es importante darles voz en el intento de una auténtica correlación polifónica en la que se abran a la esencial relación complementaria de razón y fe. (p. 54)

Esta relación complementaria no es admitida por todos quienes abrazan visiones positivas de la civilización occidental. Por ejemplo, para Yaron Brook, la esencia de esta radica en la razón y el individualismo, ideales de la Ilustración originados en la antigua Grecia y florecidos en las revoluciones industrial, científica y estadounidense. Aspira a que la filosofía secular reemplace a la religión. Para Andrew Sullivan, dicha civilización es la unión entre la teología judía y la razón griega: el hombre necesita tanto la razón como la revelación, y sólo la religión puede dar sentido a la vida. Ambos sostuvieron un debate preguntándose si vale la pena salvar la civilización occidental (Bowden, 2020).

Ayn Rand (1964) consideraba la religión como creencia no sustentada por los hechos de la realidad y las conclusiones de la razón, o contraria a éstos. La fe es negación de la razón, «extremadamente nociva» para la vida humana. Aunque algunas religiones, como formas primitivas de filosofía, tienen enseñanzas morales valiosas, su base en la fe es «peligrosa o malévola». La elección entre fe y razón es, para Rand, simplemente inconcebible. Según ella, la cruz simboliza el sacrificio del ideal (Cristo) al no ideal (los pecadores), lo cual le resulta indignante. Además, en nombre de ese símbolo se pide a

las personas que se sacrificuen a sí mismos «por sus inferiores», lo que ella considera «tortura».

Warren Orbaugh estima que los derechos individuales, idea central en algunas de las principales visiones de Occidente, serían una noción egoísta que choca con la ética cristiana, entendida como ética de la abnegación en que el sacrificio es una obligación moral. Pone en boca de su personaje una equiparación entre los cristianos y los socialistas, ambos caracterizados como vampiros, chupasangres. El cristianismo es un indecente y envidioso vampiro que destruyó el Imperio romano, «donde todo espíritu respetable era epicúreo» (Orbaugh, 2017, p. 322). Todo por culpa de san Pablo, quien violentaba la verdad para ganar seguidores ingenuos, insensatos e inmaduros: «La fe de la envidia y del odio a lo bueno por ser bueno. Del odio del mediocre al excepcional, del rebaño al independiente, del sumiso al espíritu libre, del mal constituido al hermoso, orgulloso, al feliz» (Orbaugh, 2017, p. 323).

Dicho autor expresa «repugnancia fisiológica» ante el célebre *libro La imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, «despreciador del sentido de la tierra» (Orbaugh, 2017, pp. 93 y 94). Entiende que la religión propone como ideal moral la negación de la vida y de los propios valores, la degradación, la deshonra y el sacrificio, finalidades que considera malas. Las religiones son engaños, y saben que lo son, no se basan en la razón sino en ideas contrarias a la lógica. La fe es la mentira. Es gracias a la Ilustración que se redescubrieron los sistemas morales griegos de Aristóteles y Epicuro, que promueven la autorrealización y no la abnegación, al hombre como valor y fin en sí mismo cuyo propósito es lograr su propio bienestar (Orbaugh, 2017, p. 261). En esta visión, valores occidentales fundamentales como la racionalidad y la libertad no solo excluyen la fe —cualquier religión o «misticismo»— sino, más aún, son contrarios e inconciliables con ella.

Así, en algunas versiones de Occidente, el cristianismo (o la cristiandad medieval, una de muchas formas históricas de cultura cristiana) no es continuidad armoniosa y enriquecedora con el pasado grecolatino, sino paréntesis desafortunado y tenebroso: el verdadero Occidente, para algunos, durmió hasta ser despertado por la modernidad ilustrada y secularista, rechazando la fe cristiana no solo en sus postulados teóricos sino también en sus valores éticos y morales.

Libertad y política

Según expone Annelien de Dijn (2020), desde la antigua democracia ateniense hasta las revoluciones estadounidense y francesa la libertad se entendió en su dimensión política como autogobierno, participación cívica en la gestión de

la cosa pública. Paralelamente, también desde la antigua Grecia se desarrolló la idea de la democracia como gobierno de la chusma, tiranía de las mayorías, por lo que el gobierno debía confiarse a una minoría o individuo iluminados.

Estas tensiones se alternaron a lo largo de la historia, conduciendo eventualmente a la distinción entre *libertad civil* y *libertad política*, entendiendo que una no es esencial a la otra, y que libertad no es la capacidad positiva de participar en el (auto)gobierno, sino simplemente la realidad negativa de ser dejado en paz por el Gobierno. La tradición republicana se reinterpretó como contrapuesta a la democracia, con relecturas de la revolución estadounidense en esa clave. Pero los detalles históricos siempre son más complejos (de Dijn, 2020).

Así, por ejemplo, el actual énfasis sobre libertad económica y propiedad privada quizá chocarían con la visión de Thomas Jefferson (1821), para quien «un gobierno verdaderamente republicano» debía erradicar «toda fibra de aristocracia antigua o futura», evitando la acumulación y perpetuación de riqueza en individuos, familias y manos muertas, y promoviendo la educación general para que todos ejerzan inteligentemente su parte en el autogobierno.

En parte, los cambios en el concepto político de libertad surgieron como reacción ante los excesos de la Revolución francesa. Autores como Francis Lieber conceptuaron una diferencia entre la *libertad anglicana* y la *libertad galicana*, contraponiendo los modelos constitucionales de Inglaterra y Francia. Se distingue también entre libertad antigua, medieval o moderna; griega o romana; pagana o cristiana; estadounidense o inglesa. Algunos evalúan negativamente la libertad galicana por basarse en las ideas de Rousseau opuestas a la institucionalidad representativa, favoreciendo en cambio la supremacía mayoritaria (de Dijn, 2020).

Según Philip Pettit, el republicanismo se basa en tres ideas principales: la libertad como no dominación, la constitución mixta y la ciudadanía contestataria. Distingue dos tradiciones republicanas como estilos de pensamiento (esto y lo que sigue adaptado de Gramajo Castro [2021]):

1. La tradición *italo-atlántica*, en que la constitución mixta busca garantizar el imperio de la ley y la igualdad como garantías de las libertades básicas, mediante la separación de poderes compartidos y la representación.
2. La tradición *franco-alemana*, inspirada en Rousseau y Kant, que coincide en la noción de libertad, pero difiere en cuanto al modelo constitucional y la participación cívica: una ciudadanía menos activa se limita a conformar o elegir los órganos de la soberanía popular o representativa.

La libertad se concibe con algunas diferencias entre el republicanismo y el liberalismo: para el primero, el enemigo de la libertad es el poder que algunas personas puedan ejercer sobre otras; para el segundo, las asimetrías de poder personal no son objetables por sí solas. Así, el republicanismo puede entender el bien común como límite a los derechos individuales y la libertad como consecuencia del autogobierno ciudadano, mientras el liberalismo entiende los derechos individuales como límites a la promoción del bienestar común mediante políticas públicas, y que la libertad debe defenderse también frente a la voluntad mayoritaria.

Las implicaciones prácticas de estos enfoques se observan, por ejemplo, en debates contemporáneos sobre el poder ejercido por actores privados en función de su posición económica (Ahmari, 2023). En otros ámbitos, la idea de república o republicanismo se ha incorporado al discurso prácticamente como sinónimo de algunas concepciones liberales.

Reflexiones para la actualidad

Bettiza et al. (2023, siguiendo a Brubaker) llaman *civilizacionismo* a la ideología contemporánea de reacción y disputa contra el orden liberal internacional, particularmente en el contexto de su globalización tras el fin de la Guerra Fría. A su criterio, el civilizacionismo gana terreno como ideología contrahegemónica, especialmente entre una gama compleja de actores y fuerzas sociales iliberales o no completamente liberales, como alternativa frente a un *estándar moderno, informal y liberal de la civilización*, que aquellos experimentan como algo que los aprisiona en un estado de inseguridad ontológica, estatus inferior y desapoderamiento simbólico.

El civilizacionismo articula «narrativas de crisis» para identificar tanto las fuentes ideológicas de amenaza como aquello que se ve amenazado. Los autores exponen lo que, a su criterio, son cuatro ejemplos actuales de civilizacionismo: occidental, islamista, chino y ruso, resumiendo sus respectivas narrativas de crisis; identidad, valor y valores civilizacionales; y propuestas de orden mundial (Bettiza et al., 2023).

El estándar moderno liberal de civilización, con aspiración de universalidad, se asocia generalmente con (1) principios democráticos y normas universales de derechos humanos (políticos y sociales); (2) principios capitalistas de libre mercado, preferentemente (neo)liberales;⁴ y (3) una visión liberal internacionalista

⁴ El término *neoliberalismo* causa rechazo en algunos ambientes favorables a la libertad económica, por el uso laxo y peyorativo que le dan sus críticos. Sin embargo, algunos simpatizantes lo han empleado:

y cosmopolita. Para algunos, este modelo es en sí mismo una exportación e imposición de Occidente sobre el resto del mundo. Para otros, la globalización liberal genera dinámicas que contribuyen al declive de sus civilizaciones, incluyendo la occidental. Así, tanto fuera como dentro de Occidente, y, en este, tanto izquierdas como derechas, hoy formulan críticas contra la tendencia homogenizante del orden liberal (Bettiza et al., 2023).

A criterio de los autores, el civilizacionismo reviste formas complejas y diversas, pero enfatiza ciertos puntos comunes frente al liberalismo: (1) deberes colectivos frente a derechos individuales; (2) una ética comunitaria frente a una cosmopolita; (3) religión y espiritualidad frente a secularismo y materialismo; (4) orden y estabilidad frente a libertad y cambio; (5) particularismo y regionalismo frente a universalismo y globalismo; (6) rutas únicas y distintas hacia la modernidad, basadas en diferencias etnoculturales de valores, frente a una trayectoria humana común que converge en un solo modelo (Bettiza et al., 2023).

Algunos de los rasgos enumerados en el párrafo anterior aplican, por ejemplo, tanto al conservadurismo antiglobalista como al indigenismo anticapitalista, que, lejos de verlos como puntos en común, articulan sus propias contraposiciones desde ellos, o desplazándose selectivamente hacia un polo opuesto. Esto muestra lo complejo que es entender la política contemporánea, pero también ofrece un punto de partida para intentarlo.

Al menos hacia finales de la Guerra Fría, existía cierto consenso en que las democracias liberales de libre mercado eran no solo compatibles con la diversidad cultural sino, incluso, eran el mejor medio para su respeto y protección, vistos a su vez como algo positivo y deseable. Así, por ejemplo, lo expresaba el presidente estadounidense Ronald Reagan en su discurso ante el parlamento británico en 1982. Aunque en buena medida se refiere a circunstancias de su momento y, como es lógico, enuncia generalidades cuya concreción admite debate, cito dos fragmentos que, a mi entender, expresan su núcleo principal:

Milton Friedman (1951) lo usó para designar una doctrina que acepta el énfasis sobre la importancia fundamental del individuo, pero sustituye el propósito del *laissez-faire* por la meta del orden competitivo, en que el Estado tiene a cargo vigilar el sistema, establecer condiciones favorables para la competencia, prevenir monopolios, proveer estabilidad monetaria, y aliviar la miseria aguda. La ciudadanía estaría protegida frente al Estado por la existencia de un mercado privado libre, y unos frente a otros por la preservación de la competencia. Por su parte, el Adam Smith Institute (2016) abrazó la denominación, afirmando que ser neoliberal significa estar a favor de los mercados, los derechos de propiedad y el crecimiento, ser individualista, empírico y de mente abierta, de mentalidad globalista, optimista sobre el futuro y enfocado en cambiar el mundo para mejor.

El objetivo que propongo es bastante sencillo de expresar: fomentar la infraestructura de la democracia, el sistema de libertad de prensa, los sindicatos, los partidos políticos y las universidades, que permiten a un pueblo elegir su propio camino para desarrollar su propia cultura y reconciliar sus diferencias por medios pacíficos. No se trata de imperialismo cultural, sino de proporcionar los medios para una auténtica autodeterminación y protección de la diversidad. La democracia ya florece en países con culturas y experiencias históricas muy diferentes. Sería condescendencia cultural, o peor aún, decir que cualquier pueblo prefiere la dictadura a la democracia. ¿Quién elegiría voluntariamente no tener derecho al voto, decidir comprar panfletos de propaganda del gobierno en lugar de periódicos independientes, preferir el gobierno a los sindicatos controlados por los trabajadores, optar por que la tierra sea propiedad del Estado en lugar de quienes la cultivan, querer la represión gubernamental de la libertad religiosa, un partido político único en lugar de la libre elección, una ortodoxia cultural rígida en lugar de la tolerancia y la diversidad democráticas?...

Soy consciente de que... existe un desacuerdo legítimo sobre el grado en que el sector público debe desempeñar un papel en la economía y la vida de una nación. Pero en un punto todos estamos de acuerdo: nuestro rechazo a la dictadura en todas sus formas [traducción propia]. (Reagan, 1982)

También lo afirmó el presidente Bill Clinton, llamando a combatir los extremismos y fortalecer las democracias de libre mercado en su discurso de 1993 ante las Naciones Unidas: «Hay quienes afirman que la democracia es simplemente inaplicable a muchas culturas y que su reciente expansión es una aberración, un accidente de la historia que pronto desaparecerá. Pero yo estoy de acuerdo con el presidente Roosevelt, quien una vez dijo: "La aspiración democrática no es una mera fase reciente de la historia humana. Es la historia humana"»;⁵ «Nuestra política se basa y debe basarse en un profundo respeto

⁵ La cita es de la tercera toma de posesión de Franklin Delano Roosevelt (1941):

La fe de América... es el resultado de siglos. Nació en las multitudes de personas que llegaron de muchos países... que buscaban aquí... una libertad más plena. La aspiración democrática no es una mera fase reciente de la historia humana. Es la historia humana. Impregnaba la vida antigua de los primeros pueblos. Resurgió con fuerza en la Edad Media. Quedó plasmada en la Carta Magna. En América, su impacto ha sido irresistible. América ha sido el Nuevo Mundo en todas las lenguas y para todos los pueblos, no porque este continente fuera una tierra recién descubierta, sino porque todos los que llegaron aquí creían que podían crear en este continente una nueva vida, una vida que debía ser nueva en libertad. Su vitalidad quedó plasmada en nuestro propio Pacto del Mayflower, en la Declaración de Independencia, en la Constitución de los Estados Unidos y en el discurso de Gettysburg. Aquellos que llegaron

por todas las religiones y culturas del mundo. Pero debemos oponernos en todas partes al extremismo que genera terrorismo y odio»; «Las democracias que respetan el Estado de derecho y a las minorías políticas, religiosas y culturales, son más receptivas a su propio pueblo y a la protección de los derechos humanos»; «Los derechos humanos no son algo condicional, basado en la cultura, sino algo universal otorgado por Dios»; «Aseguremos que la marea de libertad y democracia no sea contrarrestada por los fuertes vientos del odio étnico» (traducciones propias).

Juan Pablo II, también dirigiéndose a las Naciones Unidas en 1995, anticipaba la problemática que estos temas generan en nuestro tiempo. Partiendo de la búsqueda de la libertad como «una de las grandes dinámicas de la historia» que «no se limita a una sola parte del mundo, ni es expresión de una única cultura», afirmó que «no vivimos en un mundo irracional o sin sentido, sino que, por el contrario, hay una lógica moral que ilumina la existencia humana y hace posible el diálogo entre los hombres y entre los pueblos» (Juan Pablo II, 1995, núm. 3).

El papa llamó a abordar no solo los derechos de las personas sino también los de las naciones, constatando que «el problema de las nacionalidades se sitúa hoy en un nuevo horizonte mundial» a causa de las migraciones, los medios de comunicación y la «mundialización» económica:

En este horizonte de universalidad vemos precisamente surgir con fuerza la acción de los particularismos étnico-culturales, casi como una necesidad impetuosa de identidad y de supervivencia, una especie de contrapeso a las tendencias homologadoras. . . . Esta tensión entre particular y universal se puede considerar inmanente al ser humano. La naturaleza común mueve a los hombres a sentirse, tal como son, miembros de una única gran familia. Pero por la concreta historicidad de esta misma naturaleza, están necesariamente ligados de un modo más intenso a grupos humanos concretos; . . . tensión inevitable, pero especialmente fecunda si se vive con sereno equilibrio. (Juan Pablo II, 1995, núm. 7)

Sobre esas bases, abogó por el respeto a las diferencias, afirmando que «el miedo a la “diferencia”, especialmente cuando se expresa mediante un

aquí por primera vez para cumplir los anhelos de su espíritu, los millones que les siguieron y los descendientes que surgieron de ellos, todos han avanzado de forma constante y coherente hacia un ideal que, en sí mismo, ha ganado en importancia y claridad con cada generación. Las esperanzas de la República no pueden tolerar eternamente ni la pobreza inmerecida ni la riqueza egoísta [traducción propia].

reductivo y excluyente nacionalismo que niega cualquier derecho al “otro”, puede conducir a una verdadera pesadilla de violencia y de terror». Para Juan Pablo II (1995), «nuestro respeto por la cultura de los otros está basado en nuestro respeto por el esfuerzo que cada comunidad realiza para dar respuesta al problema de la vida humana», por lo que «cada cultura tiene algo que enseñar acerca de una u otra dimensión de aquella compleja verdad» y «la “diferencia”, que algunos consideran tan amenazadora, puede llegar a ser, mediante un diálogo respetuoso, la fuente de una comprensión más profunda del misterio de la existencia» (núms. 9 y 10).

En cambio, existe una «divergencia esencial entre una forma peligrosa de nacionalismo, que predica el desprecio por las otras naciones o culturas, y el patriotismo, que es, en cambio, el justo amor por el propio país». Así, el papa exhortaba a

empeñarnos en hacer que el nacionalismo exacerbado no continúe proponiendo con formas nuevas las aberraciones del totalitarismo. Es un compromiso que vale, obviamente, incluso cuando se asume, como fundamento del nacionalismo, el mismo principio religioso, como por desgracia sucede en ciertas manifestaciones del llamado «fundamentalismo». (Juan Pablo II, 1995, núm. 11).

En el resto del discurso, reflexionó sobre la libertad y su uso responsable ordenado a la verdad, rechazando el utilitarismo y sus consecuencias políticas, y llamando a una ética de la solidaridad en el panorama económico internacional. Se refirió al papel de las Naciones Unidas, exhortando a elevar la institución como centro moral de confianza, apoyo y respeto, no de dominio de los fuertes. Afirmando que «la fe en Cristo no nos empuja a la intolerancia, al contrario, nos obliga a mantener con los demás hombres un diálogo respetuoso», exhortó a «vencer nuestro miedo del futuro» para construir «una civilización digna de la persona humana, una verdadera cultura de la libertad» (Juan Pablo II, 1995, núms. 17 y 18).

De entre el riquísimo magisterio y pensamiento de Juan Pablo II, su discurso ante la ONU en 1995 y su mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2001⁶

⁶ Sobre el diálogo entre las culturas para una civilización del amor y la paz, con que Juan Pablo II quiso recibir el nuevo milenio:

Para que el sentido de pertenencia cultural no se transforme en cerrazón, un antídoto eficaz es el conocimiento sereno, no condicionado por prejuicios negativos, de las otras culturas; “Si tan preocupante es la radicalización de las identidades culturales que se vuelven impermeables a cualquier influjo externo beneficioso, no es menos arriesgada la servil aceptación de las

me parecen textos de inmenso valor para nuestro tiempo, que ameritan una detenida y profunda reflexión, tanto académica como espiritual, con miras a la práctica.

En nuestra época, en Guatemala y otras partes del mundo, la «infraestructura de la democracia», «la tolerancia y la diversidad democráticas», no atraviesan su mejor momento. ¿Estaremos lejos de una nueva «revolución democrática» como la que entusiasmaba a Reagan al pronunciar aquellas palabras? Ciertamente no es posible ni deseable vivir de nostalgias, queriendo regresar a aquellos años en que muchos pensaban que el liberalismo político y económico occidental eran la forma final de la evolución ideológica de la humanidad. Pero sí es importante redescubrir por qué ciertos valores se estimaban centrales, cómo las sociedades se han alejado de ellos, cuánto sea legítima evolución o, en cambio, peligro de nuevas formas de tiranía y opresión, cuando el mundo digital y la inteligencia artificial brindan nuevas posibilidades tanto positivas como negativas.

En su texto antes citado, Appiah (2016) considera que valores occidentales como la libertad, la tolerancia y la racionalidad son positivos y pueden ser universales. Pero enfatiza que no están dados o impuestos necesariamente por un supuesto destino histórico cultural, sino son elecciones actualizadas en cada persona, en cada generación. En similar sentido, Ratzinger (2005) escribió que «Nadie nace siendo cristiano, ni siquiera cuando nace en un mundo cristiano y de padres cristianos. El cristianismo acontece siempre como un nuevo nacimiento».⁷

Occidente no es un concepto unívoco ni pacífico. Se presenta en distintas versiones, algunas incompatibles entre sí, y puede instrumentalizarse aun de modos perversos. En las sociedades occidentales han ocurrido y ocurren muchas realidades contrarias a los valores que en papel dicen sostener. Pero las complejidades de la historia y de las ideas no son obstáculo para encontrar aciertos y luces que merezcan acogerse. Esas mismas complejidades enriquecen

culturas, o de algunos de sus importantes aspectos, como modelos culturales del mundo occidental que, ya desconectados de su ambiente cristiano, se inspiran en una concepción secularizada y prácticamente atea de la vida y en formas de individualismo radical. (Juan Pablo II, 2001, núm. 7)

⁷ Según Ratzinger, «la discusión sobre las cuestiones fundamentales del hombre... no se puede entablar pura y simplemente entre cristianos ni únicamente dentro de la tradición racionalista occidental» (Ratzinger, 2008, p. 49). La falta de universalidad de facto de los dos universalismos occidentales (cristianismo, racionalismo laico) hace necesario un diálogo razón-fe, pero también un diálogo intercultural. En Guatemala, esto implica valorar la perspectiva de los pueblos indígenas. A juicio de Blanco Sarto (2012), en el pensamiento de Ratzinger el pluralismo y el reconocimiento de la legítima diversidad tienen origen teológico: la unidad y pluralidad de Dios uno y trino.

su comprensión; quizá, sobre todo, cuando nos incomoden, pues entonces interpelan más radicalmente nuestro compromiso con la búsqueda racional de la verdad, con la tolerancia, con el diálogo, con la libertad. Si son esos los valores que elegimos.

Referencias

Adam Smith Institute. (11 de octubre de 2016). *Coming out as neoliberals* [Revelarse como neoliberales].

Ahmari, S. (2023). *Tyranny, Inc. How Private Power Crushed American Liberty—and What to Do About It* [Tyranny, Inc. Cómo el poder privado aplastó la libertad estadounidense... y qué hacer al respecto.]. Forum Books.

Appiah, K. A. (9 de noviembre de 2016). *There is no such thing as western civilization* [No existe tal cosa como la civilización occidental]. The Guardian.

Barrow, R. H. (2002). *Los romanos*. Fondo de Cultura Económica.

Benedicto XVI. (12 de septiembre de 2006). *Discurso en la Universidad de Ratisbona*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html

Benedicto XVI. (1 de enero de 2008a). *Familia humana, comunidad de paz*. Mensaje para la celebración de la XLI Jornada Mundial de la Paz. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace.html

Benedicto XVI. (2 de julio de 2008b). *Audiencia general*. El ambiente religioso y cultural de san Pablo. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080702.html

Benedicto XVI. (27 de septiembre de 2009). *Encuentro con el mundo académico*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090927_mondo-accademico.html

Benedicto XVI. (2 de junio de 2010). *Audiencia general. Santo Tomás de Aquino*. 1. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100602.html

Bettiza, G., Bolton, D. y Lewis, D. (2023). *Civilizationism and the Ideological Contestation of the Liberal International Order* [El civilizacionismo y la con-

- troversia ideológica en torno al orden internacional liberal]. *International Studies Review*, 25(2), junio. <https://doi.org/10.1093/isr/viad006>
- Blanco Sarto, P. (2012). *Joseph Ratzinger – Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Bowden, T. (16 de septiembre de 2020). *Brook and Sullivan: “Is Western Civilization Worth Saving?”* [Brook y Sullivan: «¿Vale la pena salvar la civilización occidental?»]. New Ideal, Ayn Rand Institute.
- Clinton, W. J. (27 de septiembre de 1993). *Address by President Bill Clinton to the UN General Assembly* [Discurso del presidente Bill Clinton ante la Asamblea General de la ONU]. U.S. Department of State.
- Davies, N. (1997). *Europe. A history* [Europa. Una historia]. Pimlico.
- de Dijn, Annelien. (2020). *Freedom. An Unruly History* [Libertad. Una historia rebelde]. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv322v510.6>
- Dussel, E. (2012). *1492, el encubrimiento del otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»*. Docencia.
- Ferguson, N. (2012). *Civilización. Occidente y el resto*. Debate.
- Friedman, M. (1951). *Neo-Liberalism and its Prospects* [El neoliberalismo y sus perspectivas]. The Collected Works of Milton Friedman. Hoover Institution Library & Archives.
- Fukuyama, F. (2011). *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution* [Los orígenes del orden político. Desde la prehistoria hasta la Revolución francesa]. Farrar, Straus and Giroux.
- Gálvez Suárez, A. (1 de diciembre de 2025). *Máscaras mutantes (o las contradictorias formas de la tradición)*. Cuadernos hispanoamericanos, (902).
- Gramajo Castro, J. P. (19 de enero de 2021). *¿De qué hablamos cuando hablamos de república?*. Plaza Pública.
- Gregg, S. (2019). *Reason, Faith and the Struggle for Western Civilization* [Razón, fe y la lucha por la civilización occidental]. Regnery.
- Habermas, J. y Ratzinger, J. (2008). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Fondo de Cultura Económica.

- Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster.
- Jefferson, T. (1821). *Autobiography, 1743 – 1790* [Autobiografía, 1743-1790]. Yale Law School, The Avalon Project.
- Juan Pablo II. (5 de octubre de 1995). *Discurso a la quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html
- Juan Pablo II. (1 de enero de 2001). *Mensaje para la celebración de la XXXIV Jornada Mundial de la Paz*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20001208_xxxiv-world-day-for-peace.html
- López, R. (2025). Convocatoria del volumen 8, número 2. *Fe y Libertad*.
- Montaner, C. A. (2008). *Los latinoamericanos y la cultura occidental*. Firms Press.
- Orbaugh, W. (2017). *El retorno del superhombre*. Episteme.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2011). *Abya Yala, el descubrimiento de América*. En N. Giarracca (compiladora), *Bicentenarios (otros), transiciones y resistencias* (pp. 39-46). Una Ventana.
- Rand, A. (1964). *Playboy Interview* [Entrevista en Playboy]. The Objectivist.
- Ratzinger, J. (2005). *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Ediciones Sígueme.
- Reagan, R. (8 de junio de 1982). *Address to Members of the British Parliament* [Discurso dirigido a los miembros del Parlamento británico]. Ronald Reagan Presidential Library & Museum. <https://www.reaganlibrary.gov/archives/speech/address-members-british-parliament>
- Roosevelt, F. D. (20 de enero de 1941). *Third Inaugural Address* [Tercer discurso de toma de posesión]. The American Presidency Project.
- Rougier, L. (2001). *El genio de Occidente*. Unión Editorial.

Derechos de autor © 2025 Juan Pablo Gramajo Castro



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios.

Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[*Resumen de licencia*](#) - [*Texto completo de la licencia*](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Las políticas lingüísticas en perspectiva histórica y contemporánea¹

Language Policies from a Historical and Contemporary Perspective

Saqijix, Candelaria López Ixcoy

Universidad Rafael Landívar

candylopezixcoy@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2076-0472>

Resumen: El presente artículo busca analizar las implicaciones de las políticas lingüísticas coloniales en la supresión o preservación de los idiomas indígenas, a la vez que indaga en las políticas actuales de protección y promoción de estos idiomas desde la perspectiva de funcionarios de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala y de otros expertos en el tema. El artículo propone que si bien en el país existen bases legales y normativas orientadas a implementar una política lingüística estatal que promueva y proteja los idiomas mayas, los esfuerzos institucionales son sumamente limitados. El estudio se basa en la revisión bibliográfica y documental, así como en entrevistas semiestructuradas a funcionarios de diversas comunidades lingüísticas.

Palabras clave: política lingüística colonial, políticas lingüísticas contemporáneas, idiomas mayas.

Abstract: This article seeks to analyze the implications of colonial language policies on the suppression and/or preservation of indigenous languages, while also examining current policies for the protection and promotion of

¹ El trabajo deriva del libro *Las políticas lingüísticas en Guatemala, un estado crítico de la cuestión*, publicado en agosto de 2025 por la Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

these languages from the perspective of officials at the Academy of Mayan Languages of Guatemala and other experts on the subject. The article argues that, although the country has legal and regulatory frameworks aimed at implementing a state language policy that promotes and protects Mayan languages, institutional efforts are extremely limited. The study is based on a review of the literature and documents, as well as on semi-structured interviews with officials from various linguistic communities.

Keywords: colonial language policy, contemporary language policies, Mayan languages.

Introducción

En Guatemala, se hablan veintidós idiomas mayas los cuales están divididos en el mismo número de comunidades lingüísticas, dispersas en todo el territorio nacional. De estos idiomas, el k'iche', el *kaqchikel*, el *q'eqchi'* y el *mam* son los que tienen mayor cantidad de hablantes. Según el censo del 2018, el k'iche' y el *q'eqchi'* tienen alrededor de un millón de hablantes, mientras que el *mam* cuenta con 590 641 y el *kaqchikel* con 411 089. El número de hablantes del resto de idiomas es aún menor (Us et al., 2021, p. 67).

Richards (2003), en las conclusiones del *Atlas Lingüístico de Guatemala* señala que el riesgo de pérdida de los idiomas indígenas es mayor en aquellos que tienen pocos hablantes y están rodeados por hablantes del castellano como el *xinka*, el *itza'* y el mopan. Pero no se descarta el mismo fenómeno en las poblaciones de mayor habla de idiomas mayas ya que ahí el español se expande cada vez más. Esto es preocupante ya que el idioma de cada pueblo es el pilar que sostiene su cultura, la herramienta que utiliza para la transmisión de sus conocimientos, sentimientos y valores propios.

En 1990 el intelectual maya Demetrio Cojtí (1990) reclamaba que los idiomas indígenas recibían un trato desigual frente al español y cuestionaba que en el artículo 60 de la Constitución las lenguas mayas fueran consideradas como patrimonio cultural de la nación mientras que el español apareciera como el idioma oficial. De acuerdo con el autor, esto contradecía el carácter multilingüe de la nación e indicaba en Guatemala no se consideraba la prevalencia de los idiomas mayas como una riqueza sino como causa de subdesarrollo, lo cual expresaba el racismo estructural que se vivía en el país. Dos años después, el mismo intelectual señalaba que en Guatemala la legislación estaba orientada

a promover los idiomas indígenas, pero la política prevaleciente consistía en la omisión, la indiferencia, el rechazo y la oposición al estudio de estos (Cojtí, 1992).

A partir de la firma de los Acuerdos de Paz, en el Estado de Guatemala se han generado varios instrumentos legales que reconocen el derecho al uso oficial de los idiomas mayas en sus territorios; además, se han establecido mecanismos para protegerlos y promoverlos, y se han creado varias instituciones públicas y privadas orientadas a promoverlos. Pese a ello, estos idiomas se encuentran en un proceso de desaparición lenta. De acuerdo con Nora England (2013)

todos los idiomas [mayas] han perdido hablantes, hay más personas bilingües, hay muchas comunidades donde los niños ya no hablan su lengua materna, los contextos para el uso del idioma se han reducido y hay varios idiomas que están en pleno peligro de extinción. (p. 72).

El proceso de desaparición paulatina de los idiomas deriva de la desigualdad lingüística que tiene sus raíces históricas en el racismo y en la discriminación que se siguen reproduciendo en nuevas formas. Durante el régimen colonial en la Nueva España, la corona española impuso una política radical de castellanización con el propósito de convertir a los indígenas al catolicismo. El uso de idiomas nativos por parte de los religiosos misioneros y la promoción del respeto a la dignidad y cultura de los pueblos indígenas se dio en el marco del proyecto evangelizador.

Luego de la Independencia en 1821, se continuó con la castellanización y los gobiernos liberales propusieron de manera formal que el país debía educar únicamente en español si buscaba la modernización y el desarrollo. La misma lógica se mantuvo en el siglo XX cuando se promovieron políticas asimilacionistas e integracionistas (Chacach, 1994; Verdugo y Lima, 2005). Incluso, durante la guerra, la política contrainsurgente del Estado implicó un nuevo ataque a los idiomas indígenas (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala [ODHAG], 1998, p. X).

Pese a los intentos de castellanización durante la colonia, los indígenas aprendieron muy poco el español y prevaleció el monolingüismo maya (Verdugo y Lima, 2005). Esto se debió sobre todo a las fuertes barreras de comunicación entre misioneros e indígenas. De ahí que los religiosos decidieran adentrarse en el aprendizaje de los idiomas indígenas y así facilitar la interlocución y la conversión al cristianismo. El único provecho del bilingüismo castellano-indígena de los misioneros fue la documentación que hicieron de los idiomas en los manuscritos coloniales del siglo XVI. En todo caso la castellanización deseada no se logró pero resurgió siglos después.

Metodología

Esta investigación está basada en revisión bibliográfica, así como en visitas de campo a las sedes de cuatro comunidades lingüísticas integradas a la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG). En cada sede se realizaron entrevistas estructuradas a sus autoridades.² En la comunidad Achi ubicada en Rabinal, Baja Verapaz, se entrevistó a Abelino Román; en la comunidad Poqomam, establecida en Palín, Escuintla, se entrevistó a Angelina Choc; en la comunidad Mam asentada en San Pedro Sacatepéquez, San Marcos a Ana López; y en la comunidad Kaqchikel, ubicada en Tecpán, Chimaltenango se entrevistó a Alberto Esquit. También, se entrevistó a Aurelio Sánchez,³ de la Academia de las Lenguas Mayas con sede en ciudad capital y a dos profesionales con larga experiencia en el campo de la lingüística maya en Guatemala: Guillermina Herrera (independiente) y Lucía Verdugo (Unesco).

Las entrevistas se realizaron en español en una sola sesión donde se pidió el consentimiento de los participantes para grabar la interlocución. Entre las preguntas planteadas destacan las siguientes: ¿Qué política ha adoptado el país para la protección, vigencia y promoción de los idiomas nacionales? ¿Cuáles son los logros, los desafíos y las experiencias en dicho proceso? ¿Qué rutas se pueden seguir para una mejor consolidación de dichas políticas? ¿Cuál ha sido el rol de la Academia de las Lenguas Mayas al respecto? ¿Cómo se está desarrollando el proceso de implementación de la Ley de Idiomas Nacionales?

Las políticas lingüísticas en la época colonial: breve contexto de las Américas

Con «la famosa concesión de la Santa Sede Apostólica, suscrito por el papa español Alejandro VI y los soberanos de Castilla y Aragón, Isabel y Fernando» la Corona española definió «el primer documento legal que formuló los objetivos operacionales en materia cultural y educativa sobre los nuevos territorios» (Dávila, 1991, p. 1). De esa cuenta el proyecto colonial implicó la expansión de la cultura castellana y promovió una política de asimilación caracterizada por su signo religioso, con el distintivo de «la unidad nacional bajo un solo Dios y un solo Rey» (Dávila, 1991, p. 2). Su intención principal era la integración de las poblaciones, entre las cuales, las indígenas, a una nueva sociedad hispana-indígena (Dávila, 1991).

² Las entrevistas con las autoridades se realizaron en el año 2023. En su momento eran los presidentes de sus comunidades lingüísticas

³ Quien era en su momento el director de la Dirección de Lingüística y Comunicación de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala, con sede en Ciudad de Guatemala.

Para lograr este objetivo era necesario estudiar la lengua castellana y en este proceso un buen número de estudiosos, mayormente religiosos, se dejaron penetrar en la realidad lingüística de los pueblos americanos y no solo rechazaron la política oficial de asimilación cultural, sino que se volvieron auténticos defensores de la tolerancia y la protección de las lenguas de América (Dávila, 1991).

La política lingüística colonial tuvo sus vacilaciones desde el poder central para aplicarla en los territorios situados fuera de sus fronteras. La gran variedad de culturas evidenciaba un vacío de comunicación entre el poderío imperial y los pueblos americanos. Ante la realidad de la diversidad lingüística que era barrera para la comunicación la solución que se encontró fue la homogeneización cultural y lingüística (Dávila, 1991).

Hacia el siglo XVI, la Corona española reconoció en el proceso de castellanización lingüística y cultural de las élites nativas, una buena estrategia para el logro de su objetivo de construir un imperio homogéneo y centralista (Dávila, 1991). Y para alcanzar el objetivo de permanencia y fortalecimiento del poder central español en América, era necesario desaparecer toda barrera de comunicación entre el poderío imperial y los pueblos con culturas y lenguas diversas. La asimilación lingüística de las élites indígenas solo era el inicio del plan político asimilacionista de las culturas y las lenguas.

Eran cuatro los objetivos de la política de castellanización: «conversión, instrucción, policía y buenas costumbres» (Dávila, 1991, p. 3). Dentro de estos objetivos, la inclusión de la evangelización, más que una necesidad real apuntaba más al interés político de lograr el apoyo de la Iglesia para llevar a cabo el proyecto castellanizador. Pese a que el interés real de la misión evangelizadora era la «evangelización de las culturas» (Dávila, 1991, p. 3). Sin embargo, para la Corona española, «la lengua castellana era clave, no tanto para la evangelización como para la hispanización de sus súbditos en un sentido más bien laico» (Dávila, 1991, p. 3).

En ese proceso surgieron confrontaciones entre los objetivos reales de un imperio castellanizado, uniforme e integrado y los otros objetivos coloniales. Entre estos, se remarcaban el interés de los misioneros que era la conversión el interés de los colonos españoles los oficiales reales y los intérpretes nativos que apuntaba a la promoción social y económica imperial.

Para sorpresa de la Corona española, los actores del drama colonial vieron ventajas en la discriminación del indígena y la persistencia de sus idiomas. Los encomenderos y oficiales civiles resolvieron su problema de comunicación a

través de intérpretes para sus actividades cotidianas y administrativas, y por tanto dejaron en el olvido la política educativa que buscaba mejorar la integración y la comunicación de los indígenas con los españoles.

Ante tales circunstancias la política de Carlos I fue relegada, por lo que su estrategia fue «hacer de los frailes los principales protagonistas de la castellanización lingüística de los nativos» (Dávila, 1991, p. 4). Pero para los religiosos era difícil ampliar la enseñanza de la lengua castellana a los indígenas (Herrera, 2024).

Ante la diversidad de lenguas y los retos que implicaba se buscaron otras maneras para facilitar la comunicación como llevar indígenas americanos a España para que aprendieran el castellano y posteriormente sirvieran de intérpretes. Pero, el proyecto no logró mayores frutos, aunque la figura de intérprete fue institucionalizada y logró funcionar en dos vías en todo el tiempo virreinal. Había indígenas americanos que eran intérpretes del castellano y españoles que eran intérpretes de lenguas indígenas (Herrera, 2024).

Por otro lado, los misioneros en vez de colaborar con la castellanización, para su misión evangelizadora prefirieron aprender la lengua del pueblo a donde llegarían. Los misioneros buscaban un solo cambio lingüístico, promover la institución de «lenguas generales» para mitigar la variedad de lenguas, pero sin imponer el castellano como lengua universal (Dávila, 1991). Esa lengua general correspondería a una de las de mayor extensión de hablantes, esto no fue bien visto y para aminorar la diversidad lingüística, la Corona propuso la enseñanza del castellano (Dávila, 1991).

Ahora bien, los religiosos, iban avanzando en el aprendizaje de las lenguas nativas lo cual impidió la castellanización que se pretendía imponer. Sin embargo, hacia mediados del siglo XVI, en una cédula real, el emperador Carlos I pedía al virrey de la Nueva España que para la conversión de los indígenas a la fe católica era necesario enseñarles la lengua castellana (Herrera, 2024).

Durante el siglo XVI y una buena parte del siglo XVII, las órdenes religiosas no se interesaron en ayudar a la Corona a cumplir su sueño de establecer el castellano como lengua estándar entre las poblaciones indígenas. Las disposiciones del Rey fueron ahogadas por dos cuestiones que no eran vinculantes, uno que los «indios» podían ser evangelizados de una mejor manera desde sus propias lenguas, segundo que los subordinados debían aprender el castellano para que la Corona los pudiera tener bajo su mando. Sin embargo, muchas de las disposiciones de la Corona no fueron considerados y «las lenguas indígenas

seguirían siendo el canal de comunicación entre españoles e indios» (Dávila, 1991, p. 4).

Ahora bien, el tema de las «lenguas generales» fue retomado ya que la variedad lingüística de las poblaciones indígenas representó grandes obstáculos para la transmisión de la fe y la institución de la religión. Para los misioneros establecer una lengua general no implicaba erradicar a las otras sino promover a las de mayoría de hablantes y con cierto prestigio político y cultural. Este era el caso de los idiomas náhuatl, quechua, chibcha y guaraní, que se expandieron más allá de su territorio e influyeron en el vocabulario español (Herrera, 2024).

El náhuatl fue declarado lengua general de los «indios» de la Nueva España en 1570 (Heath, 1972, como se citó en Dávila, 1991). Los misioneros ya habían hecho esa petición de declaración de las lenguas generales, pero no se les había puesto importancia. Pero eso no los detuvo pues en su tarea misionera ellos ya se habían adelantado a instituir el náhuatl y el latín como lenguas oficiales del virreinato sin haber esperado dictaminación gubernamental.

La nominación de lenguas generales era considerada como algo temporal, pero al parecer los religiosos dejaron la enseñanza del castellano para tiempos más remotos. La lengua general era para la misión, pero para asuntos de comunicación más personales, los religiosos hacían uso de las locales. Un ejemplo de lengua general en Guatemala es la llevada a cabo por los predicadores dominicos en las Verapaces, en donde al ingresar, su primer contacto fue con al menos siete lenguas diferentes, las que en poco tiempo redujeron a dos: el *q'eqchi'* y el *poqomchi'* (Dávila, 1991).

Las lenguas generales fueron adoptadas, sostenidas y promovidas en determinada región y fue la única política de cambio lingüístico frente al cual los misioneros estuvieron dispuestos a atender casi sin controversias durante el primer siglo de colonización en las Américas. En 1580 se promulgó en ley que aprender las lenguas nativas era de suma importancia para la administración eclesiástica del Nuevo Mundo y por ello era requisito primordial para la ordenación sacerdotal con lo cual se buscaba garantizar que «toda predicación a los indios se llevara a cabo en la lengua de estos» (Dávila, 1991, p. 5).

Era tal la necesidad de llevar la predicación en las lenguas indígenas que hubo petición de sistematizar la enseñanza-aprendizaje de las lenguas nativas con fines evangélicos. Para ello, Felipe II dirigió una carta al virrey del Perú en el año 1577 en el que le solicita que ordene que «haya en la Universidad de los Reyes cátedras de lenguas de indios» (Dávila, 1991, p. 5). Fue así como en septiembre y octubre de 1580 se hizo oficial la orden de instituir cátedras de

lenguas indígenas en la Universidad de Lima ampliándola a la ciudad de México y otras ciudades. De esta forma se buscaba que toda ciudad de importancia tuviera al alcance un catedrático de lengua para la enseñanza de religiosos y seculares.

En Guatemala, la primera cátedra pública de lengua indígena inició hacia 1575. Con la adopción de las lenguas generales «el éxito de las lenguas indígenas . . . en la conquista espiritual marginó el castellano de las masas indígenas» (Heath, 1972, como se citó en Dávila, 1991, p. 6) y «relegó las políticas lingüísticas centralistas de la Corona al plano de los imposibles» (Dávila, p. 6).

El proceso de castellanización no tuvo mayor éxito y los misioneros trabajaron más por la supervivencia de las lenguas indígenas, no solo como medios de catequesis sino porque les encontraron grandes valores en sí mismas como medios de expresión de pensamientos, sentimientos y todas las formas de vida de las poblaciones amerindias. La política misionera dotó a las lenguas de comunicación escrita por medio de la creación de alfabetos, gramáticas, diccionarios, vocabularios y obras teológicas de grandes volúmenes. Muestra de ello es la famosa *Theologia indorum* escrita en varios idiomas del grupo *k'iche'* por el fraile dominico Domingo de Vico.

Sin embargo, años más tarde, para la Corona española, los misterios de la fe no estaban siendo transmitidos explícitamente en la lengua de los indígenas, lo que se consideró una gran debilidad. Por lo tanto, ante la falta de capacidad las lenguas nativas y por su gran variedad, se observó la necesidad de introducir la lengua castellana como la más apropiada y capaz para la catequesis. Para ello, Carlos II por medio de una orden general dispuso «que en todas las ciudades, villas, lugares y Pueblos de indios . . . se pongan escuelas con Maestros, que enseñen a los Indios la lengua castellana» (AGGA, A1.23, Leg. 1523, fols. 36-37, como se citó en Dávila, 1991, p. 7). Era necesario hacer que la lengua castellana fuera atractiva y de utilidad, por eso era obligatorio para los «indios» su aprendizaje y por lo mismo debían enviar a sus hijos a esas escuelas de castellano. El cambio de política lingüística se fue dando siglos después de que los misioneros del siglo XVI habían logrado evangelizar desde los idiomas y las culturas indígenas.

Cuando los países que formaron la Nueva España lograron independizarse en 1821, los que asumieron el liderazgo local en Guatemala dieron continuidad a la castellanización promoviendo la educación únicamente en español (Verdugo y Lima, 2005). Por ejemplo, en los gobiernos liberales de Miguel García Granados y de Justo Rufino Barrios (1871-1885) se hizo la primera propuesta educativa formal desde el Estado en la que declaraba que, si el país estaba en busca de la

modernización y el desarrollo, la educación tenía que ser únicamente en español (Verdugo y Lima, 2005, p. 2). Tal política marginaba el desarrollo de las culturas y los idiomas indígenas, considerándolas como obstáculos a la modernización del país. Con esa lógica, el Estado legisló en favor de políticas asimilacionistas e integracionistas (Chacach, 1994). Estas políticas integracionistas continuaron en el siglo XX combinadas con políticas de exterminio como las que se aplicaron contra múltiples comunidades mayas durante el Conflicto Armado Interno y que cobraron la vida de miles de personas, la destrucción de comunidades completas y de sus ecosistemas (ODHAG, 1998, p. X).

El proceso de genocidio dio lugar al desplazamiento de muchas comunidades indígenas obligándolas al cambio cultural en cuanto a valores, idioma, vestimenta y prácticas propias. El desplazamiento a otros lugares obligó a aprender el castellano y a utilizarlo como lengua común en las nuevas comunidades multilingües que se formaron (ODHAG, 1998, pp. 124 y 126).

Todo el proceso de asimilación cultural de los pueblos ha tenido graves repercusiones en su vida cultural. Pero, pese a las intenciones castellanizantes y de cristianización de los pueblos, las lenguas y las culturas indígenas han luchado por la sobrevivencia y persisten en el tiempo. El trabajo misionero de la época colonial coadyuvó a la preservación de los idiomas a lo largo de los siglos, por medio de la redacción de diversidad de manuscritos en idiomas indígenas de larga data. Los manuscritos fueron medios de evangelización, pero al mismo tiempo son referencias valiosas de resguardo de los conocimientos y saberes antiguos ricos en poesía, metáforas, gramáticas y vocabularios. Su alcance es más factible a estudiosos e investigadores extranjeros, sin embargo, hay maya hablantes académicos que han iniciado su estudio orientado hacia una lectura para las nuevas generaciones.

Contexto actual de la realidad lingüística en Guatemala

Transcurrieron los siglos, pero las políticas asimilacionistas e integracionistas continuaron, unas expresadas de forma directa, otras de forma sutil. Por ejemplo, en la década de los años 1980, el programa de castellanización se convirtió en Programa Nacional de Educación Bilingüe Bicultural (Pronebi), con atención a niñas y niños de las áreas lingüísticas *k'iche'*, *kaqchikel*, *q'eqchi'* y *mam*. Sin embargo, intelectuales mayas rechazaron el programa por considerarlo una extensión más de las políticas asimilacionistas con miras al etnocidio y la muerte de las lenguas. A pesar del rechazo el programa logró la codificación, la estandarización y la actualización de los idiomas mayas; asimismo, la proyección de dichos idiomas a los dominios pedagógicos y didácticos, y la profesionalización de personal maya (Becker y Richards, 1995).

La diversidad lingüística en un país plantea grandes dificultades y retos para el poder político, debido a la estrecha relación que hay entre lengua y cultura, y lengua y sociedad. Por lo tanto, las decisiones que toma el gobierno sobre esta materia van a repercutir en la cultura, la educación, la administración pública y la legislación (Polanco, 1992).

A partir de la creación de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala Decreto 65-90 y desde que entró en vigor la Ley de Idiomas Nacionales 2003 y su reglamento 2011, las necesidades lingüísticas en el país se han ido resolviendo por medio de las entidades especializadas que actúan según una lógica de pertinencia lingüística y cultural. Sin embargo, esto no ha sido suficiente para el fortalecimiento de los idiomas y muestra de ello es que, en estos últimos años, ha incrementado la fuerza del castellano en la población de siete años en adelante. Por ejemplo, el idioma k'iche' según el censo 2002 el nivel de monolingüismo era el 28 %, mientras que, en 2018, el censo reportó un nivel del 13 %. Si continúa esta tendencia el idioma corre el riesgo de pérdida paulatina (Us et al., 2021, p. 70). Similar situación sucede con el resto de los idiomas.

Los instrumentos legales y las políticas lingüísticas adoptadas en Guatemala

Las políticas lingüísticas establecen «los principios, metas, objetivos y estrategias para el tratamiento y uso de las lenguas habladas en una sociedad determinada. Esta política, por lo general, está en íntima relación con la política educativa de un país determinado» (López, 1988, como se citó en Sichra, 2003, p. 7). Las políticas lingüísticas buscan influir en el estatus de los idiomas que se encuentran bajo su jurisdicción (Reyes et al., 2012). En términos de Ager, estas procuran por medio del poder político regular o mantener la actitud de los hablantes hacia su idioma (como se citó en Ascencio, 2013, p. 27). Las normativas nacionales e internacionales son base para fortalecer políticas lingüísticas pertinentes.

Guatemala ha suscrito diversos convenios internacionales que promueven el derecho a la educación con pertinencia cultural y el derecho a la identidad lingüística y donde se insta a los estados a adoptar medidas para preservar y revitalizar los idiomas indígenas, así como sus diversas expresiones culturales. Entre estos instrumentos destacan: la de los Derechos Lingüísticos (1996), la Declaración de Friburgo de las Naciones Unidas (1998), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2013) y el Convenio 169 (2014).

Además, Guatemala ha elaborado y suscrito instrumentos y normativas propias con los mismos objetivos. Aquí se incluye la Constitución Política de la República de Guatemala de 1985 que reconoció el carácter multicultural, multilingüe y multiétnico del país e instó a promover sus formas de vida e idiomas y que mandata a las escuelas de zonas con población indígena predominante, a implementar educación bilingüe.

A partir de 1985 se dio un supuesto giro en la política lingüística al cambiar el programa de castellanización por el Programa Nacional de Educación Bilingüe Bicultural (Pronebi), con atención a la niñez de las áreas *k'iche'*, *kaqchikel*, *q'eqchi'* y *mam* (Ministerio de Educación de Guatemala [MINEDUC], s. f.). Sin embargo, intelectuales mayas rechazaron el programa por considerarlo una extensión de las políticas asimilacionistas con miras al etnocidio y la muerte de las lenguas. Pese a ello el programa se implementó y tuvo algunos logros como la codificación, la estandarización y la actualización de los idiomas mayas (Becker y Richards, 1995).

En 1987 el Acuerdo Gubernativo 1046-87 estableció el Alfabeto Oficial para los que en ese entonces sumaban 21 idiomas mayas. Luego, en 1990, un paso importante fue el Decreto 65-90, que creó la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala. Como lo indica su artículo 4, esta se creó con los siguientes objetivos:

Promover y realizar investigaciones científicas para estimular y apoyar acciones dirigidas al desarrollo de las lenguas mayas del país, dentro del marco integral de la cultura nacional. . . . Normalizar el uso y aplicación de los idiomas mayas de Guatemala en todos sus campos. . . . [Y] velar por el reconocimiento, respeto y promoción de las lenguas mayas y demás valores culturales guatemaltecos.

Posteriormente con la firma de los Acuerdos de Paz suscritos por el Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Guatemalteca en diciembre de 1996, Guatemala ratificó el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (Aidipi) firmado en marzo de 1995 (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2016, p. 7) donde se planteó que todos los idiomas que se hablan en Guatemala merecen igual respeto, y que se deberían adoptar disposiciones para recuperar y proteger los idiomas indígenas, y promover su desarrollo y práctica. También se reiteró que el Gobierno debe velar por promover el uso de los idiomas indígenas en el sistema educativo y adoptar la educación bilingüe e intercultural.

En el año 2003 se estableció la Ley de Idiomas Nacionales como el instrumento estatal encargado de fortalecer la diversidad lingüística en Guatemala, incluyendo la promoción del uso de los idiomas indígenas en espacios públicos y privados. En sus artículos 14 y 15 se indica que:

El Estado velará porque en la prestación de bienes y servicios públicos se observe la práctica de comunicación en el idioma propio de la comunidad lingüística fomentando a su vez esta práctica en los espacios privados. En los servicios públicos de salud, educación, justicia y seguridad como sectores prioritarios, deben facilitar el acceso a la información y atención en el idioma propio de cada comunidad lingüística, sin dejar de lado la incorporación gradual de los demás servicios.

Luego, el Acuerdo Gubernativo número 22-2004 estableció el bilingüismo como política lingüística nacional en tanto que aprobó la educación bilingüe multicultural e intercultural en el Sistema Educativo Nacional. De acuerdo con este nuevo acuerdo, todos los estudiantes de los sectores público y privado tienen como primer idioma el materno, el segundo idioma es otro nacional y el tercero debe ser extranjero.

Hoy en día, la academia está descentralizada en veintidós comunidades lingüísticas, cada una de las cuales realiza investigaciones lingüísticas y culturales y publica vocabularios, gramáticas descriptivas, normativas y pedagógicas. Asimismo, elabora diccionarios, textos educativos y metodologías para la enseñanza y aprendizaje de los idiomas mayas.

Implementación de las normativas por entidades públicas y privadas para el fortalecimiento de los idiomas mayas

Pese a que son insuficientes, la aplicación de los instrumentos y normativas suscritas por el Estado guatemalteco, han permitido varios avances en el fortalecimiento de los idiomas indígenas en los diferentes espacios públicos, sobre todo en las áreas educativas.

Una organización que generó importantes aportes a la lingüística maya fue Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz'iib' (OKMA), creada en 1990 y que formó a jóvenes maya hablantes de diferentes idiomas en temas de lingüística descriptiva y aplicada.

En la década de 1990, la Universidad Rafael Landívar (URL) abrió la carrera de lingüística con énfasis en idiomas mayas con el interés de desarrollarlos, fortalecerlos y rescatarlos. Posteriormente, la URL abrió la carrera de Educación

Bilingüe Intercultural que sigue vigente en los campus regionales P. César Augusto Jerez García, S. J., de Quiché, y San Pedro Claver, S. J., La

Verapaz. En la misma universidad, el Instituto de Lingüística y Educación, posteriormente Instituto de Lingüística e Interculturalidad (ILI) dedicó muchos años a la investigación lingüística y sociolingüística y a la producción de materiales educativos, talleres de formación y capacitación en materia de idiomas indígenas y educación con pertinencia lingüística y cultural. Dicho instituto apoyó a la Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural (EBI) con la elaboración de materiales educativos. Asimismo, elaboró gramáticas descriptivas y pedagógicas, materiales de lectura y de desarrollo de la escritura en idiomas mayas (Ajú, 2016).

Otra instancia de educación superior que cuenta con una escuela de lingüística es la Universidad Mariano Gálvez (<https://umg.edu.gt/linguistica>), donde se imparten las carreras de Sociolingüística aplicada a la Educación Bilingüe Intercultural en el nivel de profesorado, Lingüística y Sociolingüística aplicada a la Educación Bilingüe Intercultural en el nivel de licenciatura y Sociolingüística en el nivel de posgrado.

También vale mencionar el trabajo del Centro de Aprendizaje de Lenguas de la Universidad de San Carlos de Guatemala (Calusac), fundado en 1975, y que en el año 2004 se integra a la Escuela de Ciencias Lingüísticas de dicha Universidad, estableciendo su misión como Escuela de Ciencias Lingüísticas. Esta es la unidad académica responsable de organizar, dirigir y desarrollar la educación superior del Estado en el campo de las ciencias de la lingüística y la enseñanza de los idiomas nacionales y extranjeros (Calusac, s. f.).

Por otra parte, el Organismo Judicial cuenta con 99 intérpretes de 13 comunidades lingüísticas en toda la república (Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales de Guatemala, 2020). El Instituto de la Defensa Pública Penal contempla las Coordinaciones de Enfoque Intercultural como responsables de brindar asesoría técnica y profesional con enfoque intercultural a los abogados defensores públicos. La Coordinación busca que los sindicatos pertenecientes al pueblo maya, garífuna o xinca puedan comprender el proceso que se sigue en su contra (Instituto de la Defensa Pública Penal, s. f.).

Además, el Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social cuenta con la Unidad de Atención de la salud de los Pueblos Indígenas e Interculturalidad en Guatemala, la cual busca, entre otras cuestiones, propiciar la pertinencia cultural en salud a nivel nacional, entre los cuatro pueblos (Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social [MSPAS], s. f.)

Aparte de todos estos espacios formales que han buscado fortalecer los idiomas mayas, existen otro tipo de iniciativas como las de jóvenes influencers que utilizan su idioma maya para transmitir mensajes de motivación a la juventud y población en general. Como bien señala Lucía Verdugo (comunicación personal, 1 de junio de 2023), «la revitalización del idioma en los espacios digitales por parte de la juventud tiene más impacto que las propias leyes». En la actualidad también se cuenta con teclados fonémicos para celulares en idiomas mayas y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Unidad Sureste, impulsa el proyecto comunitario TZ'IB'MA que se enfoca en la creación de herramientas digitales para fomentar la literacidad de las lenguas mayas (Universo, 2024).

La revitalización lingüística es una constante y su mayor fuerza la tiene en el seno de las comunidades hablantes. Las normativas son un buen respaldo, pero para revertir el debilitamiento de los idiomas mayas es necesario cumplirlas y sobre todo fortalecer los esfuerzos comunitarios que van en esa línea

La realidad lingüística actual: Voces en armonía desde diversas perspectivas

Límites y desafíos en la implementación de las normativas para el fomento de los idiomas mayas

La mayoría de los profesionales entrevistados concuerdan en que, pese a que Guatemala ha suscrito convenios internacionales y leyes y reglamentos nacionales orientados a promover y defender los idiomas mayas, gran parte de sus principios y acciones no se aplican. Todo ello favorece que los idiomas mayas se encuentren en proceso de desaparición.

Según Aurelio Sánchez de la comunidad lingüística Popti' «no existe una política lingüística establecida formalmente para promover los idiomas mayas» (comunicación personal, 10 de agosto de 2023). Por su parte, Angelina Choc, de la comunidad lingüística Poqomam, cree que «la ALMG debe elaborar una buena definición sobre qué es realmente una política lingüística porque puede haber bases, pero cada comunidad lingüística trabaja según sus necesidades, y cada una tiene sus logros y estos no siempre se difunden» (comunicación personal, 8 de junio de 2023). A criterio de Abelino Román, «para levantar los idiomas mayas se necesita mucho la voluntad de los hablantes, pero esto es difícil en el contexto del menosprecio lingüístico cultural» (comunicación personal, 11 de julio de 2023).

Por su parte, Alberto Esquit considera que:

En el país hay dos políticas lingüísticas bien diferenciadas: la de derecho y la de hecho. La primera es la establecida en la Constitución e incluye la creación de la Academia de las Lenguas Mayas, con todas sus normas y reglas, así como la Ley de Idiomas Nacionales. La de hecho es la política de Estado que promueve el monolingüismo en español. (Comunicación personal, 5 de junio de 2023)

La misma persona refiere que «esto se da en el marco de una ideología lingüística, que ve al idioma inglés como curso prioritario en todos los centros educativos porque genera más recursos económicos que los idiomas promovidos por la Academia de las Lenguas Mayas» (A. Esquit, comunicación personal, 5 de junio de 2023). Por lo tanto, «la política lingüística es eurocéntrica y dirigida a grupos privilegiados».

En esa misma línea, Jiménez (1997) afirma que el monolingüismo español es una política etnocéntrica que, de forma explícita o implícita, busca acabar con los idiomas y las culturas indígenas.

Para Ana López «el sector más preocupante es el de educación, porque a su criterio, es el Ministerio que más mueve al país, pero a su vez el que menos le apuesta al tema de formación con pertinencia lingüística y cultural» (comunicación personal, 18 de julio de 2023). El reto es grande, indica, porque «desde que se eliminó la carrera de magisterio, hay un vacío en la formación de profesores bilingües». En el caso de los establecimientos de educación superior, «se requiere de grandes esfuerzos para que consideren en su programa de estudios la inclusión de la diversidad lingüística y cultural». Según Ana López, «la Universidad de San Carlos ha asumido esa formación, pero tiene poca cobertura. Solo tiene presencia en cabeceras departamentales, no en los municipios».

En cuanto a la Ley de Idiomas, si bien contiene las pautas adecuadas para la promoción de los idiomas mayas, de acuerdo con Abelino Román, «su implementación en el ámbito educativo es muy escasa y los idiomas mayas solo se usan brevemente en actos protocolarios y las instituciones que trabajan sobre cultura» (comunicación personal, 11 de julio de 2023). También en las instituciones públicas hay muy poca aplicación de la Ley. «Las autoridades y los docentes no tienen la voluntad de la enseñanza del idioma en los centros educativos públicos y privados».

Para Esquit,

uno de los desafíos de la implementación de esta ley es la falta de formación de docentes especializados y metodologías definidas para enseñar los idiomas indígenas. Otro es la falta de presupuesto de la Academia de las Lenguas Mayas, que dificulta que cada comunidad tenga más cobertura. (Comunicación personal, 5 de junio de 2023)

En el caso de la comunidad lingüística Achi, Román plantea que «los propios hablantes prefieren hacer uso del español, sobre todo entre la juventud, situación que debilita más el idioma». A ello se suma que «la mayor parte de la programación de los medios de comunicación local está en español». Sobre los medios de comunicación, Pía y Alandia (2010) sugieren que la mayor vitalidad de los idiomas no depende únicamente del uso escrito u oral en las aulas sino del uso oral cotidiano en todos los espacios públicos y privados.

Respecto de la tarea educativa, López (1988, como se citó en Sichra, 2003), recalca la gran importancia del vínculo que debe existir entre el ámbito lingüístico y el educativo en relación con el uso del idioma indígena en el aula. El autor afirma que este sería una de las mayores contribuciones de la educación bilingüe intercultural, procurando el desarrollo de la autoestima de los niños y su bienestar socioafectivo.

Para que esa contribución sea una realidad, Aurelio Sánchez reitera que «el reto es impulsar una gran tarea de sensibilización y concientización permanente en toda la población, que no solo es competencia de la Academia de las Lenguas Mayas, sino de todas las entidades estatales afines» (comunicación personal, 10 de agosto de 2023).

Por tanto, Guillermina Herrera considera que,

con el establecimiento de instrumentos legales, la valorización de los idiomas ya debería estar superada por parte de los hablantes y no hablantes de los idiomas indígenas, ya se debieron romper los paradigmas, los esquemas de pensamiento racistas y discriminatorios. (Comunicación personal, 2 de junio de 2023)

Sin embargo, la realidad muestra lo contrario, por eso observa que el fenómeno lingüístico es complejo debido a la historia de racismo.

El reconocimiento de un solo idioma oficial a nivel del país contribuye a que los propios hablantes releguen el uso de sus idiomas. Al respecto, López (2021) refiere que: «al saber que los idiomas indígenas son minorizados, los hablantes consciente o inconscientemente dejan de hablarlos resultando, a la vez, en un cambio de vida, creyendo que para mejorar su condición social es

preciso hablar el idioma dominante» (p. 109). En ese sentido, Guatemala vive una situación de «diglosia», es decir, el desequilibrio que se produce en favor de una lengua que coexiste con otra, «lo que permite calificar a una de ellas de «lengua fuerte» y a la otra de «lengua débil» (Siguán y Mackey, 1986, p. 45). Pese al uso oficial y territorial de los idiomas indígenas, la posición desigual de estos idiomas continúa sin mayor favorecimiento.

El rol de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG)

La ALMG es la encargada de velar por el desarrollo y fortalecimiento de los veintidós idiomas mayas por medio de las subsedes. Desde la Dirección de Lingüística y Comunicación de esta entidad, se llevan a cabo investigaciones lingüísticas, elaboración y actualización de gramáticas, diccionarios y otras tareas vinculantes. Por otra parte, esta institución funciona también como una escuela porque, como señala Ana López, uno de sus objetivos es la formación de las personas que puedan ocupar los puestos para las diferentes tareas en las diversas comunidades.

Por otro lado, Angelina Choc plantea que «la Academia de las Lenguas Mayas enfrenta grandes retos políticos, técnicos y administrativos» (comunicación personal, 8 de junio de 2023). En ese sentido, Lucía Verdugo ve la necesidad de «revisar sus objetivos». A lo que añade que,

en muchas ocasiones, las otras entidades públicas o el mismo Gobierno se aprovechan de la institución, convirtiéndola en su asesor y traductor de leyes, documentos oficiales y otros. Por mandato, la entidad tiene que responder a las peticiones gubernamentales, pero abandona su función rectora y vigilante del desarrollo de los idiomas mayas. (Comunicación personal, 1 de junio de 2023)

La descentralización de la ALMG en materia técnica permite que cada comunidad lingüística se organice según sus necesidades. Angelina Choc comenta que «en algunas comunidades se procura ir más allá del plan y de los requerimientos de quien está al frente de la presidencia». Agrega que «la sinergia del equipo poqomam ha sido una de las fortalezas de la comunidad» (A. Choc, comunicación personal, 8 de junio de 2023).

En relación con la comunidad lingüística Achi, Abelino Román refiere que «han tenido varios avances en materia de elaboración de materiales. Asimismo, han realizado investigaciones sobre sus propias variantes dialectales, se ha producido documentación sobre la tradición oral, la medicina y los lugares

sagrados» (comunicación personal, 11 de julio de 2023). Sobre la comunidad lingüística Mam, Ana López refiere que un avance significativo han sido los «procesos de formación en coordinación con las entidades y servidores públicos ya sean monolingües o bilingües». «El problema en esta comunidad es la baja cobertura por la falta de presupuestos y de personal. Además, es difícil ofrecer cursos en línea por la deficiencia de señal de internet en los lugares más lejanos» (A. López, comunicación personal, 18 de julio de 2023).

Como puede verse, hay avances, pero es necesario seguir enseñando el idioma y documentarlo en todas sus formas para que pueda haber transmisión generacional. La falta de hablantes de un idioma es el camino a su extinción.

Procesos y rutas para impulsar y consolidar políticas lingüísticas pertinentes

Consolidar políticas pertinentes es un desafío en estos momentos. Ana López señala que, «para el planteamiento de políticas se requiere de un equipo de estrategias con representación institucional que tenga dominio sobre el tema e influencia en el Congreso de la República» (comunicación personal, 18 de julio de 2023). Las formulaciones no deben hacerse solamente desde la ALMG sino en alianza con otros sectores. También indica que:

El Estado plantea políticas, pero no es para favorecer la vitalidad de los idiomas. Por ejemplo, hace algunos años, el Ministerio de Educación emitió el acuerdo número 324-2003, artículo 3, que manifiesta el cambio de las evaluaciones lingüísticas que aplica la Academia por las del Viceministerio de Educación Bilingüe Intercultural a través de la Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural. Dicho acuerdo elimina de forma automática las funciones de la Academia como ente rector y desvaloriza las evaluaciones que esta entidad ofrece. (A. López, comunicación personal, 18 de julio de 2023).

Es lamentable que, en lugar de consolidar las relaciones y los vínculos entre las entidades afines, las mismas se interrumpen quizá por falta de comunicación o por cuestiones políticas.

Además, Aurelio Sánchez opina que «encaminar una política lingüística pertinente requiere de voluntad política, de capacidad de gestión por parte de la Academia de las Lenguas Mayas y del conocimiento técnico de sus autoridades. En muchos casos, estas condiciones no se cumplen» (comunicación personal, 10 de agosto de 2023). A su criterio, lo más viable es «revisar y fortalecer la Ley de Idiomas Nacionales 19-2003, en la que se contemplan muchas acciones a desarrollar, y la misma es una buena base para plantear una política lingüística

adecuada a la realidad». Román plantea que «para formalizar políticas pertinentes se necesita primero hacer conciencia en toda la población».

En opinión de Abelino Román, «se requiere de una preocupación más seria de las instituciones afines a la labor lingüística para el planteamiento de políticas lingüísticas acordes a la realidad». Para ello, «se requiere retomar los congresos académicos sobre lingüística, educación y estudios mayas en general» (comunicación personal, 11 de julio de 2023).

A su consideración, «la coyuntura del Plan del Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas es un espacio que la Academia de las Lenguas Mayas debe aprovechar para retomar los encuentros académicos» (A. Román, comunicación personal, 11 de julio de 2023). Se requiere de un colectivo que exija el cumplimiento de los instrumentos nacionales, porque como señala Verdugo: «Actualmente hay legislación adecuada y suficiente para continuar con los avances, pero también hay razones estructurales y políticas que no dejan progresar la implementación de las leyes, y los procesos de concientización» (comunicación personal, 1 de junio de 2023). En todo caso, el gran reto sería lograr que al menos un idioma maya sea oficial a la par del español en todo el país.

Aportes históricos a los desafíos contemporáneos

Las políticas lingüísticas de conservación de los idiomas indígenas de la época colonial, especialmente la adoptada por los misioneros, pese a su contexto de evangelización, dejaron como evidencia la existencia y riqueza de documentos históricos que hoy día son de gran valor para el fortalecimiento de las lenguas indígenas en su forma escrita como el léxico, las estructuras gramaticales, la poesía, la retórica y muchos aspectos más.

Las obras producidas en el marco de los procesos de evangelización fueron de contenido teológico porque su objetivo era la cristianización, es decir, ser los medios de la catequesis en las comunidades indígenas. Una de esas obras, quizá la más voluminosa y poco conocida hoy es la *Theologia indorum*, escrita en el idioma *k'iche'* por el fraile dominico Domingo de Vico. En su proceso de trabajo contó con el apoyo de indígenas *k'iche'* como Diego Reynoso (Sparks, 2017, p. xvi). Esta obra estaba dirigida a mayas alfabetizados y no a sacerdotes católicos (Sparks, 2014, p. 103); fue una de las obras coloniales más trabajadas de forma más clara y precisa en todas las Américas y es la más voluminosa escrita en cualquier idioma indígena mesoamericano (Sparks, 2017, p. ix).

El fraile Domingo de Vico aprendió por lo menos siete idiomas indígenas durante su trabajo misionero en Guatemala (Sparks, 2017, p. xv); quizá fue uno de los religiosos que dedicó toda su vida misionera al proyecto evangelizador desde los idiomas y culturas indígenas. Muestra de ello es la gran obra teológica escrita en su primera versión en k'iche', y, posteriormente, en nuevas versiones, en los idiomas muy cercanos entre sí. Este misionero, en el contexto colonial, terminó de escribir los dos grandes tomos de su obra *Theologia indorum* hacia los años 1553 y 1554 (Sparks, 2017, p. xvi).

Podría decirse que, en los más de quinientos años transcurridos desde la invasión española, el k'iche' colonial en particular ha experimentado cambios fonológicos, morfológicos, sintácticos y semánticos que lo diferencian del k'iche' contemporáneo, dado que, con el tiempo, gran parte del vocabulario colonial cayó en desuso, pero también existen características que persisten hasta la actualidad, sea en uno u otro idioma del grupo k'iche'. Las formas lingüísticas que se han conservado en el tiempo son fuerza de vitalidad para el fortalecimiento y desarrollo del idioma actual en su forma escrita.

Las diversas obras escritas por los misioneros tuvieron sus desafíos; influyó mucho la formación que tenía cada orden religiosa. A los franciscanos, por ejemplo, influidos por el nominalismo,⁴ les era difícil pensar que un signo podía separarse completamente del significado; en consecuencia, una palabra en un idioma no podría ser un verdadero sustituto de una palabra en otro idioma. Mientras que los dominicos, por su formación tomista en la Nueva España, pensaban que un concepto era autónomo del signo, símbolo o palabra que lo expresaba (García Ruiz, como se citó en Sparks, 2017, p. xv).

Según Sparks (2017), para Domingo de Vico, la *Summa teológica* de santo Tomás de Aquino fue el modelo de su obra *Theologia indorum*, solamente que con préstamos de los idiomas, sabiduría, ritos y narrativas religiosas indígenas. De esa manera los dominicos se alinearon más al realismo⁵ con el que «argumentaban que los conceptos cristianos podían ser traducidos a

⁴ Corriente filosófica que «sostiene que los universales no existen fuera de los nombres y las palabras que las personas utilizan para describirlos» (Polanco, 2024, p. 199). Desde esta perspectiva, los franciscanos en su misión evangelizadora no pusieron mayor énfasis en la transmisión de los conceptos a través de palabras, sino se enfocaron más en la vivencia y encarnación de los principios en la vida cotidiana. En esa línea, tiene coherencia con la filosofía nominalista que refiere que solo los individuos existen de manera concreta y no así los universales (Polanco, 2024).

⁵ Corriente filosófica que «sostiene que los universales (conceptos generalizados como 'humanidad', 'bondad', 'verdad') existen independientemente de la percepción humana. En este contexto, los dominicos asumieron esta postura ontológica y aplicaron su entendimiento a su trabajo evangelizador» (Polanco, 2024, p. 198).

las lenguas amerindias, porque creían en la doctrina de la analogía del ser» (Polanco, 2024, p. 198).

En otro orden, fray Bartolomé de las Casas, fue nombrado el segundo obispo de Chiapas en el siglo XVI, y por eso mismo es que en este siglo se dio la mayor expedición de misioneros dominicos a tierras americanas. Entre estos misioneros iba fray Domingo de Vico, uno de los que se dedicó al aprendizaje de las lenguas indígenas durante toda su labor misionera. De esa cuenta, el obispo Francisco Marroquin pidió a Domingo de Vico elaborar una tesis sobre la naturaleza de la idolatría, pero este fraile en vez de trabajar la obra que le fue solicitada, «produjo una obra teológica más comprensiva» (Scholes como se citó en Sparks, 2017, p. xvi).

Según Sparks (2017), el fraile dominico «escribió una teología con la cual esperaba moldear las maneras de predicar, de forma que se incorporaran las creencias mayas en vez de condenarlas» (p. xvi). Sparks refiere que Domingo de Vico escribió primero la *Theologia indorum* en el idioma *k'iche'* y posteriormente elaboró versiones en los idiomas más cercanos a este, el *kaqchikel* y *tz'utujil*.

Sparks (2017) menciona cuatro características de la obra de Vico. La primera es que, a diferencia de otras obras de su época, no fue una traducción de otra obra elaborada en Europa, sino que contiene de forma explícita narrativas indígenas que el fraile identificó a través de sus relaciones y conversación directa con la gente. La segunda es que fue escrita originalmente en un idioma indígena, probablemente el *k'iche'*, ya que utiliza el lenguaje moral, ceremonial, la retórica y la poesía propias de las comunidades indígenas. La tercera característica es que es el primer manuscrito conocido en toda América que se declara una teología. Y la cuarta es que la obra estaba dirigida a indígenas alfabetizados como los lectores principales de su contenido por la forma poética del *k'iche'* de dirigirse a ellos como *<ix nume'al ix nuk'ajol>* 'ustedes mis hijas, ustedes mis hijos' (p. xxi).

Como se ha mencionado, no se trata de aplaudir las políticas asimilacionistas coloniales, pero sí rescatar, al menos de la política lingüística misionera, la preservación de la forma escrita de los idiomas indígenas a sabiendas que conllevaba una ideología lingüística de cristianización. Con ello hubo un desbalance lingüístico y cultural; pese a ello, las lenguas y culturas indígenas lograron resistir y permanecer en el tiempo, sus prácticas de vida propias, sus pensamientos y sentimientos de pueblos y comunidades subsisten tanto en la tradición oral como en la documentación lingüística derivada del proceso de evangelización colonial.

Conclusiones

Las políticas lingüísticas coloniales tuvieron su auge y apuntalaron a la total asimilación lingüística y cultural. Dentro de esas políticas, la de los misioneros llevaba como misión la evangelización de las comunidades indígenas de América. Las órdenes que predominaron en la misión evangélica eran los franciscanos y los dominicos, cada una de las cuales manejaba una forma particular de llevar su misión, pero apuntando a un mismo objetivo: evangelizar.

Es seguro que ese proceso no fue fácil para ambos locutores, la gran barrera fue el lenguaje, por lo que los religiosos, particularmente los dominicos, tuvieron que aprender el idioma de las comunidades indígenas para llevar a cabo su tarea evangelizadora. Fue así como, de alguna manera, coadyuvaron con la preservación de varios de los idiomas indígenas en su forma escrita a través de la elaboración de diversos manuscritos que sirvieron en su momento como los principales medios para llevar la catequesis. Varios de esos manuscritos hoy día se resguardan en bibliotecas extranjeras y su acceso aún es limitado para las poblaciones indígenas. Aunque en los últimos años han surgido iniciativas de transcripción paleográfica y de traducción para que el acceso a su lectura sea más práctico, sigue siendo un reto para la mayoría, sobre todo para la juventud indígena, de tenerlos al alcance.

Actualmente, las formas de vida de las comunidades indígenas y su espiritualidad contemporáneas se entrelazan en el ámbito de la diversidad lingüística, aunque siempre marcadas por la historia de desigualdad. Si bien los ámbitos de uso de los idiomas indígenas se redujeron históricamente, la revitalización lingüística hoy implica reactivar con mayor rigor el uso cotidiano de estos idiomas y visibilizarlos en la vida comunitaria, asimismo, garantizar su transmisión intergeneracional. Esa transmisión sigue siendo un desafío para las comunidades aun cuando en la transición democrática a través de la Constitución Política de la República, en leyes y decretos, se reconoce el valor de la diversidad lingüística. Estos marcos legales son condición necesaria pero no suficiente. Actualmente, los idiomas y las prácticas propias de las comunidades indígenas enfrentan erosión en múltiples ámbitos de su desarrollo, por lo que fomentar su revitalización es sumamente importante.

A partir de la firma de los Acuerdos de Paz, Guatemala avanzó enormemente en cuanto al establecimiento y firma de instrumentos legales que permitirían formular una política lingüística en materia de idiomas indígenas. Este es el instrumento donde más claramente se reconocen los derechos de los pueblos indígenas en materia del uso de sus idiomas en todos los ámbitos de la vida social.

En cuanto a las acciones, la más relevante fue la creación de la ALMG como ente rector y de planificación de la dinámica lingüística en 1990. Sin embargo, esta necesita un equipo interdisciplinario y comprometido para consolidar una política lingüística que responda de forma eficiente al desarrollo y fortalecimiento de los veintidós idiomas mayas del país. A este equipo le corresponde investigar los retos que la misma entidad y otras instancias afines enfrentan en materia de la preservación y revitalización de los idiomas nacionales y las estrategias a seguir en consonancia y sinergia con las comunidades hablantes.

La Ley de Idiomas Nacionales está implementándose, pero no está garantizada su generalización. Le corresponde a la ALMG en coordinación con las comunidades lingüísticas exigir que se cumpla lo que enuncian las normativas, con el propósito de fortalecer el desarrollo de los idiomas a través de darle más vigor al uso oficial de estos en su territorio.

La meta de fortalecer los idiomas necesita de esfuerzos en conjunto, herramientas y plataformas diversas. Asimismo, considerar los desafíos en los campos de la ciencia lingüística técnica científica, la sistematización de experiencias de revitalización, la documentación de los conocimientos, la epistemología de los pueblos, el arte, la tecnología, metodologías pertinentes para la enseñanza de los idiomas, actualización constante de las diferentes gramáticas para cada idioma, y procesos de revitalización de los idiomas en peligro de extinción.

Referencias

- Ajú, C. (2016). Memoria crítica del Instituto de Lingüística e Interculturalidad (Manuscrito inédito). Universidad Rafael Landívar.
- Asamblea Nacional Constituyente. (1985). *Constitución Política de la República de Guatemala de 1985*. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/constitucion-politica-de-la-republica-de-guatemala-de-1985/html/>
- Ascencio, M. (2013). La preservación de un idioma: ¿A partir de una política o una planificación lingüística? *Teoría y Praxis*, 11(23), 23-40. <https://doi.org/10.5377/typ.v0i23.2097>
- Becker, J. y Richards, M. (1995). Las políticas de alfabetización en lengua maya: Una perspectiva histórica social. *Boletín de Lingüística*, (54), Universidad Rafael Landívar.
- Calusac. (s. f.). *Nosotros*. <https://calusacusac.usac.edu.gt/index.php/nosotros/>

- Cojtí, D. (1992). *Idiomas y culturas de Guatemala*. Universidad Rafael Landívar. <https://www.url.edu.gt/publicacionesurl/FileCS.ashx?Id=41433>
- Cojtí, D. (1990). *Lecturas sobre la lingüística maya*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica. (pp. 1-25)
- Conferencia Mundial de los Derechos Lingüísticos. (1996). *Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos*. https://www.caib.es/sites/oficinadretslinguistics/ca/declaracia_universal_de_drets_lingaastics/archivopub.do?ctrl=MCRST-11566ZI339569&id=339569
- Congreso de la República de Guatemala. (15 de noviembre de 1990). *Decreto Número 65-90: Ley de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala*. Diario de Centro América. https://www.congreso.gob.gt/assets/uploads/info_legislativo/decretos/1990/gtdcx65-1990.pdf
- Congreso de la República de Guatemala. (26 de mayo de 2003). *Decreto Número 19-2003: Ley de Idiomas Nacionales*. Diario de Centro América. https://www.congreso.gob.gt/assets/uploads/info_legislativo/decretos/19-03.pdf
- Cortés, P. (16 de febrero de 2024). *TZ'IB'MA: Proyecto de teclados en celulares para lenguas mayas*. Universo Sistema de noticias de la UV. <https://www.uv.mx/prensa/tecnologia/tzibma-proyecto-de-teclados-en-celulares-para-lenguas-mayas/>
- Chacach, M. (1994). La realidad lingüística en Guatemala. *Caravelle*, (63), 239-248. https://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_1994_num_63_1_2621
- Dávila, A. (1991). Política lingüística en Guatemala (siglos XVI y XVII). *Boletín de Lingüística* (30). Universidad Rafael Landívar.
- England, N. (2013). Logros y desafíos de la lingüística maya. *Revista Voces*, 8(2), 71-94. Grupo de Friburgo (2007). *Los derechos culturales: Declaración de Friburgo*. Universidad de Friburgo. <https://www.unifr.ch/ethique/fr/assets/public/Files/declaration-esp3.pdf>
- Herrera, G. (2024). El legado lingüístico de los misioneros a los pueblos indígenas. En C. Bello Wilches (ed.), *La fe y las culturas mayas: Domingo de Vico y el inicio de la evangelización en Guatemala* (pp. 267-294). Editorial Fe y Libertad.
- Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales de Guatemala. (2020). *Tasa de intérpretes o funcionarios de justicia que hablan algún idioma maya por cada 100,000 habitantes por cada región lingüística (género y etnia) y*

lengua de señas. Mirador Judicial ICCPG. <https://iccp.org.gt/indicadores/indicador-09/>

Instituto de la Defensa Pública Penal. (s. f.). *Coordinaciones de enfoque intercultural*. <https://idpp.gob.gt/index.php/que-es-el-servicio-publico-de-defensa-penal/coordinaciones-de-enfoque-intercultural>

Jiménez, A. (19 de abril de 1997). *Tensión entre idiomas: Situación actual de los idiomas mayas y el español en Guatemala* [Ponencia]. Yucatán Identidad y cultura maya. <https://www.mayas.uady.mx/articulos/tension.html>

López, C. (2021). *We ksach uwach ri maya' ch'ab'al xuquje' ksach uwach ri maya' na'oj*. La pérdida del idioma maya es también la pérdida del pensamiento maya. *Siwó' Revista de Teología*, 14(2), 105-131. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo/article/view/16262> pp. 105-131

Ministerio de Educación de Guatemala. (s. f.). DIGEBI. <https://digebi.mineduc.gob.gt/digebi/>

Ministerio de Educación de Guatemala. (27 de febrero de 2003). *Acuerdo Ministerial Número 324-2003*.

Ministerio de Educación de Guatemala. (13 de enero de 2004). *Acuerdo Gubernativo Número 22-2004*. Diario de Centro América.

Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social. (s. f.). *Unidad de Atención de Pueblos Indígenas e Interculturalidad —UNAPII—*. <https://www.mspas.gob.gt/institucional/unidades-departamentos/atencion-de-la-salud-de-los-pueblos-indigenas>

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala. (1998). *Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica Guatemala: Nunca Más. Tomo I, Impactos de la violencia*. ODHAG. <https://www.odhag.org.gt/publicaciones/remhi-guatemala-nunca-mas/>

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (2013). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Manual para las instituciones nacionales de derechos humanos*. Naciones Unidas. https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/UNDRIPManualForNHRIs_SP.pdf

Organización Internacional del Trabajo. (2014). *Convenio Número 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales*. OIT. <https://www.ilo.org/sites/default/>

files/wcmssp5/groups/public/@americas/@ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

Pia, M. y Alandia, P. (2010). Los derechos indígenas en el marco de las políticas educativas y lingüísticas en Bolivia. *Revista de debate social y jurídico*, (20), 30-53. <https://iwgia.org/es/recursos/publicaciones/4552-art%C3%ADculo-primero-a%C3%B1o-13->

Polanco, M. (1992). *Lengua y sociedad*. Universidad Rafael Landívar.

Polanco, M. (2024). *Realismo y nominalismo en la evangelización de América*. En C. Bello Wilches (coord.), *La fe y las culturas mayas: Domingo de Vico y el inicio de la evangelización en Guatemala* (pp. 197-222). Editorial Fe y Libertad.

Presidencia de la República de Guatemala. (27 de octubre de 1876). Decreto Gubernativo N.º 164 [Declaración de ladinización a los indígenas de San Pedro Sacatepéquez]. *El Guatemalteco, Periódico Oficial*. (Transcrito por J. Menchú en HistoriaGT). <https://www.historiagt.org/transcripciones/item/66-decretodeladinizacion>

Presidencia de la República de Guatemala. (23 de noviembre de 1987). *Acuerdo Gubernativo Número 1046-87*. Diario de Centroamérica.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2016). *Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas: Avances y desafíos a 20 años de la firma de los Acuerdos de Paz*. PNUD. <https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/migration/latinamerica/5820e225968219dce76480fa21d-dd5ed1182688a8477bbae50685bcc89226644.pdf>

Reyes, M., Murrieta, G. y Hernández, E. (2012). *Políticas lingüísticas nacionales e internacionales sobre la enseñanza del inglés en escuelas primarias*. Universidad de Quintana Roo. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-41152011000200006

Richards, M. (2003). *Atlas lingüístico de Guatemala*. Universidad Rafael Landívar.

Sichra, I. (2003). *¿Qué hacemos para las lenguas indígenas? ¿Qué podemos hacer? ¿Qué debemos hacer? Reflexiones sobre la práctica y teoría de la planificación lingüística*. s. e. https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/sociedad_america.pdf

Siguán, M. y Mackey, W. (1986). *Educación y bilingüismo*. Santillana.

- Sparks, G. (2014). Primeros folios, folios primeros: Una breve aclaración acerca de la *Theologia indorum* y su relación intertextual con el *Popol Wuj*. *Voces*, 9(2), 91-142
- Sparks, Garry. (2017). Proemio. En S. C. López Ixcoy (ed.), *Theologia indorum. BnF Manuscrit Américain 10 por Fray Domingo de Vico, Tomo I: Paleografía y traducción k'iche'-español* (pp. ix-xxxi). Universidad Rafael Landívar.
- Us, H., Mendoza, C. y Guzmán, V. (2021). *Pueblos indígenas en Guatemala: Desafíos demográficos, lingüísticos y socioeconómicos: Análisis comparativo de los censos 2002 vs 2018*. Banco Interamericano de Desarrollo.
- Verdugo, L. y Lima, R. (2005). Análisis histórico de las políticas educativas de Guatemala, con respecto a la pertinencia lingüística y cultural en la educación. *Boletín de Lingüística y Educación*, (106). Universidad Rafael Landívar.

Derechos de autor © 2025 Saqijix, Candelaria López Ixcoy



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



La inestabilidad como norma: Por qué las constituciones latinoamericanas no perduran

Instability as the Norm: Why Latin American Constitutions Fail to Endure

Brisa Alejandra Morales Hernández

Universidad Francisco Marroquín

[bmorales@ufm.edu](mailto:bamorales@ufm.edu)

Resumen: América Latina se ha caracterizado históricamente por una intensa actividad de cambio constitucional, expresada tanto en la promulgación de nuevas constituciones como en cientos de reformas desde la tercera ola de democratización. Este artículo argumenta que la «muerte» de las constituciones latinoamericanas no responde únicamente a rupturas abruptas del orden democrático, sino a un proceso gradual de erosión institucional. Dicho proceso se explica por tres factores interrelacionados: un legado poscolonial que heredó instituciones débiles y una cultura política de incumplimiento normativo; la manipulación de las reglas formales por parte de élites políticas y económicas que utilizan la flexibilidad constitucional en beneficio propio; y la tendencia a constitucionalizar promesas programáticas y aspiraciones sociales, lo que infla expectativas ciudadanas y debilita la capacidad regulatoria del texto constitucional. El análisis muestra que estas dinámicas no solo erosionan el entramado institucional, sino que afectan directamente la vida cotidiana de los ciudadanos, generando incertidumbre jurídica, desconfianza y mayor vulnerabilidad frente a formas de autoritarismo competitivo. El artículo concluye proponiendo una agenda de reformas orientada a fortalecer la separación de poderes, la independencia judicial y la seguridad jurídica, así

como a recuperar una concepción más sobria del rol de las constituciones en la región.

Palabras clave: inestabilidad constitucional, instituciones débiles, élites políticas, nuevo constitucionalismo latinoamericano, autoritarismo competitivo, Estado de derecho.

Abstract: Latin America has historically been prone to constitutional change, reflected both in the promulgation of new constitutions and in hundreds of reforms since the onset of the third wave of democratization. This article argues that the "death" of Latin American constitutions does not stem solely from abrupt ruptures of the democratic order, but from a gradual process of institutional erosion. This process is explained by three interrelated factors: a postcolonial legacy that bequeathed weak institutions and a political culture of selective rule compliance; the manipulation of formal rules by political and economic elites who exploit constitutional flexibility for short-term gain; and the tendency to constitutionalize programmatic promises and social aspirations, which inflates citizen expectations and weakens the constitution's regulatory capacity. The analysis shows that these dynamics not only erode the institutional framework but also directly affect citizens' daily lives, generating legal uncertainty, distrust, and greater vulnerability to forms of competitive authoritarianism. The article concludes by proposing a reform agenda aimed at strengthening the separation of powers, judicial independence, and legal certainty, as well as recovering a more sober conception of the role constitutions should play in the region.

Keywords: constitutional instability, weak institutions, political elites, new Latin American constitutionalism, competitive authoritarianism, rule of law.

Introducción

América Latina ha sido históricamente pródiga en cambios constitucionales. Desde la tercera ola de democratización en 1978, se han promulgado dieciséis nuevas constituciones y hubo cerca de 450 reformas, donde la mayoría fueron superficiales y algunas se extendieron a más de veinte artículos (Nolte, 2016).

Este ciclo de reemplazo constante no obedece solo a golpes de Estado o quiebres bruscos del orden democrático; también es producto de un desgaste gradual. De esta forma, en este texto se esboza un análisis institucional para explicar cómo es que las constituciones latinoamericanas «mueren» no solo por rupturas súbitas, sino por un proceso lento de erosión derivado de un diseño institucional débil, de determinadas élites que manipulan las reglas formales

según intereses de corto plazo y promesas simbólicas hechas a la ciudadanía. Así pues, se examinará cómo estas fragilidades institucionales han actuado en conjunto y cómo afectan también a los ciudadanos comunes. Para concluir, se proponen reformas concretas que fortalezcan los principios de separación de poderes, seguridad jurídica y Estado de derecho.

Legado poscolonial: Debilidad desde la cuna

Las constituciones poscoloniales latinoamericanas incorporaron decisivamente el pasado imperial. Muchas instituciones y prácticas heredadas de la colonia no desaparecieron con la independencia, sino que mutaron o incluso persistieron en las nuevas repúblicas (Riegner y Bonilla Maldonado, 2021). Este peso histórico se combinó con altos niveles de incertidumbre en la fundación de los Estados-nación: los constituyentes operaban en entornos inestables, con guerras civiles latentes y una fuerte asimetría en la distribución del poder político, dividido entre élites regionales, caudillos y sectores marginados sin representación efectiva.

En esas condiciones, era frecuente que las reglas de juego se diseñaran con una participación particular de los distintos grupos de poder. Más que exclusión absoluta, lo que caracterizó a las primeras experiencias constitucionales latinoamericanas fue una representación limitada y desequilibrada, donde ciertos sectores —como los ejércitos, la Iglesia o las élites económicas— conservaron suficiente poder de veto para condicionar o erosionar el nuevo orden institucional. Los redactores de las constituciones tendieron a subestimar su fuerza, haciendo que sus proyectos carecieran del apoyo político y social necesario para consolidarse. Este precario contexto generó en muchos casos reglas provisionales y mortinatas: estaban condicionadas a un momento político específico y se vieron rápidamente vulnerables a ser desmanteladas ante el primer cambio importante en la correlación de fuerzas (Levitsky y Murillo, 2012).

De ahí que las constituciones latinoamericanas no sean afianzadas por una cultura que las respalde. La debilidad del marco institucional y la cultura política predominante se retroalimentaron mutuamente: constituciones que no lograron consolidar una práctica de respeto a la ley convivieron con sociedades acostumbradas a la personalización del poder y al incumplimiento selectivo de las normas. En ese contexto, la obediencia constitucional nunca arraigó como principio compartido, sino como una formalidad contingente, minando la posibilidad de construir contrapesos duraderos. Este legado poscolonial se traduce en constituciones que reflejan aspiraciones modernas, pero muchas veces ocultan riesgos de fragilidad interna.

El papel de las élites y la concentración del poder

El trabajo de Sartori (2016), dentro del marco del neoinstitucionalismo clásico, nos presenta lo poco común que el cambio constitucional debería ser, pues se esperaría que solo bajo ocasiones excepcionales ocurriera. La falta de inclusión de múltiples grupos de interés en el proceso constitucional, la ausencia de mecanismos para equilibrar elementos de rigidez y flexibilidad a través de procesos de ajuste acordes al entorno sociopolítico, así como la poca especificidad sobre algunos procesos, son elementos críticos que explican el cambio e inestabilidad constitucional en la región (Elkins et al., 2009). En concreto, resulta vital analizar el papel de la flexibilidad, pues, aunque tenga grandes ventajas para la adaptación de las constituciones a los problemas modernos, sirve de herramienta para grupos de interés, que usan a su favor esta maleabilidad constitucional.

Precisamente sobre este fondo estructural actúan las élites políticas y económicas latinoamericanas, cuyo papel resulta decisivo en la longevidad constitucional. Cuando el arreglo constitucional les resulta incómodo, se impulsan campañas a favor de determinados cambios. De ahí que la centralización de poder en gobiernos fuertes sea una constante en la región: regímenes presidenciales con escasos frenos la han usado a conveniencia. Sirva de ejemplo —aunque ya no sorprende a este punto de la historia— el caso de Nayib Bukele en El Salvador o el de la pareja presidencial Ortega-Murillo en Nicaragua. En enero de 2025, el presidente salvadoreño impulsó una reforma exprés para permitir que la Constitución sea cambiada por mayoría calificada sin proceder por dos legislaturas, consolidando el control del Ejecutivo (Guerrero Rivas, 2025). Paralelamente, el parlamento orteguista enmendó 148 de 198 artículos constitucionales, creando una figura de copresidencia entre Ortega y su esposa, Rosario Murillo, con control oficialista sobre los tres poderes estatales (Paolanti y Saccoliti, 2025).

Esta manipulación constitucional evidencia que las constituciones mueren de forma menos dramática y repentina a comparación al siglo XX. Hoy, ya no son frecuentes los golpes de Estado, las elecciones abiertamente —y descaradamente— fraudulentas, ni las revoluciones armadas. Lo que se observa regionalmente son casos de una erosión gradual de las instituciones, reglas y normas a manos de gobiernos electos. Este hecho obliga a poner la mirada sobre una realidad desalentadora para nuestros países: es a través de las vías democráticas que se consolidan formas de autoritarismo competitivo (Levitsky y Way, 2010). Gobiernos con origen legítimo aprovechan su control de mayorías parlamentarias o del sistema judicial —México como el caso de estudio estrella en este momento— para reescribir las reglas del juego, perpetuarse

en el poder y neutralizar los contrapesos que deben limitar su acción. Así, bajo una apariencia de legalidad, se dismantlan los fundamentos del Estado de derecho y se acelera la muerte silenciosa de las constituciones.

Constitucionalización de políticas y aspiraciones

Sartori (2016) advirtió sobre los riesgos de la excesiva flexibilidad constitucional, especialmente cuando transforma a la constitución en un instrumento de ingeniería social. Desde su perspectiva, una constitución debe ser un marco estable que estructura la toma de decisiones y disciplina el ejercicio del poder; su función esencial es organizar el Estado y delimitar con claridad los controles institucionales. No obstante, en las últimas décadas —especialmente después de la Segunda Guerra Mundial— se ha expandido la tendencia a incorporar promesas programáticas, declaraciones de derechos y mandatos de política pública directamente en los textos constitucionales. Esta deriva ha generado constituciones más extensas, detalladas y específicas, pero menos capaces de establecer límites efectivos al poder (Sartori, 2016).

Este fenómeno ha sido descrito como el auge de las «constituciones con aspiraciones»: textos que dejan de ser imparciales, generales y abstractos para convertirse en catálogos extensos de compromisos sectoriales, frecuentemente dirigidos a determinados grupos sociales o demandas coyunturales. Este nuevo carácter «societal» de las constituciones modernas, aunque bien intencionado, tiende a inflar las expectativas ciudadanas, al sugerir que la simple incorporación de derechos o políticas en el texto puede resolver problemas estructurales que requieren reformas institucionales profundas. Así, se sustituye el trabajo político complejo por promesas constitucionales que, al no cumplirse, alimentan el desencanto y la desconfianza en las instituciones.

Esta lógica forma parte del llamado «nuevo constitucionalismo latinoamericano», una corriente reformista de finales del siglo XX caracterizada por impulsar procesos constituyentes participativos, expandir los catálogos de derechos y reconocer el pluralismo jurídico y cultural de las sociedades latinoamericanas. El resultado es un diseño normativo que promete más de lo que puede garantizar en la práctica y que pierde eficacia como consecuencia. Al prometer más de lo que puede garantizar en la práctica, la constitución pierde eficacia y debilita su valor regulador. Esto la hace más vulnerable a ser instrumentalizada por gobiernos que buscan legitimarse mediante reformas populistas o simbólicas, sin modificar de fondo las estructuras de poder, ni fortalecer los contrapesos institucionales. Entonces, aunque este enfoque ha supuesto avances en algunas materias, la realidad es que estas nuevas

constituciones han quedado atrapadas en agendas coyunturales de forma insostenible (Gargarella, 2018).

Por otro lado, la ampliación de derechos y la promesa de una mayor inclusión social suelen instrumentalizarse por los políticos para modificar aspectos sustantivos del diseño institucional, como ocurrió en el proyecto de la nueva Constitución chilena presentado en 2022 tras el estallido social de 2018. A pesar de que dicho proyecto incluía avances relevantes en la provisión de servicios públicos, también proponía transformaciones estructurales profundas —en el sistema político, el poder judicial y la organización territorial, sobre todo— que generaron rechazo transversal y acabaron por ser rechazadas en referéndum. Este tipo de procesos evidencian cómo, al debilitar su valor regulador, la constitución se vuelve más susceptible a ser instrumentalizada por gobiernos o mayorías circunstanciales que buscan legitimarse mediante reformas populistas o simbólicas, sin modificar de fondo las estructuras de poder ni fortalecer los contrapesos institucionales.

El cambio constitucional como símbolo —y herramienta— del poder

En los últimos años, el cambio constitucional ha adquirido una dimensión simbólica que excede su función normativa. No se invoca solo para ajustar el marco jurídico a nuevas realidades sociales, ahora también se perfila como un vehículo para representar victorias culturales o sellar pactos políticos de ruptura con el pasado. Esto ha convertido al proceso constituyente en un espacio donde distintos actores intentan proyectar su visión del orden social, utilizando la constitución como plataforma de legitimación. Este uso retrata la idea de «revolución completa», que es aquella que va más allá del cambio político y consolida una transformación de las estructuras sociales, las creencias colectivas y, en última instancia, del derecho mismo (Berman, 1996). El cambio constitucional es hoy lo que ayer era la Revolución francesa: la abolición de un régimen y el camino hacia otro mucho más luminoso —en teoría—.

Este componente simbólico puede observarse en procesos como el de Bolivia, donde la Constitución de 2009 incluyó el plurinacionalismo como expresión institucional de una lucha social prolongada (que continúa dividiendo a los bolivianos hoy), o en Chile, donde el proyecto constitucional elaborado en 2022 buscó incorporar las demandas surgidas de las calles, que siguen como asignaturas pendientes para el actual gobierno. Si bien estas transformaciones buscan reflejar una nueva identidad colectiva, también pueden abrir la puerta a una utilización estratégica del proceso constitucional por parte de élites que aprovechan la carga emocional y simbólica del momento para promover

reformas estructurales en beneficio propio. Así, el cambio constitucional deja de ser solo una respuesta técnica y se convierte en un campo de disputa por el sentido y el control del orden institucional.

Por qué esto importa hoy: Ciudadanía y Estado de derecho

Las muertes constitucionales no solo debilitan el entramado político, tienen consecuencias directas sobre la vida cotidiana de los ciudadanos. Cuando una constitución pierde autoridad normativa —porque se reforma con frecuencia, se ignoran sus límites o se convierte en una herramienta de poder—, se rompe el vínculo de confianza entre la ciudadanía y el Estado. Esto se traduce en incertidumbre jurídica sobre derechos civiles, propiedad o contratos, pero también en una erosión del horizonte de expectativas que una sociedad puede proyectar. La inestabilidad constitucional genera contextos menos propicios para la inversión, el empleo y el desarrollo, afectando a los sectores más vulnerables (International Institute for Democracy and Electoral Assistance [IDEA], 2018).

A nivel social, la degradación del orden constitucional tiende a acompañarse de menor transparencia, mayor corrupción y desconfianza institucional. Como ha mostrado el Latinobarómetro, la confianza en los gobiernos latinoamericanos cayó a niveles cercanos al 20 % desde 2009 hasta 2018; es decir, apenas uno de cada cinco ciudadanos manifestaba confianza en sus autoridades nacionales (Corporación Latinobarómetro, 2018). Esta crisis de legitimidad se ve reforzada por la reducción de los espacios de participación de la sociedad civil organizada —como ONG, gremios, observatorios ciudadanos y medios independientes—. Esto limita su capacidad de actuar como contrapeso frente a los abusos del poder y debilita los mecanismos de balance frente al Estado, facilitando que los regímenes con tendencias autoritarias consoliden su poder sin resistencias significativas.

Frente a este panorama, el ciudadano común percibe que su vida queda a merced de decisiones arbitrarias, pues las constituciones se vacían de contenido normativo y se convierten en plataformas de reformas inestables o intereses sectoriales. Así, la constitución deja de ofrecer protección frente al poder y se vuelve una herramienta más del poder, lo que representa un golpe a la ciudadanía. Al final, se aprecia que no solo pierden las élites desplazadas, sino que pierde la sociedad en su conjunto, al ver reducidos sus márgenes de libertad, de justicia y de previsibilidad democrática.

Reflexiones: ¿Qué nos deja este diagnóstico?

Las constituciones latinoamericanas no están muriendo únicamente por golpes o reformas autoritarias; están muriendo por desgaste, por manipulación, por inestabilidad normativa y por desafección ciudadana. Este artículo ha planteado que la muerte constitucional es un proceso lento, pero profundamente dañino, que no solo afecta la arquitectura política, sino que descompone el contrato social que debería sostener la vida democrática. La hiperreforma, la captura de los poderes, la transformación de las constituciones en plataformas programáticas o simbólicas, y la renuncia a principios básicos como la separación de poderes o la seguridad jurídica, son todos síntomas de un mal más profundo: el fracaso institucional para canalizar, representar y responder a las necesidades de la ciudadanía.

Desde esta perspectiva, el auge de los cambios constitucionales no constituye el problema en sí mismo, sino la señal más visible de un problema más estructural: Estados débiles e ineficaces, élites políticas que gobiernan con lógicas cortoplacistas y un aparato institucional que no garantiza derechos ni construye confianza ni produce políticas públicas eficientes. La ciudadanía, ante esta disfuncionalidad, acaba por desconfiar no solo de sus gobiernos, sino de la constitución misma. El resultado es un círculo vicioso de reformas constantes que, lejos de fortalecer el orden constitucional, lo debilitan más. En este contexto, es urgente reivindicar una visión más sobria y realista de lo que una constitución debe ser. Sartori (2016) ya nos advertía que una buena constitución no es la más ambiciosa, ni la más extensa, ni la que más derechos promete, sino la que mejor organiza el poder y establece límites claros a su ejercicio. Volver a esa tradición —de normas generales, estables, abiertas y difíciles de manipular— es esencial para reconstruir la legitimidad constitucional en la región.

Para responder a esta crisis de legitimidad constitucional, es necesario articular una agenda de recuperación que parta de principios básicos pero firmes. En primer lugar, se requiere rediseñar los mecanismos de reforma para evitar su uso estratégico por parte de mayorías coyunturales; esto implica establecer procedimientos más exigentes, cláusulas de intangibilidad para elementos fundamentales del orden democrático y mayor deliberación pública. En segundo lugar, debe garantizarse la independencia judicial y la autonomía legislativa como pilares indispensables para reequilibrar el poder, restableciendo frenos y contrapesos hoy debilitados. En tercer lugar, es urgente revertir la tendencia de constitucionalizar políticas públicas; estas deben volver al terreno de la deliberación democrática ordinaria, sin sobrecargar el texto constitucional con promesas irrealizables.

Además, la ciudadanía debe ser parte activa del proceso de recuperación: el contexto exige promover la educación cívica y el conocimiento práctico del Estado de derecho como herramientas de participación y vigilancia. Finalmente, es esencial que los Estados latinoamericanos aprendan a escuchar el malestar social y lo traduzcan en políticas públicas legítimas, técnicamente sólidas y capaces de responder a las verdaderas necesidades de la población. El desafío no es únicamente normativo, es profundamente político y social. Sin una institucionalidad que funcione, ninguna constitución, por perfecta que sea, podrá sostener la democracia.

Referencias

- Berman, H. J. (1996). *La formación de la tradición jurídica de Occidente*. Harvard University Press.
- Corporación Latinobarómetro. (2018). *Informe 2018: El declive de la democracia*. Corporación Latinobarómetro.
- Elkins, Z., Ginsburg, T. y Melton, J. (2009). *The Endurance of National Constitutions* [La perdurabilidad de las constituciones nacionales]. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511817595>
- Gargarella, R. (2018). Sobre el «Nuevo constitucionalismo latinoamericano». *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 27, 109–129.
- Guerrero Rivas, B. (15 de septiembre de 2025). Bukele: La reelección indefinida, una Opinión Consultiva y el silencio interamericano. *Agenda Estado de Derecho*. <https://agendaestadodederecho.com/bukele-la-reeleccion-indefinida/>
- International Institute for Democracy and Electoral Assistance (IDEA). (2018). *Constitutional Design and the Promotion of Economic Growth and Investment* [El diseño constitucional y la promoción del crecimiento económico y la inversión]. <https://www.idea.int/sites/default/files/publications/constitutional-design-and-promotion-of-economic-growth.pdf>
- Levitsky, S. y Murillo, M. V. (2012). Construyendo instituciones sobre cimientos débiles: Lecciones desde América Latina. *Polítai*, 3(5), 17–44. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/politai/article/view/14124>.
- Levitsky, S. y Way, L. A. (2004). Elecciones sin democracia: El surgimiento del autoritarismo competitivo. *Estudios Políticos*, 24, 159–176. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.1368>

- Levitsky, S. y Way, L. A. (2010). *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes After the Cold War* [Autoritarismo competitivo: Regímenes híbridos tras la Guerra Fría]. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511781353>
- Nolte, D. (2016). América Latina: Constituciones flexibles y estructuras de poder rígidas. *Revista Iberoamericana*, 16(61), 235–240. <https://doi.org/10.18441/ibam.16.2016.61.235-240>
- Paolanti, M. y Saccoliti, F. (18 de febrero de 2025). From Democracy to Dynastic Rule?: The 2025 Constitutional Reform in Nicaragua [¿De la democracia al gobierno dinástico?: La reforma constitucional de 2025 en Nicaragua]. *VerfBlog*. <https://verfassungsblog.de/nicaragua-constitutional-reform/>
- Riegner, M. y Bonilla Maldonado, D. (2021). Historia, Estado y nación. *El constitucionalismo y los procesos de descolonización*, 70, 1-22. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.vj70.henc>
- Sartori, G. (2016). *Ingeniería constitucional comparada: Una investigación de estructuras, incentivos y resultados*. Fondo de Cultura Económica.

Derechos de autor © 2025 Brisa Alejandra Morales Hernández



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



El amor a los padres

Cuando el honor es parte del *ethos* familiar

Love for Parents

When Honor is Part of the Family Ethos

Sofía Quintanilla

Seminario SETECA, Guatemala

squintanilla@seteca.edu

Resumen: La sociedad de hoy está carente de ciertos valores que son clave para el ambiente sano en familia. El mandamiento de honrar a padre y madre está vigente hoy; es un mandamiento noble que implica tener en alta estima y busca proteger la integridad y santidad de la familia. ¿Qué implica para nosotros hoy este mandamiento? ¿Cómo podemos enseñarles a nuestros hijos sobre *honrar*? Los padres modelan la honra a los hijos cuando de manera natural transmiten aceptación y cuando la comunicación se vive con libertad y respeto.

Palabras clave: familia, padres, hijos, diez mandamientos, honrar, respeto, comunicación.

Abstract: Contemporary society lacks certain values that are key to a healthy family environment. The commandment to honor father and mother remains relevant today; it is a noble commandment that implies holding parents in high esteem and seeks to protect the integrity and sanctity of the family. What does this commandment mean for us today? How can we teach our children about *honoring*? Parents model honor to their children when they

naturally transmit acceptance and when communication is lived with freedom and respect.

Keywords: family, parents, children, ten commandments, honor, respect, communication.

Introducción

El cambio es algo constante para el ser humano. Conforme crecemos, nuestros cuerpos cambian y, con ellos, lo que hacemos. Las sociedades también cambian, la tecnología evoluciona y con ella nuestras vidas también sufren transformación y no necesariamente para bien. Los valores que ayudan a preservar la unidad familiar se están diluyendo; actitudes como la empatía, el respeto y la cortesía, entre otros, ya no se transmiten de la misma manera.

Me gustaría reflexionar en este artículo sobre el amor a los padres. El mandamiento bíblico dice que honres a padre y madre para que te vaya bien y tengas larga vida (Biblia Hebraica Stuttgartensia [BHS], 1977/1997, Ex 20:12). ¿Qué significa honrar? ¿Es acaso hacer todo lo que ellos quieren y perder nuestra propia individualidad? ¿Tendrá que ver con negar quiénes somos? Mi mamá, por ejemplo, quería que yo fuera a la universidad a estudiar medicina; sin embargo, un bisturí era lo último que quería sostener en mi mano.

En este artículo trataremos de traer luz sobre el contexto histórico en el que se gesta el mandamiento de honrar a padre y madre, entendiendo que el decálogo se recibe al salir de la esclavitud en Egipto, por lo que obedecer estas leyes debe entenderse como una respuesta de gratitud por parte de los esclavos recién libertos. A la vez, trataremos de contextualizar el mandamiento para nosotros hoy día reflexionando en que la ordenanza no termina cuando nuestros padres mueren; el mandamiento continúa vigente para honrar su memoria. La pregunta que pretendemos responder es: ¿cómo vivir el hoy, de tal manera que, al ellos morir, nuestra conciencia queda tranquila y satisfecha?

Fundamento bíblico y teológico del mandamiento

Los términos en el hebreo

El mandamiento se encuentra tanto en el libro de Éxodo como en Levítico. En Éxodo 20:12, la palabra hebrea que traducimos como *honrar* significa literalmente «dar peso a los padres». La idea del verbo es «ser pesado» en el

sentido de ser importante, de recibir honor y gloria. En Levítico 19:3, el verbo utilizado es literalmente *temer*, pero no en el sentido de tener miedo, sino de profundo respeto (BHS, 1977/1997).

«El cambio de la palabra honrar por respetar en Levítico demuestra que la honra de vida a los padres va mucho más allá de la mera obediencia, e implica más bien un reconocimiento del rol de los padres como instrumentos de Dios» (Santos, 2022, p. 126). En un sentido, se podría afirmar que ambos verbos tienen que ver con respeto.

Un reconocido biblista llamado John Hartley (1992) sí considera que el uso de la palabra temer en este pasaje es inusual porque en la Biblia, el objeto de este tipo de reverencia o de respeto generalmente es Dios mismo. Lo que quiere decir que el pasaje le está dando un lugar de mucho honor a los padres, reconociéndoles su autoridad.

En Levítico 19:3 se presenta el orden inverso de los sustantivos: «teme a madre y padre» (BHS, 1997). De hecho, hay traducciones que alteran este orden para que tenga congruencia con el pasaje de Éxodo. Hartley (1992) considera notable que la madre vaya primero, pues se está exaltando la labor de ella y se podría pensar que Dios está dejando claro la necesidad de cuidar económicamente de la madre en una sociedad donde la cultura patriarcal y machista rige el uso de la tierra.

Daniel Santos (2022) reflexiona en que este mandamiento hay que pensarlo de acuerdo con la etapa de los hijos en la vida. Así, por ejemplo, los niños deben respeto y obediencia a los padres; mientras que los adultos les deben respeto de por vida. Santos (2022) también comenta cómo hoy en día en la sociedad se promueve «el desprecio y el descuido por los ancianos, y el deterioro del concepto de familia desvaloriza cada vez más a los padres» (p. 126).

Otro biblista llamado Pablo Andinach (2008) elabora en el concepto de la honra, explicando que la palabra hebrea «se relaciona con glorificar, honrar, tener en alta estima» (p. 222). Señala cómo la *Traducción en Lenguaje Actual*, al decir «obedezcan y cuiden», logra dirigirse no solo a los niños, sino también a los adultos, quienes deben cuidar de las necesidades materiales de sus padres. Tener en alta estima es quizás una dulce manera de expresar el espíritu del mandamiento y de lo que más estamos perdiendo en estos días.

A veces un término se comprende mejor cuando pensamos en un antónimo. El verbo que significa menospreciar, deshonorar, tiene el sentido de insultar o decir mentira sobre alguien. En 1 Samuel 17:42, Goliat menosprecia a David

al verlo tan jovencito, y en Isaías 53:3 se usa dos veces para el siervo de Yahvé que «fue *despreciado* y desechado de los hombres, varón de dolores y experimentado en aflicción . . . fue *despreciado* y no lo estimamos» (Nueva Biblia de las Américas [NBLA], 2020). En algunos pasajes el término tiene una relación directa con blasfemar, como en Números 15:30-31: «Aquel que obre con desafío, . . . blasfema contra Yahvé . . . porque ha despreciado la palabra de Yahvé y ha quebrantado su mandamiento».

Otros pasajes bíblicos a considerar

Hay otros pasajes bíblicos que debemos tomar en cuenta pues complementan nuestro tema. Por ejemplo, Mervin Breneman (1996) señala el pasaje de Deuteronomio 21:18-21 que ilustra que la obediencia a los padres era un asunto delicado, pues establece la pena de muerte para el hijo que persista en ser desobediente. Tanto Levítico 24:16 como 20:9 dictan sentencia de muerte. El primero está preservando el honor del nombre de Dios y el segundo el honor de los padres. Equiparando estas condenas podemos afirmar que Dios está poniendo en muy alto nivel el honor de los padres, tanto como su propio nombre.

Efesios 6 menciona que la responsabilidad de los hijos tiene que ver con obedecer. A veces solo nos imaginamos que el mandamiento está dedicado a los niños. Sin embargo, los textos están hablándole a personas adultas. Desde nuestro contexto cultural bastante más individualista, cuesta entender que un adulto obedezca siempre a sus padres.

Ahora, el texto de Efesios está en griego y fue escrito por Pablo, quien era hebreo. Quizás debemos considerar que, en el pensamiento hebreo, el verbo para escuchar es el mismo que se usa para obedecer o comprender. Véase, por ejemplo, Génesis 11:7, donde claramente el verbo hebreo *shamar*, que significa escuchar u obedecer, debe traducirse como *entender*. Posiblemente nuestra falencia cultural es pensar solo en el concepto obedecer; pero si ampliáramos la comprensión cultural del verbo, podemos afirmar que escuchar y obedecer van juntos y la preservación de la familia tiene que ver con la comprensión, el escuchar y obedecer aquello que resguarda la integridad de la comunidad.

En los textos de Mateo 15:5 y Marcos 7:11, Jesús deja claro que debemos atender las necesidades económicas de los padres. «Los hijos adultos han de tomar en serio a los padres ancianos. Deben cuidarlos, empezando con las cosas materiales. Deben darles participación en la vida de la familia. Deben entregarles compañerismo y comunión, y escuchar su consejo» (Breneman, 1996, p. 35). Aquí hay mucho para conversar porque hoy en día es muy común

la negligencia para con los padres, tanto económica como emocional, reflejando así que no les tenemos en alta estima.

Breneman (1996) menciona que muchas veces los hijos guardan heridas y rencores para con los padres por cosas que sucedieron durante la niñez. Nuestro reto es experimentar el dulce perdón. En realidad, es injusto pedirles a nuestros padres que sean perfectos. La humanidad implica que uno se equivoca. Humanidad significa que reconocemos nuestras falencias y que aprendemos a perdonar. En el perdón hay profunda libertad; es concederle al prójimo el derecho a ser humano y, por tanto, también a nosotros mismos. La verdad es que solo Dios puede llenar nuestro vacío interno y ser Todo para nosotros.

Breneman (1996) apunta que el libro de Malaquías, y por tanto el Antiguo Testamento, termina hablando de la reconciliación entre padres e hijos. Lo único que hay que tener cuidado acá es que eso sería solo en el orden canónico cristiano. El orden canónico hebreo tiene los libros en otro orden. Pero si rescatamos que, para Malaquías, el tono de esperanza para concluir su profecía, es que Dios traería reconciliación en las familias, un símbolo de paz y armonía.

Contexto histórico-legal del decálogo

El mandamiento como lo conocemos viene enmarcado en el decálogo y, aunque afirmamos que Dios ha puesto la ley natural en el corazón del ser humano, también hubo un momento histórico en el que la ley quedó grabada en piedra, literalmente hablando. Esos diez mandamientos expresan lo más importante del aparato legal israelita.

Ese momento histórico es la salida de esclavitud de Egipto. Ellos eran esclavos maltratados, su dignidad estaba siendo violentada y no tenían esperanza. Egipto era una potencia mundial y su ejército se vestía de grandeza. El Señor mira a su pueblo con misericordia, escucha su clamor y decide actuar en favor de ellos para darles libertad. La libertad en sí no fue condicional, no dijo: «si se portan bien, los libero». Simplemente, los liberó.

«Los israelitas no veían los diez mandamientos como una carga pesada, sino como una carta de libertad, para guiarnos en una sana relación con Dios y para indicarnos cómo tener una sociedad sana» (Breneman, 1996, pp. 11-12). Este cúmulo de leyes expresa una relación con este Dios de pacto.

El punto es que la ley, como quedó escrita en los diez mandamientos y la legislación del Pentateuco, viene como una respuesta de la liberación que han experimentado. Dios los liberó de la esclavitud, los forma como nación y les

da esta ley de gracia para que sean una sociedad más equitativa y saludable. Para más sobre el contexto histórico y del concepto cultural de familia, véase Wright (2004). En general, el Pentateuco muestra un nivel más alto de dignidad para la mujer y el ser humano que el resto de leyes y códigos de las demás culturas antiguas.

Una cláusula que se repite constantemente en Levítico es «porque yo soy santo». A causa de la santidad de Dios su pueblo debe reflejar ese atributo. Así, el mandamiento en cuestión responde a la santidad de la familia. La familia fue instaurada por Dios en Génesis 1 y 2. Ella requiere límites de protección para preservarla. El séptimo mandamiento, *no adulterarás*, también busca preservar la santidad de la familia (Breneman, 1996).

En ese tiempo histórico, la *casa paterna* era la familia nuclear y, por tanto, el círculo básico de unidad social; luego estaba la familia extendida, los clanes y las tribus. Se entiende que el mandamiento está para preservar esa unidad social pequeña de la casa paterna. De igual manera, entendemos que preserva la unidad y la autoridad en los clanes y las tribus.

En la antigüedad, al realizarse un pacto entre un señor y su vasallo, se generaban dos copias, una para ser guardada en el templo del rey soberano y la otra en el templo del súbdito. Es posible pensar que las dos tablas de la ley tuviesen la misma escritura de los diez mandamientos con la idea de reproducir esta práctica social, en cuyo caso ambas se guardarían en el mismo templo o santuario; este siendo la casa de Dios y a la vez el santuario del pueblo.

La virtud de la piedad y la vocación personal

Para santo Tomás de Aquino, el mandamiento de honrar a los padres era visto como parte de la virtud de la piedad; implicaba respeto, obediencia ordenada y ayuda material. Para él, el mandato crea en el individuo la base para respetar toda autoridad en el orden social, pero no se trata de absolutizar la autoridad de los padres por encima de Dios o de la propia conciencia (Catolicidad, 2010).

En este sentido, honrar a los padres no es perder nuestro propio camino en la vida. Nacemos con determinadas fortalezas de pensamiento, diversas personalidades e inclinaciones. La familia y la sociedad deben facilitar el desarrollo pleno e integral en la persona y no imponer un modelo que no se ajuste a la medida particular. El reto es asumir nuestra propia vocación y llamado en la vida, a veces inclusive contra el proyecto de vida que nuestros padres sueñan para nosotros. Lo nuestro es amarlos, respetarlos, valorarlos y

agradecerles lo que nos han dado. Además, tenemos la responsabilidad de cuidarlos en cualquier necesidad que tengan, sobre todo en la etapa de su vejez.

Honar a los padres y mi experiencia personal de duelo

En julio del 2024 perdí a ambos de mis padres. Fallecieron con 9 días de diferencia, y mi abuela materna partió dos meses después de ellos. Mi padre fue el primero en irse, a causa de una falla respiratoria y mi mamá perdió la batalla contra el cáncer en el ducto biliar. Ella era una mujer admirable, dulce, noble, amaba el trabajo social con la niñez, era una mujer comprometida con la palabra de Dios. Mi padre era devoto a la lectura, a la reflexión, amaba la filosofía, la historia era su compañera y también comprometido con la rehabilitación de alcohólicos y drogadictos. La abuela tenía su carácter, una mujer trabajadora, emprendedora y muy inteligente. Mis padres estuvieron casados durante 61 años. Tuvieron sus momentos muy buenos, momentos difíciles y los muy duros; ambos eran creyentes cristianos y muy piadosos. Se llora profundamente por la muerte de la madre. Por mi padre me he dolido bastante más de lo que imaginaba, descubriendo que mi vínculo con él era intenso.

Hacia unos años que me había venido a vivir a Guatemala y, aunque viajé para ambos funerales, pronto me encontré carente de recursos internos para enfrentar el duelo que me embargaba. Fue entonces cuando supe de un cementerio aquí en la ciudad donde se puede poner una pequeña plaquita para el ser querido. Luego de mucho pensarlo, mi esposo y yo decidimos comprar la plaquita y hacer un memorial en honor a ellos.

Sabía que no se trataba de enterrarlos de nuevo, ellos habían tenido un funeral precioso; habíamos liberado unas palomas y las anécdotas que se contaron hicieron sublimes esos momentos. El memorial tenía que ver con honrarlos y expresar lo mucho que significaban para mí. Así que invitamos a unos pocos amigos cercanos y preparé una reflexión bíblica.

Escogí Génesis 23. Abraham, el padre de la fe, ha perdido a Sara; ella ha muerto en buena vejez y a él le corresponde enterrar a su amada esposa. Es un capítulo testigo del duelo de este viudo y de la compra de un terreno para sepultura. El pasaje inicia describiendo el llanto de Abraham, el verbo hebreo denota un llanto con intenso dolor. Él ha sido lo suficientemente valiente en la vida para enfrentar muchas pruebas, pero aquí le vemos quebrantado por la situación, y a la vez, conectado emocionalmente con su ser interior.

Me tocó crecer en una sociedad en la que se valoraba una masculinidad sin lágrimas, fuerte, desconectada del dolor físico o emocional. Sin embargo, esta no

es la masculinidad bíblica. Larga es la lista de los hombres que lloran en la Biblia: Abraham, Jacob, Esaú, José (en Egipto), David, Saúl, Jeremías, Jesús, y muchos más. Ellos logran responder con humanidad ante las situaciones difíciles. Hoy día sufrimos socialmente por la falta de empatía y sensibilidad emocional. No estoy diciendo que todo hombre tiene que llorar forzosamente, pero estemos seguros de que podemos sintonizar nuestros sentimientos por la mera salud mental de nuestras familias y de nuestra sociedad. También, sepamos que el llanto enriquece la masculinidad de un varón, lejos de disminuirla.

En el mundo antiguo, el llanto era algo esperado en estas situaciones de duelo; se veía con naturalidad el que las personas expresaran el sufrimiento ante la pérdida de un ser querido. Los rituales de duelo eran comunes y podían ser comunitarios; las lamentaciones podían ser públicas o privadas. El pequeño libro de Lamentaciones en la Biblia, junto a muchos Salmos de lamento, dejan escuchar el grito de auxilio, no solo del individuo, sino también de una colectividad expresando sus emociones y dedicando tiempo a sentir la pérdida.

De ahí que también se contrataran mujeres profesionales para llorar e intensificar la expresión del dolor. El llanto se podría acompañar con gestos como rasgarse las vestiduras, cubrirse de ceniza y golpear el pecho, era un lenguaje corporal y vocal a través del cual se comunicaba la magnitud de la pérdida vivida.

Abraham llora, pero no se queda en el llanto, pues debe actuar con prontitud, ya que la descomposición del cadáver apremia a la acción. El texto dice que ella muere a los 127 años (Génesis 23:1), él tendría entonces unos 137 años (Abraham le lleva a Sara unos diez años: «Entonces Abraham se postró sobre su rostro, y se rió, y dijo en su corazón: ¿A hombre de cien años ha de nacer hijo? ¿Y Sara, ya de noventa años, ha de concebir?» [NBLA, 2020, Gen 17:17]). Recordemos que migran hacia Canaán cuando él tiene setenta y cinco años (Génesis 12:4). Mi punto aquí es que han pasado sesenta y dos años desde que llegaron a estas tierras. ¿Por qué este dato sería importante? Pues, porque ha pasado mucho tiempo desde que Dios le promete tierra, descendencia y bendición.

Desde que llegan hasta el nacimiento de Isaac tenemos unos veinticinco años, y podemos afirmar que Abraham goza de bendición y prosperidad económica, aunque también ha experimentado situaciones difíciles (Génesis 12:10). Éles lo que llamaríamos un nómada pastoril. No se trata de un nómada que se mueve de arriba abajo; nómada *pastoril* significa que se mueve para encontrar pastos que alimenten sus extensos rebaños. A pesar de la bendición de la que goza, en Génesis 23 vemos que Abraham todavía no tiene tierra propia.

Había adquirido el derecho al agua pactando con Abimelec y pagando por unos pozos que él mismo excavó. Pero el derecho al agua es muy diferente al derecho de poseer tierra propia.

La situación de sepultar a Sara apremia porque la descomposición de un cuerpo no espera y los locales no le van a negar el derecho de comprar un terreno para sepultura, pues, para las culturas antiguas del Medio Oriente, un entierro adecuado era crucial. No recibir una sepultura adecuada se consideraba una terrible desgracia; era una forma de deshonor para el difunto y para su familia. Se creía que el alma o el espíritu del no sepultado vagaba sin descanso, atormentado y sin poder acceder al reino de los muertos o al descanso final (John Walton, 2018).

La falta de sepultura para un miembro de la familia acarrea vergüenza pues era visto como una señal de negligencia, incapacidad y abandono por parte de los vivos; y pensaban que esto atraía algún tipo de maldición sobre los descendientes. Además, la ira del difunto perseguiría a la familia con todo tipo de disturbios, pues el entierro, que era en sí un rito, garantizaba pasar al otro mundo para descansar. Sin este rito, el alma quedaba atrapada entre mundos, causando perturbaciones y malestar. Un cuerpo insepulto era desequilibrar el orden de las cosas (Walton, 2018).

Pero además de lo cúllico, la realidad de la materia física es que las fieras y la descomposición de la materia amenazaban también el orden y esto era visto con horror y repulsión. En las guerras, negar intencionalmente la sepultura a los enemigos o criminales era una forma de castigo extremo y humillación; era negarles dignidad aún después de la muerte.

Sepultar dignamente a los padres era muy importante, tanto que socialmente esta era una de las funciones principales esperadas de un hijo. Es más, las parejas que sufrían la esterilidad adoptaban para asegurarse de ser sepultados con honor.

La sepultura, fuese en una tumba familiar o individual, aseguraba un lugar de descanso y un punto geográfico para recordar por parte de las generaciones futuras. De lo contrario, la persona quedaba condenada al olvido, borrando su existencia para siempre. El nombre para ser recordado, juntamente con el lugar visible, significaban que la persona podía seguir existiendo (Walton, 2018).

Dicho esto, Macpela (el terreno adquirido por Abraham para enterrar a Sara [Génesis 23:19-20]) es, sin lugar a duda, el primer pedazo de tierra adquirida legalmente por el patriarca. El capítulo veintitrés describe una

negociación comercial por la propiedad que tiene una cueva, y además es una extensión considerable de terreno con árboles incluidos. El precio es exorbitante: cuatrocientos siclos de plata que se pagan en el momento, con testigos que tendrían que honrar la transacción como legal. El hecho de que se pesara la plata «de buena ley entre mercaderes» indica una transacción comercial formal y seria.

Este será el primer vínculo visible y propio con la tierra prometida. Los descendientes tendrían aquí un lugar de arraigo y de memoria. El *nombre* de Sara sería ahí recordado, y eventualmente para el resto de los patriarcas y matriarcas. Abraham, Isaac, Rebeca, Jacob y Lea fueron ahí sepultados (Génesis 25:9-10; 35:29; 49:29-32; 50:13). La familia tendría ahora un lugar de descanso para las futuras generaciones. Ellos serían las figuras fundacionales del pueblo de Israel y centrales para la identidad de la nación. La memoria de pacto y de una relación con Yahvé inició con ellos.

Así, Macpela no es solamente para la sepultura de Sara, sino que constituye el inicio del cumplimiento de la promesa de la tierra. La mención del campo, la cueva, con todos los árboles y sus límites (BHS, 1977/1997, Gen 23:17-18), sugiere que la propiedad era más extensa que una simple cueva aislada. Los árboles en la antigüedad tenían valor por su madera, sus frutos o simplemente como indicadores de la fertilidad y extensión de la tierra. Además, eran sembrados para hacer lugares de culto. Abraham había plantado un árbol en Génesis 12 en otra área, lo que sugiere que él está introduciendo el culto a Yahvé en la zona.

Otro pasaje para considerar es Nehemías 2:3-5 donde el rey le pregunta a Nehemías por qué está tan triste:

Le dije al rey: «Viva para siempre el rey. ¿Cómo no ha de estar triste mi rostro cuando la ciudad, lugar de los sepulcros de mis padres, está desolada y sus puertas han sido consumidas por el fuego?». Entonces el rey me dijo: «¿Qué es lo que pides?». Así que oré al Dios del cielo, y respondí al rey: «Si le place al rey, y si su siervo ha hallado gracia delante de usted, envíeme a Judá, a la ciudad de los sepulcros de mis padres, para que yo la reedifique». (NBLA, 2020).

Esto para afirmar que, a oídos del rey persa, la petición de Nehemías mencionando el lugar del sepulcro de sus padres era más que legítimo para acceder a la reconstrucción de los muros y la ciudad de Jerusalén.

Ya he mencionado que en Génesis 23 no hay una relación padre-hijo, y de los padres de Nehemías no sabemos gran cosa, pero estos pasajes hablaron

mucho a mi vida en un momento doloroso porque encontré consuelo en la idea de que la pérdida de Abraham representó el inicio concreto de la tan anhelada tierra propia, y en el caso de Nehemías, su argumento, muy válido, por cierto, contribuye a que el rey aceptara reconstruir la nación. En medio de mi duelo por la pérdida de mis padres trataba de pensar que algo bueno vendría.

Hoy más que nunca pienso que todo hijo debe prepararse para la pérdida de sus padres. Entender cómo honrarlos es básico para vivir con una conciencia tranquila, para tener una relación cordial y retribuirles lo mucho que nos han dado. Ofrecerles una sepultura digna es además parte de un buen cierre y a veces no nos enseñan a pensar en eso.

El concepto de honrar en la Biblia tiene que ver con darle un lugar de respeto a la persona, darle alabanza en el buen sentido, como quien halaga a alguien por lo que hace o por lo que es. Esta sencilla práctica tiene que ver, por ejemplo, con agradecerles por lo que nos dan y agradecer por quiénes son. ¿Pero dónde aprendemos a agradecer? Honrar se aprende en el seno del hogar con padres que son agradecidos por sus hijos, y que los valoran por quiénes son y lo que hacen.

Aprendemos la honra dentro de la familia

El padre modela cómo es honrar a otro ser humano, respetando su dignidad y expresando valía. Los tiempos en familia no deben tomarse a la ligera. Aceptar que existe toda una multiplicidad de talentos y personalidades es un don acompañado de paciencia. No impongamos a los hijos una medida que ellos no traen. Enseñarles valores va de la mano con apreciar su individualidad.

El reto que tenemos como familia es distinguir entre una conducta errónea y el camino peculiar del niño. Si no apreciamos su originalidad, ellos tampoco aprenderán a apreciar la nuestra. Darles respeto es contribuir a que entiendan cómo honrarnos a lo largo de la vida. Que sepan lo que hacemos por ellos es ayudarles a ser agradecidos; pero no como quien está cobrando una factura de todos los supermercados y farmacias que hemos pagado, sino con el lente de que los amamos y queremos que estén bien cuidados.

Propiciar la gratitud se gesta al jugar juntos, reír juntos, comer juntos. Las responsabilidades de la vida y el trabajo digno no deberían robarnos lo máspreciado que es la familia misma. Bill Perkins (2025) explica el valor de las experiencias juntos, algunas de ellas pueden ser gratis, otras más costosas, pero la meta es saborear la vida con quienes amamos. Creo que el mejor aporte de Perkins (2025) es ayudarnos a entrar en conciencia de que las experiencias

de familia las planificamos regularmente y, una vez vividas, las atesoramos. Seamos intencionales en crear los espacios y las oportunidades, pues todos moriremos en algún momento y solo nos llevamos lo que hemos gozado juntos.

Hoy en día sufrimos en nuestra sociedad la plaga del narcisismo. Son muchos los factores psicológicos que se pueden hilar en este tema. Pero rescato tan solo la importancia de darle a los hijos la debida atención como una forma de prevención de este tipo de trastornos de la personalidad. Espacios de diálogo en los que nos vemos a los ojos y nos escuchamos con atención son vitales para un desarrollo sano e integral. Ellos tienen que sentir que son importantes, que son nuestro mundo, que no necesitan buscar atención afuera porque ya la tienen en el seno familiar. Forjemos hogares donde los dispositivos electrónicos no estén entronados —puesto que los teléfonos celulares nos han cambiado mucho y han propiciado cierta desconexión emocional—, y donde la mesa de discusión en familia siempre está abierta.

No perdamos el diálogo, algún tema podemos tener en común. Podemos contar alguna historia de los abuelos, compartir un juego de mesa, hornear galletas juntos, y nunca sobra un helado por degustar.

Aprendemos sobre la diversidad

La Dra. Katherine Benziger (2000) ha investigado en lo referente a cuadrantes cerebrales. Los estudios de esta neuróloga y su equipo apuntan a que tenemos diversos tipos de pensamiento dominante de acuerdo con cuadrantes en el cerebro. Se trata de mera estructura cerebral y oxigenación, lo importante es saber que los estilos de pensamiento y de trabajo no son *mejores* o *peores*, sino diferentes y complementarios.

El enfoque de Benziger (2000) es ayudar a las personas a reconocer su propio patrón dominante de pensamiento y ayudarle a disminuir el estrés de fungir en un rol o tareas que no son su fortaleza. Cuando funcionamos en nuestras áreas fuertes, aumenta nuestra satisfacción y efectividad en el estudio, el trabajo y las relaciones, y nuestra autoestima también se fortalece.

Los cuatro cuadrantes son:

1. El cuadrante basal izquierdo. Se encuentra en la parte posterior izquierda del cerebro. Sus fortalezas son los detalles, el orden, la secuencia, los procedimientos, el rigor y la fiabilidad; se trata de personas buenas para la administración, la contabilidad, el control de calidad o cualquier tarea que requiera precisión y constancia.

2. El cuadrante basal derecho. Se encuentra en la parte posterior derecha del cerebro. Sus fortalezas son la sensibilidad interpersonal, la armonía, la empatía, el cuidado, el escuchar, el apoyo y construcción de vínculos, lo que se traduce en aportes clave en áreas como enseñanza, el acompañamiento y el cuidado de los demás, la mediación y la construcción de comunidades.

Ambos «basales» sostienen la vida social cotidiana: uno cuida los sistemas y procedimientos, el otro cuida a las personas y los climas relacionales.

3. En el cuadrante frontal izquierdo domina el pensamiento analítico. Es fuerte en la lógica, la objetividad. Se enfoca en los resultados, la planificación estratégica, le encanta la toma de decisiones; rasgos muy valorados en la dirección, la gestión, el análisis de datos, ingeniería y emprendimientos.

4. El cuadrante frontal derecho, en cambio, se asocia al pensamiento intuitivo-creativo, la visión global. Son buenos para la imaginación, la innovación, el diseño de nuevas posibilidades y gusto por el cambio; rasgos que nutren el arte, la creatividad empresarial, la innovación social y la resolución original de problemas complejos.

Para Benziger (2000), una sociedad sana necesita la contribución equilibrada de los cuatro cuadrantes y estructuras (educativas, laborales, comunitarias) que permitan a cada persona servir desde su dominancia sin penalizar ni sobreexplotar estilos que no son naturales.

Lo cierto es que un poco de conocimiento de este material abre mucho el mundo de la comunicación y la comprensión, pues nos relacionamos a partir de nuestras dominancias de pensamiento con un lenguaje que de manera innata desarrollamos. Y sí, si es posible aprender a comprender las otras diversas formas de pensamiento que tenemos en nuestras familias.

Los 5 lenguajes del amor es un material muy diferente a Benziger, pero igualmente valioso para enriquecer nuestra manera de relacionarnos con los demás. Aquí el postulado tiene que ver con cómo recibimos y damos amor; su autor es el Dr. Gary Chapman (2017), un consejero matrimonial y escritor estadounidense conocido por su trabajo en las relaciones de pareja.

Él propone que las personas expresan y reciben amor de formas diferentes, como si hablaran distintos idiomas emocionales, y que el malentendido de estos genera conflictos en las relaciones. Identifica cinco lenguajes principales:

1. Palabras de afirmación. En este lenguaje la persona expresa y recibe el aprecio mediante elogios, cumplidos sinceros, aliento y palabras de cariño

verbal o escrito, que construyen autoestima y seguridad emocional en quien lo valora.

2. Tiempo de calidad. Implica dar y recibir atención, nos enfocamos solo en el otro y no le damos la atención a otras actividades, se disfrutan las conversaciones profundas y hacemos actividades compartidas sin distracciones, fortaleciendo la conexión a través de la presencia auténtica.

Estos dos lenguajes destacan la comunicación verbal y relacional como la base para sentirnos amados.

3. Regalos. No piense el lector que se trata de personas materialistas. En este lenguaje, el recibir regalos simboliza cuidado y pensamiento hacia el otro mediante obsequios significativos, no necesariamente costosos, que representan sacrificio y atención personal.

4. Actos de servicio. Este lenguaje involucra acciones prácticas que alivian cargas, como cocinar o ayudar en tareas, demostrando amor a través del esfuerzo voluntario. Es hacer cosas para el otro.

5. Contacto físico. Se trata de contacto físico a través de abrazos, besos y caricias que transmiten seguridad y afecto mediante el tacto.

El Dr. Chapman (2017) recomienda descubrir el lenguaje dominante propio y del otro mediante observación y pruebas para expresar amor de manera efectiva y prevenir el resentimiento. Todos tenemos un lenguaje primario de amor y nos sentimos valorados en la medida que recibimos el aprecio de los demás en nuestro lenguaje. Cuando leí de este material siendo adulta logré valorar más a mi madre y mi honra por ella creció. Toda madre ama a sus hijos, solo que la mía me quería con actos de servicio. Ella amaba hacer cosas para nosotros, y yo amaba que pasara tiempo conmigo. Este material me ayudó mucho a comprender su lenguaje. De igual manera, ella a veces sentía que yo no la honraba, pero yo sí la valoraba y le tenía cariño. Simplemente hablábamos lenguajes distintos, además de cuadrantes cerebrales muy diversos. La brecha se acortó mucho cuando supimos reconocer nuestras diferencias.

Finalmente, quiero referirme al trabajo de Tony Reinke (2017), quien analiza cómo los dispositivos electrónicos transforman nuestra vida diaria de manera profunda y a menudo perjudicial, pues inducen a la adicción a las distracciones, al deseo descontrolado por la aprobación inmediata y al aislamiento emocional, entre otros. Reinke (2017) no aboga por abandonar la tecnología, sino por

usarla intencionalmente para glorificar a Dios, evitando la trampa de perder la conexión emocional real, algo muy común gracias a las redes sociales.

Reinke (2017) habla de promover hábitos saludables como establecer límites de tiempo para las redes sociales, priorizar la lectura profunda en vez de estar con el teléfono deslizando la pantalla hacia abajo interminablemente y buscar intencionalmente las relaciones cara a cara. En general, como sociedad hemos perdido el contacto visual, y eso se traduce a que perdemos vínculo social y emocional real, condenándonos a conexiones superficiales y al aislamiento, lo cual hace más fácil que ignoremos al otro y sus necesidades.

Desde nuestro tema, el efecto negativo de los celulares es tierra fértil para que los hijos adultos abandonen a sus padres y sean seriamente negligentes en cuidarlos.

He mencionado tan solo tres materiales de información valiosos y que deberían ser leídos en miras a una paternidad y maternidad más completas. No nacemos aprendidos. Ser padres implica aprender sobre crianza, algo básico de alimentación, técnicas para el aprendizaje, límites, finanzas, comunicación y mucho sobre el diálogo. Podemos construir juntamente con nuestros hijos espacios seguros de comprensión y de amor sólido.

Recuerdo una ocasión con mi hijo adolescente darme cuenta de que yo no lograba comprender su punto de vista. Con mucho amor le pedí que me ayudara a comprenderlo. Le dije claramente: «Ayúdame a entender, ¿por qué dices esto?». Pasamos largo tiempo hasta estar seguros de que se sintiera comprendido. Recuerdo que fui honesta y le dije que a veces no vamos a necesariamente pensar igual, pero que le prometía siempre esforzarme por entenderlo y que yo quería que él tuviera en mí alguien en quien pudiera confiar sus sentimientos. A lo largo de los años he procurado cumplir mi promesa; no sé qué tan bien me ha ido, pero confío en Dios que me ayuda a escuchar y sembrar en mi hijo la honra para con el prójimo y para conmigo. De esta manera tendrá larga vida y le irá bien.

Conclusión

El Señor liberó a su pueblo de Egipto y le concedió una ley buena que les ayudara a construir una sociedad más equitativa. Uno de esos mandamientos es el honrar a padre y madre. La honra tiene que ver con apreciar a la persona, valorarla y respetarla. Cuando somos niños, la obediencia que les tengamos va a moldear nuestra percepción y respeto por las autoridades. Conforme

crecemos, honrarles no significa negar nuestra identidad para ser y hacer todo lo que ellos dicen.

Honar a padre y madre se aprende en el hogar, con padres imperfectos que saben expresar aceptación por sus hijos y que cultivan un diálogo abierto y sincero lleno de amor. Se trata de un amor que modelamos porque cuidar de los hijos es una tarea diaria que les permite luego cuidar a sus padres.

Finalmente, ver a los padres partir no es fácil y darles una sepultura digna es un don de Dios. Tal vez la mejor manera de despedirlos es haberlos honrado en vida teniéndoles siempre en alta estima y cuidando de ellos. Luego de que hayan partido, nos queda vivir de tal manera que honremos su memoria.

Referencias

- Andiñach, P. R. (2008). *Libro de Éxodo. Comentario para exégesis y traducción*. Sociedades Bíblicas Unidas.
- Benziger, K. (2000). *Maximizando. La efectividad del potencial humano: Estrategias a dos manos, cuatro cerebros*. KBA Human Resource Technology Company.
- Benziger, K. (s. f.). *My Benziger*. <https://www.mybenziger.com>
- Breneman, M. (1996). *La voluntad de Dios para la vida diaria. Los Diez Mandamientos en el mundo actual*. Kairós.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia* (K. Elliger y W. Rudolph, eds.). (1997). Deutsche Bibelgesellschaft; Olive Tree Bible Software. (Trabajo original publicado en 1977).
- Catolicidad. (14 de julio de 2010). *Comentarios de santo Tomás de Aquino al cuarto mandamiento de la ley de Dios*. <http://www.catolicidad.com/2010/07/comentarios-de-santo-tomas-de-aquino-al.html>
- Chapman, G. (2017). *Los 5 lenguajes del amor*. Unilit.
- DeGroat, C. (2017). *Cuando el abuso espiritual entra en la Iglesia. Sanando comunidades heridas por la manipulación emocional y el narcisismo*. CLIE.
- Hartley, J. E. (1992). *World Biblical Commentary 4. Leviticus*. Word Books.
- Nueva Biblia de las Américas*. (2020). The Lockman Foundation; Olive Tree Bible Software.

Perkins, B. (2025). *Morir con cero. Sácale todo el provecho a tu dinero y a tu vida* (6.ª ed.). Ediciones Obelisco.

Porter, B. y Bountin, A. (2014). *Remembering the Dead in the Ancient Near East: Recent Contributions from Bioarchaeology and Mortuary Archaeology* [El recuerdo de los difuntos en el Antiguo Oriente Próximo: Aportaciones recientes de la bioarqueología y la arqueología funeraria, 2.ª ed.]. Press of Colorado. <https://doi.org/10.5876/9781607323259>

Reinke, T. (2017). *12 ways your phone is changing you* [12 maneras en que tu celular te está cambiando]. Crossway Books.

Santos, D. (2022). Éxodo. En R. Padilla, M. Acosta y R. Velloso (eds.), *Comentario Bíblico Contemporáneo* (pp. 115–145). Mundo Hispano.

Walton, J. (2018). *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible* [El pensamiento del Antiguo Oriente Próximo y el Antiguo Testamento. Introducción al mundo conceptual de la Biblia hebrea]. Baker Academic.

Wright, C. J. H. (2004). *Old Testament Ethics for the People of God* [La ética del Antiguo Testamento para el pueblo de Dios]. IVP.

Derechos de autor © 2025 Sofía Quintanilla



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Hacia una reproposición no ideológica de la tradición religiosa como camino de recuperación de Occidente en Augusto del Noce y Russell Kirk

Toward a Non-Ideological Reinterpretation of Religious Tradition as a Path to the West's Recovery in the Works of Augusto Del Noce and Russell Kirk

María Carolina Riva Posse

Universidad del Salvador (USAL)

crivaposse@usal.edu.ar

ORCID: 0009-0008-9529-1619

Resumen: Este artículo busca poner de manifiesto una común dirección en la propuesta política de Del Noce y Kirk, dos autores de tradiciones muy distintas, que trabajaron paralelamente en tesis convergentes. Sin alimentarse de los mismos autores y sin respirar el clima cultural de los mismos países, llegan al planteo de propuestas análogas en pos de recurrir a la trascendencia como vía de salida de un mundo en crisis. Para conservar la libertad de la persona, será necesario retomar constantemente la contemplación de un orden que no es de origen humano, sino últimamente divino, fuente de la dignidad de la persona, y no digitado desde la imposición forzada desde arriba. La modernidad debe ser leída de manera crítica, para distinguir sus aportes

no ideológicos, que siguen alimentando una tradición provechosa para el enriquecimiento personal y comunitario.

Palabras clave: trascendencia, ideología, tradición, modernidad, persona, libertad.

Abstract: This article seeks to highlight a common thread in the political proposals of Del Noce and Kirk, two authors from very different traditions who worked in parallel on converging theses. Without drawing on the same authors or being immersed in the cultural climate of the same countries, they arrive at analogous proposals that seek to turn to transcendence as a way out of a world in crisis. To preserve the freedom of the person, it will be necessary to constantly return to the contemplation of an order that is not of human origin but, ultimately, divine—the source of human dignity—and not dictated by forced imposition from above. Modernity must be interpreted critically in order to distinguish its non-ideological contributions, which continue to nourish a tradition that is beneficial for personal and communal enrichment.

Keywords: transcendence, ideology, tradition, modernity, person, freedom.

Introducción

Augusto del Noce (1910-1989) y Russell Kirk (1918-1994) se han dedicado a rastrear las raíces filosóficas de fenómenos políticos y culturales actuales. Se trata de dos estudiosos de la historia moderna y contemporánea que buscan leer en los acontecimientos la traducción o el influjo de concepciones metafísicas. A su vez, para estos autores, la historia puede ofrecer una fuente de comprensión de la naturaleza humana. Y a través de este conocimiento se puede delinear un esbozo de propuesta para posturas más adecuadas para la vida humana personal y la acción política.

Su tarea se ha desarrollado de forma paralela y con independencia, pero su afinidad fue percibida por algunos de sus discípulos, quienes pudieron concretar un breve encuentro en Turín entre ambos intelectuales.

Del Noce, en Italia, estudia una oposición al fascismo que no signifique una subordinación a él. El filósofo turinés se remonta a la génesis filosófica de fascismo y descubre el hegelianismo y la filosofía de la praxis, que viene a concluir el proceso del racionalismo moderno y pretende una salvación del hombre por la vía política.

Piensa luego el fenómeno de la sociedad opulenta que también se da en oposición-subordinación al marxismo, atacando su mesianismo revolucionario y afianzando el materialismo nihilista.

Kirk, por su parte, le da voz a los hombres que han moldeado la mentalidad conservadora en Norteamérica (Kirk, 1985). Sigue el rastro hacia Europa y más allá. Difunde, a lo largo de sus obras, un criterio de juicio filosófico-político para evaluar tendencias morales, culturales y educativas. La búsqueda de principios que guíen la vida personal y la vida en la polis será, para Kirk, una constante en su tarea.

Hoy asistimos a una disolución cultural y humana sin precedentes. Los cimientos de nuestra civilización son cuestionados. Tiene lugar un programa de «cancelación», reeducación y deconstrucción, de instituciones y de prácticas, que dejan a la persona como individuo aislado, sin raíces familiares ni culturales, a merced de la manipulación de un poder totalitario difícil de identificar.

Del Noce denuncia cómo se ha implantado una sociedad irreligiosa que opera un tipo de mentalidad inmanentista. Se trata de una profilaxis mental, destinada a eliminar todos los problemas de la tradición desde Platón hasta Marx (del Noce, 1990, p. 13).¹ En palabras de Kirk (2016), se trata de un combate a las «*permanent things*», que recuerda la tradición viva, haciendo al hombre cuestionarse sobre el sentido de su existencia y la contemplación de lo que vale la pena conservar para vivir una vida plenamente humana.

Evalutando por sus frutos a dónde han conducido las visiones ideológicas racionalistas, nuestros autores resaltan la vigencia de una concepción de lo humano fundado en la participación en un ser trascendente, como anclaje de libertad para la persona.

Este artículo se propone hacer dialogar tradiciones que han mantenido poco contacto, debido a prejuicios y barreras lingüísticas y culturales. Se comenzará por identificar una línea de continuidad en la historia, que atraviesa autores y pueblos diversos, pero mantiene una concepción antropológica de la persona como centro misterioso y libre, digno de respeto y miembro de una comunidad de personas. Se verá el embate de una visión alternativa orientada a planificar una solución revolucionaria al problema humano, abstraída de la condición humana caída y proclive a la negación de la libertad y a la cerrazón al horizonte religioso.

¹ Todas las traducciones del inglés y del castellano en ediciones originales son mías.

Finalmente, se propondrán las reflexiones delnoceanas y kirkianas para elevar la mirada que permita salir de la oscuridad del Occidente que se rehúsa a escuchar el legado recibido y se niega a ser lo que es.

Continuidad de una tradición, aún dentro de la modernidad

Un aporte fundamental de Del Noce es ofrecer una interpretación novedosa de la modernidad que rompe con lo que él llama la «lectura axiológica» de la misma. Esta interpretación es la prevalente, que considera que la modernidad es un quiebre en la historia, que rechaza la tradición, que se identifica con el progreso irreversible y con un «hombre nuevo», consciente de su autonomía y libertad a partir de un uso maduro de la razón. La lectura axiológica la identifica como un valor, ya sea para abrazarlo o para rechazarlo. Es adoptada por católicos y por no creyentes a la vez. Como dice Ricardo Delbosco «el problema de Del Noce era escapar a la alternativa entre los binomios moderno-inmanentista o anti-moderno católico, logrando formular un concepto de modernidad que no fuera sinónimo de «inmanentismo» (Delbosco, 2012, p. 46).

Para Del Noce, el marxismo — sin el cual resulta incomprendible el siglo XX— es el culmen del racionalismo, el punto de llegada de una línea filosófica que excluye lo sobrenatural (Del Noce, 1990) y busca la implantación del inmanentismo. Aunque sea necesario identificar esta vertiente totalitaria y sus orígenes filosóficos, se vuelve urgente también afirmar la existencia del filón respetuoso de la realidad de la persona y de su libertad.

La versión que se ha impuesto sobre la historia de la filosofía es que a partir de Descartes hay un quiebre con toda la filosofía anterior, que conduce al inmanentismo. El cogito es el comienzo de un proceso hacia el subjetivismo, la pérdida del mundo, y la cerrazón a lo dado. Del Noce hace una lectura alternativa de Descartes, entendiéndolo en lucha contra los libertinos eruditos, con la intención de demostrarles a estos intelectuales escépticos la existencia de Dios (Del Noce, 1965). Entonces Descartes se encuentra inserto en la línea de la interioridad agustiniana que valora la libertad personal; es la línea del ontologismo, que reconoce algo divino en el hombre. Del Noce identifica en esta línea a Pascal, Malebranche, Vico y Rosmini. Es decir, no es Hegel la única salida del cartesianismo. Hay una vía plenamente moderna, con atención a la subjetividad y a la libertad, incluso dispuesta a enfrentarse al desafío de las nuevas formas políticas, que está abierta a la trascendencia. Así lo expresa Del Noce (1990):

Hay en la tradición, y se afirma después de Pascal, de Malebranche hasta Rosmini, una corriente religiosa que procede de San Agustín y que, con un

término aproximativo, por los equívocos que puede generar, se suele llamar ontologismo; esta insiste sobre el contacto inmediato y vivido del alma con Dios, experiencia directa sobre el fondo de la cual las pruebas de Dios toman sentido y valor. (p. 472)

Dice también el filósofo argentino Francisco Leocata (2013) en pos de resignificar el concepto de modernidad:

La Ilustración no cubre la totalidad del espectro de lo Moderno. Es una rama desviada que terminó por ocupar un lugar central en el terreno político y cultural. No es descabellado por tanto imaginar que hubiera podido darse en todo Occidente un paso a la Edad Moderna menos traumático y menos radicalmente secularizador. (p. 233)

En relación con el pensamiento norteamericano, Giuseppe Buttà (2001) comenta sobre la obra delnociana:

La posición de Del Noce encuentra, aún en reciproca independencia, notables coincidencias con una corriente de pensamiento, a su vez variada y no unitaria, que en América ha sostenido un rol doble: el de contrastar el empirismo radical, típico de la ciencia política americana, reivindicando para la tradición filosófica de occidente el resultado fundamental de la definición del problema político, y por otro lado, el de identificar, en esta tradición, aquellas posiciones que, justamente sobre el terreno de la política, han favorecido la insurgencia totalitaria. (p. 464)

Corre entonces, al lado de la corriente materialista y totalitaria, una vía moderna abierta a la trascendencia. La afirmación de la subjetividad y de la libertad son compatibles con la trascendencia. Más aún, la consideración de la persona con peso propio y merecedora de respeto, como cierto absoluto, solo es sostenible desde el horizonte de participación en lo divino, como se profundizará más adelante.

Así como Del Noce quiere rescatar la continuidad de una línea filosófica de cariz moderno, pero no racionalista-iluminista-inmanente, contra la historiografía prevalente, Kirk quiere rescatar como identidad más profunda de Estados Unidos la continuidad de una tradición judeo cristiana premoderna respetuosa del misterio de la persona en su libertad y religiosidad.

En el fondo, ambos coinciden en resaltar la vigencia perenne de una visión de la persona humana.

Kirk explica que las raíces del orden americano no son modernas, sino antiguas. En su obra *The Roots of American Order* vuelve a los orígenes filosófico-religiosos de la concepción de la persona, de la ley y del orden, que tenían los padres fundadores de EE. UU. «Ciertas instituciones y costumbres, y ciertas ideas y creencias . . . siguen nutriendo el orden en la persona y el orden en la república, hasta nuestro tiempo» (Kirk, 2003, p. 5).

Kirk recorre Jerusalén, Atenas, Roma, Londres, como símbolos de culturas que fueron profundizando una visión sobre el hombre. Explica con precisión: «El orden americano no se fundó en una ideología. No fue manufacturado, más bien creció» (Kirk, 2003, p. 9). Kirk sigue los vestigios de la interacción no planificada de hábitos y concepciones que moldearon una mentalidad y fueron sedimentándose en la historia del pueblo norteamericano.

El patrimonio de Occidente «es un legado de convicciones, no un legado de sangre» (Kirk, 1967, p. 9), coincidiendo aquí también con la apreciación de la no-cian de que Europa es un «territorio moral», y no geográfico (Del Noce, 1993, p. 169). Las convicciones y las actitudes morales son lazos espirituales. Requieren de una voluntad que no se activa automáticamente, sino que requiere de cierta adhesión interior.

Los principales elementos de la herencia americana que comparte con la europea son para Kirk: la fe cristiana (con sus raíces judías), la herencia romana y medieval de la libertad ordenada y la continuidad de la gran literatura occidental (Kirk, 2016, pp. 20 y 21).

Para entender la fundación de Estados Unidos, entonces, Kirk no acude a la idea de un comienzo totalmente nuevo. En el origen del orden americano está la voluntad de restituir un orden, de reclamar una continuidad de derechos. Por eso es que Kirk hace suya una expresión de su maestro, Edmund Burke, para describir la Revolución americana: una revolución no realizada, sino prevenida (Kirk, 2003, p. 398). Kirk se apoya en Clinton Rossiter (1953) quien sostiene:

Los americanos de 1776 estaban entre los primeros hombres en la historia moderna en defender, más que en buscar, una sociedad abierta y una libertad constitucional; su fe política . . . era sobria, . . . quizás la más notable característica de su teoría política fue su profundo conservadurismo. Por más radicales que parecieran los principios de la Revolución al resto del mundo, en las mentes de los colonos eran completamente preservadores y respetuosos del pasado. (p. 448)

Es de notar que Rossiter califica a los hombres de 1776 de modernos, pero los describe como conservadores. Para disipar los equívocos que pudiera sugerir esta etiqueta de «conservador» dedicaremos unas líneas a ello en el siguiente punto.

Kirk (2003) asevera:

En Norteamérica, la mentalidad de la Ilustración penetró escasamente. Pocos americanos de experiencia cosmopolita, como Benjamin Franklin, se vieron afectados por estas doctrinas, pero incluso en ellos, el optimismo ilimitado de los *philosophes* estuvo purificado por la experiencia de la realidad en la práctica de Norteamérica. (p. 348)

Según el autor norteamericano no prevaleció en esas tierras la corriente filosófica racionalista. El movimiento ilustrado, que para él era «atrevidamente anti cristiano y desdeñoso de la Edad Media, dedicado al cambio veloz en lo social e intelectual, desarrollando sus propios dogmas de perfectibilidad del hombre y de la sociedad», no tuvo gran influencia del otro lado del Atlántico. Se transmitió, en cambio, una mentalidad más realista, consciente de la debilidad de la naturaleza humana.

La búsqueda religiosa como origen de la civilización

Es la religión lo que da origen a la civilización para Kirk. Repite a menudo la común raíz de *cultus*, cultivo y cultura, para entender la común realidad de la cual brotan. «La palabra latina *cultus* . . . a los romanos les significaba a la vez trabajar la tierra y rendir culto a la divinidad» (Kirk, 2007, 124)

El culto compartido da lugar a una forma de trabajo y de vida en torno a una actitud vital de veneración y desarrollo interior y exterior. «Este origen religioso del orden público y privado fue descrito de nuevo en el siglo XX por historiadores tales como Christopher Dawson, Eric Voegelin y Arnold Toynbee» (Kirk, 2003, p. 14).

Este impulso religioso puede decaer, y eso lo que ha ocurrido en esta sociedad irreligiosa actual. Lo que causa esta decadencia es la «pérdida de la idea de lo sagrado» (Kirk, 2006, p. 11), coincidiendo notablemente en las expresiones con Del Noce, quien habla de un «eclipse de lo sagrado» en nuestra época (Del Noce, 1970, p. 196).

Lo que trae aparejado el decaer de la cohesión religiosa, es una merma en la libertad: «Cuando la antigua cultura religiosa y literaria se escurre, queda un

temible vacío . . . y un nuevo sistema de compulsiones se diseña para sustituir la antigua voluntaria comunidad y las antiguas lealtades de corazón y mente» (Kirk, 2016, p. 68). Una idea recurrente en Kirk es que la alternativa a la asociación voluntaria es el agrupamiento forzado. La unión entre los hombres brotaba desde el interior, configurando la lealtad de corazón y mente. Una pertenencia compartida a partir de la búsqueda religiosa fortalecía los lazos comunitarios.

Del Noce comparte el juicio de fondo. Y esto se pone de manifiesto en lo que desaparece con la visión religiosa:

Fin de la religión, de la libertad y de la democracia, que será el fin de Europa: porque el principio por el que ha surgido la civilización europea es aquél de un mundo de verdades universales y eternas, de las que todos los hombres participan. El principio del *Logos*, en otros términos. (Del Noce, 1970, p. 96)

La civilización que se desmorona se lleva consigo libertad y democracia. Estos conceptos tan típicamente modernos no subsisten sin el reconocimiento de verdades universales y eternas. No son fruto de una construcción humana, de un consenso producido por la voluntad de los hombres.

El primado de la contemplación, la reverencia a lo divino, fue el origen de la civilización que hoy está en crisis. Que el hombre sea persona, es central a la filosofía del *Logos*, y es tal por su participación en lo divino.

Kirk y Del Noce coinciden en que la decadencia de Occidente pasa por su pérdida de religiosidad. Sin embargo, aun aportando abundantes testimonios de una crisis de lo humano, Kirk y Del Noce no consideran esta situación el final inexorable de un ideal gastado. La posibilidad de retomar los tesoros escondidos de una tradición viva son una permanente invitación que está siempre al alcance del hombre.

«El *pari* [la apuesta], a favor o en contra de Dios, se impone en cada mínimo acto de la vida cotidiana» (Del Noce, 1990, 13). La opción fundamental de rechazo o apertura a la trascendencia es el lugar de la libertad, la indelegable toma de posición personal que cada ser humano está llamado a asumir.

Una vez que la Revolución, como culmen del pensamiento racionalista, muestra sus frutos, y la apuesta contra Dios manifiesta su rostro, surge por contraste el camino que se había abandonado.

El concepto de tradición implica ya una concepción antropológica trascendente

Hemos visto cómo Del Noce identifica en la modernidad una corriente sana que continúa una búsqueda interior que hunde sus raíces en el pensamiento griego. El agustinismo, alimentado del platonismo, contempla una realidad eterna y más que humana para encontrar el sentido de cada existencia y del mundo. Recordemos que, como se dijo más arriba, la línea del ontologismo continúa la interioridad agustiniana incluso en Descartes y prosigue luego hasta Rosmini. Se da una continuidad en la visión antropológica que reconoce que el hombre es hecho persona por su participación en lo divino.

Dice Del Noce (1993): «Platón es el verdadero fundador filosófico de la idea de tradición, contra los sofistas que negaban tal absolutez y se presentaban consecuentemente como maestros de una virtud que se reducía al arte del éxito en la vida pública» (p. 314). Del Noce vincula entonces la tradición a la absolutez y a una contemplación desinteresada de la verdad, fuera del cálculo utilitario. La tradición busca transmitir algo verdadero a la próxima generación con cierto carácter de absoluto, que vale la pena custodiar y cuidar.

La concepción delnociana de tradición no es la del transporte estático de contenidos. Para caracterizarla sirven palabras de un estudioso suyo al referirse a la idea de «Risorgimento». Dice Riconda (2005) que para Del Noce, la tradición es «vida, como principio inescindible de conservación y de desarrollo, de restauración y de creación» (p. 130). Ante la revolución, que fue el quiebre total con la tradición, con promesas salvíficas y con la intención de imponer una praxis transformadora de la naturaleza humana, no conviene una reacción, que implicaría una subordinación a los esquemas planteados por la revolución misma. Es necesaria una postura original, anti-ideológica. El dicho de De Maistre, al que Del Noce recurre repetidamente: «La Contrarrevolución no será una revolución en sentido contrario, sino lo contrario de la Revolución» refleja este espíritu. Es decir, para asumir una postura original es necesario retomar una actitud contemplativa, una visión panorámica, que prevenga del esquema mental que solo quiere tener razón y no busca la verdad. Esa sería la actitud ideológica, a la que Kirk también se opondrá.

El ejemplo de la sociedad opulenta, que se opuso al comunismo desde un horizontalismo materialista mediante la riqueza económica y del consumo, revela para Del Noce la coincidencia de ambos momentos en la visión inmanentista de la vida, en donde no hay más que bienestar sensible y toda búsqueda trascendente es acallada, combatida. En lugar de eliminar la alienación, que era uno de los objetivos declamados por la revolución, la realización de la

revolución ha resultado en la universalización de la explotación de los unos a los otros (Del Noce, 1981, pp. 374 y 375).

La tradición, según la entienden nuestros autores, no es traslación invariable de contenidos, sino revivificación. Por eso Kirk usa la metáfora del crecimiento, y repite de su maestro, Edmund Burke, «El cambio es el medio de nuestra preservación» (Kirk, 2003, p. 10). No hay tradición sin cambio. Como dice también otro estudioso del tema, querido por Kirk y citado con frecuencia, John Henry Newman (1845): «El crecimiento [es] la única evidencia de la vida» y «Vivir es cambiar, y ser perfecto es haber cambiado muchas veces». Otra vez, la tradición no es fijeza, no es repetición. Un biógrafo de Kirk dice que para nuestro autor norteamericano «tradición no es so lo recuerdo de nuestros ancestros, sino apertura a Dios» (Person, 1999, p. 59).

Ya la idea de tradición implica una concepción bastante precisa del hombre, que es apertura a Dios, inmerso en una historia que lo precede, por tanto no totalmente autónomo, sino invitado a reconocer algo dado, llamado a una relación con lo divino. Esta es una antropología contraria a la que proponga que la política es la salvación del hombre.

La tradición está destinada a ser juzgada, revisada y apropiada personalmente. Dice Del Noce (1990) que:

«el problema metafísico es aquél que ningún otro puede haber resuelto por mí» y que se me presenta por tanto en términos siempre nuevos, en razón de la novedad de la situación histórica. No tengo delante de mí una suerte de elenco de problemas ya resueltos, que puedan venir agrupados en un tratado; es al contrario, en el proceso personal de solución del problema metafísico que reconozco en mi tesis la explicación de una «virtualidad» de una afirmación ya sostenida en el pasado. (p. 78)

El hombre está llamado a responder personalmente a lo real, a tomar una postura frente a lo que tiene enfrente. Las respuestas que hayan dado otros en la historia no le eximen de asumir una respuesta propia. No basta con apoyarse en fórmulas pasadas, soluciones de otros, que se pueden transformar en fijo lo contingente. La tradición que se transmite es el ejercicio de la razón que examina lo recibido y encuentra en las virtualidades contenidas en el pasado algo significativo para el hoy. Por eso es que Del Noce, al igual que Kirk, menciona allí mismo a Newman como una ayuda para entender a la tradición como desarrollo de lo verdadero. La tradición es una actividad de examen y un constante ejercicio vivo de la razón.

Ideología vs pensamiento tradicional

El empeño de Russell Kirk fue en gran parte explicar el conservadurismo. Su *opus magnum*, *The Conservative Mind*, ilustró a través de ejemplos concretos una reflexión en torno a la naturaleza humana que la inspirara a retomar la búsqueda de primeros principios de orden para el alma y para la polis.

«El conservadurismo es la negación de la ideología», dice Kirk (2004, p. 1) siguiendo a H. Stuart Hughes. Entonces vemos la importancia que cobra el entender a qué se opone el intelectual norteamericano.

«Por definición, "ideología" significa servidumbre a dogmas políticos, ideas abstractas no fundadas en experiencia histórica. "La ideología es religión invertida", y el ideólogo es el tipo de persona que Jakob Burkhardt llamaba el "terrible simplificador"» (Kirk, 2003, p. 9). Servidumbre a dogmas políticos significa sujeción a intereses y no búsqueda desinteresada de lo real. Es religión invertida porque exige una fe, un «mesianismo político» que promete la salvación en este mundo. Y recurre a fórmulas simplistas, que no toleran la variedad a la que Kirk no se cansará de custodiar, como rasgo distintivo de una sociedad libre.

La visión bíblica del hombre inclinado al pecado es una de las nociones centrales en la tradición religiosa que nuestros autores quieren rescatar, y que está totalmente ausente del pensamiento ideológico. Toda visión revolucionaria estará caracterizada por el optimismo en las fuerzas humanas que pasan por alto su naturaleza herida y debilitada (Kirk, 2003, p. 29). Kirk menciona, por ejemplo, el relato de la torre de Babel contra la utopía, como una advertencia para los hombres a no hacerse como Dios, recordando su mortalidad y falibilidad. Dentro de una re proposición del pensamiento religioso, es esencial volver a esta aceptación del estado de naturaleza caída.

El rescate del espíritu griego en Kirk pasa sobre todo por Platón, en su reconocimiento de un orden divino, más allá de lo humano, un *lógos* que es necesario contemplar para acercarse a la medida verdadera de las cosas. La claridad romana en buscar el respeto por el derecho natural, que el hombre alcanza con su razón, armoniza con lo anterior. El legado de creencias que Kirk recorre se plenifica con la fe cristiana, el encuentro con aportes de distintos pueblos a lo largo de los siglos.

Se trata de un pensamiento nutrido de la experiencia histórica, y que concibe a la persona definida por su apertura a Dios, por su no absorción en el poder político, por su naturaleza herida.

La modernidad que ha pretendido prescindir de este pensamiento tradicional lo ha hecho muchas veces interpretándolo como un pesado lastre limitante de la libertad, en lugar de una luz para guiar el camino. Kirk cita seguido a Patrick Henry cuando habla de la «lámpara de la experiencia», que ayuda e ilumina, pero no es tomada en cuenta por el pensamiento ideológico.

Buscando una libertad abstracta, la ideología ha terminado por suprimirla. Por eso dice Kirk (2004) que la ideología es una fórmula política que promete a la humanidad un paraíso terrenal, pero ha creado una serie de infiernos terrenos (p. 5).

Del Noce (1990), por su parte, ha insistido siempre en que el origen del racionalismo es el rechazo del *status naturae lapsae* y apunta a toda costa a evitar el *perfettismo* como lo llama Rosmini al sistema que cree posible lo perfecto en las cosas humanas y sacrifica los bienes presentes a una perfección futura imaginada. Los puntos de contacto con el abstracto pensamiento ideológico que Kirk presenta son evidentes.

La reproposición del pensamiento tradicional no puede tener fines pragmáticos según Kirk y Del Noce. Es un punto que cabe aclarar en este apartado, porque el pensamiento religioso auténtico está en las antipodas de la ideología, siempre sujeta a intereses y no movida por la búsqueda de la verdad. Al respecto, advierte Kirk:

Algunos bien intencionados han pensado en una «religión civil», un culto de patriotismo, fundado en el mito de virtud nacional y bajo la veneración de ciertos documentos históricos, junto con una moral utilitaria. Pero tales experimentos de carácter secular nunca han funcionado satisfactoriamente; y casi no es necesario que señale los peligros de semejante credo artificial, ligado con el nacionalismo: el ejemplo de la ideología del Partido Nacional Socialista en Alemania, medio siglo atrás, es suficiente. El culto al Estado, o de la comunidad política nacional, no es un sustituto sano para la comunión con el amor y la sabiduría trascendentes. (Kirk, 2006, p. 10)

La instrumentalización de lo religioso pertenece a una mentalidad ideológica, de quienes defienden ciertos valores, no por verdaderos, sino por beneficiosos, invirtiendo el orden de las cosas y asociándose a la idea de fuerza, en lugar de a la idea de verdad.

Valoración moderna de la libertad y la democracia: Solo sostenibles desde un horizonte trascendente

Del Noce busca dialogar con la modernidad. No quiere rechazarla en bloque ni abrazarla en bloque. Busca discernir elementos válidos para la convivencia y una fructífera búsqueda humana.

De una forma simpática expresa Kirk (2004) su voluntad de diálogo, diciendo que el ideólogo o el reformista radical, declarándose omnisciente, derriba a todo rival, para llegar más a prisa al paraíso terrenal, mientras que el conservador, en un notable contraste, tiene el hábito de sentarse a la mesa con la oposición (p. 11).

La libertad se planteó muy agudamente en la modernidad, y tuvo sus desvíos. Para enfrentar un desafío de su época, que es también la nuestra, Del Noce explica por qué la libertad es un valor para la modernidad.

El desafío moderno es la sociedad plural. En la Edad Media la unidad de la fe era el presupuesto para la vida moral y social. Quebrada esa unidad, dice Del Noce (2001), es necesario establecer condiciones de vida tales que la verdad pueda ser vivida como tal por el sujeto singular (p. 186). Es decir, perdida la fe y los valores que se desprendían de una vida cristiana, y que podían heredarse por costumbre y sin una apropiación personal, la situación actual obliga a un protagonismo mayor. Cada sujeto singular debe vivir la verdad como algo verdadero para él mismo, y no simplemente declamado como verdadero.

Del Noce se refiere también a la etapa de un acuerdo cristiano-burgués en que se creía en cierto consenso moral en torno a ciertos valores éticos comunes. El valor de la familia, del trabajo, del esfuerzo, se consideraban universalmente compartidos, sin necesidad de una profundización religiosa. Hoy para nuestros autores se pone de manifiesto que este consenso ya no está vigente.

Para Del Noce reina el nihilismo, en coincidencia con Kirk (2016), quien habla del mundo antagónico, de los «enemigos de las cosas permanentes», hablando del desorden disolutivo de toda verdad y del sentido de la vida.

Democracia y libertad, slogans típicamente presentes en la retórica moderna, no sólo son valores dignos de ser buscados en un sentido recto, sino que sólo adquieren su pleno significado cuando están enraizados en un origen trascendente,

A modo de síntesis de muchos de los puntos trabajados, citamos extensamente a Del Noce (1981) explicando el adecuado lugar que tienen los valores de democracia, persona y libertad para el mundo de hoy:

La democracia como valor se puede justificar únicamente a partir de la dignidad trascendente del hombre que, en el individuo singular, sobrepasa ontológicamente a la especie entera, porque el individuo singular es *capax Dei* y trasciende el orden de creaturas finitas en el cual la especie está inserta. Es de esta convicción que históricamente nace la reivindicación de un derecho a no ser coartado en la propia conciencia, que está en la base de la génesis del estado de derecho moderno. No por casualidad las democracias modernas nacen justamente sobre el terreno de la libertad religiosa, la primera que haya sido reivindicada. A la reivindicación de poder pensar según la propia conciencia sigue aquella de poder vivir según la propia conciencia, y de aquí surge el reconocimiento de la democracia como valor, o para ser más precisos, como esencial instrumento para que se realice el valor de la persona. Premisa de la democracia es por lo tanto el reconocimiento del hombre como realidad que trasciende el mero orden natural. Cuando se renuncia a este pensamiento y se reabsorbe el individuo en la especie, falta el fundamento para la democracia, que se reduce a mera técnica de ejercicio del poder. (p. 410)

Kirk coincide en alertar contra la ideología del «democratismo», que no reconoce valor superior al voto de las mayorías (Kirk, 2004, p. 285).

Ambos entienden que el respeto a la persona es la garantía de la verdadera democracia, y sólo es posible la libertad del individuo en la medida en que se reconoce que es *capax Dei*, deseo de Infinito, cierto absoluto. La persona singular es irreductible a un cálculo y tiene una dignidad infinita. Del Noce (1981) se recuerda de Kierkegaard para expresar una paradoja: «El género humano tiene la propiedad, porque cada ser singular está hecho a semejanza de Dios, que cada individuo singular es superior a la especie» (p. 410).

La centralidad de la libertad religiosa, distintivo fundamento de las otras libertades, también traza un límite a lo político.

Es necesario reconocer algo sagrado. No todo puede votarse. La mayoría no crea la verdad sobre el hombre. Es necesario moldear instituciones que den el marco para vivir según la propia conciencia, guardando la posibilidad de asociación, de poseer lo propio y educar a los propios hijos, entre otros valores fundamentales.

Sigue Del Noce (1981):

Es mi persuasión . . . que la definición adecuada de totalitarismo es la de la democracia disociada de la concepción del hombre que se ha dicho antes, y que la plenitud del totalitarismo puede advertirse en la plenitud de la sociedad tecnocrática, de la cual el nihilismo, del que tanto se habla, y que es la verdadera victoria de la revolución, no es más que su otra cara, y no es susceptible de otra definición. El puro eficientismo es por definición «sin sentido», por lo tanto autoriza una protesta que, siendo ella misma «sin sentido», no logra formularse como proyecto, y en realidad protege a su adversario, a quien se encuentra unido en la ausencia de sentido. (pp. 410 y 411)

Custodiar la pregunta por el sentido de la vida, por algo por lo que realmente valga la pena vivir y se pueda detener la mirada a la instrumentalización generalizada, no pretender cerrar la búsqueda a una respuesta que el hombre no puede darse a sí mismo, son las únicas formas en que se puede estar a la altura de la verdadera dignidad humana. La re proposición del pensamiento religioso no podrá ser nunca una imposición desde el poder político, pero requerirá de él ciertas garantías para que el seguir la búsqueda personal y comunitaria de la verdad pueda ser vivida en libertad.

Conclusiones

En este recorrido no han abundado las descripciones de los defectos del nihilismo contemporáneo. Aunque Del Noce y Kirk coincidan muchas veces en sus apreciaciones sobre la deshumanización creciente que experimenta la sociedad actual, el presente trabajo se ocupó de ofrecer una vía de salida posible.

La filosofía del ser, abierta a la trascendencia, no fue destruida por la modernidad revolucionaria. Otra vertiente moderna, respetuosa de la persona, atenta a su interioridad y a su deseo de comunión personal y comunitaria ha continuado viva en una tradición que merece ser retomada y revivificada.

La tradición, no como repetición fija de fórmulas, sino como ejercicio crítico de lo recibido para ser actualizado, es una vía de crecimiento intelectual y moral que todo ser humano está llamado a retomar.

Referencias

- Buttà, G. (2001). *Liberalismo e costituzionalismo americani nella polemica contro il totalitarismo: Hallowell, Friedrich, Del Noce*. En F. Mercadente y V. Lattanzi (eds.), Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica (pp. 464-480). Spes.
- Delbosco, R. (2012). Augusto del Noce: Católicos y liberales. Maritain en el pensamiento filosófico-político italiano. *Revista Cultura Económica*, 30(83), 45-53. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/1978>
- Del Noce, A. (1965). *Riforma cattolica e filosofia moderna: I Cartesio* [La Reforma católica y la filosofía moderna: Descartes]. Il Mulino.
- Del Noce, A. (1970). *L'epoca della secolarizzazione* [La era de la secularización]. Giuffrè.
- Del Noce, A. (1972). *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. I Lezioni sul marxismo* [Características generales del pensamiento político contemporáneo. Lecciones sobre marxismo]. Giuffrè.
- Del Noce, A. (1978). *Il suicidio della rivoluzione* [El suicidio de la revolución]. Rusconi.
- Del Noce, A. (1981). *Il cattolico comunista* [El comunista católico]. Rusconi.
- Del Noce, A. (1990). *Il problema dell'ateismo* [El problema del ateísmo]. Il Mulino.
- Del Noce, A. (1993). *Rivoluzione Risorgimento Tradizione* [Revolución, resurgimiento, tradición] (F. Mercadante, A. Tarantino, B. Casadei eds.). Giuffrè.
- Del Noce, A. (1998). *Cristianità e laicità* [Cristianismo y secularismo]. Escritos de "Il Sabato" (y varios, inéditos). (F. Mercadante y P. Armellini, eds.). Giuffrè.
- Del Noce, A. (2001). *Scritti politici 1930-1950* [Escritos políticos 1930-1950] (T. Dell'Era, ed.). Rubbettino.
- Kirk, R. (1967). *Roots of Our Civilization* [Raíces de nuestra civilización]. Phalanx 1 (Spring), 9-14.
- Kirk, R. (1985). *The Conservative Mind: From Burke to Eliot* [La mente conservadora: De Burke a Eliot]. Regnery.
- Kirk, R. (1993). *The Politics of Prudence* [La política de la prudencia]. Intercollegiate Studies Institute.

- Kirk, R. (2003). *The Roots of American Order* [Las raíces del orden estadounidense]. Intercollegiate Studies Institute.
- Kirk, R. (2004). *The Politics of Prudence* [La política de la prudencia]. Intercollegiate Studies Institute.
- Kirk, R. (2006). *Redeeming the Time* [Redimiendo el tiempo]. Intercollegiate Studies Institute.
- Kirk, R. (2007). *The Essential Russell Kirk. Selected Essays* [Lo esencial de Russell Kirk. Ensayos selectos] (G. Panichas, ed.). Intercollegiate Studies Institute.
- Kirk, R. (2016). *Enemies of the Permanent Things: Observations of Abnornity in Literature and Politics* [Enemigos de las cosas permanentes: Observaciones sobre la anormalidad en la literatura y la política]. Cluny Media Edition.
- Leocata, F. (2013). *La vertiente bifurcada. La primera Modernidad y la Ilustración*. EDUCA.
- Newman, J. H. (1845). *An Essay on the Development of Christian Doctrine* [Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana], sect. 2.
- Person, J. E. (1999). *Russell Kirk, A Critical Biography of a Conservative Mind* [Russell Kirk: Biografía crítica de una mente conservadora]. Madison Books.
- Riconda, G. (2005). *Manzoni e Rosmini* [Manzoni y Rosmini] (edición por el Centro Internazionale di Studi Rosminiani y Fondazione Nazionale Giuseppe Capograssi). Spes.
- Rossiter, C. (1953). *Seedtime of the Republic: the Origin of the American Tradition of Political Liberty* [Semilla de la República: El origen de la tradición estadounidense de la libertad política]. Harcourt.

Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



El eslabón perdido de Occidente: Teología del trabajo

The Missing Link to Western Civilization: Theology of Work

Lourdes María Pérez N.

Universidad Francisco Marroquín

lperez@ufm.edu

Resumen: Existe un malestar generalizado en la cultura occidental. La hostilidad y antagonía caracterizan las relaciones interpersonales, mismas que son cada vez más digitales. El diagnóstico es el descontento del individuo consigo mismo y su entorno. Para el posmodernismo, corriente que resume la filosofía moral actual, no hay sustancia a la existencia pues todo es relativo. Las explicaciones a este descontento se formulan desde críticas a los sistemas de producción capital-intensivos y globalizados. El presente artículo propone la «teología del trabajo» como categoría epistemológica, presente en toda teoría económica. Una teología del trabajo puede explicar cualitativamente la interacción del individuo con su entorno económico, los recursos, y los medios de producción; en particular, en el largo plazo.

Palabras clave: economía, teología del trabajo, análisis del discurso, ciencias sociales.

Abstract: There is a widespread unease in western culture. Hostility and antagonism are the common denominators to human interaction, which is increasingly digital. The diagnosis is individual discontent with oneself and one's environment. For postmodernism, a current that encapsulates contemporary moral philosophy, existence lacks substance because everything is relative. Explanations for this discontent prioritize critiques of capital-intensi-

ve and globalized production systems. This article proposes the “theology of work” as an epistemological category present in all economic theory. A theology of work can qualitatively explain the interaction of the individual with their economic environment, resources, and means of production, particularly in the long run.

Keywords: economics, theology of work, discursive analysis, social sciences.

¿Qué ideas y valores están siendo desplazados u olvidados, y merecen ser revalorados y restaurados? Respuesta no tan obvia: La teología del trabajo.

Introducción

Existe un malestar generalizado en la cultura occidental. Tanto en el viejo como el nuevo mundo, predomina la antagonía y la segregación social. La hostilidad caracteriza las relaciones interpersonales. Este fenómeno ha sido motivo de estudios culturales, sociológicos y antropológicos desde inicios del siglo (van Dijk, 2004). El diagnóstico es que el descontento es inherente a la interioridad individual. Se refleja en las relaciones interpersonales a través del decrecimiento en la participación de los rituales que construían lazos comunitarios (Han, 2020), perdiendo identificación con el entorno. Académicos de diferentes disciplinas y escuelas de pensamiento están de acuerdo en esta crítica a los (anti)valores del nihilismo y la posmodernidad y los desafíos que suponen en el avance del funcionamiento de la sociedad (Ruiz, 2026).

Muchas de las críticas a la insatisfacción que reside en el individuo se elaboran hacia las nuevas configuraciones de los sistemas de producción industrial. Al examinarlos de forma objetiva, se observa que los mercados han adoptado una mayor integración vertical y cadenas de suministro que están globalmente conectadas. Atribuir el problema a la organización industrial es revivir el espíritu del ludismo del siglo XIX. Esta lectura es limitada, pues no identifica las causas del problema sino sus reacciones y fricciones. Sin embargo, la crítica recoge un hecho importante: la esfera productiva se ha convertido en el eje ordenador de la sociedad. La globalización como fenómeno es un síntoma de la cuarta revolución industrial, tecnológica, digital, y que promueve el transhumanismo.

Los enfoques colectivistas y economicistas anularon el valor del hombre al que pretendían enaltecer (Böhmeler, 1998, p. 40). El problema de Occidente es antropológico-filosófico. Ya no se percibe otro fin para la existencia que no

sean los resultados materiales. El evento se transforma en crisis ante la llegada de la inteligencia artificial, la cual ha pasado de desplazar la labor mecánica a sustituir la labor administrativa, creativa y académica (Beale, 2025; Klee, 2025; Vargas, 2009). ¿Qué es el ser fuera de la ocupación que posee en el sistema productivo?

La propuesta es que la ruptura en la concepción antropológica de Occidente es producto de la separación y anulación de lo trascendente respecto a lo material. Es esta ruptura lo que genera un ambiente de discontinuidad y carencia de sentido, dejando un «eslabón perdido» en el desarrollo occidental. ¿Cómo puede rehabilitarse la reflexión académica vinculando las virtudes que orientan los esfuerzos para la posteridad y la sostenibilidad en el largo plazo?

El presente artículo propone la «teología del trabajo» como una categoría epistemológica, presente en toda teoría económica de forma explícita o implícita. Una teología del trabajo puede explicar cualitativamente la interacción económica del individuo con su entorno, los recursos, y los medios de producción; en particular en el largo plazo. Para argumentarlo, se desarrollan tres apartados principales y una propuesta a manera de esbozo.

En la primera sección, se explica de forma concisa y elemental la metodología que permitiría la fusión de horizontes entre teología y teoría económica —particularmente, los presupuestos—. Destacan la rama microeconómica, macroeconómica, y dentro de esta última la inclusión del método de análisis discursivo como un auxiliar del análisis institucional. Como segunda instancia, se elabora someramente un análisis discursivo a manera de ejemplificar cómo puede extraerse una «teología del trabajo» desde los usos populares del lenguaje actual. En el tercer apartado, se identifican sustancialmente tres teologías del trabajo que acompañan cambios drásticos en el *modus vivendi*: el helenismo del Imperio romano, el cristianismo de la escolástica (época medieval tardía), y el positivismo que configura el mundo moderno. Finalmente, se propone el esquema de lo que sería una teología del trabajo bajo principios judeocristianos para una economía de *laissez-faire*¹ como patrón ético-espiritual en aras del florecimiento humano.

Teología del trabajo en microeconomía

En la tradición filosófica aristotélica que predomina el mundo occidental, «teología» puede comprenderse como la filosofía primera, orientada a las causas

¹ La elección del término no es accidental. La autora pudo decidir usar «libre mercado», pero se busca un «dejar hacer» en el concepto originario de François Quesnay.

originarias. En este artículo, el concepto de teología es que es un ejercicio de la razón que busca expresar la interacción entre la experiencia humana y lo trascendente, la divinidad en cuanto revelada –las fuentes de revelación se dejan para otra discusión. Esta expresión de la reflexión es explícita o implícita en el mismo discurso (Alfaro, 2004, pp. 43-64).

Se comprende «teología del trabajo» como la reflexión ontológica y deontológica de qué es el trabajo, y cuáles son los propósitos de los esfuerzos humanos respecto a este. Esto implica consideraciones complementarias como qué actividades comprenden el trabajo, quiénes deben trabajar, cuál es relación del humano respecto a los frutos de su esfuerzo, y qué es el descanso. Dichas reflexiones están tácitamente en las narrativas, instituciones y prácticas de una civilización respecto al trabajo.

Todas las civilizaciones, religiones y filosofías profesan una teología del trabajo que guarda correspondencia con las definiciones operantes en el habla. Estas teologías propician instituciones económicas un tipo u otro. Incluso el ateísmo profeso es una forma de teología, pues es una forma de reflexión —particularmente, una negación en el sentido lógico proposicional— de lo divino y trascendente.

La microeconomía trata de explicar el comportamiento los individuos perfilados por sus funciones de agencia económica. En principio, se distingue al consumidor de la empresa u oferente. Dependiendo de la metodología, estas relaciones de producción y consumo pueden ser matematizadas o analizadas de forma deductiva enunciando principios generales.

La teología del trabajo puede ser incluida en la teoría microeconómica como factor descriptivo para comprender cómo el individuo se relaciona con sus actividades productivas. Esta sería una definición cualitativa y actitudinal de cómo se visualiza el trabajo, y con qué actitud se desempeña. No obstante, seguiría siendo una variable compatible con modelos matemáticos.

La microeconomía es predominantemente un área matemática en la que la escuela austriaca irrumpe con su método deductivo-praxeológico. Sin embargo, la teología del trabajo es compatible con la mayoría de las escuelas de pensamiento y sus metodologías seleccionadas. Esta pudiera incluso modelarse como un factor que expresa una escala que va desde la resistencia al trabajo a la cooperación perfecta con él. Incidiría en el impacto del factor trabajo en el producto total. Esto permitiría explicar por qué, aunque se aumenta la «cantidad de trabajo», a veces no hay mejoras reales en la productividad.

No obstante, contraponer escuelas de pensamiento y sus aportes teóricos y empíricos concretos, no es la finalidad del presente artículo.

Teología del trabajo en macroeconomía

La macroeconomía estudia el funcionamiento de la economía como un agregado sistémico. Busca explicar el crecimiento a largo plazo de la riqueza medida por el ingreso nacional, y la tensión entre la estabilidad de los precios y el nivel de empleo. Escuelas de pensamiento de corte liberal, han propuesto un enfoque en las instituciones para integrar el papel de la estabilidad política y la libertad económica en el panorama. Al igual que la microeconomía, en la praxis común, se premia la enunciación matemática de la teoría y el empleo de métodos predictivos estocásticos.

La teoría macroeconómica puede beneficiarse de adicionar métodos cualitativos, como el análisis del discurso y el análisis histórico. Desde los actos comerciales primitivos, el intercambio, hasta la especialización moderna en un sistema financiero monetario, necesitan del lenguaje. Las transacciones ocurren en la medida en la que existen signos y señales que habilitan la comunicación. Estos signos o símbolos reducen los costos de transacción. Las interacciones comerciales podrían exponerse incluso a un análisis semiótico del fenómeno, especialmente en una economía monetaria (Eco, 1976/2000, p. 48).²

De forma análoga a la integración de la «teología del trabajo» a la microeconomía, puede agregarse esta categoría a la rama macroeconómica. Dependiendo de la escuela, y el uso del análisis institucional como herramienta, puede verse una «teología del trabajo» como parte de la asimilación efectiva de la influencia institucional en la psique de cada individuo. Permite conectar la parte macro de vuelta a lo particular, manteniendo el individualismo dentro del método.

Análisis del discurso: Un ejemplo

La interacción social retroalimenta las narrativas que reflejan la tensión de «lo normativo» respecto a «lo positivo». El lenguaje influye en las prácticas sociales,

² Umberto Eco en su «Tratado de semiótica general», desarrolla el ejemplo particular de cómo la moneda participa en representación de otros bienes, o en representación del trabajo al que pretende «pagar». Sirvase la autora de destacar que la semiótica y la lingüística son campos del saber humano que necesitan más «amigos» de la sociedad abierta contribuyendo a ellos.

pues articula la *weltanschauung* de las que estas surgen.³ Esto no debe confundirse con la visión posmoderna del lenguaje, pues se reconoce el carácter social e histórico del lenguaje como fuente de la esencia de los conceptos. Sin embargo, cada época y cada cultura evoluciona su propio entendimiento de las categorías económicas. Por esto, el «análisis del discurso» como técnica, no debiese de ser ajeno a la metodología del economista.

Las categorías «trabajo, valor, capital» surgen de la interacción social, de forma espontánea (van Dijk, 2000). A nivel abstracto, estas categorías usadas para describir la realidad se han interpretado como sus causas. La influencia de la corriente nominalista que permeó las ciencias desde el renacimiento hasta la ilustración prevalece ahora incluso la corriente de pensamiento neoliberal (Böhmler, 1992, p. 173). Por ello, es imperativo revisar las definiciones que operan dentro de la teoría económica para afinar su metodología.

La polisemia es un problema importante para el campo lingüístico y semiótico. «Trabajo» puede ser comprendido como: ocupación, profesión, carga, mercancía, productividad, labor, insumo, esfuerzo, entre otras. El análisis del discurso es útil para resolver este problema y examinar las categorías empleadas para explicar el mundo y sus fenómenos.⁴ Este tipo de análisis permite identificar cómo se construyen los significados a través del uso del lenguaje, el cual influye en las instituciones, y es influido por ellas. Esto sucede en diferentes dimensiones entre las que destacan la simbólica, filológica, sintáctica y psicológica, pues el elemento persuasivo (retórico) persiste.

Böhmler interpreta el pensamiento de Hayek, en consecuencia, con esta afirmación:

Para Hayek los órdenes espontáneos nacen espontáneamente de las acciones de los individuos, aunque orientados por «reglas morales» o «tradiciones», teniendo cada acción su repercusión tanto en el comportamiento del individuo como en las reglas mismas que orientan a este. (Böhmler, 1992, pp. 171-172)

³ Comprendido bajo el concepto de *Wilhelm Dilthey* (1910/2002). No es posible traducir o transliterar a "cosmovisión" pues el concepto original es más complejo. Es un situarse dentro de sí para observar el entorno. Juega con la comprensión de lo inmanente y lo trascendente.

⁴ En palabras de Gilles Deleuze, es la labor del filósofo la creación de conceptos. Si bien se puede objetar respecto a la ideología que subyace la corriente estructuralista o constructivista de la sociología, es la apuesta fundamental de este artículo el poder habilitar el diálogo entre disciplinas, e incluso posiciones filosóficas «opuestas» y «antagónicas». Se mencionan: la semiótica, la lingüística, la antropología, o la sociología, adicional a la teología.

El uso común de figuras ilustrativas como «oferta laboral», «carga de trabajo», u «oportunidad de empleo» reflejan que en el medio occidental aún predomina una comprensión microeconómica clásica del trabajo. Es decir, el trabajo como un factor de producción. Por ello, se insiste en medirlo como parte de un proceso productivo. Esto se valida a través de la preocupación administrativa de la medición de la productividad real del trabajo.

Como se mencionó al inicio, al reflexionar «teológicamente» se intenta una síntesis conceptual que trascienda las descripciones materiales, apelando a un tratamiento deontológico o normativo. Si se añade la cópula, las ideas expresadas anteriormente pueden replantearse como proposiciones teológicas a considerar en un sistema lógico como la «teología del trabajo» subyacente: «el trabajo es obligación», «el trabajo es oportunidad» o «el trabajo es castigo».

Estas proposiciones son en superficie descriptivas, pues ilustran lo que el trabajo es. No obstante, al describir, prescriben. Se sugiere cómo interactuar con el fenómeno, dado lo que el fenómeno es. El hallazgo es que no predomina una teología del trabajo, sino la tensión dialéctica entre opuestos y resistencias psíquicas como la «obligación» contra la «oportunidad». Esto puede ser el resultado de teologías protestantes de la prosperidad en contraposición con las teologías ascéticas que no son sino reformulaciones de las mismas teologías que ya funcionaban desde el siglo XIX y XX con el auge de las sectas protestantes (Weber 1905/2025).

Teologías del trabajo en el desarrollo de Occidente

Formular una teología del trabajo implica la enunciación de una postura antropológica. Tres momentos de la historia de la civilización occidental son seleccionados para contrastar su visión antropológica y la teología del trabajo subyacente: la Roma helenística, la irrupción del cristianismo caracterizado por la escolástica, y el mundo moderno.

Louis Rougier (2005) describe el mundo griego como una sociedad civilizada, racional y orientada al mejoramiento humano. Este estándar cultural prevalece incluso en el Imperio romano; habilitando una «Roma helenística» o «helenizada». Sin embargo, se identifica dentro de su recorrido el estancamiento del progreso. Justo después de la bonanza del racionalismo griego, la integración de la esclavitud a las instituciones sociales ralentiza el desarrollo económico, social y tecnológico:

El ciudadano griego se convirtió en una especie de rentista, liberado del trabajo de procurarse su propio alimento, vestido y techo. En Esparta, la ley

incluso prohibía al ciudadano la realización de trabajo productivo de cualquier tipo. En Tespias, se consideraba una desgracia aprender un oficio o cultivar la tierra. En Tebas, los comerciantes y pequeños mercaderes sólo podían ejercer cargos públicos diez años después de retirarse de los negocios. En la mayoría de las ciudades aristocráticas, la ciudadanía era incompatible con el ejercicio de una profesión manual. (Rougier, 2005, p. 62)

La comprensión antropológica de la época hizo proliferar la esclavitud. No todos los hombres valían lo mismo. El trabajo era visto como denigrante y destructor. Al pensarse que «debilita el cuerpo», se concluía que también «debilita el alma» (Rougier, 2005, p. 61). Por ende, los esclavos eran los encargados de las labores mecánicas y artesanales que requerían un esfuerzo físico.

Los esquemas de esclavitud prevalecieron y, aún, se acentuaron durante la administración y auge del Imperio romano. En esencia, opera una teología del trabajo donde este último es el esfuerzo físico impositivo, una carga que no se desea llevar por los ciudadanos dignos. La labor intelectual es vista como un deleite opuesto al trabajo físico, al que acceden los hombres libres pues enaltece el intelecto y la participación cívica o política.

La aparición del cristianismo y, posteriormente, los movimientos monásticos contribuyeron a la reivindicación del trabajo como actividad dignificante. El concepto de «ser humano» se reformula y destaca que todos poseemos el mismo origen a partir de la diseminación del mito fundacional (BHTI, 2014, Gn 1 y 2). La Iglesia primitiva sugiere la liberación de los esclavos como la máxima expresión de caridad (BHTI, 2014, Ga 3,28; 1 Cor 7, 21-22; Fil 1, 15-16), pero no se logra la abolición de la esclavitud. Sin embargo, se logra la ampliación de libertades civiles para los esclavos (Rougier, 2005, p. 75).

Con el cristianismo, el trabajo es visto como una actividad humana que permite la meditación en la brevedad de la vida, la inmanencia y trascendencia del individuo. El trabajo persigue la excelencia del espíritu, pues evita el ocio y promueve la humildad. Se exhortaba la diligencia, pero se condenaba la acumulación de riqueza. Para acercarse a Dios, el individuo necesitaría negar los deseos de su carne —el ascetismo antecedia a la mística, la unión con Dios mediante la humildad y la pobreza—. El pensamiento económico de la Edad Media separaba el trabajo de sus frutos (Gilson, 1958/2024, pp. 289-325).

Esta revalorización de las actividades mecánicas y las artes manuales incide en el desarrollo de herramientas que buscaban hacer los esfuerzos más eficientes. Muchos descubrimientos e invenciones de la época medieval generan nuevos paradigmas que contribuirían a la filosofía humanista del Renacimiento

(Rougier, 2005, pp. 73-96). El descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo sucede en una confrontación de sendas propuestas teológicas del trabajo —y nuevos debates antropológicos— que ameritan su equiparación en un estudio independiente (Elliot, 2006).

Eventos como la caída de Constantinopla y el Descubrimiento de América, habilitan identificar la época moderna en la periodización de la historia. Sin embargo, no es posible identificar una corriente teológica predominante, debido a la descentralización del pensamiento. Inventos como la imprenta fueron parte de las herramientas que revolucionaron la forma de hacer y articular las propuestas científicas, literarias, filosóficas, religiosas y teológicas. Es en este marco en el que se encuentran los movimientos de la Reforma protestante y la Contrarreforma que catalizarían una nueva concepción del trabajo para la época contemporánea.

El concepto de «vocación» se difundiría con una nueva comprensión a luz de estas nuevas teologías. Habiendo estado ya presente en pensadores como Tomás de Aquino (ed. 1994, II, q. 179-189), la interpretación del fenómeno vocacional era diferente de la propuesta en la modernidad. Tenía que ver con el discernimiento de la llamada a la vida contemplativa como el último objetivo. Escritos de Lutero como su comentario del Génesis (*Lectio in Genesim*) y *Libertad cristiana* (1520), desafiarían esta visión de la vocación. El pensamiento de la reforma desembocó en una comprensión de «múltiples llamadas» divinas. Posteriormente, vendrían más propuestas teológicas a otorgar nuevos matices a las ideas de Lutero, como la corriente homónima de Juan Calvino con sus respectivas connotaciones respecto a la doctrina soteriológica.

A pesar de la amplitud del periodo moderno y de las múltiples ocurrencias sociales, económicas, y culturales, se destacan al menos dos corrientes de pensamiento relevantes para este escrito. Una de ellas es el desencanto por la autoridad institucional, no solo religiosa sino también estatal que catalizaría los movimientos revolucionarios del Nuevo Mundo. La otra, sería la preocupación sociológica de la ocupación, el trabajo y sus frutos. Esta preocupación sería abordada por nuevas teologías, pero también por nuevas formas de filosofía que buscaban encaminar la reflexión ontológica hacia formas seculares y no teocéntricas.

Cabe destacar que la preocupación por los frutos del trabajo daría cabida a diferentes debates económicos respecto a las teorías del valor, y al repago de los factores productivos en la medida «justa» según sus contribuciones. Esto, debido a que, en el marco de la Revolución Industrial, la utilización de herramientas e inventos en los procesos productivos habría aumentado

sustancialmente la productividad del trabajo (Böhm-Bawerk, 1884-1889/1947). Así, se habría habilitado una nueva dimensión de contribución pertinente para una teología del trabajo a razón de los cambios socioeconómicos que se estaban formulando.

Una diferencia identificada por el estudio sociológico de Max Weber en 1905 (ed. 2025) es que las propuestas teológicas de las sectas protestantes produjeron efectos positivos en la organización social y la riqueza debido a su enfoque ascético y la necesidad de acumular riqueza como signo que evidenciara su comunión con Dios (herencia de la doctrina soteriológica calvinista). No obstante, este movimiento fue beneficioso en el corto-mediano plazo. Sin embargo, es hoy el precursor de las teologías de la época contemporánea que visualizan lo material como la preocupación última. Estas teologías tienen un énfasis en la prosperidad como la finalidad última del trabajo.

Es menester recordar que la época contemporánea (1789 hasta el presente) se caracteriza por la especialización de la producción industrial en esquemas más intensivos en capital. Asimismo, los campos del saber se ramifican y separan —aún más— las ciencias naturales y materiales, de las ciencias sociales o morales (Hayek, 1952). La sociedad se configura en formas abiertas, globalizadas y más relaciones contractuales.

Durante esta breve revisión de algunas teologías del trabajo en la historia, se ha intentado mostrar que una teología del trabajo que ve el esfuerzo humano y sus frutos como parte de la naturaleza creativa y el ejercicio de la fuerza vital, propicia el florecimiento de instituciones que producen virtudes necesarias para la cooperación social sostenible.

Una teología del trabajo que lo visualiza como parte del principio de existencia del hombre, incide en la automotivación, y en la productividad.⁵ El enfoque en los frutos del trabajo como el fin del mismo, producen un aumento en la riqueza en el corto y mediano plazo, pero hacen que el individuo pierda el sentido en el largo plazo. Los ejemplos citados permiten identificar cómo dentro de la narrativa sobre qué era el trabajo, quiénes podían o debían trabajar, y para qué fines servían los frutos de su esfuerzo, puede extraerse la teología del trabajo subyacente.

⁵ Esto es compatible con los contribuciones teóricas y prácticas en materia de «management», empresariedad, y administración industrial. Está probado que crear un ambiente laboral armonioso y la satisfacción del empleado incide en la productividad general de la compañía.

Se rescata que una formulación bajo principios judeocristianos para una teología del trabajo, puede promover —nuevamente— el florecimiento humano y aliviar la carencia de sentido y sustancia que hoy se percibe como común a la vida en sociedad, ya sea urbana o rural.

Propuesta para una teología del trabajo

El argumento del presente escrito posee dos presupuestos importantes que es necesario hacer explícitos. Primero, se identifica que la tradición judeocristiana provee una alternativa útil para la formulación de una teología del trabajo. La revisión histórica de la sección anterior sirve como demostración. Segundo, bajo esta tradición se reconoce un origen prístino en el trabajo. El trabajo es parte del momento en el que se «crea» el primer ser humano. Esta segunda premisa puede reformularse a que el trabajo no es un castigo por la desobediencia, ni una consecuencia de la pérdida de la gracia. El trabajo es un reflejo de la jerarquía del ser humano sobre lo creado. La presente propuesta a una teología del trabajo no abarca la totalidad de la problemática que demandan las inquietudes de la época de la contemporaneidad. Se enfoca en la naturaleza bidimensional del trabajo y en sus orígenes prístinos como atributo existencial.

El Génesis (תִּשְׁאֵא־רַב), libro atribuido a Moisés según la tradición, es una explicación realista de los orígenes del mundo, gestado y situado en el antiguo Cercano Oriente. Es considerado «mitológico» por la teología católica. Sin embargo, esto no es equivalente a decir que sea fantástico o ficticio. Lévi-Strauss (1963, pp. 206-231) atribuiría el papel del mito a la formulación de la identidad antropológica de una civilización. Posteriormente, Barthes (1957/1999) propondría el papel del mito como metalenguaje en las sociedades modernas. Cabría afirmar que Occidente se ha desvinculado de toda forma de mito fundacional.

La aparición del hombre en la naturaleza está vinculada con la dominancia de este sobre ella. En el relato de Génesis:

Dijo entonces Dios: — Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza para que domine sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo; sobre los animales domésticos, sobre los animales salvajes y sobre todos los reptiles que se arrastran por el suelo. Y creó Dios al ser humano a su imagen; a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer los creó. Y los bendijo Dios diciéndoles: «Sean fecundos y multiplíquense; llenen la tierra y sométanla; dominen sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todos los reptiles que se arrastran por el suelo». (Biblia Hispanoamericana Traducción Interconfesional [BHTI], 2014, Gn 01, 26-28)

Hay un complemento importante en el capítulo dos del Génesis. El extracto de Gn 02, 19-20 (BHTI, 2014) se especifica:

Entonces Dios, el Señor, modeló con arcilla del suelo todos los animales terrestres y todas las aves del cielo, y se los llevó al hombre para que les pusiera nombre, porque todos los seres vivos llevarían el nombre que él les pusiera. El hombre puso nombre a todos los animales domésticos, a todas las aves y a todos los animales salvajes. Sin embargo, no encontró entre ellos la ayuda adecuada para sí.

Dios hace al ser humano administrador de lo creado, y le asigna la tarea de ponerle nombre a las cosas. Se destaca que bajo la cosmovisión hebrea, esto es el equivalente de afirmar la formulación de una identidad para los elementos, seres y fenómenos con los que interactuaría el hombre. Esto habla de dos dimensiones: Por una parte, está el influir en el orden del mundo material; y por otra, está la contribución al mundo de las categorías o las ideas. El ser humano necesita ejercitar esas dos dimensiones de sí para ver realizado su propósito al haber sido creado.

Contrario a lo que pensaban los griegos, estas «dos dimensiones» no son antagónicas sino complementarias y dignificantes. En una el esfuerzo (físico o mental) se traduce en la alteración del mundo natural, tangible. En la otra, se requiere crear o adoptar categorías. Esta última dimensión es nada más y nada menos que la tarea del filósofo, en palabras de Deleuze. Se reconoce que no se presupone igualdad de capacidades, pues las personas poseen diferentes competencias creativas y cognitivas. Por ello, la dimensión intelectual del trabajo puede ser no sólo la creación de categorías sino la asimilación de ellas. Adquirir el vocabulario necesario para expresar nuevas formas de conocimiento, de forma más amplia o profunda, los fenómenos de la realidad. Este es el acto del aprendizaje, ya sea una rama teórica del conocimiento tanto como una habilidad puesto que ambas requerirán de las palabras para expresar dominio de un nuevo campo de información activo en el cerebro.

Adicional, en el relato se observa que hay una dimensión social del trabajo. Este es una puerta para la vida comunitaria, pues dentro de la actividad productiva, se gesta la necesidad de crear una pareja para el hombre.

La cosmovisión hebrea asocia el papel del trabajo con la artesanía. En versos anteriores se menciona que Dios usa barro para crear al hombre, fue una actividad que hizo ejercer su lado creativo. A pesar de la omnipotencia de la divinidad, el papel del descanso es modelado por el mismo Dios al contemplar la obra terminada de la creación.

Al pasar de una economía de subsistencia —nómada— a asentarse en una región en concreto, cambian las preocupaciones respecto al trabajo, especialmente respecto a sus frutos o producto. Se ha hablado ya que la inclusión de herramientas y técnicas de producción que hacen más eficientes los esfuerzos humanos, habilitando una nueva necesidad de reflexión. Sin embargo, otros factores como la especialización y el incremento en las transacciones de intercambio y comercio pueden también aumentar el producto y la eficiencia del trabajo. El Nuevo Testamento puede iluminar la comprensión del tratamiento que deberían de recibir los frutos del trabajo cuando se encuentran en una etapa de rendimientos marginales crecientes.

A pesar de las contribuciones académicas modernas en la rama teológico-exegética, queda mucho por extraer en los Evangelios de la revelación de Jesús de Nazaret en el Nuevo Testamento. Sus predicaciones y exposiciones públicas usan las figuras ilustrativas conocidas como «parábolas». Estas construcciones narrativas tienen diferentes dimensiones de profundidad como recursos retóricos. Bajo una perspectiva semiótica como sistema de primer orden, hay consistencia en los relatos respecto al uso de la figura del terrateniente o capitalista para reflejar la virtud y el cuidado de los subordinados.

Las parábolas remarcaron la mayordomía y la multiplicación de los recursos (BHTI, 2014, Mt 25, 14-30); la previsión (BHTI, 2014, Lc 14, 28-33); la administración responsable (BHTI, 2014, Lc 12, 42-48); y la remuneración incluso más allá del mínimo considerado «justo» como celebración de la caridad (BHTI, 2014, Mt 20, 1-16). Estas implicaciones merecen ser tratadas a profundidad en otro escrito ya que se contraponen a las nociones predominantes en la comunidad académica teológica. La obra de Robert Sirico (2024) es un punto de partida para reflexionar en la dimensión económica de cada una de estas construcciones narrativas.

Históricamente, el nacimiento de Jesús se traza a orígenes humildes y sencillos. Sin embargo, la riqueza metafísica de sus enseñanzas convocó a multitudes de todos los estratos sociales. La consistencia de las dos dimensiones del trabajo se mantiene en su vida: como maestro, ejercita el intelecto y crea categorías; influye en el mundo natural a través de sus dones —naturales y sobrenaturales— de servicio y su oficio técnico de carpintero.

Conclusiones

Mientras lo trascendente es aquello que excede la realidad considerada, lo inmanente designa lo que se halla contenido en ella. Con el devenir de la historia y la creciente tecnificación en la producción de bienes y servicios de

primer orden, se abandonó la noción trascendente e inmanente del trabajo. La teología del trabajo es en apariencia reemplazada por una filosofía poiética. Esta última enfoca la reflexión hacia el acto de producción respecto a la capacidad técnica para resolver problemas mediante la creación.

Aunque la preocupación ya no es comprender lo «sobrenatural» sino la interacción eficiente con la naturaleza y la realidad tangible, la teología del trabajo sigue ahí bajo el aparente caos en puntos de inflexión histórica. Los eventos de coyuntura pueden producir cambios radicales en los sistemas teológicos en general. Como consecuencia, hay reformulaciones de la teología del trabajo.

Este escrito argumentó que el concepto de «teología del trabajo» es una categoría epistemológica que (a) permite la fusión de horizontes de la teología con la teoría económica en la mayoría de sus ramificaciones y corrientes metodológicas; (b) explica cómo el hombre se relaciona con el sistema productivo; y (c) justifica que la renovación genuina de la identidad occidental implica una dimensión teológica y antropológica en la reflexión académica.

La finalidad de este artículo es habilitar la discusión para integrar una teología del trabajo a la discusión en las ciencias económicas. A la vez, se invita a que puedan usarse categorías, técnicas y métodos propios de otras ramas de las ciencias sociales y las humanidades dentro del análisis económico.

Como hallazgo general, se sostiene que existir y coexistir en un mundo en el que Dios y su voluntad existen, y las acciones tendrán consecuencias — inmediatas o mediatas respecto a la Eternidad — produce conductas beneficiosas con respecto a otros sistemas morales como el ateísmo, el solipsismo, el anarquismo, o el nihilismo. El cristianismo propicia la aparición de buenas instituciones para la vida no solo en comunidad sino en sociedad: respeto a la propiedad privada, cumplimiento de contratos civiles, mercantiles y comerciales. Desde el punto de vista pragmático, es un mejor sistema filosófico que el del posmodernismo característico de la contemporaneidad tardía pues incluso desde el punto de vista utilitarista, produce un adecuado funcionamiento de la sociedad.

En específico, se sostiene que los momentos históricos en los que predominó una teología del trabajo que situaba la actividad de trabajar como algo benéfico y provechoso, fueron momentos que vieron florecer prosperidad social y económica.

Una reforma de la identidad occidental requeriría formular vías de reconciliación y comunicación para las comunidades académicas de las

humanidades y las ciencias sociales. Hayek (1952) designaría a estas últimas como «ciencias morales» para remarcar que sus principales objetos de investigación y observación son las opiniones, intenciones y pensamientos. Inexorablemente, esto implica que se tratarán con juicios de valor como objetos de estudio.

Las comunidades académicas se han especializado y segregado por afinidades metodológicas propias de sus propias escuelas de pensamiento. La sociología es una de las disciplinas que representan un desafío y una oportunidad para dialogar con la ciencia económica. Usualmente, al estudiar sistemas a nivel estructural, la sociología formula conclusiones colectivistas que no son compatibles con una economía de libre mercado. Esto es producto del análisis estático que concibe la economía como un agregado de corte transversal, producto de la macroeconomía convencional. Empero, su corriente «interaccionista simbólica» enfoca el objeto de estudio de una estructura al individuo a través del fenómeno de la interacción social lo cual admite variantes de subjetivismo e individualismo metodológico. Este es solo un ejemplo que pretende evidenciar cómo pudiesen integrarse categorías generadas por la teología, sociología y antropología para afinar los presupuestos del análisis económico.⁶

Es altamente probable encontrar una vinculación entre el «progreso económico» de una sociedad y su *weltanschauung*. Este tipo de estudios pueden ser formulados a través de métodos propios de la sociología o del método de la historia comparada. La obra *Imperios del mundo atlántico*, John Elliot (2006) es un ejemplo de ello. Se deja como posibilidad para investigaciones posteriores estudiar este análisis comparativo de regiones agrupadas por características geopolíticas estudiando sus producciones y adopciones teológicas. Este método es en parte usado por Max Weber (1905/2025) en su obra «La ética protestante y el espíritu del capitalismo», aunque utiliza otras características confesionales para delimitar sus grupos de estudio. Estas dos obras son de vital importancia para esta investigación en materia de sus métodos.

Max Weber (1905/2025) identifica las teologías del trabajo subyacentes a algunas de las sectas protestantes. Weber registra las variaciones teológicas y sus efectos en el comportamiento de los individuos. Aunque no lo hace con la categoría de «teología del trabajo», se evidencia que hay diferencias en la acumulación de riqueza en aquellos grupos que visualizan el trabajo como

⁶ Por citar algún ejemplo de impacto universal, la teología de la época patristica ocupó categorías que provenían de la filosofía griega para explicar nociones complejas del ser y su relación con la divinidad. En el siglo II: Clemente de Alejandría, El pedagogo; en la Edad Media: Tomás de Aquino, Suma teológica; en la era contemporánea: Etienne Gilson, Elementos de filosofía cristiana; Karl Jaspers, La fe filosófica ante la revelación, entre otros.

vocación, y como un mandato divino. A medida que el capitalismo se desarrolló en su forma tardía del siglo XX y XXI, lo «trascendente» fue abandonando el concepto y se adoptó una visión prioritariamente materialista de la existencia. Weber mismo enuncia respecto a lo que él ya observaba en 1905:

Al emprender el ascetismo la transformación del mundo y al tener repercusión en él, los bienes materiales de este mundo fueron logrando un poder creciente sobre los hombres, y, al final, un poder irresistible como no había sucedido nunca antes en la historia. Hoy el espíritu de ese ascetismo se ha salido de ese caparazón, y quien sabe si definitivamente. El capitalismo victorioso, desde que tiene una base mecánica, ya no necesita de ese apoyo. También parece extinguirse definitivamente el fresco talante de su sonriente heredera, la Ilustración, y la idea del «deber profesional» ronda en nuestra vida como el fantasma de una fe religiosa del pasado. (Weber, 2025/1905, pp. 184-185)

En el caso de Weber, su estudio es de tipo sociológico y su principal hallazgo es el ascetismo es la característica distintiva en las teologías del trabajo que él analiza. No obstante, el ascetismo es una de las múltiples formas en las que el individuo puede relacionarse con los frutos de su trabajo. Como Weber evidencia, el ascetismo como práctica no es sostenible en el largo plazo sin la pregunta reflexiva de a qué fines sirve. Es por ello por lo que esto puede aclararse a la luz de una reflexión teológica.

Una posible refutación al argumento aquí sostenido es que la movilidad social es la causa para la prosperidad económica resultante en las diferentes etapas consideradas. Sobre todo, al meditar en la ampliación de libertades civiles para los esclavos durante la aparición del cristianismo, posterior a la Roma helenística. Es de recordar que dicha movilidad existe como institución únicamente en la medida en la que la visión antropológica de los individuos respecto a sí mismos, a otros y a sus relaciones productivas o comerciales, les hicieron ser propensos a estar de acuerdo de que este tipo de institución como orden social podía existir (esto es, de nuevo, teología del trabajo).

A lo largo del presente escrito no se trata con la profundidad suficiente el problema de los frutos del trabajo. Al revisar la historia del pensamiento económico, la Edad Media deja para la posteridad el paradigma de la separación entre el trabajo y sus frutos o producto (Gilson, 1958/2024, pp. 289-325). Este problema surge del incremento de la productividad posterior a los desarrollos técnicos de la Edad Media. Así, surge una de las primeras causas que habilitaría debates económicos respecto al capital y el interés y la remuneración a los

factores productivos. Este aspecto también puede ser un posible tema futuro de investigación.

Sería reduccionista afirmar que el panorama es negativo. El desplazamiento de la labor humana es un fenómeno recurrente desde los inicios de la Primera Revolución Industrial (década de 1760). Ante la cuarta revolución industrial, ahora ciberfísica, es esperable que la organización de la sociedad cambie drásticamente. Sin embargo, los costos de transacción de adquirir conocimiento han disminuido. Ahora es posible incursionar en nuevos campos del saber incluso sin la educación formal en el tema. Esto presupone retos y desafíos para la pedagogía y la educación como industria, pero también oportunidades para aquel que desee volverse un polímata o erudito.

La filosofía y la reflexión humanitaria están nuevamente en los temas de interés popular, y están vigentes en el discurso actual. Recientemente, se han popularizado críticas y diagnósticos respecto al malestar que sufren los individuos a causa del agotamiento generado por una sobrecarga de actividades en su vida cotidiana. Byung Chul Han ha desarrollado en su obra literaria diferentes reflexiones respecto a las consecuencias de la visión moderna del trabajo y la identidad que el individuo ha construido alrededor de su faceta «productiva-económica».

Dentro de los aportes teológicos y religiosos a la problemática, se ha mencionado ya la obra de Robert Sirico (2024) respecto a los principios económicos a extraer de las parábolas, lo cual apoya en una buena medida el problema de la relación entre el trabajo y sus frutos. John Lennox (2025) también ha incurrido en la tarea de reformular la comprensión del trabajo desde la teología cristiana.

Llegado este punto se desea invitar ya no solo a la discusión interdisciplinar sino interconfesional para la búsqueda del sustento ontológico a través de contribuciones académicas. Algo se rescata dentro de lo observable tanto en la región occidental: hay diferencias positivas en la calidad de vida y el nivel de ingresos en regiones que no vieron el trabajo como imposición sino como el ejercicio de su libertad y vocación.

Referencias

- Alfaro, Gerardo A. (2004). *¿A alguien le importa la teología?*. Kairós, 34, 43-64.
- de Aquino, T. (1994). *Suma Teológica*. Tomo II. Cuestiones 179-189. Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada ca. 1265-1274).

- Barthes, R. (1999). *Mitologías* (H. Schmucler, trad.). Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1957).
- Beale, R. (2025). *In Memoriam: The Academic Journal* [In memoriam: La revista académica]. *Computer*, 58(9), 123-126. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2512.23915>
- Biblia Hispanoamericana*. Traducción Interconfesional (BHTI). (2014). Verbo Divino.
- Bourdieu, P. (2014). *¿Qué significa hablar?* Economía de los intercambios lingüísticos. Akal.
- von Böhm-Bawerk, E. (1947). *Capital e interés: Historia y crítica de las teorías sobre el interés* (C. Silva, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Böhmmler, A. (1998). *El ideal cultural del liberalismo: La filosofía política del ordoliberalismo*. Unión.
- Dilthey, W. (2002). *La formación del mundo histórico en las ciencias del espíritu*. (Originalmente publicado en 1910).
- Eco, U. (2000). *Tratado de semiótica general*. Lumen. (Originalmente publicado en 1976).
- Elliott, J. H. (2006). *Imperios del mundo atlántico: España y Gran Bretaña en América (1492-1830)* (M. Balcells, trad.). Taurus.
- Gilson, É. (2024). *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Gredos. (Originalmente publicado en 1958).
- Han, B. C. (2020). *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*. Herder.
- Hayek, F. A. (1952). *The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology* [El orden sensorial: una investigación sobre los fundamentos de la psicología teórica]. University of Chicago.
- Jorrat, J. R. (1994). *Sobre Weber, Parsons y la lectura de porcentajes*. *Desarrollo Económico*, 34(134), 285–290. <https://doi.org/10.2307/3467320>
- Klee, M. (2025). Revistas académicas están citando artículos inventados por la IA. *Rolling Stone en Español*. <https://es.rollingstone.com/revistas-academicas-estan-citando-articulos-inventados-por-la-ia/>

- Lennox, J. (2025). *Dios y el trabajo: Riqueza y sabiduría en la vida del creyente* (L. Viegas, trad.). Patmos.
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural Anthropology* [Antropología estructural]. Basic Books.
- Malamud, C. (2014). *Historia de América*. Alianza.
- Rougier, L. (2005). *El genio de Occidente: Raíces clásicas y cristianas de la civilización occidental*. Unión Editorial.
- Ruiz, C. (2026). *Retos y oportunidades de la educación teológica en el siglo XXI*. En G. Alfaro, G. W. Méndez y M. D. Carroll (eds.), *Teología, Historia y Educación* (pp. 143-160). CLIE.
- Sirico, R. (2024). *La economía de las parábolas*. Planeta.
- van Dijk, T. A. (Coord.). (2000). *El discurso como interacción social: Estudios del discurso, introducción multidisciplinaria*. Gedisa.
- van Dijk, T. A. (Coord.). (2004). *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Gedisa.
- Vargas Llosa, M. (2009). *La civilización del espectáculo*. Letras Libres edición México, (122), 14-22.
- Weber, M. (2025). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (L. Legaz Lacambra, trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1905).

Derechos de autor © 2025 Lourdes María Pérez N.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



¿Occidente en decadencia? Reflexiones sobre la continuidad histórica de la civilización de la fe en el *logos*

Is the West in Decline? Reflections on the Historical Continuity of the Civilization of Faith in the Logos

Luis Alfonso Herrera Orellana

Universidad Santo Tomás

lherrera21@santotomas.cl

Resumen: El texto analiza la tesis de la supuesta decadencia irreversible de la civilización occidental, fundamentada en crisis actuales como la dependencia tecnológica, el consumismo, el nihilismo y la intolerancia intelectual. Frente a esta postura catastrofista, se aporta una perspectiva realista y propositiva, cuya principal contribución consiste en sostener que Occidente posee una vitalidad histórica intrínseca capaz de generar «respuestas creativas» ante sus desafíos internos. Para ello, propone transformar las amenazas en fortalezas mediante la revalorización de sus tres elementos constitutivos: la razón griega, el derecho romano y la fe judeocristiana. Se plantea recuperar el pensamiento crítico, rechazar el presentismo histórico y promover el rol activo de «minorías selectas» para defender de manera efectiva la libertad y la dignidad humana en todo el mundo.

Palabras clave: civilización occidental, crisis, decadencia, respuestas creativas.

Abstract: The text analyzes the thesis of the supposed irreversible decline of Western civilization, based on current crises such as technological depen-

dence, consumerism, nihilism, and intellectual intolerance. In contrast to this catastrophic view, it offers a realistic and proactive perspective, whose main contribution is to argue that the West possesses an intrinsic historical vitality capable of generating “creative responses” to its internal challenges. To this end, it proposes transforming threats into strengths by revaluing its three constitutive elements: Greek reason, Roman law, and the Judeo-Christian faith. It advocates for recovering critical thinking, rejecting historical presentism, and promoting the active role of “select minorities” to effectively defend freedom and human dignity throughout the world.

Keywords: Western civilization, crisis, decline, creative responses.

Introducción

Son incontables las obras y oportunidades en que las más prestigiosas mentes de hombres y mujeres han reflexionado en torno a qué es la civilización occidental¹ u Occidente, cuáles son sus rasgos distintivos, su situación actual y por qué se afirma que esa forma de la cultura humana se encuentra en crisis² y en irreversible decadencia.

Dada la precisión de las premisas que sostienen su tesis, la adaptabilidad de su perspectiva y la vigencia que ella mantiene, hemos seguido en este trabajo la idea de Occidente expuesta por el filósofo español Julián Marías en una serie de conferencias impartidas en Argentina en 1970 (Pérez, 2012; Nogueira, 2008), así como las ideas expuestas por Samuel Gregg (2019) en *Razón, fe y la lucha por la civilización occidental* sobre Occidente como civilización de síntesis entre fe y razón.

Para el autor de *España inteligible*, los elementos culturales definitorios de Occidente son el uso de la razón filosófica que aporta Grecia, el tipo de mando según derecho que desarrolla Roma y la fe del *logos* que proviene del judeocristiano, cuya combinación histórica hará posible el descubrimiento

¹ Se sigue en este trabajo la acepción descriptiva de la palabra «civilización» contenida en el Diccionario de la Lengua Española, según el cual se refiere al: «Conjunto de costumbres, saberes y artes propio de una sociedad humana» (Real Academia Española [RAE], s. f. -b, def. 1), y no su acepción prescriptiva, a saber: «Estadio de progreso material, social, cultural y político propio de las sociedades más avanzadas» (RAE, s. f. -b, def. 2), como oposición a la situación de «barbarie»: «Falta de cultura o civilidad» (RAE, s. f. -a, def. 1).

² Por «crisis», siguiendo el mismo diccionario, se entiende: «Cambio profundo y de consecuencias importantes en un proceso o una situación, o en la manera en que estos son apreciados» o «Situación mala o difícil» (RAE, s. f. -c, def. 1 y 3).

teológico-filosófico de la persona y su libertad (Negro, 2009), la sofisticación del arte como reinención de lo real y la adopción del método científico-experimental (Cerdeja Costabal, 2014).

Además de por su descripción de los elementos constitutivos y distintivos de Occidente, Marías es relevante en el abordaje de la temática que nos convoca, porque sostiene que dichos elementos no se circunscriben a una geografía, un continente o una comunidad específica, sino que han generado una forma cultural, en suma, de un modo de ser y estar en el mundo, que puede ser asumido, total o parcialmente, en distintas partes del planeta.

Lo anterior es relevante porque permite superar debates en torno a si solo Europa —sin España— y los Estados Unidos de América son Occidente (Cáceres, 2024), e incluir en ese ámbito civilizacional a comunidades políticas como la iberoamericana, las angloparlantes de Oceanía y las asiáticas que han adoptado y adaptado elementos definitorios de lo occidental.

Ahora bien, se afirma que esta forma cultural estaría en crisis, y hasta en decadencia sin remedio, al menos desde el término de la Primera Guerra Mundial, cuando para una parte de los occidentales, es decir, quienes adoptaron el modo de ser y estar el mundo greco-romano-judeocristiano, culminó, de forma catastrófica por demás, su período de mayor desarrollo y originalidad. Etapa que habría dado paso a un período histórico sin innovaciones o renovaciones de entidad cultural al interior de la civilización occidental, dominada por la búsqueda y acumulación de dinero (Capriles, 2021, pp. 115-148) y la utilización creciente de la técnica (Spengler, 2002, pp. 766-780).

Dado el desarrollo de una serie de factores, como las guerras y el armamentismo, lo científico y filosófico, la polarización política, el subjetivismo nihilista, la primacía de emociones como el miedo y el resentimiento, el estatismo redistributivo y benefactor, la obsesión por la seguridad y el rechazo al sacrificio, la ignorancia y desprecio hacia las propias raíces, la acogida ingenua de formas culturales incompatibles u opuestas a la occidental y la diversión como propósito central de la vida (Debord, 2005; Vargas Llosa, 2012), se asume que el declive es inevitable, y que toca resignarse ante tal destino, ya anunciado por Spengler.

Frente a esta postura, el presente trabajo procura ofrecer algunas razones y evidencias para una comprensión más amplia, realista y propositiva de los problemas que enfrenta hoy la civilización occidental, a partir de la cual problematizar la tesis de su decadencia inevitable y sostener que es factible generar, como ya ocurrió en épocas pasadas, lo que Toynbee llamó «respuestas creativas» a las crisis que comprometen su continuidad histórica, a partir de

la recuperación de las preguntas fundamentales que impulsaron a la «mente occidental» (Tarnas, 2021).

Para ello, en primer lugar, expone de forma sintética las premisas en que se apoya la tesis de la crisis y decadencia de Occidente. En segundo lugar, argumenta por qué los problemas y desafíos que enfrenta la forma occidental no necesariamente son indicativos de su declive y extinción irremediable, en beneficio de otras formas culturales. En tercer lugar, identifica y analiza algunas de las amenazas y debilidades más críticas para la continuidad histórica de la civilización occidental. En último lugar, argumenta cómo aquellas se pueden transformar en oportunidades y fortalezas. Esto ofrece algunas conclusiones.

La interminable crisis de la civilización occidental y su terca vitalidad

De algún modo, es natural y acaso inevitable que las personas de cada época sientan que los problemas que les afectan como comunidad o civilización son los peores de la historia, y que su gravedad es tal que ya resulta imposible superarlos y asegurar la continuidad de la forma de vida conocida, siendo, por tanto, cuestión de tiempo para llegue a su extinción.

No es diferente el caso de la forma cultural occidental, la cual, en particular desde la segunda mitad del siglo XX, atraviesa formidables e inéditos en orden a asegurar su liderazgo mundial y sobre todo su continuidad histórica (Juan Pablo II, 1981).

Sus más recientes crisis parecen ser la anorexia cultural (Káiser, 2014) suscitada tras la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la Unión Soviética, así como la insuficiente respuesta dada por una parte de Occidente a los ataques terroristas del 11-09-01 (Habermas, 2006). En el primer caso, por estimar que triunfó definitivamente en la pugna con otras formas culturales por el liderazgo mundial cuando, en realidad, entró en un proceso de degeneración institucional (Ferguson, 2013), y en el segundo, por asumir que promoviendo el miedo en sus países y forzando a países no occidentales a adoptar sus elementos culturales, podía asegurar su predominio.

Otra crisis en pleno desarrollo sería el ascenso al poder en países occidentales de Gobiernos populistas «de derecha», que además de tensionar las instituciones internas que aseguran la libertad individual y la limitación del poder en sus comunidades, estarían erosionando el orden internacional de la posguerra, con la Organización de las Naciones Unidas como eje rector de dicho orden (Applebaum, 2021).

Ascenso que dificulta advertir y abordar una crisis más de fondo, generadora de ese ascenso, como es la radicalización revolucionaria y nihilista de partidos y liderazgos «de izquierda», impulsores de políticas identitarias y movimientos maniqueos y disolventes de la sociedad abierta (Lilla, 2018, pp. 26-64), como el *woke* (Neiman, 2024), entre otros.

Ante lo señalado, cabe apuntar, primero, que han sido varias y serias las crisis que desde la Antigüedad hasta el siglo XX han enfrentado las comunidades occidentales en su afán por practicar y preservar la combinación de elementos culturales que la caracterizan. Y, segundo, que esas comunidades fueron capaces de producir respuestas creativas para adaptarse ante el desafío planteado, si bien con resultados desiguales (Ferguson, 2012).

En tal sentido, estimamos que son ejemplos de crisis de las comunidades occidentales la decadencia de las ciudades-Estado de la antigua Grecia; la caída del Imperio romano, en particular de Constantinopla; la conquista de la península ibérica por pueblos islámicos y las complejidades de su recuperación; la división de la cristiandad a partir de la «reforma» que dio lugar a cultos que fusionaron fe y política.

También lo son la desintegración y balcanización del Imperio español; la falsa contraposición entre razón y fe creada por la Revolución francesa; la primera Revolución Industrial y las nuevas inequidades que con ella surgieron en diferentes sociedades; y el ascenso de las ideologías imperialistas, nacionalistas y racistas, todas ellas colectivistas, que condujeron a las guerras mundiales del siglo XX.

A pesar de todas esas crisis, la forma occidental de ser y estar en el mundo no desapareció, sino que se adaptó y hasta se fortaleció en algunos casos, a partir del uso creativo e innovador de sus elementos culturales constitutivos y definitorios, entre otras razones, porque las personas de entonces dudaron de las acciones, medios y fines perseguidos, pero no de dichos elementos culturales, a los que, en cambio, volvieron a fin de reencontrar el camino perdido.

Es atendiendo a esas evidencias históricas —esto es, a las respuestas creativas dadas por las diferentes comunidades occidentales a las crisis que colectiva o sectorialmente han tenido que enfrentar— que ante las amenazas y debilidades que actualmente comprometen y ponen en duda la continuidad de la forma cultural occidental se produzcan, de nuevo, respuestas creativas, que eviten el declive efectivo de sus elementos constitutivos.

Lo anterior supone rechazar la idea de que estamos en el peor de los mundos posibles, que la actual es la época más mediocre y decadente de Occidente, y que la suerte está echada a favor de otras formas culturales. Ante ello, urge comprender que lo que han desaparecido son expresiones de la forma cultural occidental, como las «ilustraciones» y los «idealismos» europeos del siglo XIX, que aportaron y dañaron en proporción no tan desigual a otras formas culturales (Díaz Villanueva, 2025, pp. 51-94).

Y, al mismo tiempo, asumir que los desafíos presentes más críticos no son más que amenazas y debilidades internas,³ varias inéditas, como el auge mediático de ideologías identitarias e ideologías disolventes, la tentación de suplir la acción humana por la acción de máquinas y el desconcierto frente al rol protagónico de la mujer, entre otras.

Las amenazas y debilidades a la continuidad histórica de la civilización occidental

A continuación, analizaremos algunas de esas amenazas y debilidades internas que dificultan la continuidad de Occidente, para luego ofrecer algunas ideas preliminares sobre cómo enfrentar esos desafíos, con el fin de convertirlas en oportunidades y fortalezas.

Subordinación de la acción humana a las actividades de producción y consumo

La primera de las amenazas que hemos identificado para la continuidad de Occidente como forma de ser y estar en el mundo, es la reducción de la acción humana, esto es, del esfuerzo por avanzar de menores a mayores estados de bienestar y plenitud, a la producción y consumo de bienes y servicios demandados en los mercados, con el fin de obtener ingresos, bajo la forma de utilidades o salarios, que permitan a su vez satisfacer necesidades económicas (Nussbaum, 2010, pp. 33-52).

Dando por válida la tesis de Marx según la cual lo real en toda sociedad, y, por tanto, lo que importa, es la «estructura», es decir, lo económico —atención del problema de la escasez material—, los integrantes de diversas sociedades que por historia y cultura son parte de Occidente dedican sus mayores capacidades, esfuerzos y tiempos a producir, en parte por elección, en parte por exigencias de

³ No se abordan en esta oportunidad, las amenazas externas a la civilización occidental, generadas por la acción de formas culturales rivales, que no necesariamente deben considerarse enemigas a aquella, sino diferentes y como posibilidades para el diálogo cooperativo entre comunidades políticas.

las dinámicas económicas y sociales, así como a formas, no siempre saludables, de evasión de esa presión.

Tal opción, y en última instancia, la subordinación a lo productivo, termina por marginar y en algún punto a excluir de la esfera de vida de las personas occidentales la atención consciente y regular a asuntos indispensables para la vida humana, como lo son sus preferencias individuales, sus vínculos familiares y de amistad, el conocimiento y el cultivo de la razón crítica, sus compromisos con su comunidad política de origen o de acogida, así como sus aportes a esa comunidad, todos los cuales se tornan secundarios y superfluos, ya que no suponen generar riqueza.

Dependencia de la tecnología y opción preferente por el conocimiento aplicado

Otra de las amenazas a la continuidad de la perspectiva occidental en el mundo presente y futuro, es la relación de dependencia que las personas de diferentes generaciones —no solo de las más jóvenes— están desarrollando respecto de las innovaciones tecnológicas, en particular al usar herramientas como las redes sociales, plataformas y la inteligencia artificial, teniendo como fines el entretenimiento, la eficiencia y la producción de conocimiento aplicado.

La tendencia a la dependencia, utilización ilimitada y necesidad de sobreestimulación de las innovaciones tecnológicas, según evidencian investigaciones (Haidt, 2024), está causando, entre otros problemas, ansiedad, pérdida de la atención para realizar tareas cotidianas, inhibición de la curiosidad y la capacidad de hacerse preguntas sobre contenidos recibidos, consolidación de ideas simples y binarias respecto de problemas complejos y la delegación en máquinas de la iniciativa para crear e innovar (véase Ortega y Gasset, 1992).

La primacía de lo aplicado, o la obsesión con la producción de conocimiento útil para resolver problemas prácticos específicos, ha supuesto marginar, y en casos erradicar, el fomento y la producción del pensamiento especulativo y reflexivo, por considerar a este último inútil, falso o idóneo solo para difundir ideologías deformantes de la realidad, así como el imponer el método de investigación empírico a todas las áreas del conocimiento.

Intolerancia y «cancelación» de personas con ideas diferentes

Otra amenaza que está suponiendo una verdadera involución en las capacidades cognitivas de muchas personas en las sociedades occidentales es la aceptación inconsciente pero eficaz de la intolerancia y el supremacismo moral respecto

de puntos de vista, juicios y conclusiones diferentes a las propias, bajo el camuflaje de proceder justo que brinda la «corrección política» (Káiser, 2020).

La adopción de la creencia de que los seres humanos podemos, ya ni siquiera mediante la razón sino a partir de los afectos, determinar de una vez y para siempre qué ideas, teorías, juicios, valores y alternativas para la acción son verdaderas, correctas y aceptables en cada situación abierta a debate y discusión, ha desincentivado y hasta suprimido, sobre todo en ámbitos como las universidades, la libertad para pensar, opinar y proponer.

El miedo a ser «cancelado», esto es, discriminado y excluido de forma arbitraria de espacios laborales, académicos, comunitarios, políticos, familiares y económicos, entre otros que son esenciales para el desarrollo de la propia vida, a partir de «condenas» mediáticas, basadas en la estridencia, los lugares comunes y la ausencia de un debido proceso, supone, de un lado, un empobrecimiento de la capacidad de imaginar, razonar, proponer y crear, y de otro, una entronización de la ignorancia, la arbitrariedad y el miedo, ingredientes propicios para la pérdida de la libertad política.

Enajenación colectiva y desconocimiento de la historia común

Una indebida comprensión de los logros y realizaciones, en particular materiales y técnicas, de la modernidad en Occidente (Benedicto XVI, 2006), ha auspiciado entre las personas de esta civilización la superstición de que pueden, por un acto de su voluntad y según su capacidad económica, o a través del Estado social idealizado como organización moralista, redistributiva y asistencial, cambiar el orden natural de las cosas, y subordinar la realidad a sus deseos y preferencias.

Lo que puede considerarse una «indigestión» de los postulados de la ilustración racionalista, ha llevado a que la búsqueda de la seguridad y la preservación de la vida (Polanco, 2020) y a enfoques como el del transhumanismo (Ferry, 2017, pp. 35-45) y el poshumanismo,⁴ a costa incluso de renunciar a la libertad, sean los propósitos de vida más relevantes en Occidente, quienes con tal de sentirse seguros y satisfechos, no reparan en consentir abusos de poder y violaciones a derechos humanos, si ello implica reducir peligros y mantener el consumo, de algún modo validando la conocida frase: «no importa de qué color sea el ratón, lo que importa es que cace ratones».

⁴ «El poshumanismo, así, no es un simple antihumanismo, sino la culminación del proyecto humanista moderno, el cual incluye el deseo de la superación filosófica de la vida humana y el vencimiento tecnológico de la muerte» (Del Búfalo, 2026, p. 375).

Ese impulso prometeico (Flahault, 2013) e impudente, tan soberbio como infantil, ha propiciado una suerte de enajenación colectiva, de corte bipolar, pues por un lado estimula en unas personas la práctica creciente de un individualismo anárquico, solipsista y nihilista, para el que es válida la vieja consigna de mayo del 68, «prohibido prohibir», mientras que en otras induce una pasividad iliberal y colectivista, al asumir que el Estado «social», vía derechos sociales, tiene el deber y la capacidad de proveer su bienestar y desarrollo.

Las dos expresiones de enajenación actual tienen su origen, en parte, en la ignorancia de la historia sobre cómo Occidente logró elevar en todo el planeta las condiciones de vida de las personas, mediante el sacrificio, el trabajo y el fortalecimiento de sus capacidades, así como también en la instalación del miedo al riesgo, del rechazo a toda forma de dolor y sacrificio, por considerar aceptable solo aquello que causa placer y satisfacción inmediata.

Incomprensión y perplejidad ante el rol protagónico de la mujer en Occidente

Un factor que debilita y compromete la continuidad de la civilización occidental es la incomprensión respecto del cambio irreversible del rol de la mujer en las sociedades abiertas; esto es, respecto del valor, los beneficios y las consecuencias que su plena incorporación a la cooperación social y la toma de decisiones de diversos ámbitos de la vida humana, y reducir lo relevante de ese cambio a discusiones sobre el género, la propiedad sobre el propio cuerpo y lo justo de mantener la lucha contra el «patriarcado» masculino.

Sin duda, una de las grandes conquistas de las sociedades que han adoptado la perspectiva occidental sobre el ser humano es la erradicación creciente, y aún en marcha, de todas las formas de discriminación y abusos contra las mujeres, así como el sostenido desempeño por derecho propio de tareas, propósitos, funciones y responsabilidades en el ámbito público y privado, otrora reservados a los hombres (Marías, 1986).

No obstante, tanto las propias mujeres como muchos hombres en las sociedades europeas y americanas, no han dimensionado las oportunidades e impactos que su incorporación plena a la vida en sociedad ha supuesto, respecto de la vida familiar, el uso de la razón vital y la necesidad de aportar al conjunto, no desde la imitación de lo masculino, sino a partir de la reafirmación de lo femenino, solo que practicado con un grado de autonomía no conocido por las mujeres en siglos precedentes.

Distanciamiento, vergüenza y repudio de las raíces culturales de Occidente

Por último, la amenaza más seria de las atendidas en estas líneas, cuyas primeras expresiones se hallan en el siglo XIX, se expanden en el siglo XX y se extienden hasta el presente, es la que representa el distanciamiento, la vergüenza y, en los casos más extremos, el repudio a los elementos culturales que hicieron posible el surgimiento de la forma occidental de ser y estar en el mundo. Tales actitudes son promovidas por diversos actores, algunos surgidos del mismo Occidente —a partir de fallas y debilidades como las ya analizadas—, y otros de las alternativas culturales existentes, que lo asumen como adversario al cual derrotar y sustituir.

Los enemigos íntimos de Occidente —más allá de la democracia— serían quienes, por ejemplo, promueven como criterios idóneos para vivir bien el economicismo, el utilitarismo y el consumismo. Asimismo, los que exaltan el subjetivismo, el supremacismo moralista y la intolerancia hacia el diferente; lo mismo quienes impulsan revoluciones adanistas y colectivistas para reiniciarlo todo y borrar las fallas e injusticias de una vez y para siempre.

Las causas de esta amenaza se hallan en el olvido o la renuncia del uso realista, prudente y honesto de la razón, del ejercicio del poder conforme a lo justo debido y la ordenación de la acción humana conforme a la fe del *logos*, para, en consecuencia, pasar de una razón teleológica a una instrumental, de la guía de reglas evolutivas, ciertas y justas al voluntarismo del poder, y de una teología que explica la frágil y perfectible condición del ser humano (Habermas, 2006), que lo libera y dota de sentido a su vida, a relatos ideológicos o publicitarios que legitiman el poder omnímodo (Schmitt, 2009, p. 17) o buscan satisfacer el subjetivismo solipsista de muchos seres humanos, arrojados a la soledad y el sinsentido.

En síntesis, la amenaza identificada es la pretensión de romper de forma radical con la propia tradición, entendiendo por esta todo principio, idea, costumbre, institución o política que opere como límite a las pretensiones del cientificismo, el individualismo falso y la fatal arrogancia (Hayek, 2009), al que han conducido, de un lado, la primacía del empirismo-utilitarista en las relaciones humanas, desde las personales hasta internacionales, y, de otra, la estimación de lo comunitario, lo virtuoso y del realismo jurídico como fórmulas organicistas y colectivistas, incompatibles con la libertad individual de los modernos.

¿Es posible convertir las amenazas y debilidades de la civilización occidental, que comprometen su continuidad histórica, en fortalezas y oportunidades?

Se plantean en esta sección algunas ideas y acciones para responder de manera afirmativa a la pregunta antes formulada, que no ignoran los desafíos y dificultades que plantea asegurar en una época signada por el desánimo, la indiferencia y el hedonismo, la continuidad histórica de la forma cultural occidental.

Ampliar los ámbitos de la acción humana, más allá de la producción y el consumo

La actualidad de las sociedades occidentales, con las opciones de acceso a conocimientos, movilizaciones y formas lícitas de asociación para realizar proyectos comunes que brinda, es propicia para ampliar los ámbitos de la acción humana, para lo cual es imperativo una gestión más consciente, virtuosa y diversa del tiempo y las capacidades, que haga posible atender cuestiones relevantes para la buena vida, más allá de la producción y el consumo, de modo que estos sean una parte y no todo el quehacer humano.

Téngase en cuenta que lo antes propuesto no pretende, en modo alguno, cuestionar la utilidad y eficiencia del proceso de mercado, del trabajo, de las inversiones y de la responsabilidad en los procesos productivos, ni tampoco la libertad de cada persona en adquirir y disfrutar de bienes y servicios para satisfacer sus necesidades y preferencias. Lo que se cuestiona es el convertir esas actividades en los principales o únicos propósitos de la existencia.

Así, siguiendo cada persona, familia y asociación sus propios fines, urge incluir entre los propósitos a realizar aquellos que fortalezcan los vínculos familiares, den sostén a las asociaciones de diversa índole siempre que sean compatibles con el Estado de derecho, estimulen la práctica de una deliberación respetuosa sobre los asuntos públicos y permitan el incremento y comprensión de las causas, efectos y justicia de las realidades sociales, no solo de la comunidad en la que se reside, sino al menos de todas las que resultan próximas (Nussbaum, 2010, pp. 133-160).

Por último, la acción humana se verá enriquecida y fortalecida si hay capacidad de recuperar el asombro por los misterios del mundo, de reencantarlo (Fernández Biggs, 2003), como propuso Tolkien, de generar ilusión (Marías, 1990) en la acepción positiva de esta palabra desprestigiada, potenciar la

curiosidad por sobre el desinterés y asumir de nuevo el cada vez menos aplicado «solo sé que no sé nada».

Devolver el protagonismo de lo humano frente a lo tecnológico y lo aplicado

En lugar de obsesionarse con regular, prohibir o planificar la creación y uso de las nuevas tecnologías, o plantear dilemas morales respecto de su uso o no uso en los diferentes ámbitos de la vida humana, han de generarse en los integrantes de las comunidades occidentales, en particular los más jóvenes, incentivos adecuados para invertir las actuales relaciones de dependencia, delegación y enajenación con las opciones tecnológicas y comunicacionales, y recomponer la relación entre lo humano y lo aplicado, entre el sujeto y el instrumento.

Lo anterior supone, en especial en ámbitos como el educativo, frente a lógicas mercantiles y despreocupadas por las externalidades negativas de su actividad, asegurar el protagonismo del ser humano en los procesos creativos y de toma de decisiones (Instituto de Estudios en Humanidades, 2025), para evitar la atrofia de sus facultades memorísticas, imaginativas y analíticas, así como las reflexivas y las de juicio, todas las cuales corren riesgo de debilitarse si es que se delega en la IA o en los *likes* de una red social, la esencial tarea humana de buscar la verdad (Caldera, 2026, pp. 63-67).

Para avanzar en esa dirección, es indispensable recuperar el aprecio por el conocimiento reflexivo y poner límites a la creencia de que el único conocimiento «útil» o valioso, es el aplicado, a saber, el que resuelve un problema práctico. Este reduccionismo en el uso de la razón ignora que todo el conocimiento aplicado útil actual no habría sido posible sin una previa y ardua reflexión e indagación filosófica y teórica que aportó principios, criterios y reglas a la experimentación para avanzar hacia las soluciones prácticas.

En suma, el plan ha de ser educar y capacitar a las personas desde temprana edad para que las actuales y futuras herramientas tecnológicas sean para ellas, en suma, medios y no fines en sí mismas, para alcanzar propósitos vinculados con los bienes humanos básicos.⁵ Es decir, que se usen las redes sociales para informarse, comunicarse y compartir contenidos, no para evadirse de la realidad y desatar pasiones destructivas, y que la IA se emplee para hacer más eficiente, preciso y productivo el quehacer humano, y elevar el tiempo para el disfrute

⁵ Según Gómez-Lobo (2006), son bienes humanos básicos la vida, la amistad, el trabajo y el juego, la belleza, el conocimiento, la armonía interior y la religión.

de los bienes antes aludidos, y no para reducir sus capacidades o sorprender la buena fe de otros.

Redescubrir y promover la idea de sociedad abierta, tolerante y comprometida con el bien común

Para ganar terreno a la intolerancia y la cancelación, es indispensable adoptar en el ámbito de las discusiones prácticas ideas sustantivas no absolutistas⁶ sobre lo verdadero en ámbitos como la política, la moral y la economía, respetando los límites que fija el Estado de derecho.

Comprender que nuestras certezas prácticas serán siempre incompletas y debatibles, en tanto resultados de un proceso social colaborativo, a las que se acceden a través de métodos educativos y prácticas sociales que eduquen en escuchar y comprender las razones de quienes piensan de otra forma, descartando el odio, la enemistad y la violencia verbal y física.⁷

Fundamental para lo anterior es combatir desde la infancia y la juventud el «victimismo» que ha cundido entre las más jóvenes generaciones, y la tendencia dolosa de calificar como «ofensivo» un contenido o idea determinada sobre alguna temática contraria a la propia postura, con el fin de que el emisor de aquel sea segregado de la comunidad política, aunque el emisor no haya incurrido en ninguna conducta antijurídica como la difamación y la injuria.

Por último, hay que combatir la errada tendencia, defendida en especial por juristas dedicados al derecho constitucional y al derecho internacional de los derechos humanos, de moralizar el derecho positivo de las comunidades de Occidente, lo que en la práctica supone autorizar el uso de la coacción estatal, en última instancia el derecho penal, para imponer un tipo de moral, correspondiente a mayorías circunstanciales en cada sociedad (Arias y Herrera, 2019, pp. 85-89).

Impulsar el conocimiento de la historia de la forma occidental, sus logros y limitaciones

No se puede amar, menos defender, lo que no se conoce. Tampoco se puede valorar y cultivar lo que ha sido condenado de antemano, a partir de

⁶ Lo que no quiere decir relativistas y menos aún nihilistas, sino capaces de aceptar objeciones y reconocer que no posee la verdad única y definitiva sobre lo discutido.

⁷ Teniendo presente la metodología de las conjeturas y refutaciones propuesta en Popper (1967, pp. 57-52).

sesgos, ideologías o deformaciones de la historia que solo buscan estimular consumidores de esos contenidos, y la desintegración suicida de los elementos constitutivos de la forma cultural occidental. Un caso emblemático de lo señalado es el desconocimiento de la modernidad hispana, con los teólogos y filósofos de la escuela de Salamanca como sus más destacados representantes (Ramís Barceló, 2024).

En este respecto, la tarea es ciclópea, pues lo usual es que las personas vivan sin memoria colectiva, es decir, sin conocer su historia como comunidad, y, menos aún, que tengan noticia general de la historia de otras comunidades, a pesar de los vínculos que tengan con ellas. Hay que insistir, desde las familias, la educación básica y la universitaria, así como en medios y redes de comunicación, en que ignorar el pasado común es equivalente a vivir con amnesia.

Luego, hay que educar rechazando el presentismo en el conocimiento de la historia, así como el nefasto uso político electoral que de los eventos del pasado hacen, casi sin distingo, dirigentes y autoridades políticas en las comunidades del Occidente actual con el fin de atizar los odios y las divisiones que les favorecen o que distraen a sus electores. Solo así es posible comprender y extraer lecciones de episodios clave para la civilización occidental, como lo han sido la cristianización de Europa, el descubrimiento de América, la Reforma, la Revolución Industrial y el orden internacional creado a partir de 1945, que hoy parece agotado y urgido de reformas.

Por último, evidenciar que lo sustantivo occidental ha sido, en medio de sus aciertos y sus errores —que hay que acotar y asignar de forma concreta, no generalizada—, la consolidación de frágiles equilibrios que hicieron posible la coexistencia de lo personal y lo comunitario, de lo individual y lo colectivo, a partir de la convicción de que el ser humano no es solo individual, ni tampoco únicamente social, de modo que es indispensable la revisión crítica de interpretaciones erradas de nociones como la de libertad negativa y la de justicia social.

Capitalizar, sin luchas ideológicas, la plena incorporación de la mujer a la vida en sociedad

Urge pensar, asegurar y orientar, desde la libertad individual, el rol protagónico que la mujer ha alcanzado en las sociedades occidentales sin denostar de las cualidades propias que le diferencian del hombre, identificando y adquiriendo plena conciencia de los beneficios y costos que la novedad plantea (Marías, 1986), con la finalidad de hacerlos compatibles con la buena marcha de los ámbitos privados en los que la mujer solía ser la conductora —afectivos,

familiares, sociales—, y que, por ende, estos no resulten menospreciados ni suprimidos.

En esa dirección, la reflexión y defensa de la libertad de la mujer a desarrollar su proyecto de vida, debe hacerse identificando sus aportes en campos como la ciencia, la política, la economía y las relaciones internacionales, entre otros, con prescindencia de enfoques ideológicos que reeditan la tesis de la lucha de clases, ahora entre sexos, y que postulan ideas sobre la feminidad y la masculinidad que, en última instancia, pretenden depurar a mujeres y hombres de cualidades esenciales que les definen y proveen sentido en sus vidas (Piglia, 2020).

Lo anterior también supone evitar un uso indebido de la noción de derechos humanos, para crear conflictos entre derechos de larga tradición —como la vida y la integridad personal—, con otros de dudosa existencia, como es el tratar el propio cuerpo como un bien mueble transable o disponible de cualquier forma, o disponer de forma licenciosa de la vida de otro ser humano. También supone una recuperación y adaptación del rol de la paternidad y la masculinidad, centrada en el amor, el cuidado, la responsabilidad y la ejemplaridad, y depurada del abuso, la violencia y el abandono de la mujer y sus hijos (Felix Gomez: Bitácora de Viaje, 2021).

De este modo, luce reñido con los aprendizajes científicos y morales de la forma occidental asumir que la defensa de la libertad de la mujer demanda asumir, como un acto de liberación, lo que en realidad es una situación trágica que ha de ser excepcional y no corriente —como el aborto—; que las discriminaciones arbitrarias en lo laboral, lo educativo y lo empresarial se busquen superar con políticas de discriminación positiva que asientan formas de planificación centralizada; y que situaciones de violencia y acoso se busquen de enfrentar negando a otros seres humanos la presunción de inocencia y el debido proceso.

Recuperar el aprecio, respeto y conciencia del valor de las raíces culturales de Occidente

Ante este reto, un punto de partida clave es asumir la diversidad interna de la forma occidental, más allá de sus comunes elementos culturales definitorios. Occidente no es solo una parte de Europa. No son solo las Islas Británicas, ni únicamente los Estados Unidos de América. En su confección como civilización han participado (y lo siguen haciendo) otras comunidades cuya historia incluye la recepción del legado de Grecia, Roma y la visión teológica judeocristiana.

Lo anterior permitirá identificar y comprender mejor los aportes de cada comunidad según el período histórico abordado, sus aciertos y equivocaciones, y cómo el protagonismo de unas ha terminado para dar paso al protagonismo de otras, sin que ello, como lo argumenta Díaz Villanueva, pueda considerar un ocaso o decadencia generalizada de la forma occidental.

Asimismo, deben identificarse y excluirse del conocimiento de la historia de la civilización occidental los relatos propagandísticos —tanto los condenatorios como los laudatorios—, de modo que sean los hechos, los avances, los retrocesos y los aprendizajes adquiridos, los elementos que permitan recuperar las preguntas fundamentales sostenidas en el tiempo,⁸ que impulsaron la búsqueda de la verdad en diversos ámbitos de la existencia.

De este modo, y utilizando metodologías como la propuesta por John Senior con apoyo en los grandes libros (Religión en Libertad, 2020), o la idea de la educación liberal (Torralba López, 2022), la preocupación por el ejercicio justo del poder, y la idea del valor intrínseco de cada ser humano por su condición de ente de razón, surgieron en las comunidades occidentales y no en otras, y lo factible de que puedan perderse los avances logrados en cada una de esas materias, como lo muestran casos como los de Cuba, Nicaragua y Venezuela en el continente americano.

Se requiere, por tanto, un reencuentro y acaso una reconciliación, en especial de los más jóvenes, con los hitos y aportes generados por la forma occidental de cultura, pues de allí provienen las ventajas, oportunidades y desafíos que conforman el mundo actual, experiencia que no debe estar reñida con la práctica de la fe y la reflexión teológica cuando ella proceda, y en la que debe estimularse la idea de excelencia, de responsabilidad, de compromiso y de

⁸ «¿Será este el caso de Dios y la religión? ¿Será un problema “disuelto”, desvanecido y volatilizado? ¿Es posible vivir simplemente en la tierra, atentos a las cuestiones ultramundanas que esto plantea y tenemos que resolver un día tras otro? El hombre, ciertamente, no se crea a sí mismo, la vida le es dada, pero no le es dada ya hecha, sino como una tarea o quehacer. Para vivir, tengo que decidir lo que voy a hacer en cada instante, y nadie puede decidir en mi lugar, porque en ese caso tendría yo que decidir aceptar en cada momento su decisión. Entre las posibilidades que me están ofrecidas, elijo la que prefiero realizar; esa preferencia significa que para vivir tengo que justificar por qué decido una cosa y no otra, y sólo puedo hacerlo en vista de la totalidad de la situación en que me encuentro, y que incluye el mundo entero y yo como una pretensión determinada, como proyecto o vocación. Por eso, para vivir necesito saber a qué atenerme respecto a la realidad, sea porque esté en una convicción o creencia recibida y en la cual me sienta seguro, o bien por haber llegado a tener ideas claras sobre esa realidad total. En mi mundo aparecen todos los días elementos nuevos, y yo los interpreto apelando a ese mundo en que ya estoy y que es anterior a cada uno de sus contenidos, a todas las cosas que puedo encontrar en él» (Marías, 1958, p. 98).

participación en la vida pública, según la idea de «minorías selectas» (Ortega y Gasset, 2005, p. 77).

Esa educación debe contribuir a contener el pesimismo, los complejos, los sesgos, la soberbia y la actitud prometeica, y contribuir a una reivindicación y fortalecimiento de la única forma cultural que reconoce la libertad interior y exterior de cada persona, la de la fe en el *Logos*, y que ha permitido, a partir de ello, generar condiciones institucionales y socioeconómicas favorables para el florecimiento de millones de personas en todo el mundo.

Conclusiones

La civilización occidental es una más de las formas o expresiones culturales de la especie humana, caracterizada por la combinación de elementos culturales constitutivos como lo son el uso de la razón filosófica que aporta Grecia, el tipo de mando según derecho que desarrolla Roma y la fe del *logos* que proviene del judeocristiano.

Dada su tendencia a promover la duda y el pensamiento crítico de un modo radical, es la única de las formas culturales o civilizaciones existentes que de forma recurrente proclama su crisis y decadencia, ante las amenazas y debilidades que comprometen en cada época su efectiva continuidad histórica.

A lo largo de su desarrollo histórico, las comunidades occidentales han padecido y enfrentado diversas y muy complejas crisis, frente a las cuales han podido, con desiguales resultados y eficacia, generar «respuestas creativas», que le han permitido adaptarse y cambiar, pero sin renunciar en última instancia a sus características definitorias.

Desde inicios del siglo XX se insiste en que la decadencia de la forma occidental es definitiva, por la gravedad, persistencia y amplitud de las crisis que padece en todo el planeta, unido ello al auge y aparente fortaleza y unidad interna de otras formas culturales rivales por el rol de liderazgo mundial que aquel ha ostentado desde el siglo XVII hasta el presente.

Sin embargo, esa perspectiva parece amplificar de forma exagerada la falta de vitalidad de los elementos culturales propios de la forma occidental, al universalizar lo que ocurre en algunas comunidades y no en todas las comunidades occidentales, y no considerar la capacidad que han demostrado en el pasado esos elementos para generar respuestas creativas a las amenazas y debilidades internas que han comprometido su continuidad histórica.

Frente a la perspectiva catastrofista de las amenazas y debilidades que afectan a las personas y comunidades que siguen la forma occidental, y que ponen en riesgo su continuidad histórica, procede y es factible adoptar una perspectiva realista y propositiva ante tales circunstancias, que haga posible convertirlas en fortalezas y en debilidades con apoyo en las experiencias y lecciones que pueden y deben extraerse del pasado común occidental.

Ese cambio de perspectiva implica recuperar e incentivar la idea de «minorías selectas» en sentido funcional, planteada por Ortega y Gasset, e incorporar al conocimiento, práctica y defensa de la forma occidental a cada vez más personas de la masa, esto es, del conjunto general de las comunidades, para que participen y asuman, más allá del proceso democrático, responsabilidades y tareas esenciales para asegurar la continuidad histórica de Occidente, y con él, de la dignidad y libertad de las personas alrededor del mundo.

Referencias

- Applebaum, A. (2021). *Hemos tratado a la democracia como si fuera agua del grifo*. <https://www.penguinlibros.com/cl/revista-lengua/entrevistas/anne-applebaum-el-ocaso-de-la-democracia>
- Arias Castillo, T. y Herrera Orellana, L. A. (2019). *Positivismo jurídico, Estado de derecho y libertad: Una propuesta de formulación*. EUNOMÍA. Revista en Cultura de la Legalidad, 16, 65-93. <https://doi.org/10.20318/eunomia.2019.4692>
- Benedicto XVI. (12 de septiembre de 2006). *Fe, razón y universidad*. Recuerdos y reflexiones. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html
- Cáceres, E. (14 de junio de 2024). *Erik del Búfalo, metafísico, metahistórico y metapolítico*. *Caracas Crítica*. <https://carascritica1.wixsite.com/filosofia/post/erik-del-bufalo-metaf%C3%ADsico-metahist%C3%B3rico-y-metapol%C3%ADtico>
- Caldera, R. T. (2026). *El humanismo cristiano y la abolición técnica de la dignidad personal*. En M. Di Giacomo Z. (Ed.-Comp.) y J. Hernández (Ed.), *La abolición del hombre. La crítica cristiana del posthumanismo* (pp. 59-84). Instituto de Teología para Religiosos (ITER).
- Capriles, A. (2021). *Erotismo, vanidad, codicia y poder. Las pasiones en la vida contemporánea*. Turner.

- Cerda Costabal, J. M. (2014). *Occidente. Historia y Cultura I*. Universidad Gabriela Mistral.
- Del Búfalo, E. (2026). *Talar la raíz del cielo: Biopolítica y posthumanismo*. En M. Di Giacomo Z. (Ed.-Comp.) y Jesús Hernández (Ed.), *La abolición del hombre. La crítica cristiana del posthumanismo* (pp. 357-376). Instituto de Teología para Religiosos (ITER).
- Felix Gomez: Bitácora de Viaje. (25 de octubre de 2021). *Erik del Búfalo: El padre en la cultura Occidental* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=FYG5wnYKOrc>
- Debord, G. (2005). *La sociedad del espectáculo*. Pretextos.
- Díaz Villanueva, F. (2025). *Contra el pesimismo*. Harper Collins.
- Ferguson, N. (2012). *Civilización. Occidente y el resto*. Debate.
- Ferguson, N. (2013). *La gran degeneración. Cómo decaen las instituciones y mueren las economías*. Debate.
- Fernández Biggs, B. (2003). *Tolkien y el reencantamiento del mundo*. Ediciones UC.
- Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Alianza Editorial.
- Flahault, F. (2013). *El crepúsculo de Prometeo. Contribución a una historia de la desmesura humana*. Galaxia Gutenberg.
- Gómez-Lobo, A. (2006). *Los bienes humanos básicos*. Mediterráneo.
- Gregg, S. (2019). *Razón, fe y la lucha por la civilización occidental*. Homo Legens.
- Habermas, J. (2001). *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Trotta.
- Habermas, J. (2006). *El Occidente escindido*. Trotta.
- Haidt, J. (2024). *La generación ansiosa. Por qué las redes sociales están causando una epidemia de enfermedades mentales entre nuestros jóvenes*. Deusto.
- Hayek, F. (2009). *El individualismo: El verdadero y el falso*. Unión Editorial.
- Instituto de Estudios en Humanidades. (8 de abril de 2025). Lección inaugural: *La filosofía en la nueva era tecnológica*. Dr. Rafael Tomás Caldera [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=J_qmL93DaC0&t=1478s

- Juan Pablo II. (6 de noviembre de 1981). *Discurso del santo padre Juan Pablo II a los participantes en un congreso sobre la crisis de Occidente y la misión espiritual de Europa*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1981/november/documents/hf_jp-ii_spe_19811112_crisi-occidente.html
- Káiser, A. (2014). *La falta ignorancia. La anorexia cultural de la derecha frente al avance ideológico progresista*. Fundación para el Progreso.
- Káiser, A. (2020). *La neoinquisición. Persecución, censura y decadencia cultural en el siglo XXI*. Ediciones El Mercurio.
- Lilla, M. (2018). *El regreso liberal. Más allá de la política de la identidad*. Debate.
- Marias, J. (1958). *El oficio del pensamiento*. Biblioteca Nueva.
- Marias, J. (1986a). *La mujer en el siglo XX*. Alianza.
- Marias, J. (1986b). *La mujer y su sombra*. Alianza.
- Marias, J. (1990). *Breve tratado de la ilusión*. Alianza.
- Pérez, J. (1 de octubre de 2012). *Julián Marías el Occidente 1.ª parte* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=0MhtwgghOro>
- Negro, D. (2009). *La tradición de la libertad*. Unión Editorial.
- Neiman, S. (2024). *Izquierda no es woke*. Debate.
- Nogueira, A. (29 de enero de 2008). *¿Qué es Occidente?* Instituto Juan de Mariana. <https://juandemariana.org/que-es-occidente/>
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz.
- Ortega y Gasset, J. (1992). *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (2005). *La rebelión de las masas*. Austral.
- Piglia, C. (2020). *Sexual personae: Arte y decadencia desde Nefertiti a Emily Dickinson*. Deusto.
- Polanco, M. (2020). «Navegar es necesario; vivir, no». *Fe y Libertad*, 3(1-2), 229-244. <https://doi.org/10.55614/27093824.v3i1-2.71>

- Popper, K. (1967). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Paidós.
- Ramís Barceló, R. (2024). *La segunda escolástica. Una propuesta de síntesis histórica*. Universidad Carlos III y Dykinson.
- Real Academia Española. (s. f. -a). *Barbarie*. <https://dle.rae.es/barbarie?m=form>
- Real Academia Española. (s. f. -b). *Civilización*. <https://dle.rae.es/civilización?m=-form>
- Real Academia Española. (s. f. -c). *Crisis*. <https://dle.rae.es/crisis?m=form>
- Religión en Libertad. (13 de diciembre de 2020). *John Senior desafió el relativismo de los 70 y de sus clases brotaron conversos, sacerdotes, monjes*. https://www.religionenlibertad.com/cultura/201213/john-senior-relativismo-clases-conversos-sacerdotes-monjes_62924.html
- Tarnas, R. (2021). *La pasión de la mente occidental*. Atalanta.
- Torralba López, J. M. (2022). *Una educación liberal. Elogio de los grandes libros*. Ediciones Encuentro.
- Toynbee, A. (1954). *La civilización puesta a prueba*. Emecé Editores.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta.
- Spengler, O. (2002). *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*. Tomo II. Austral.
- Vargas Llosa, M. (2012). *La civilización del espectáculo*. Alfaguara.

Derechos de autor © 2025 Luis Alfonso Herrera Orellana



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.

RESEÑAS

OCCIDENTE EN CRISIS

Volumen 8 | Número 2
(julio-diciembre 2025)



INSTITUTO
FE Y LIBERTAD

www.feylibertad.org



John Senior. ***La muerte de la cultura cristiana*** (2018), Homo Legens, 308 páginas.

«“Qué extraño parece ahora mirar hacia 1941...”». Así comienza el capítulo octavo de este libro. Publicado por primera vez en 1978, eso era mirar atrás treinta y siete años. Qué extraño parece ahora mirar hacia 1978, mirando atrás treinta años...». Así comienzan también las palabras preliminares de Andrew Senior, hijo del autor, para esta nueva edición en español de una obra que supone un pequeño clásico «para una resistencia terca y muchas veces silenciosa», como le describe también Natalia Sanmartín Fenollera en su prólogo para esta edición de Homo Legens.

Senior elabora aquí, a modo de ensayo, lo que bien podría ser su propio acompañamiento autobiográfico. «Esta explicación detallada de la decadencia de la cultura cristiana, con mucha erudición y penetración literaria, histórica y, sobre todo, filosófica» —según anota Andrew Senior— es argumentada por John con vasto conocimiento de causa. Habiendo probado él mismo la hiel residual del ateísmo militante y las prácticas orientales de espiritualidad en su juventud, Senior, converso católico, emplea las mejores herramientas de la civilización occidental para hacer su diagnóstico —fatídico, porque el problema es muy grave— de la pérdida de sentido, valor y virtud que caracterizan a la modernidad occidental; su defensa: la tradición clásica de la cristiandad.

La muerte de la cultura cristiana es un análisis del estrago que ha causado el sutil engaño de lo que él califica como la «herejía perenne», que es, a manera simple, esa cepa moderna (y también antigua), tan de moda, de querer poner en duda la realidad, de no poder escapar de la falsedad, de hacer un pacto con lo falso al punto de que este resulta indistinguible de... nada. Porque en este mundo que ha olvidado qué es lo real, la experiencia de la vida es absurda para el triste e ilusa para el (aparentemente) feliz.

A lo largo del texto, Senior hace una fascinante exposición, rica en detalles concretos y evidencias, de cómo hemos invertido el orden de las cosas y así perdido contacto, no solo con la realidad, sino con el mismo Ser Subsistente del que parten todos los seres:

Lo que en la literatura se llama «realismo» proviene de la creencia de que la belleza, la verdad y el bien son ilusiones o meras posturas hipócritas, que lo real es feo, falso y perverso. Mucho más que su libro *Madame Bovary* queda iluminado, si ésta es la palabra, por la siguiente oración que Flaubert escribió a un amigo: *La más amorosa de las mujeres no es demasiado amorosa en una mesa de disección, con los intestinos en su nariz, una pierna desollada y un cigarro a medio quemar apoyado en su pie.* (Senior, 2018, p. 79)

Senior describe, así pues, la falta de fe del hombre moderno, pero entendida hasta sus últimas consecuencias: como falta de fe en la realidad, en el bien, la belleza y la verdad. No se apoya Senior solamente en la escolástica y su muy querido amigo Tomás para dar acertados argumentos contra la pérdida de cordura moderna —que eso es, en efecto, la pérdida de contacto con la realidad— sino en grandes figuras de la tradición clásica como Sócrates, Cicerón, Homero, Chaucer, Shakespeare, Boecio, etc. En un mundo que todo lo valora bajo el estrechísimo canon de la experiencia subjetiva y del embriagador frenesí de las revoluciones en todos los campos (político y económico, artístico, educativo, sexual, etc.), el afán de novedad, de reinventar todas las categorías, géneros y especies, nos ha enfermado:

Es por «disfrutar lo *chic* del espectáculo»¹ que hemos conducido por encima y por debajo de la superficie de la tierra, saboreando la enfermedad, la esclavitud y cosas peores. Lo exótico es lo anormal porque el deseo por lo nuevo deriva del odio a lo normal. (Senior, 2018, p. 89)

Dicho esto, Senior no tarda en abordar el hecho de que el cristianismo moderno no ofrece una contraoferta sólida y convincente al nihilismo cínico de la cultura moderna, precisamente porque no ofrece ya un cristianismo auténtico, que

está hoy en día tan inmerso en lo mundano que uno difícilmente ve sus orígenes; el clero predica sociología desde el púlpito y las monjas tienen piletas de natación... No debe maravillarnos que los que buscan la justicia social admiren al Che Guevara perforado a balazos en la jungla. Murió por lo que creía. Se puede ver la sangre allí; y el buscador de la verdad va al

¹ Palabras de Flaubert, citadas en el texto, sobre su experiencia de regatear por plumas de avestruz y una chica de Abisinia en un barco esclavista en El Cairo.

Este, donde encuentra el sacrificio del yo... No existe otro camino hacia la verdad, la belleza y el bien excepto la renuncia, libre de cháchara, a través de la sangre y el espíritu. Pero la desmundanización oriental —aunque sea genuina— se sale de la diana. Renuncia a Dios. El yogui quiere deshacerse de todas las incrustaciones accidentales del mundo. Y se embriaga en renuncias —del mismo modo que el revolucionario se embriaga en sangre—. (Senior, 2018, p. 118)

El autor dedica más de un capítulo a explicar la fascinación que la mística oriental ejerce sobre los hombres de hoy, precisamente habiendo asumido los presupuestos filosóficos de la modernidad:

Mientras la religión, de cualquier forma que uno la defina, es una especie de relación, los maestros orientales enseñan una doctrina que se propone destruir la distinción entre el sujeto y el objeto,² de modo que no hay nada que relacionar. (Senior, 2018, p. 106)

Para Senior, que lo experimentó,

el viaje al Este —si se emprende con honestidad— culminará dos mil años atrás, con los magos viajando hacia el Oeste, en el establo de Belén, cayendo de rodillas, absortos en adoración ante la presencia real de Aquél que es, nacido de una virgen, hecho carne y por lo tanto en el mundo, para redimir al mundo, no para aniquilarlo. (p. 119)

Esta obra puede ser, como afirma Andrew Senior (2018), «un hilo de Ariadna para sortear el laberinto del mundo moderno» (p. 13). El punto de partida de Senior es la tradición occidental, y desde ahí tiene críticas a todos los *ismos* modernos. Senior defiende la vieja cristiandad. De ahí que quienes realmente admiren aspectos de la vida moderna puedan disentir en algunas de las críticas del autor. Sin embargo, el texto es desafiante y sugerente, y es también un deleite seguir la profunda erudición y autoridad del autor para hilar los ámbitos más diversos y dar un diagnóstico consistente del mal que nos acosa, cuyo remedio expone en su más conocida obra, *La restauración de la cultura cristiana*, publicada también por Homo Legens en 2018.

² Desde este punto de vista más elevado, la realidad se ve bajo el aspecto de la *advaita* o «no-dualidad». En ese estado, lo racional es trascendente, y quien comprende ve todas las cosas como una.. Decir que algo es y que algo no es, desde el punto de vista del *advaita*, es decir la misma cosa. Reducido a una fórmula más simple: «es no es»... y así *ad infinitum*. Eso es el hilo de Ariadna, no para salir de, sino para ingresar a las formas laberínticas del pensamiento oriental, en el medio del cual está el Minotauro fabuloso, la bestia exótica que tantos intelectuales occidentales, especialmente en los últimos cien años, han buscado. (p. 109-110).

Referencias

Senior, J. (2018). *La muerte de la cultura cristiana*. Homo Legens.

Senior, J. (2018). *La restauración de la cultura cristiana*. Homo Legens.

María José Prado Marroquín

Instituto Fe y Libertad

mjprado@feylibertad.org

Derechos de autor © 2025 María José Prado Marroquín



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Kingsley L. Dennis, ***Asalto a la realidad*** (2022), Blume, 192 páginas

El libro *Asalto a la realidad* nos trae a colación una coyuntura bastante incómoda, que hace muchos años ha dejado de ser mera especulación o conspiración. Su autor, el sociólogo inglés Kingsley L. Dennis, realizó no solamente un recuento de los peligros que acechan sino también una denuncia contra estos. Las élites globalistas desean modificar la forma que tenemos de percibir la realidad con el fin de paramentarnos en un nuevo sistema político de corte tecno totalitario y transhumanista.

La inquietante tesis de Dennis muestra que la percepción de la realidad está siendo activamente manipulada y reconfigurada por un grupo de actores poderosos a escala global. El autor argumenta que estamos inmersos en un período histórico de «gran mutación» o transición, donde la «irracionalidad» y el nihilismo avanzan, abriéndose a intenciones maliciosas (Dennis, 2022, p. 6).

Este libro parte de la premisa de que la realidad humana es maleable por carecer de absolutos. Históricamente, las grandes ideologías, mitos y narrativas han moldeado nuestras vidas y sociedades, sirviendo como «bestias gigantescas de la Verdad» y pilares fundacionales de naciones y culturas (Dennis, 2022, p. 7). El «panorama más amplio» siempre ha sido forzado a encajar en las historias de nuestro mundo. En la actualidad, se está llevando a cabo una «ofensiva» para que la gente acepte determinadas narrativas dominantes a escala global, forzando una «realidad mayor» a salirse de la imagen para encajar en este nuevo paradigma (p. 46).

La estrategia de transformación social es llamada por Dennis como el «Gran Reinicio», el cual constituye el inicio de una creación de una nueva realidad la cual se intentaría imponer por la fuerza. Para nuestro autor, eventos globales que han sucedido los últimos años (la pandemia del COVID, la inestabilidad económica, el aumento en la vigilancia hacia el ciudadano o la continua y forzosa digitalización) no serían otra cosa más que un plan global para «rehacer el mundo a una nueva imagen» (Dennis, 2022, p. 6). Este «Gran Reinicio» se presenta como la estrategia principal para desbancar las realidades existentes

y establecer un nuevo «orden mundial» de seguridad controlada, impulsando una mayor digitalización y automatización de la vida humana (p. 52).

La mayor prueba de ello fue sin lugar a duda la pandemia. Todos los paradigmas que rodeaban el mundo de la salud fueron modificados arbitrariamente tanto por los estados como por organismos internacionales. Muchas de las actividades de la vida cotidiana inherentes a la vida personal y social fueron censuradas a causa de este modelo de control biopolítico. Dennis (2022) da prueba de ello en el siguiente pasaje:

Toda la vida humana se ha «biopolitizado» en un intento de erradicar no solo nuestros riesgos sanitarios, sino todas las zonas neutras de la vida. Prácticamente no existe refugio alguno que no esté al alcance de la biopolítica cuando la vida tanto exterior como interior cae bajo la jurisdicción del control del Estado. (p. 61).

A partir de aquí, nuestro autor indaga acerca de cuáles son los mecanismos de reprogramación y control. Es aquí donde inserta dos conceptos clave, el primero de ellos es un desacondicionamiento, una progresiva desconexión de los individuos frente a la esfera familiar, para así programarlas en una nueva normalidad con nuevas estructuras fácilmente doblegables es al poder político (Dennis, 2022, p. 9). El segundo concepto es el de «hipnosis cultural», donde se trata de implantar una nueva visión del mundo a través de las redes sociales y los medios de comunicación, para que las personas de forma lenta y progresiva la vayan asimilando voluntariamente (p. 9).

Otro punto importante a tratar es el tema de la tecnovigilancia y una digitalización de carácter totalitario. Esta nueva realidad que desean imponer se vale de la tecnología para conseguir una abstracción digital. En el plano económico esto se materializa mediante una eliminación progresiva del dinero físico y su reemplazo por monedas digitales emitidas por los bancos centrales (Dennis, 2022, p. 25). En cuanto a la vigilancia de estilo totalitario, esta ya no sería únicamente propia de países como China, sino que poco a poco se irán introduciendo en occidente, so pretexto de proteger la seguridad nacional y de los ciudadanos.

Otro punto bastante a tomar en cuenta es que el nuevo poder y autoridad se desean propagar imponerse, esta dominación tecno social dirigida hacia lo más profundo de nuestro ser. El virus más peligroso es el que «infiltra nuestro pensamiento y trata de programar las percepciones humanas» (p. 26), silenciando la libertad de expresión y usando la deuda como arma.

La creciente fragmentación de la maquinaria social que experimenta Occidente conduce a una mayor automatización y a la creación de un mundo donde los humanos se sienten «excluidos». Se busca una «felicidad predecible» que tiene un alto costo en libertades individuales, bajo una etiqueta de bioseguridad y vigilancia digital (Dennis, 2022, p. 26). El resultado es una pérdida de control sobre el pasado colectivo, una incoherencia y una sensación de «locura» al no compartir puntos en común.

En las páginas finales, Dennis (2022) enfatiza que la liberación humana depende de que los individuos asuman la responsabilidad del análisis crítico, la observación aguda y la consciencia (p. 46). A pesar de los intentos de secuestrar la realidad y la autonomía individual, cada persona posee la capacidad de soberanía si logra «desprenderse de la nueva realidad consensuada» (p. 87).

En suma, este libro nos ofrece una perspectiva global para un problema global. Por parte de mi persona, mientras leía el libro lo iba cotejando con la realidad. Al provenir de un país como Perú, que sufrió un elevado número de víctimas mortales en pandemia fruto del pésimo manejo del Estado, puedo dar fe de lo mencionado por Dennis respecto del COVID-19. Respecto del manejo económico, cada vez son más las voces que anuncian que nos acercamos a una nueva recesión económica fruto del pésimo manejo de los estados y de un crédito artificial impulsado por estos. En cuanto a la vigilancia extrema, el viejo continente es quizás el mejor ejemplo de esto. Un título de lo más interesante que nos permite descubrir la importancia que tienen las instituciones de orden espontáneo que hicieron grandes a los países occidentales. Este es un mensaje para continuar la batalla cultural en todos los planos, pues nuestras libertades penden de un hilo. Es nuestra oportunidad hacer algo antes que sea demasiado tarde.

Referencias

Kingsley L. Dennis. *Asalto a la realidad* (2022), Blume.

Sirico, R. (2024). *La economía de las parábolas: Sabiduría económica atemporal inspirada en las parábolas del Nuevo Testamento*. Deusto.

Alejandro Rameth Aréstegui Callo

Fundación Internacional Bases
alejandroarestegui@ufm.edu

Derechos de autor © 2025 Alejandro Rameth Aréstegui Callo



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Víctor Davis Hanson. ***El fin de todo: Cómo las guerras conducen a la aniquilación*** (2025), Ático de los libros, 368 páginas.

Víctor Davis Hanson, historiador especializado en historia militar, nos lleva en este libro por un periplo de cuatro civilizaciones diferentes que desaparecieron de manera súbita e inesperada, a pesar de no estar en decadencia total, o a pesar de tener una estructura institucional. Nada podría haber anticipado el colapso total al que fueron sujetos por civilizaciones que, en algunos casos, eran de similar nivel de desarrollo, e inferiores en otros. Todo a pesar de tener una gran historia, o en algunos casos no estar en decadencia, haciendo impensable que algo de esta naturaleza podría ocurrirles.

Hanson empieza contándonos el caso de la Tebas griega³, una ciudad-Estado preeminente entre las ciudades-Estado de las polis helénicas. La tercera ciudad después de Atenas o de Esparta, cuna de muchos mitos griegos como el de Edipo. En su momento fue una de las polis más grandes y prestigiosas del mundo antiguo. También fue la cuna de generales míticos como Epaminondas⁴ quien convirtió a Tebas en potencia militar por encima de la tan afamada y guerrera Esparta. Sin embargo, tan solo tres décadas después de la muerte de este general, y a raíz de la muerte de Filipo II de Macedonia⁵, Tebas no supo medir el peligro al que se enfrentaba e ignoró la sed de venganza y conquista del hijo de Felipe II.

Esta prominencia cultural de los tebanos por tamaño e histórico legado y una absoluta arrogancia, la llevó a desafiar a un joven y aún desconocido Alejandro Magno, hijo del recién fallecido rey macedonio, que se había embarcado en una guerra contra el gran enemigo de Macedonia, los persas, para conquistarlos. Luego serían Egipto, Babilonia, la India y todo lo que se encontrara a su paso o se le opusiera. Los tebanos no supieron entender al enemigo que enfrentaban, por arrogancia, porque les parecía imposible que un joven inexperto, en apariencia

³ [https://es.wikipedia.org/wiki/Tebas_\(Grecia\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Tebas_(Grecia))

⁴ <https://es.wikipedia.org/wiki/Epaminondas>

⁵ https://es.wikipedia.org/wiki/Filipo_II_de_Macedonia

sin ninguna gran batalla a cuestas, fuera una amenaza real. Esto era algo que no podía pasar y que, además, iba contra toda lógica y experiencia pasada.

Esa arrogancia y desprecio ante tan insignificante enemigo hizo más sorprendente la destrucción que Alejandro Magno⁶ causó en Tebas. No solo fue el comienzo de una de las conquistas grandes de la Antigüedad, sino que terminó destruyendo lo que hasta ese momento era una muy respetada y querida ciudad, cuna de personajes importantes, y que fue incapaz de considerar lo imposible. Hanson hace similar análisis de otras tres civilizaciones que también sufrieron finales inesperados e impensables por sus ciudadanos, precisamente por esa arrogancia de sentirse superiores, históricas e intocables.

El segundo caso que analiza es Cartago, el histórico archirrival de los romanos que los hizo temblar con las tropas de Aníbal Barca. Este, en una de las primeras guerras púnicas, había cruzado el estrecho de Gibraltar, entrando por lo que es actualmente España, y rodeando el Mediterráneo europeo, Francia, Suiza y finalmente Italia. Estos guerreros llevaban un batallón con elefantes que eran poco conocidos por los europeos y hacían huir a los romanos ante el espectáculo de estos enormes animales, que cual gigantes, aplastaban como cucarachas a quienes trataban de repelerlos o enfrentarlos. Tal estrategia no solo aterrorizó a los romanos, sino que los tuvo asediados por quince largos años.

La historia del asedio cartaginense terminó convirtiéndose en historia de terror que servía para asustar a los niños e imprimir en los jóvenes romanos la idea de que Cartago era un rival temido y detestable. Este episodio llamado las guerras púnicas, pues fueron tres a lo largo de un periodo de 150 años, terminó creando la idea en los romanos de que Cartago debía ser destruida, que se convirtió en frase repetida en todos los discursos de senadores como Catón el Viejo, quien la incluía en cada discurso que daba en el senado.

Cartago había demostrado la superioridad de su estrategia militar; se confió de sus éxitos pasados e ignoró todas las señales que iban apareciendo en el camino de su eventual destrucción. A pesar de que en la tercera guerra púnica los cartagineses resistieron heroicamente el asedio de los romanos y estos casi pierden después de casi tres años de resistencia, un asedio por demás inimaginable de resistir por tan largo tiempo. La arrogancia una vez más apareció y no entendieron que las cosas pueden suceder a pesar de una aparente superioridad. A esto añádase la perspicacia de generales determinados a ganar la guerra, a como dé lugar, sin temor a las consecuencias o peor aún la corrupción interna de quienes estaban llamados a defender la ciudad asediada

⁶ https://es.wikipedia.org/wiki/Alejandro_Magno

(Asdrúbal) hizo que la temible e inexpugnable Cartago desapareciera en su versión original, pues luego fue reconstruida por aliados romanos con una población completamente distinta. El general cartaginense Asdrúbal estaba a cargo de la defensa de Cartago, y se convirtió en el traidor que negoció una salida en la cual salvaba su patrimonio, su vida. A pesar de su valentía en defender a la ciudad, no pudo resistir la tentación final en la hora más dura, la de salvar el pellejo y rendirse sin importarle perder a su familia y dejar que los sobrevivientes del asedio, unos 50 000 hombres, fueran esclavizados, repartidos en poblaciones vecinas, o exiliados como esclavos a Roma. Todo esto mientras la ciudad era destruida, cuadra por cuadra, hasta dejarla en ruinas y que desapareciera por completo.

El tercer ejemplo que nos relata Hanson es la conquista de Constantinopla, el último resto de lo que fue en su momento un esplendoroso Imperio romano de Oriente, la Roma imperial del Este. Fundada por Constantino en un pueblo de los bizantinos, el emperador que había cristianizado o convertido en cristiana al imperio, la hizo su capital imperial y buscaba ser más espléndida que la mismísima Roma. Este ejemplo es un poco distinto de los otros, pues Constantinopla había decaído y casi desaparecido en la cuarta cruzada (1202-1204) a manos de reinos cristianos que la saquearon sin importarles su herencia histórica y sin enfocarse en el objetivo de la cruzada, que era defender a los cristianos de los musulmanes que aterrorizaban con conquistar el resto de Europa. Lo que quedaba para 1453, cuando los otomanos del ascendente Imperio musulmán que amenazaba al mundo occidental, era una pobre sombra del esplendoroso Imperio romano de Oriente después de casi mil años de sobrevivencia a la caída del Imperio romano de Occidente. Si bien Constantinopla era un espectro, un fantasma que sobrevivía de sus glorias pasadas, contaba con defensas descomunales que nunca habían podido ser franqueadas por quienes se habían enfrentado a ellas. Era una ciudad que estaba preparada para —de haber tenido el apoyo del resto de la cristiandad, a tiempo y en recursos— resistir a un joven y aún no probado sultán Mehmet II. Su juventud y pura ambición hacían imposible considerarlo un rival serio frente a los ojos de una ciudad con tan formidables defensas, con muros que rodeaban toda la ciudad en doble perímetro y con enormes cadenas en el mar que les permitían control absoluto del acceso a las murallas que protegían su flanco marítimo. El asedio, como en los otros casos, fue brutal y requirió de parte de Mehmet II muchísimo ingenio y persistencia para convertirse en el vencedor. Asimismo, requirió de maquinaria pesada y cañones que, a pesar de ser sumamente ineficientes y que nunca se habían utilizado en tamaños tan descomunales, junto con los errores de los arrogantes defensores de Constantinopla, confiados de que no caerían o que serían rescatados a tiempo por el resto de la cristiandad.

Lo impensable terminó pasando, pues si bien nadie se esperaba la derrota, muchos que podrían haber ayudado en la cristiandad prefirieron ignorar los pedidos de ayuda de los romanos de Oriente. Mucho de esto fue por resentimientos pasados y envidias de potencias que no supieron apreciar lo que se perdía con la caída de Constantinopla, pero no podemos ignorar que esta había sido una ciudad arrogante e implacable con otros en momentos pasados de dificultad. Una vez más el creer que no pasaba nada y que lo impensable era imposible de que sucediera, llevó a los derrotados a darse cuenta demasiado tarde de que la ayuda de los otros reinos cristianos no llegaría a tiempo y que los asediados estaban solos. Añádase a eso, un ambicioso rival dispuesto a hacer todo lo posible para lograr su objetivo y es imposible imaginarse otro resultado diferente.

En el último análisis que nos hace Hanson sobre el fin de estas civilizaciones está el caso de la caída de Tenochtitlan. En tiempos modernos es fácil creer que los europeos con armas de metal, quienes disparaban pólvora con perdigones y ruidos aterradores para los nativos, lo tuvieron fácil; no se dan cuenta que a duras penas pasaban del millar de españoles que se toman la ciudad, de mayor tamaño, mucho más que las grandes ciudades europeas de ese momento. Por otro lado, la repugnancia que causó en los españoles la cultura del sacrificio humano en la cima de la pirámide, donde según se ha estimado, se acuchillaba y arrancaba el corazón de 30 000 seres humanos anualmente, muchos de ellos esclavizados o cazados como animales, en ritos salvajes que eran la pesadilla de los recién llegados.

Un espectáculo grotesco, no visto los europeos siquiera en 1500 años desde que se había destruido Cartago que tenía como costumbre sacrificar niños, o ya en el mundo occidental, los espectáculos de salvajismo de luchas entre fieras y gladiadores en los coliseos y foros romanos que se hicieron hasta el año 404⁷ ante la denuncia valerosa de un monje cristiano, poco antes de la caída del Imperio romano, que denunció la incompatibilidad del espectáculo con la fe que empezaban a abrazar los romanos. El cristianismo con su enfoque en la creación del hombre hecho a imagen y semejanza a Dios había dado lugar a la idea de que el cuerpo de los seres humanos era como el de Dios y por lo tanto sagrado, había cambiado las actitudes de los cristianos sobre la inviolabilidad del cuerpo humano y lo importante de no destruirlo o sacrificarlo y que tenían una dignidad propia que requería respeto por parte de cualquier persona a pesar de su origen o condición social.

⁷ <https://www.worldhistory.org/trans/es/1-432/gladiador-romano/>

Los aztecas eran el terror de las civilizaciones o pueblos circundantes y estos vivían un auténtico régimen del terror, temerosos de ser capturados en las constantes guerras necesarias para capturar víctimas, para el sacrificio que demandaban los dioses de su religión. Para Hanson (2025), lo más importante en estos sacrificios era que esta idea de que había que sacrificar a seres humanos requería la captura de las víctimas con vida, por lo tanto, era muy diferente la forma en que se hacían las guerras en Mesoamérica.

De nada servía matar en el combate al enemigo si este no podía ser sacrificado y ofrecido a los dioses en la pirámide para sus ritos. Los españoles, al contrario, no estaban interesados en hacer ningún sacrificio, sino más bien, acabar con esta práctica tan bárbara; y estaban en condiciones de superioridad, no buscaban preservar la vida de quienes se oponían, buscaban dominar al enemigo, proteger a sus tropas y aliados. Por otro lado, los españoles tenían que respetar las Leyes de Indias de 1512 y los objetivos de evangelización que les brindaba legitimidad para la conquista y, por lo tanto, no estaban interesados en el exterminio final de dicha civilización pues hacerlo era destruir su objetivo evangelizador. Las formas de guerra de los aztecas, en comparación, eran tremendamente ineficientes, frente a los métodos españoles, infligir el mayor daño posible en el momento y proteger a las tropas aliadas lo más posible.

Hanson (2025) añade otros factores en esta guerra que hacían los aztecas, como la búsqueda del mayor honor posible de sus guerreros que, junto con aumentar el número de capturados vivos, hacía que sus tropas no pelearan en equipo, sino individualmente para demostrar la valentía y habilidad de sus guerreros. Una maquinaria española coordinada hacía que, a pesar de la ferocidad de los sacrificios y la evidente ventaja numérica, los nativos terminaran perdiendo; sus objetivos eran diferentes y había excesivo énfasis en el honor y la habilidad de guerreros individuales y no del grupo de guerreros. No fueron los únicos factores que hicieron más fácil la conquista de los aztecas, hubo otras razones como entender rápidamente el problema político de las tribus vecinas, agotadas de ser tratadas como ganadería o materia prima para el sacrificio, que hacía muy fácil a los españoles convencerlos de la superioridad de aliarse para combatir al enemigo común.

Cortés no era solo un hábil estudioso de la política, que se dio cuenta de los problemas de los objetivos del combate de los nativos, sino además fue un estratega que supo planificar y entender cómo conseguir pólvora cuando esta escaseaba, cómo subir a la caldera de un volcán activo para recolectar azufre, necesario en la fabricación de la pólvora.

Otra genialidad fue el hacer toda una estrategia para armar una pequeña flota marítima para asediar una ciudad flotante, el ombligo del Imperio azteca, inexpugnable a menos que se tuviera una flota. Esto lo llevó a construir en medio de un valle que carecía de accesos navegables y que era imposible de llegar por vía marítima al sitio del asedio, pero que requería su construcción en un lugar cercano y los botes cargados por los armadores locales.

En estos ejemplos presentados por Hanson (2025) en este libro harto interesante por el contexto histórico que nos brinda, es entre otras cosas, como lo he dicho a lo largo de esta reseña:

- Creer que lo imposible no es posible.
- La arrogancia de creer que lo que nunca ha ocurrido no puede ocurrir; el primer paso hacia el desastre.
- Descuidar o menospreciar la ambición personal de los atacantes.
- Asumir la incorruptibilidad, en situaciones extremas, de quienes tienen a su mando las defensas. No es imposible pero ciertamente ante el peligro muchos prefieren salvar el pellejo y no morir como mártires.
- No importa qué tan fuerte sea la civilización que pierde, importa en muchos casos el saber detenerse a tiempo y negociar finales dignos y honrosos.
- La necesidad de extender la resistencia a los asedios hasta el punto de generar odio a la resistencia, puede terminar de convencer a los atacantes de que la única paz posible, sea la aniquilación total del enemigo. Lo vemos cuando Catón el Viejo pregonaba contra los cartagineses, después de más de 150 años de guerras y contra guerras, que Cartago tenía que ser destruida.

Nos cuesta imaginar aniquilaciones de civilizaciones en un mundo con ONU, OTAN, organismos multilaterales, control de armas nucleares, y acuerdos de guerras honorables y justas, pero esa sensación de seguridad es precisamente el riesgo. También tendemos a ignorar las señales modernas de problemas, como excesiva deuda o descalabro económico de muchos países que los vuelven vulnerables a la rapiña de estados más grandes o que compiten, o pensar que tal vez nuestra civilización sea más resiliente debido a su gran desarrollo tecnológico, y que las preocupaciones filosóficas sean exageradas ante la decadencia moral de la juventud, sus ciudadanos o de las élites. Si algo nos recuerda Hanson (2025) es precisamente que a veces esa terquedad en ignorar la realidad o ser arrogantes y creer que algo así no nos pueda pasar, o el menospreciar e ignorar a ciertos líderes por ser incompetentes o extremos, nos va a salvar de llegar a un final impensable.

Hanson (2025) nos llama a considerar las amenazas por más mínimas que estas sean y a tomar con seriedad los problemas sin importar qué tan ricos y poderosos seamos o qué tan lejanos en el tiempo parecen estos episodios de destrucción total y barbárica. La seguridad y la permanencia en el tiempo es una disciplina de todas las civilizaciones que perduran en el tiempo, no un derecho adquirido. Creer que algo así nunca nos podría pasar es evidente muestra de soberbia y arrogancia, y podría ser el génesis de la decadencia y destrucción, en el momento menos esperado, de una civilización pujante y extraordinaria.

Rómulo López

Archbridge Institute
romulol@gmail.com

Referencias

- Cartwright, M. (27 de septiembre de 2022). Gladiador romano. *World History Encyclopedia en español*. <https://www.worldhistory.org/trans/es/1-432/gladiador-romano/>
- Hanson, V. D. (2025). *El fin de todo: Cómo las guerras conducen a la aniquilación*. Ático de los libros.
- Wikipedia contributors. (s. f.). *Alejandro Magno*. Wikipedia. https://es.wikipedia.org/wiki/Alejandro_Magno
- Wikipedia contributors. (s. f.). *Epaminondas*. Wikipedia. <https://es.wikipedia.org/wiki/Epaminondas>
- Wikipedia contributors. (s. f.). *Filipo II de Macedonia*. Wikipedia. https://es.wikipedia.org/wiki/Filipo_II_de_Macedonia
- Wikipedia contributors. (s. f.). *Tebas (Grecia)*. Wikipedia. [https://es.wikipedia.org/wiki/Tebas_\(Grecia\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Tebas_(Grecia))

Derechos de autor © 2025 Rómulo López



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Tomás Moro. *Utopía* (1516/2024), Editorial Skla, 135 páginas.

Desde su aparición en el siglo XVI, *Utopía* de Tomás Moro ha sido leída, en no pocas ocasiones, como la descripción de una sociedad ideal, un modelo político que, aunque ficticio, ofrecería claves para reorganizar la vida humana de manera más justa. Sin embargo, una lectura más detenida, menos ingenua y más atenta a sus tensiones internas, permite sostener que la obra no debe entenderse como un proyecto normativo, sino como una reflexión crítica —en clave satírica— sobre la imposibilidad de resolver plenamente la condición humana mediante el orden político.

Esta ambigüedad no es accidental. Por el contrario, constituye el núcleo mismo de la obra. *Utopía* no se deja capturar fácilmente: no es del todo seria, pero tampoco completamente irónica; no propone abiertamente, pero tampoco se limita a criticar. En ese juego de tensiones, Moro parece situarse en un lugar incómodo, pero profundamente lúcido: el de quien reconoce que toda pretensión de perfección social corre el riesgo de desconocer algo esencial sobre el ser humano.

La construcción de un orden perfecto... con fisuras

La isla de *Utopía* se presenta, en apariencia, como una sociedad ordenada, racional y equilibrada. No hay propiedad privada, el trabajo está distribuido de manera equitativa, el ocio es regulado y la vida social parece orientada hacia el bien común. Todo parece funcionar bajo una lógica de armonía que contrasta fuertemente con las desigualdades y tensiones de la Europa de su tiempo.

Sin embargo, esta aparente perfección comienza a mostrar grietas cuando se observan ciertos elementos con mayor detenimiento. La existencia de esclavos dentro de esta sociedad resulta, cuando menos, desconcertante. ¿Cómo puede una comunidad que ha eliminado la propiedad privada y que busca el bienestar colectivo sostener una institución como la esclavitud? Este hecho no parece ser un descuido, sino una señal deliberada de que incluso en los sistemas más racionalizados persisten formas de dominación.

A esto se suma el alto grado de regulación de la vida cotidiana. Los horarios, las actividades, las relaciones sociales e incluso ciertos aspectos de la vida privada están sujetos a normas estrictas. La libertad individual no desaparece completamente, pero queda subordinada a un orden que prioriza la estabilidad y la eficiencia social. De este modo, lo que inicialmente se presenta como una solución a los problemas humanos comienza a revelar un costo: la reducción de la espontaneidad, de la singularidad y, en última instancia, de la libertad.

La ambigüedad como método

Uno de los aspectos más interesantes de *Utopía* es que no permite una lectura unívoca. No queda claro si Moro está proponiendo este modelo como deseable o si, por el contrario, está exponiendo sus límites. Esta ambigüedad no debilita la obra; la fortalece. Obliga al lector a no conformarse con una interpretación superficial.

El relato de Rafael Hitlodeo, quien describe la isla, tampoco ofrece una garantía absoluta de verdad. Su discurso es detallado, coherente e incluso seductor, pero nunca completamente verificable. Esto introduce una distancia crítica: el lector no puede simplemente aceptar lo que se le presenta, sino que debe evaluarlo.

En este sentido, la obra parece operar como un experimento mental. No se trata de ofrecer una solución política definitiva, sino de llevar al extremo ciertas ideas —como la organización racional de la sociedad— para mostrar sus implicaciones. Y lo que emerge de ese ejercicio no es una armonía perfecta, sino una estructura que, en su intento de eliminar los problemas, termina generando nuevas tensiones.

El problema de fondo: la condición humana

Más allá de sus elementos concretos, *Utopía* plantea una cuestión más profunda: ¿es posible organizar la sociedad de tal manera que desaparezcan los conflictos fundamentales de la existencia humana?

La respuesta que parece insinuarse es negativa. No porque el orden político sea irrelevante, sino porque lo humano no puede ser reducido a un sistema completamente previsible. Hay en la condición humana una dimensión que escapa a toda planificación: la libertad, el deseo, la ambigüedad moral, la posibilidad del error.

Intentar eliminar estos elementos mediante una organización perfecta no solo es ilusorio, sino potencialmente peligroso. En la medida en que se busca cerrar todas las grietas de la vida social, se corre el riesgo de imponer un orden que, lejos de liberar, termina oprimiendo.

Aquí es donde la obra adquiere una resonancia particular en relación con las utopías ideológicas. Muchas de estas comparten la idea de que, mediante una adecuada estructura política, es posible resolver las tensiones humanas de manera definitiva. Sin embargo, este supuesto ignora que dichas tensiones no son meros defectos del sistema, sino parte constitutiva de lo humano.

Contra la ilusión de la solución total

Uno de los peligros más persistentes en la historia del pensamiento político es la creencia de que existe una forma de organización capaz de resolverlo todo: la injusticia, el conflicto, la desigualdad, incluso el sufrimiento. Esta aspiración, aunque comprensible, tiende a simplificar en exceso la realidad.

Utopía, leída desde esta perspectiva, no sería la afirmación de esa posibilidad, sino su problematización. Al presentar una sociedad que parece haber resuelto muchos de los problemas tradicionales, pero que al mismo tiempo introduce nuevas formas de control y subordinación, la obra sugiere que *no hay solución sin costo*.

Esto resulta especialmente relevante cuando se consideran los desarrollos posteriores de la modernidad, donde diversos proyectos políticos han intentado construir sistemas cerrados, coherentes y autosuficientes. En muchos casos, estas iniciativas han terminado por imponer estructuras rígidas que reducen la complejidad de la vida humana a esquemas abstractos.

La lección que puede extraerse de *Utopía* no es que toda forma de organización sea inútil, sino que toda organización tiene límites, y que ignorarlos conduce a formas de dominación que, en nombre del bien común, terminan negando al individuo.

Una crítica desde dentro del humanismo

Lo que hace particularmente interesante a *Utopía* es que esta crítica no proviene de un rechazo del ser humano, sino de una comprensión más profunda de su naturaleza. El humanismo de Moro no es ingenuo: reconoce tanto la dignidad como la fragilidad del ser humano.

En este sentido, la obra puede leerse como una advertencia frente a las formas de pensamiento que, en su afán de mejorar la sociedad, terminan desconociendo los límites de lo humano. La búsqueda de un orden perfecto no solo es inalcanzable, sino que puede llevar a la imposición de estructuras que anulan precisamente aquello que se pretendía preservar.

Conclusión

Utopía no ofrece un modelo político a imitar, sino un espejo en el que se reflejan tanto nuestras aspiraciones como nuestras ilusiones. Su ambigüedad no es un defecto, sino una invitación a pensar con mayor profundidad.

Leída desde el horizonte de los totalitarismos modernos y las utopías ideológicas, la obra de Tomás Moro adquiere un sentido particularmente actual. Más que anticipar una sociedad ideal, parece advertir sobre los riesgos de toda pretensión de perfección.

En última instancia, *Utopía* nos recuerda que lo humano no puede ser completamente resuelto. Y que todo intento de hacerlo, por más racional o bien intencionado que sea, corre el riesgo de olvidar precisamente aquello que hace que la vida humana sea, en su complejidad, irreductible.

Félix Samuel Rojas Ballesteros

Universidad Americana de Costa Rica (UAM)
samuelballestero24@gmail.com

Referencias

Moro, T. (2024). *Utopía*. Editorial Skla. (Originalmente publicado en 1516).

Derechos de autor © 2025 Félix Samuel Rojas Ballesteros



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Colaboradores

Valeria Álvarez Garcés (México)

Licenciada en Administración de Energía y Desarrollo Sustentable por la Universidad Autónoma de Nuevo León, egresada en diciembre 2023 de la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales.

Jorge Martín Almeida (España)

Máster en Teología, máster en Bioética. Actualmente trabaja en una tesis sobre Tomás de Aquino en el Departamento de Filosofía-Metafísica en la Universidad de Murcia.

Rodrigo Fernández Ordóñez (Guatemala)

Abogado y notario por la Universidad Panamericana de Guatemala y MA en Relaciones Internacionales por el EPRI de la Universidad Francisco Marroquín. Dedicado a la investigación histórica desde el año 1996. Es autor de los libros *Mañana me verás y seré un extraño. Biografía periférica de Enrique Gómez Carrillo, 1873-1927* (2019); *Procesos Históricos de Occidente* (UFM Ediciones, 2020); *Anatomía del Enfrentamiento Armado Interno. Los orígenes de la Guatemala Contemporánea* (Wartime Books, 2004) y *El asedio a la primavera: Arévalo y la revolución de 1944*, próximo a salir. Actualmente es docente e investigador en la Universidad Francisco Marroquín.

Juan Pablo Gramajo Castro (Guatemala)

Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, abogado y notario, y maestro en Historia por la Universidad Francisco Marroquín; doctor en Derecho y maestro en Propiedad Intelectual por la Universidad de San Carlos de Guatemala. Ha sido docente titular en licenciatura y posgrado, en cursos como Filosofía del Derecho, Teorías de la Justicia y Análisis Económico del Derecho (UFM), Teoría del Derecho y Derecho Constitucional (USAC), Historia de Occidente y Derecho

y Comunicación (UNIS). Sus publicaciones en revistas académicas y ensayos de opinión abordan temas constitucionales, laborales, civiles e históricos.

Luis Alfonso Herrera Orellana (Venezuela)

Doctor en Derecho y magíster en Derecho Público (Universidad de Los Andes, Chile); magíster en Derecho Constitucional (Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela); especialista en Derecho Administrativo, abogado (summa cum laude) y licenciado en Filosofía (Universidad Central de Venezuela). Académico investigador de la Facultad de Derecho, Universidad Santo Tomás, Chile. Investigador de CEDICE Libertad, Venezuela, profesor de la Escuela de Postgrado de la UFM y autor de artículos y libros publicados en revistas y editoriales de reconocido prestigio académico, entre ellas la revista Fe y Libertad.

Saqijix, Candelaria López Ixcoy (Guatemala)

Maya *k'iche'*. Actualmente académica investigadora del Instituto de Investigación en Ciencias Socio Humanistas, Departamento de Ciencias Humanísticas, Vicerrectoría de Investigación y Proyección, Universidad Rafael Landívar. De formación licenciada en Lingüística con énfasis en idiomas mayas y maestra en Educación Bilingüe Intercultural. Diplomado sobre documentación lingüística y talleres sobre manuscritos del siglo XVI. Sus trabajos de investigación circundan sobre idiomas mayas, particularmente el *k'iche'* y kaqchikel. Autora y coautora de gramáticas descriptivas, de referencia, pedagógicas y un manual de enseñanza de idiomas mayas. Asimismo, de artículos científicos y capítulos de libros sobre lingüística colonial y contemporánea. Con experiencia sobre paleografía, transcripción y traducción crítica de manuscritos del siglo XVI. Su investigación actual gira en torno a la revitalización lingüística en materia de las pugnas entre la revitalización y la fragmentación. Asimismo, la revitalización en marco histórico con énfasis en manuscritos coloniales para el estudio del léxico colonial y sus aportes al desarrollo y fortalecimiento de los idiomas actuales.

Brisa Alejandra Morales Hernández (Guatemala)

Licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Francisco Marroquín. Ha trabajado en proyectos vinculados con política pública, gobernanza, cooperación internacional, educación y desarrollo regional en instituciones como la European Union for Central America y el Ministerio de Educación de Guatemala. Sus intereses académicos se centran en la democracia, la política social, las ciencias de la familia, la educación y el pensamiento liberal, con especial interés en las políticas orientadas a la niñez, las mujeres y las familias. Ha participado en programas internacionales de formación y liderazgo como el programa de Fortalecimiento de la Función Pública en América Latina de la Fundación Botín y el Don Lavoie Fellowship del Mercatus Center. Actualmente

se desempeña como consultora independiente y colabora en iniciativas de formación en debate y pensamiento crítico en Centroamérica.

Lourdes María Pérez N. (Guatemala)

Profesora en la Universidad Francisco Marroquín, donde imparte cursos de Humanidades, Pensamiento Crítico y Lógica. Además de su labor académica, se desempeña como consultora administrativa independiente y como auditora interna de la empresa familiar de inversión industrial, actualmente en su tercera generación. Cursa su tercer posgrado, una maestría en Teología, tras haber completado una maestría en Gestión Industrial, un posgrado en Dinero, Banca y Banca Central en la Universidad de Buckingham, y una licenciatura en Economía con concentración en Finanzas por la Universidad Francisco Marroquín. Sus intereses de investigación se centran en la semiótica, la filosofía de la economía y la literatura, áreas que espera profundizar mediante futuros estudios doctorales.

María Carolina Riva Posse (Argentina)

Doctora en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA). Ejerció la docencia en distintas instituciones universitarias y actualmente es profesora de Filosofía y Ética en la Universidad del Salvador (USAL). Ha publicado artículos y ponencias en congresos, revistas y periódicos. Colaboró durante muchos años como investigadora en el Instituto Acton Argentina. Es vocal de la Fundación Emilio Komar, Centro de Estudios Humanísticos y es *Visiting Researcher* del Russell Kirk Center for Cultural Renewal. Forma parte del grupo de investigación «Feminismo vs Femeidad» de la USAL. Es autora de «La filosofía hecha mundo» sobre la filosofía política de Augusto Del Noce. Sus principales intereses involucran la filosofía política, el diálogo razón y fe, la filosofía de la educación y el debate ético contemporáneo.

Sofía Quintanilla (Costa Rica)

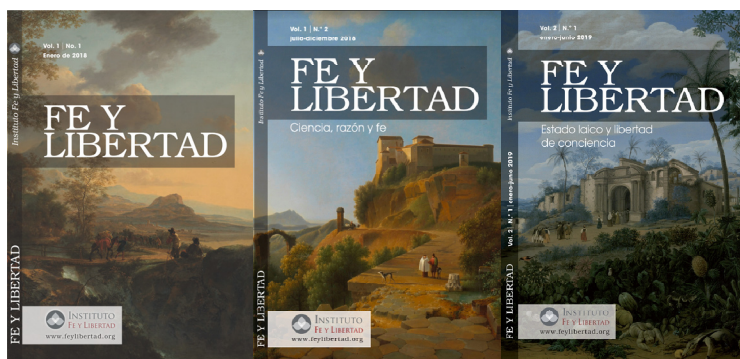
Estudió Periodismo en la Universidad de Costa Rica; una maestría en Administración Educativa de la Universidad Latina de Costa Rica; una maestría en Divinidades por Harvest University en California y un doctorado en Teología de la Universidad Evangélica de las Américas. En la actualidad, se desempeña como profesora de Hebreo y Antiguo Testamento en el Seminario SETECA en Guatemala, donde vive desde 2022, siendo su especialidad aspectos de contexto histórico, Pentateuco y la narrativa hebrea. Sofía está felizmente casada con Paul Garrett y tiene un hijo adulto llamado Sebastián.

Revista **Fe y Libertad**

ISSN versión impresa: 2708-745X
ISSN versión en línea: 2709-3824

El Instituto Fe y Libertad nace a finales de 2014 y, en enero de 2018, lanza la revista académica semestral *Fe y Libertad*. Esta busca ser un espacio para la exploración intelectual de las relaciones mentales, sociales, políticas e históricas entre el hecho religioso y la realidad de la libertad del hombre. Además, busca fomentar la reflexión y profundización en la forma en la que la fe incide en la cultura, de manera que se logre incidir en la calidad de vida del hombre de nuestro tiempo.

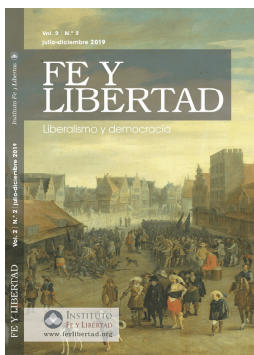
Contiene artículos académicos originales, reseñas de libros y traducciones al español de escritos de intelectuales provenientes de todas partes del mundo. Las colaboraciones pasan por un proceso de revisión por pares y está indexada por varios índices internacionales. Su temática es monográfica y responde a los interrogantes de investigación que se plantean en el Instituto.



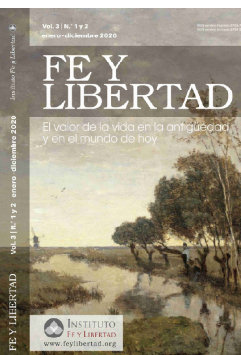
Vol. 1, núm. 1
Capitalismo y virtud

Vol. 1, núm. 2
Ciencia, razón y fe

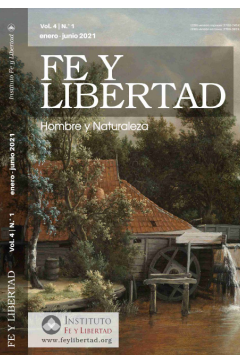
Vol. 2, núm. 1
Estado laico y libertad de conciencia



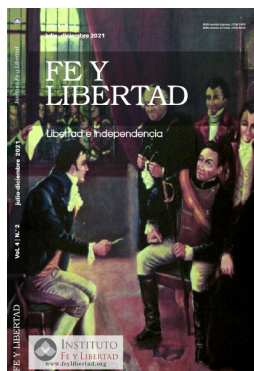
Vol. 2, núm. 2
Liberalismo y
democracia



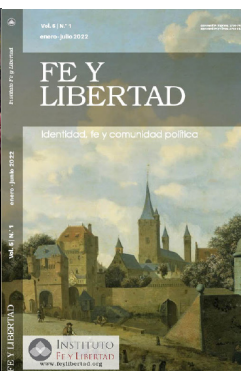
Vol. 3, núms. 1 y 2
El valor de la vida en
la antigüedad y en el
mundo de hoy



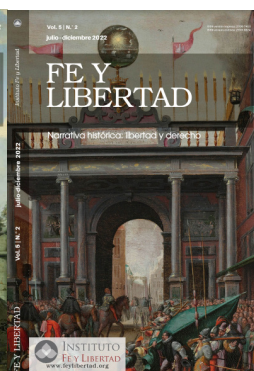
Vol. 4, núm. 1
Hombre y naturaleza



Vol. 4, núm. 2
Libertad e independencia



Vol. 5, núm. 1
Identidad, fe y
comunidad política



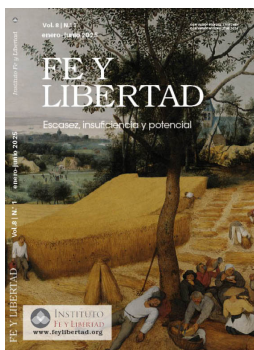
Vol. 5, núm. 2
Narrativa histórica:
libertad y derecho



Vol. 6, núm. 1
Florecimiento humano,
virtud y progreso

Vol. 7, núm. 1
Globalismo y
totalitarismo del siglo XXI

Vol. 7, núm. 2
Diversidad, equidad e
inclusión



Vol. 8, Núm. 1 (2025):
Escasez, insuficiencia y
potencial

Para más información sobre la revista y cómo colaborar
visite <https://revista.feylibertad.org>
o escriba a
revista@feylibertad.org

