

Ciudades de refugio: conciencia y libertad en la praxis cristiana¹

Jorge Andrés Rojas Forero²

Resumen:

El presente artículo partirá del conocimiento de las ciudades de refugio, desde el texto bíblico de Josué 20, para luego entrar en diálogo con las categorías teológico morales de conciencia y libertad. La finalidad de tal diálogo, entre Biblia y moral, es concluir que la conciencia y libertad pueden ser entendidas como actuales ciudades de refugio para los bautizados.

Palabras clave:

Ciudades de refugio, Conciencia y libertad.

¹ Trabajo de reflexión teórica realizado en el programa de Teología de la Universidad Santo Tomás presentado como opción de grado para la obtención del título profesional de Teología. El tutor académico fue el Dr. Santiago Roldán García, Ph,D y la Doctora Hna. Ana Francisca Vergara, Ph,D,. Documento inicial entregado en su primera versión el 02/02/2020. Documento final entregado el 04/12/2020.

² Estudiante de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás.

1. Introducción:

Conciencia y libertad, ciudades de refugio

El presente artículo partirá del conocimiento de las ciudades de refugio, desde el texto bíblico Josué 20, para luego entrar en diálogo con las categorías teológico morales de conciencia y libertad en la praxis cristiana. El objetivo de este diálogo, entre Biblia y moral, es preguntarse por la posibilidad de que la conciencia y la libertad puedan funcionar como ciudades de refugio para cada uno de los bautizados hoy.

La pertinencia para contemplar la conciencia y la libertad cristiana como ciudades de refugio; anida en la actualidad. Muchos bautizados no entienden los conceptos de conciencia y libertad a la luz de su opción fundamental como cristianos católicos. Ser católico no es sólo un dato demográfico de una estadística, sino que tal identidad implica el todo de una persona, su ética, su proceder, su ser. La opción fundamental configura las creencias personales, que a su vez permean el proyecto de vida de una persona (Pacomio, L. et al., 1995).

Pero ¿dónde se evidencia la falta de coherencia entre opción fundamental y forma de vivir? En el día a día de muchos católicos, que a pesar de entenderse como tales, ya que han realizado sus sacramentos de iniciación cristiana, no viven según las implicaciones morales que trae el ser hijos en el Hijo, como nos lo enseña san Pablo en Gal 4, 4-6: “al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva. La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abbá, Padre!” De forma tal que sus actos no se circunscriben dentro del campo propio de su opción fundamental por Jesucristo.

Al no saber entenderse a cabalidad como hijos de Dios, no queda otro camino que el relativismo o el escepticismo moral. Por ejemplo, muchos entienden por libertad, el poder hacer lo que uno quiera. Por otro lado, hoy por hoy se evidencia un choque de derechos humanos absolutizados, según las circunstancias e intereses particulares, que poco o nada miran hacia el bien común; atentando así contra la libertad y la conciencia del ser humano.

No se puede olvidar el lugar que ha ocupado la Biblia, en la vida de los fieles a lo largo de la historia, como guía para una vida plena, libre, realizada, por medio de la moral

revelada que emana de allí, es decir, el camino al que invita Dios para alcanzar la felicidad personal. De forma que la Biblia no es sólo el dato revelado, también es la respuesta al deseo incesante de felicidad que clama todo ser humano (Biblia y moral, 2008).

A lo anterior, se han presentado varias refutaciones y una de ellas consiste en afirmar que aunque no se dude del carácter revelado de la Biblia y de las implicaciones morales que se desprenden de ella, las sagradas escrituras sólo dan respuesta a las cuestiones morales de su época. Ahora bien, asumir tal postura hasta sus últimas consecuencias significaría tomar sólo la Biblia para conocer del pasado, es decir, afirmar que la Palabra de Dios habló en el pasado y que ya no es capaz de hablar en el presente, porque las problemáticas han cambiado.

Más hay un error lógico en la objeción hecha a la Biblia como principio moral para la realización humana; éste error es una sinécdoque, es decir, se toma sólo el aspecto normativo de la Biblia, y desde allí, desde esa sola parte del todo, se hace entender que dichos preceptos son resultados históricos y, por tanto, sólo tienen validez en su contexto epocal. Pero si se ubica esta parte, o sea, la moral revelada de la Biblia dentro del todo, a saber, la iniciativa de Dios de hacer una alianza eterna con el hombre, donde le enseña a ser libre y a vivir libremente, se entiende que la moral que ofrece la Biblia no es anacrónica; por el contrario, los códigos morales son la consecuencia del hombre que siempre está en relación con Dios, ya que ha sido creado a imagen y semejanza de Él. Y a su vez, se encuentra relacionado con los demás seres humanos, que también fueron creados a imagen de Dios (Biblia y moral, 2008).

De esta manera, la Biblia como guía de la plenitud humana sigue vigente, ya que su moral es la consecuencia del Dios que siempre tiene la iniciativa de salir al encuentro del hombre para enseñarle la libertad y como vivirla, en otras palabras, la vigencia moral de la Biblia haya sus cimientos en la antropología teológica, donde el ser humano posee la voluntad y la libertad de responder al Dios que se le revela.

Como mediación metodológica acudo a los estudios histórico-críticos ya que estos me posibilitan analizar los contextos históricos donde surgieron las leyes israelitas con otros códigos legales del Antiguo Medio Oriente. No es una exégesis propiamente dicha, pues nuestro interés es más de corte teológico moral.

La pregunta problema de esta investigación es: ¿Puede la conciencia y la libertad funcionar como actuales ciudades de refugio para los bautizados hoy?

Con el ánimo de dar respuesta al anterior interrogante, se traza el siguiente plan de trabajo: Empezar por la contextualización y explicación de las ciudades de refugio; segundo, definir la conciencia y libertad desde la teología moral; tercero y último, a la luz de la investigación anterior, presentar la conciencia y libertad como ciudades de refugio para los bautizados de hoy.

2. Fundamentación bíblica de las ciudades de refugio

2.1 El libro de Josué

El libro de Josué es un libro complejo y no fácil de abordar por su contenido; la razón de lo anterior se debe a los relatos violentos y bélicos que en él se encuentran, pero al otro lado de la moneda, es un libro que muestra un Dios que asegura la victoria de su pueblo y derrama distintos tipos de bendiciones materiales, en especial la tierra prometida, Canaán; para quienes han sido fieles en su Ley. Claro, todo esto bajo el amparo o modelo de Josué, quien fue discípulo de Moisés y ahora su sucesor para dirigir al pueblo de Dios en su camino a la tierra prometida.

Como dice Abadie (2012), es imposible renunciar a la lectura, comprensión y sustrato teológico que brinda el libro de Josué, dejando de lado toda mala interpretación que aliente la violencia. Por otro lado, como existe una diferencia epocal, cultural e ideológica con relación a nuestros días, sólo por medio de la crítica histórica, podremos gozar de su valor teológico, aún más preciso, descubrir la vigencia y relación de las ciudades de refugio con la conciencia y libertad cristiana hoy.

La estructura y contenido del libro no es muy complejo en sí. Se compone de tres partes: dos bloques y una conclusión; los dos bloques se ordenan del siguiente modo: el primero trata sobre la conquista de la tierra prometida, del capítulo 1-12; mientras el segundo bloque se centra en la repartición de Canaán, del capítulo 13-22; y los últimos dos capítulos, capítulos 23-24, corresponden a la conclusión (Abadie, 2012).

A continuación, se presenta resumen esquemático de los eventos sucedidos en el transcurso del libro, a fin de poder entender las causas de fundar ciudades de refugio y comprender por qué Josué es quien lo hace.

El libro de Josué comienza con el discurso que Yahvé tiene con Josué, donde lo elige como sucesor de Moisés, y le insta para que se dirija al pueblo y así transmita los lineamientos de Dios. Después Josué encomienda a dos hombres ir a espiar la ciudad de Jericó, y estos son acogidos en casa de la prostituta Rahab. De esta forma empezará el paso del pueblo de Yahvé a través del Jordán para la conquista de Canaán; es aquí donde termina el primer bloque. Tras la conquista viene el segundo bloque, en donde Josué inicia la repartición, para todas las tribus, de la bendición alcanzada, a la luz de los mandatos de Yahvé, como dice Jos 20, 1-2: “¹ Yahvé dijo a Josué: ² Di a los israelitas: señalaos las ciudades de asilo de las que os hablé por medio de Moisés.” Llegamos así a la conclusión del libro, en la que Josué dirige al pueblo dos discursos, sobre la fidelidad a Yahvé y una reflexión sobre todo lo que ha vivido Israel liberado de la mano de Dios, para culminar con la muerte del sucesor de Moisés (Abadie, 2012).

Este breve resumen sobre la estructura nos recuerda un poco la estructura del Éxodo, es decir, Dios habla y da su voluntad por un mediador, en caso del Éxodo será Moisés, en el libro de Josué será Josué; el mediador siempre es el transmisor de la palabra de Yahvé y el encargado de realizarla con el pueblo y, al final del libro aparecen discursos de Josué como de Moisés al finalizar el Deuteronomio o, el Pentateuco.

A manera de breve paréntesis deseo anotar: que la problemática sobre el cómo se produjo la conquista de Canaán no será abordado aquí, ya que no es el tema para desarrollar en el presente artículo.

Retomemos algunas dudas que surgen con la lectura de Josué ¿Por qué Yahvé recuerda a Josué lo hablado con Moisés sobre las ciudades de refugio? ¿Por qué hay tanta similitud entre las acciones de Moisés y las de Josué? ¿El pentateuco y Josué hablan sobre la esclavitud en Egipto, la liberación de Egipto y la tierra prometida? ¿Por qué se logra la entrada a la tierra prometida en Josué si esta promesa pertenece al Pentateuco, el cual culmina con la muerte de Moisés? ¿Por qué Moisés y Josué deben atravesar el agua para recibir la bendición de la tierra prometida? ¿Por qué el Deuteronomio y Josué terminan de la misma forma, es decir, con el mediador de Dios con su pueblo? En conclusión, se evidencian incógnitas cuando se realiza una lectura superficial de los textos, que sin estar resueltas incitan a pensar en alguna especie de paralelismo, continuidad o familiaridad que

se debe explicar. Esta investigación basará su interés en las ciudades de refugio o asilo como Ley del Señor; tema que es cobijado en el Pentateuco como en el libro de Josué.

2.2 El hexateuco

En suma, como describe Artus (2001), toda esta serie de coincidencias, si se desea darle este adjetivo por ahora, han sido las señales para que varios estudiosos de la Biblia, como G. Von Rad, piensen en un hexateuco en vez de un Pentateuco. Evidenciando que se trata del “desarrollo a partir de núcleos narrativos -los credos históricos-” (Artus, 2001, p. 8). Al parecer no se trata del azar, o algún tipo de plagio literario, sino de un desarrollo común de los primeros libros de la Biblia a partir de un credo muy antiguo, el credo histórico de Dt 26, 5-9 :

⁵ Tú tomarás la palabra y dirás ante Yahvé tu Dios: Mi padre era un arameo errante, y bajó a Egipto y residió allí siendo unos pocos hombres, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. ⁶ Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. ⁷ Nosotros clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, ⁸ y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido, con gran terror, con señales y con prodigios. ⁹ Y nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel.

Se trata del mismo credo que comparte el libro de Josué en el capítulo 24, 2b-13, donde Yahvé invita a su pueblo a hacer memoria del proceso de liberación, transición y culminación de sus antepasados; empezando por Abraham, siguiendo con Isaac, Jacob, Moisés y Aarón. De forma que fueron emancipados de la opresión egipcia por medio de las grandes obras que realizó Yahvé a favor de su pueblo, recorriendo el desierto, enfrentándose y venciendo a los amorreos en la Cisjordania, y cruzando el Jordán para recibir la bendición de la tierra prometida.

De lo anterior, se evidencia que el Pentateuco y el libro de Josué comparten tres componentes del credo histórico, que son el centro a partir del cual se elaboran estos textos: cautividad en Egipto, liberación y salida de Egipto, y entrada en la tierra prometida (Artus, 2001).

Por consiguiente, se puede entender que aunque la Torá, los cinco textos canónicos, no incluyen el libro de Josué, poseen un mismo núcleo narrativo, cautividad, liberación y

entrada en la tierra prometida; que se consuma en el libro de Josué y por lo cual tiene sentido que en él se hable de fundar ciudades de asilo como parte de la ley que Dios otorga a su pueblo liberado para que vivan como hombres y mujeres libres en la tierra que emana leche y miel.

Ciertamente, la libertad y la conciencia han sido dos elementos capitales en la vida del pueblo de Dios, tal como lo muestra lo anterior. Es tal la importancia de estas dos categorías, al punto de ser parte de la Revelación, donde Dios manifiesta su voluntad de transformar la conciencia de esclavo a conciencia de hombre libre y brindarle así un espacio para el ejercicio de su libertad.

2.3 Teología deuteronomista del libro de Josué

Paralelamente, el contexto histórico de la formación del pentateuco será decisivo al determinar la respuesta a la pregunta ¿cómo afianzar su identidad religiosa? El cuestionamiento surge de un evento traumático vivido por los israelitas en el año 587, descrito en 2 Re 25: el asedio de Jerusalén, la destrucción del templo y la deportación de las personas más influyentes por manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia.

Al retorno del exilio vivido a causa de las deportaciones, los israelitas encuentran una ciudad destruida, un templo en ruinas y un mestizaje originado por el matrimonio entre israelitas y extranjeros. Los retornantes perciben el gran riesgo de la pérdida de identidad como pueblo, y como lo muestra Artus (2001) respecto a la pregunta por la identidad religiosa “Estas respuestas están vinculadas por grupos marcados por la experiencia de la catástrofe del 587: los medios sacerdotales y los medios deuteronomistas” (p. 11).

Ambos medios, sacerdotal y deuteronomista, se nutren de la misma tradición israelita, los textos narrativos y legislativos previos a la deportación, que ahora son releídos bajo la mirada sacerdotal y laical (deuteronomista) son testigo de ello (Artus, 2001).

La teología deuteronomista, de talante laical, no basa su identidad religiosa a partir del culto en el Templo, mientras que la teología sacerdotal (también presente en el Pentateuco y con ciertos toques en el libro de Josué, por ejemplo, las ciudades levíticas) sí lo hace. Esta teología, por medio de la memoria común del pueblo repasar la historia vivida como pueblo y en esa remembranza, recuerda que Dios ha concedido la salvación a su pueblo por medio de la liberación, de forma que éste debe dar una respuesta positiva a la alianza que ha hecho con Él ¿De qué manera? Acatando la ley divina (Artus, 2001).

Es por lo anterior que se puede comprender la importancia, pertinencia y coherencia de la creación de ciudades de refugio por parte de Josué. Dado que nos encontramos ante una teología deuteronomista que, en conciencia, le exige al protagonista del relato recordar la historia salvífica de su pueblo y honrarla por medio de la ley, que, en nuestro caso particular, se centra en las ciudades de refugio. En suma, este es el trasfondo y justificación bíblica del origen de estas ciudades.

Procedemos ahora con Jos 20, el cual me permito citar por completo, ya que es el texto central del presente trabajo académico:

¹ Yahvé dijo a Josué: ² «Di a los israelitas: Señalaos las ciudades de asilo de las que os hablé por medio de Moisés, ³ a las que pueda huir el homicida que haya matado a alguien por inadvertencia (sin querer), y que le sirvan de asilo contra el vengador de la sangre. (⁴ El homicida huirá a una de estas ciudades: se detendrá a la entrada de la puerta de la ciudad y expondrá su caso a los ancianos de la ciudad. Éstos le admitirán en su ciudad y le señalarán una casa para que habite con ellos. ⁵ Si el vengador de la sangre le persigue, no le entregarán al homicida en sus manos, pues ha herido a su prójimo sin querer, y no le tenía odio anteriormente. ⁶ El homicida habrá de permanecer en la ciudad), hasta que comparezca en juicio ante la comunidad, (hasta la muerte del Sumo Sacerdote que esté en funciones por aquel tiempo. Entonces el homicida podrá volver a su ciudad y a su casa, a la ciudad de la que huyó).»

⁷ Los israelitas consagraron Cades en Galilea, en la montaña de Neftalí; Siquén en la montaña de Efraín; Quiriat Arbá, o sea Hebrón, en la montaña de Judá. ⁸ En Transjordania, al oriente de Jericó, habían designado Béser, de la tribu de Rubén, en el desierto, en el llano; Ramot en Galaad, de la tribu de Gad, y Golán en Basán, de la tribu de Manasés. ⁹ Éstas son las ciudades designadas para todos los israelitas, así como para el forastero residente entre ellos, para que pueda refugiarse en ellas cualquiera que haya matado a alguien por inadvertencia, y no muera a manos del vengador de la sangre, hasta que comparezca ante la comunidad.

Las ciudades de refugio, llamadas en hebreo *Ir Miklat* o en plural *Aréi Miklat*, son el refugio para el asesino involuntario, como nos dice el texto bíblico, del Go'el, o sea, el

vengador de sangre, que según la ley judía, tenía todo derecho de vengar la muerte de su pariente (Zadoff, 1999).

El carácter deuteronomista muestra la conciencia que tiene este pueblo respecto al valor de la ley como medio de realización de la libertad dada por Yahvé. Por lo tanto, se explicará el papel que juega la ley en el mundo bíblico.

2.4 Antecedentes, funcionamiento y novedades de la ley en el mundo bíblico

Para empezar, es necesario entender la complejidad de la palabra Ley en el mundo bíblico, ya que el vengador de sangre hace parte de ella. La validez, poder y alcance de la ley en la Biblia se fundamenta en quien ha formulado la Ley, o sea Dios por medio de Moisés. Así pues, la mediación humana entre Dios y su pueblo no acaba con Moisés, al contrario, es sucesiva por voluntad de Yahvé, como vemos que hace al escoger a Josué, a manera de sucesor; y posteriormente, los tribunales y los ancianos, jueces de cada ciudad (Rossano et al., 1990).

Por su parte, el mundo legislativo no brota de la absoluta nada, sino que se alimenta de experiencias legales previas; sin ir más lejos, antiguas leyes que regulaban a las comunidades humanas, sus integrantes, sus relaciones sociales, políticas, religiosas, económicas, los deberes y derechos, entre otros. En definitiva, el campo legislativo no es un campo intacto, sino construido sobre la experiencia social de todas las comunidades humanas de la historia (Rossano et al., 1990).

La Biblia no es ajena al devenir histórico del hombre, y el medio Oriente, contexto geográfico de las Escrituras, es la cuna de diversos códigos legales, que, sin duda alguna, influyeron en la mentalidad del pueblo escogido, que logra articular leyes antiguas con nuevas normas, bajo dos figuras predominantes a lo largo del Antiguo Testamento. Estas normas se clasifican entre normas apodícticas (mandatos) y leyes casuísticas, es decir, leyes de causa efecto, si... entonces (Rossano et al., 1990).

Consecuentemente, es importante tener una mirada sinóptica entre los códigos hebreos y los códigos del medio Oriente, ya que, “la región más fértil en cuanto a códigos fue, al parecer, Mesopotamia” (Rossano et al., 1990, p. 1028). Son códigos legales que se remontan a los años 2050 a.C. (código del rey Ur-Nammu, actual Iraq), 1850 a.C. (código Lipit-Ishtar) y 1700 a.C. con el famoso código Babilonio de Hammurabi. Los cuales poseen una característica común: son códigos usados para la plebe, pero nunca para regular las

relaciones de la realeza y los jueces, las cuales se formaban según costumbres de carácter no obligatorias, como también es el caso de la colección de leyes asirias e hititas, que buscan derogar leyes anteriores por medio de nuevas leyes (Rossano et al., 1990).

En resumen, el medio Oriente del mundo antiguo, posee una línea transversal: una jurisprudencia con muchos elementos comunes, por ejemplo, el uso de la piedra como sustrato de la escritura y finalización de los contratos bajo la fórmula de bendición y maldición. En cambio, no se puede decir lo mismo de la ley hebrea, a nivel social, frente a los códigos del medio Oriente.

Por lo anterior, no se puede simplificar la ley israelita como un mero producto de compilación humana; existen varias novedades en la procedencia de estas leyes, una de ellas, si no es la más contundente, consiste “en los códigos hebreos, Dios es contrayente” (Rossano et al., 1990, p. 1029). Así, mientras el resto del medio oriente adelanta su legislación de hombre a hombre, exceptuando reyes y jueces como veíamos, la ley hebrea se pacta entre Dios y el hombre, ya que la conciencia del pueblo hebreo es de total vinculación a Dios. Recordemos que ha sido Dios quien los ha liberado, quien ha pactado la alianza del Sinaí y quien oferta y otorga la tierra prometida. Consecuentemente se trata de una ley religiosa que regula toda la sociedad hebrea con miras a dos objetivos claros: afirmar la prolongación de la alianza sinaítica y penar a todo aquel que rompa la Ley (Rossano et al., 1990). Recordemos, que la identidad del pueblo de Dios se construye a partir de relatos y leyes, como se insinuó líneas arriba al referirnos a la teología deuteronomista.

Una segunda novedad, en los códigos del medio Oriente, es que siempre ubican a las divinidades como garantes del cumplimiento de la ley, o sea, como aquellos que sentencian por medio de bendición o maldición, según el proceder del inculpatado (Rossano et al., 1990). Como vemos, la ley hebrea supera por completo los códigos legales precedentes, ya que “ningún otro código contiene una ley referida enteramente a Dios como autor” (Rossano et al., 1990, p. 1029).

En consecuencia, la alianza entre Yahvé y su pueblo, impregna todas las áreas del pueblo israelita, creando toda una cultura religiosa, teocrática, a partir de la alianza. Y no es para menos, porque como ilustra Rossano et al., (1990) “la ley era para Israel la carta de la alianza con Dios, y por tanto un compromiso y también una enseñanza” (p. 1029).

Tercera novedad: “mayor humanidad de sus sanciones” (Rossano et al., 1990, p. 1029). Los códigos del medio Oriente eran reconocidos por su severidad ante el transgresor de la ley; la ley hebrea también es severa con aquellos que violan leyes que atentan contra Dios mismo, como es el caso de la idolatría, blasfemia y todo lo que atente contra la santidad. Pero, no existe tal severidad frente a transgresiones distintas de las antes mencionadas, algunos ejemplos son: disminución de latigazos y protección del oprimido, como es el caso del esclavo que huye del amo abusivo (Rossano et al., 1990).

Estas novedades son las que estructuran los códigos hebreos presentes en el Pentateuco, a saber: Primero, el decálogo (Éx 20,2-17 y Dt 5,6-21); segundo, el código de la Alianza (Éx 20,22-23,33); tercero, el código deuteronomista (Dt 12-26); cuarto, la ley de santidad (Lev 17-26); y quinto, el código sacerdotal (Lev 1-7; 8-10; 11-16). El primero abarca los diez mandatos fundamentales del judaísmo; el segundo es la aplicación del decálogo, pero para un pueblo sedentario, o sea, este código está vinculado con el tiempo del libro de Josué; el tercer código es la actualización y ampliación del código de la alianza, ya que la sociedad ha avanzado a nivel social y religioso.

Sin embargo, dichos cambios legales partirán de las tradiciones y costumbres israelitas que todo hebreo debe conocer y realizar conforme su identidad. Como dice Rossano et al., (1990) “va más allá, en el sentido que demuestra no contentarse con la pura observancia de la ley; quiere que ésta parta de motivos justos y que se alimente de principios que no se cansa de repetir” (p. 1026).

El cuarto código, llamado código de santidad, originado desde la exigencia que Yahvé hace a su pueblo en Levítico 20, al exigir que su pueblo se santifique y sea santo, porque Dios es santo; es un código de carácter dualista entre lo santo y lo profano, que instauran leyes que aseguren la debida relación entre Dios y su pueblo, por medio del sacerdote que purifica lo profanado. Por último, el quinto código, el código sacerdotal se centra en todo lo concerniente al sacerdocio (Rossano et al., 1990).

Pues bien, el vengador de sangre y las ciudades de refugio tienen que ver con todos los códigos anteriores, conforme a la teoría del hexateuco, explicada líneas arriba. Por eso la ley del talión: ojo por ojo y diente por diente, “se expresa en toda su crudeza en los siguientes textos: Éx 21,23-25; Lev 24, 19-20; Dt 19,21” (Rossano et al., 1990, p. 1030).

Del anterior recorrido histórico sobre la evolución de los códigos legales de Israel, es importante notar cómo la conciencia israelita va comprendiendo cada vez más que sin Ley no hay libertad. De manera que la conciencia juega así un papel fundamental en la realización de estas personas que han aceptado entrar en diálogo con Dios y acoger con la fe sus enseñanzas.

Ahora bien, hay que contestar a la pregunta ¿por qué la ley del tali3n es aceptada como medio para asegurar la libertad de este pueblo? Ya N3meros 35, 31-34, habla sobre la pena que debe pagar el asesino, pues ha contaminado la tierra donde habita Yahv3. Esta afirmaci3n permite abrir la reflexi3n sobre el dualismo pureza e impureza en la ley hebrea, y de esta forma entender la conciencia hebrea al respecto.

2.5 Pureza e impureza en la ley hebrea

La distinci3n entre puro e impuro es una gran caracter3stica de la ley hebrea, que tal como expone Buis (2003)

Puro se entronca con limpio, claro, sin mezcla, verdadero, completo, en orden. Lo que es puro favorece la vida, el regocijo, la racionalidad, el dominio de la naturaleza. Impuro se entronca con sucio, turbio, h3brido, falso, anormal, desordenado. Lo que es impuro conduce al debilitamiento de la vida, a la muerte, al absurdo; lo impuro est3 muchas veces del lado de la naturaleza mal controlada, de la animalidad (p. 8).

Son dos valores antag3nicos que revelan la importancia de la pureza del pueblo de Dios, ya que Dios es por excelencia puro, pues es la suma vida, regocijo, racionalidad, dominador de toda la naturaleza, la verdad misma y orden dador de todo orden. Por tanto, el estado de impureza permanente impide la relaci3n del hombre con Dios, y m3s si dicha impureza sucede en la tierra donde habita Yahv3; porque esto significar3a la salida de Dios y el fin de todo bien para el pueblo hebreo. De esta manera se entiende por qu3 Yahv3 busca cuidar al homicida involuntario, pues no desea derramamiento de sangre inocente, que es un acto de impureza. Y es que la sangre posee un valor muy importante en el mundo antiguo, como se ve a continuaci3n:

Para los antiguos, su color rojo junto con sus conexiones m3sticas con la vida y la muerte la convierte en un s3mbolo poderoso e inquietante de violencia y mal, culpa

y castigo inminente. Sólo en la estructura del sacrificio podía presagiar la sangre buenas nuevas. (Longman III, T., Wilhoit, J., y Ryken, L., 2015, p. 1065).

La sangre es entendida como la vida y cuando hay pérdida de sangre, hay pérdida de vida, y eso es impuro ya que Dios es vida y no muerte. Puntualiza mejor Buis (2003) al decir “porque la vida de la carne está en la sangre, y por eso os he dado la sangre para que hagáis sobre el altar la expiación por vuestras vidas” (p. 19).

Dentro de este orden de ideas, la conciencia hebrea entiende que los estados de impureza rompen la relación entre Yahvé y su pueblo, con lo que se pone en riesgo la libertad individual y social, de manera que no puede aceptarse la presencia del homicida, ni atentar contra la vida del homicida involuntario, pues éste último en conciencia no ha deseado cometer acto de impureza alguno, es decir, no ha deseado atentar contra su libertad, ni contra la libertad de todos los hebreos.

Por otra parte, se explicará la conciencia que tienen los hebreos respecto al Go’el en relación a la vivencia de la ley como garante de la libertad.

2.6 El Go’el como garantía de la presencia de Yahvé

Arriba se mostraba la labor del Go’el como protector de sus parientes. Bien, a la luz del recorrido por el valor y funcionamiento de la ley, que no puede prescindir de la alianza para su entendimiento, vamos a comprender que el vengador de sangre hunde sus raíces en Lev 26, 25 cuando el Señor dice: "haré venir contra vosotros la espada que vengará la alianza." En otras palabras, no es Dios vengándose a sí mismo, sino vengando a la alianza. Se busca por medio del Go’el asegurar la vigencia de la alianza con su pueblo, es decir, la compañía y auxilio de Yahvé con Israel.

Pero, el Go’el irá sufriendo una serie de transformaciones en su proceder, a saber: de vengar la sangre, pasará a ayudar económicamente a su familiar necesitado, luego ocuparse de la familia de su hermano fallecido, y de ser necesario, casarse con la viuda para asegurar el linaje del difunto (Verkindère, 2001).

En general, los códigos legales del medio Oriente y el código de ley hebreo, el significado de la Ley para el pueblo hebreo, los diferentes tipos de códigos hebreos, la reflexión entre lo puro y lo impuro, y su importante implicación para la compañía de Yahvé con su pueblo y la venganza de la alianza; ratifican la conciencia de justicia de los hebreos

como la más aguda de los pueblos coetáneos; al punto de tener presente la voluntad del inculpatado al momento de juzgar (Rossano et al., 1990).

En este sentido, el Go'el no es un precepto que pueda reducirse a ser entendido como pagar mal por mal, ni las ciudades de refugio como una forma de escapar a las consecuencias de los propios actos. Se trata de ampliar el proceso del juicio moral, que no se debe de contentar con sólo prestar atención al acto, sino que ahora debe atender a la conciencia del implicado, su intencionalidad, las circunstancias que le acompañaron, en otras palabras ¿Realmente usted tuvo la intención de realizar dicho homicidio?

Y los encargados de esclarecer estas tres instancias son el grupo de ancianos de la ciudad. Los cuales, como entidad de justicia y último elemento respecto a las ciudades de refugio, se describirán a continuación.

2.7 Los ancianos, entidad de justicia

Ahora bien, Rossano et al., (1990) muestra de dónde surgen los ancianos que juzgan: “En el Éxodo se narra cómo por consejo de su suegro Jetró estableció Moisés algunos jefes para hacer justicia al pueblo, reservando para sí los casos más difíciles (Éx 18, 13-26; cf. Dt 1, 9-17)” (p. 1030).

Los ancianos deben de discernir los testigos verdaderos de los falsos, no aceptar regalos, conocer y actuar conforme a la ley de Yahvé, condenar al culpable y absolver al inocente (Rossano et al., 1990). Para nuestro caso puntual, homicidio. Así, identificar si el mismo acaeció por odio, si lo atacó a escondidas, si lo mató por ira o si fue involuntariamente, como atestiguan los textos bíblicos Dt 19, 11-13; 27, 24; Éx 21, 14; Jos 20,5; Éx 21,12-13.

2.8 Conclusiones de la fundamentación bíblica y origen de la moral revelada

Hasta aquí se puede constatar que la conciencia y libertad del pueblo de Israel estaban estructuradas por la Ley, es decir los requerimientos que Yahvé hizo con su pueblo al momento de pactar la Alianza. Y la opción fundamental del pueblo de Dios, en adorar a un solo Dios, no se puede desligar nunca de su forma de vida.

Al mirar hacia atrás se puede entender que la conciencia de estas personas no ha sido construida por sí misma, sino que han hecho de su propio comportamiento la comprensión de la conciencia construida desde la Revelación de Dios, teniendo presente que Dios se revela a su pueblo en la Torá, o en otras palabras, su conciencia se ha ido

perfeccionando por la revelación de Dios, al punto de hacerla propia norma de vida, su propia moral.

Este perfeccionamiento se basa en la toma de conciencia desde el credo primitivo, o sea, un pueblo que se ve y se entiende como esclavos, sujetos a la injusticia y opresión. Pero esa conciencia servil, es irrupida por el Dios que libera, y no siendo poco, desea enseñar al ser humano a vivir en libertad.

Desde el acontecimiento fundante, es decir, la liberación y salida de Egipto, junto con la entrega de la tierra prometida, se da comienzo a una nueva forma de vivir. Forma de vida que asume las exigencias morales, acogidas por los códigos hebreos, entre Dios y los hombres. Como dice el documento, la Biblia y moral, “La relación entre don divino y respuesta humana, entre acción antecedente de Dios y tarea del hombre, es determinante para la Biblia y para la moral revelada en ella” (Biblia y moral, 2008). La ley es para ese momento la respuesta del hombre que acoge la acción salvífica de Dios; más adelante se expone qué actualización sufre lo anterior en virtud de la Buena nueva de Jesucristo.

3. De la Ley a la Buena nueva

3.1 Proceso gradual de la Revelación y culmen en la persona de Cristo

La revelación de Dios no ha acontecido de ipsofacto, tres han sido las características de ella: primero, ha sido una decisión libre de Dios el darse a conocer al ser humano; segundo, la revelación divina busca la mutua y libre relación entre Dios y hombres; y tercero, la revelación ha sido un proceso en la historia por medio de hechos y palabras inseparables entre sí. Sin embargo, la totalidad de la verdad de Dios se constituye en un hombre, Jesucristo, por el cual podemos conocer todo de Dios y todo respecto al plan salvífico de Dios para el ser humano. Por lo que se sigue, que Jesús es nuestro mediador ante el Padre y el culmen de la revelación (Dei Verbum, 1965).

Por lo anterior, sin contar con la parusía, no se espera otra manifestación pública de Dios como ha acaecido en la persona de Cristo: “el Verbo hecho carne, “hombre enviado, a los hombres”, “habla palabras de Dios” y lleva a cabo la obra de la salvación que el Padre le confió” (Dei Verbum, 1965).

3.2 Cristo como modelo de desarrollo antropológico

Aunque mucho tiempo ha pasado desde la venida y resurrección de Nuestro Señor, el ser humano hoy se encuentra confundido y diluido en la realidad. “Persisten, en efecto,

todavía agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas, y ni siquiera falta el peligro de una guerra que amenaza con destruirlo todo” (Gaudium et Spes, 1965).

Más por su parte, el ser humano aún tiene la firme esperanza y convicción de poseer un papel protagónico en el ordenamiento, desarrollo del cosmos; fenómeno irónico frente al creciente y dominante laicismo actual, dado que el ser humano no puede desligarse de su naturaleza, naturaleza creada a imagen y semejanza de Dios, como dice Gén 1, siendo el hombre llamado a gobernar la creación entera.

Así, las preguntas sobre ¿Qué es el hombre? ¿Cómo debe vivir? ¿Cómo logra su realización? sólo se pueden responder en y desde la segunda persona de la Trinidad, Jesucristo, porque en él encontramos la plena revelación y voluntad de lo que ha querido Dios que sea el hombre desde la salvación. En este sentido:

El que es imagen de Dios invisible (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual (Gaudium et Spes, 1965).

Con la encarnación del Verbo la naturaleza humana es renovada para que pueda volver a su estado previo del pecado, es decir, restaurar la imagen y semejanza que se había distorsionado por el pecado a partir del misterio pascual, que muestra sin error la identidad humana; la respuesta a lo que es el ser humano y de cómo serlo (Lorda & Álvarez, 2016).

Por lo tanto, si la alianza de Yahvé es la razón que configura y articula la conciencia y libertad de su pueblo, la nueva alianza de Jesucristo será desde entonces y para siempre la encargada de configurar la conciencia y libertad del nuevo ser humano que participa de Cristo, el hombre nuevo, “por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí (Gal 2,20)” (Gaudium et Spes, 1965).

Lo anterior es el por qué del gran valor de Gaudium et Spes, dado que revela con fuerza dos características del Concilio Vaticano II, que no tienen un precedente equiparable: su pastoralidad, es decir, el concilio no se enfocó en exponer o sustentar una dogmática, sino, en cómo la teología al entrar en diálogo con una realidad concreta es capaz de cambiarla por medio del plan salvífico de Dios y la respectiva acogida del ser humano, es decir la fe, como enseña la teología fundamental. Por otra parte, la segunda característica

es la capacidad de adaptación de su contenido, para nuestro caso puntual, qué es el hombre y su realización. Al punto tal de no ser una invitación privada, sino abierta para creyentes y no creyentes (Vidal, 2012). Para entenderlo un poco mejor es necesario ver el principio cristológico de fondo para la realización antropológica propuesta por Gaudium et spes.

La única forma de poder entender al hombre es a partir de la cristología. No se puede entender al ser humano si no es a través de Cristo; el cual no es un añadido circunstancial en los planes divinos por el pecado del hombre, sino la plenitud de lo que Dios en un principio dispuso para todo ser humano, que ha sido lograda por Cristo para todo el género humano, como se expuso líneas arriba (Lorda & Álvarez, 2016).

Esto se evidencia desde lo que K. Rahner llama una cristología desde abajo, continuación de su cristología trascendental, para lograr así una cristología orientada antropológicamente, o en otras palabras, siempre que sea honesta la búsqueda de una humanidad verdadera, podrá hallar su realización en Jesucristo. Para ello se debe partir de cómo se entiende y se vive la relación con Jesucristo en y desde la Iglesia, después las implicaciones antropológico-trascendentales del primer momento; para finalizar con la exposición de Jesucristo como la meta y realización antropológica (Kasper, 1978).

Como se muestra, Jesucristo, realizador de la nueva alianza trae para todos los hombres implicaciones morales (Biblia y moral, 2008). Ya que la alianza determina el proceder adecuado, y por opuestos, inadecuado del ser humano, orientaciones morales para la relación con Dios, con uno mismo y con el resto de seres humanos.

A pesar de que para muchos esto representa una invitación imposible de realizar, existe una base sólida y constatable de su factibilidad a lo largo de la historia... los santos. Han sido personas que se han esmerado por vivir la coherencia de su ser y su hacer cristiano, siguiendo a Cristo como modelo de realización humana, con lo que lograron grandes beneficios en su relación con Dios, consigo mismos y para con los demás; que aún hoy prosiguen extendiendo el bien (Fernández, 2013). Por ejemplo, San Juan de Dios, San José de Calasanz y Santo Tomás de Aquino, entre tantos más.

Por ende, se dará paso a una introducción sobre qué es la moral teológica y, la conciencia y libertad desde la moral teológica.

4. Fundamentación teológica moral

4.1 La moral, parte de la naturaleza humana

Hablar sobre moral no resulta fácil pues se ha extendido una falsa idea sobre ella, por ejemplo, como medio de dominación por parte de intereses particulares o como la disminución y pérdida de la autonomía. También es común la percepción de la moral como un tema subjetivo que existe gracias al resultado de unas convenciones culturales o determinadas formas de entender la existencia. Sin embargo, la pregunta moral es ineludible para todo ser humano.

Sin adentrarse en la especificidad de la ética en griego, ya sea con epsilon o con eta y su traducción al latín por *mos*, tema que se puede consultar en los manuales de moral fundamental; se parte de la definición de la ciencia moral como el estudio de los actos humanos en cuanto están dirigidos a un fin. Ahora bien, cabe resaltar dos diferencias acontecidas a lo largo de la historia entre la ética y la teología moral. Primero, la ética filosófica estudia los actos humanos desde la razón, mientras que la teología moral lo hace a partir de la revelación. Segundo, la ética sostiene que la realización humana, a partir de sus actos, sólo se puede lograr por medio de los principios de la razón natural. Empero, la teología moral define la realización humana por medio de los actos que le lleven a su fin sobrenatural (Fernández, 2010).

De lo anterior se deduce que no se puede ignorar la dimensión moral del ser humano, pues todo ser humano busca un fin, su realización. La cual se alcanza por medio de sus actos, que a su vez se convierten en costumbres. Pensar en un ser humano que no esté buscando sentido (finalidad), sería negar la naturaleza misma del hombre, animal racional, y rebajarle a ser esclavo de los instintos; y la historia testimonia el anhelo humano de gobernar el universo, de gobernar su destino.

4.2 Especificidad de la moral cristiana

Existe un testimonio histórico más sublime para la moralidad del ser humano, como se ha expuesto previamente, en la persona de Jesucristo. En Él encontramos la plena realización humana “Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (Gaudium et Spes, 1965). Así que en Jesucristo no existe contradicción entre *lumen naturale* y revelación, pues la revelación y el fin sobrenatural del hombre, no implican desatender los principios de la razón natural; de forma que la clave radica en una cristología orientada antropológicamente, explicada líneas atrás.

Esta realización antropológica alcanzada por Cristo para todos los hombres trae consigo una originalidad de la moral cristiana ante las precedentes morales. La novedad se halla en tres puntos fundamentales: nivel antropológico, axiológico y normativo (Fernández, 2010). El primer nivel, antropológico, es novedoso en la medida que por el bautismo se convierte en un hombre nuevo, esa renovación en su ser implica una renovación en su hacer, es decir, una nueva conducta dirigida a su fin sobrenatural. Jesucristo da comienzo a una nueva forma de existir, de allí la persecución que sufrió, y es la existencia que debe lograr cada bautizado por la acción del Espíritu santo.

A nivel axiológico, se entiende por nivel axiológico valores morales de exclusividad cristiana, y la respuesta es sí, hay nuevos valores morales cristianos (Fernández, 2010). Estos son enumerados por San Pablo en la carta a los Gálatas (cf. Gál 5,22-25): caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre y templanza. Eso sí, existe una peculiaridad en la caridad, el amor, pues no está llamado a amar de cualquier manera, sino a la manera de Cristo, la cual implica un amor divino (sobrenatural) realizado en la naturaleza humana. Esta caridad crística hace nuevas todas las demás virtudes, pues sólo se pueden llegar a realizarse si se parte del amar como Cristo, o en palabras de Fernández (2010) “supone realidades profundamente nuevas, tales como un amor original, agape sobrenatural y gratuito, donado por Dios” (p. 99).

En tercer lugar, el nivel normativo. Frente a la pregunta ¿existe un código normativo puramente cristiano en la Biblia? (Fernández, 2010). Ya se explicó suficientemente en la primera parte de este artículo, fundamentación bíblica de las ciudades de refugio, cómo existe una novedad en el código hebreo: los contrayentes del pacto son Dios y el hombre.

El fin de dicho pacto no es un logro humano, sino la expresión normativa de la voluntad salvífica de Yahvé con los hombres; y que en el Nuevo Testamento llega a su culmen en la persona de su Hijo Jn 13, 34: “Un mandamiento nuevo os doy: Que os améis unos a otros; como yo os he amado, que también os améis unos a otros”. De la prioridad del amor (caridad) surge una normatividad novedosa para efectuarlo (cf. 1 Cor 8,9; 9, 22; 10,24; 10,32; Rom 14, 1;14,13; 14, 19; 15, 1; Gál 6, 2).

4.3 El mensaje moral predicado por Jesús

Existen varios principios morales que se pueden abstraer de la predicación de Jesús en el Nuevo Testamento, teniendo claro que la predicación de Nuestro Señor no era un programa moral. Así, dos principios morales se pueden resaltar: lo más importante no es el exterior, sino el interior; y segundo, la moral cristiana es para la libertad (Fernández, 2010).

El interior es más importante que el exterior por enseñanza misma de Jesús (cf. Lc 6, 43-45), el árbol bueno da frutos buenos, etc... El ser determina el actuar, de esta forma, de la intimidad del cristiano brota su vida cristiana, o sea, su actuar como tal. Como enseña la parábola sobre el reino de Dios y la semilla (cf. Mc 4, 26-29), el ser cristiano por el bautismo es un proceso que se origina en el interior de la persona por el carácter que se le ha impreso, ahora es hijo en el Hijo, por lo cual da frutos en su actuar como hijo de Dios. O como dice Jesús (cf. Mt 5, 27; 15,10-20; 23, 13-30), es del corazón de donde brota lo bueno, pero también lo perverso. Así que la moral cristiana no se enfoca en que se actúe bien, sino en la primicia de ser bueno.

En resumen, esta novedad cristiana sobre la primacía del interior como principio de nuestro exterior, introduce una concepción nueva, se trata de la moralidad interior del ser humano. Lo cual está perfectamente vinculado a la concepción antropológica cristiana de carácter unitaria, de lo que se sigue que no cabe hacer diferenciación entre actos internos y externos, por el contrario, son dos realidades de un mismo acto; el actuar libre y responsable del ser humano. Precisamente, cuando no se da coherencia entre vida interior, por magnífica que esta sea y vida exterior (actos), es porque todavía hay impureza en el interior. Como Jesús enseña cuando habla de la higuera que no da fruto (cf. Mt 21, 18-22) (Fernández, 2010).

En este orden de ideas, el mensaje predicado por Jesús no es un monólogo, sino que requiere una respuesta por parte de quienes le siguen. Tal respuesta no es pasiva ni simplista, de hecho, es una respuesta radical desde las actitudes de la persona (Fernández, 2010).

Ahora bien, la actitud no se puede entender aislada de los actos, ya que los actos se manifiestan en las actitudes, esto para no caer en desviaciones morales que niegan el valor moral de los actos a partir de: el acto, el fin y las circunstancias. Lo anterior se resume en Stg 2, 18: “Más alguien podría decir: Tú tienes fe y yo tengo obras. Pues bien, muéstrame tu fe sin las obras, y yo, por mis obras, te mostraré mi fe.”

Esta primacía del interior, la actitud del discípulo atestiguada en su actuar y guiadas por su opción fundamental, revelan que la moral cristiana es una moral para la libertad, como diré a continuación. Para las concepciones griegas y romanas la libertad podía ser vista desde dos aristas, la primera como el sabio, el cual aceptaba la hegemonía del destino en su vida; o el héroe, que toda su vida luchaba contra las fuerzas que el destino ejercía sobre su vida. Por su parte, el cristianismo presenta otro novedoso precedente, Dios, todopoderoso, no obliga al hombre, es un Dios que provee y a la vez es Padre, que llama a sus hijos a participar de una vida en relación, pero no los obliga a tal filiación, con todo lo que la filiación atañe, tanto para el hijo como para el padre. Y es esta libertad en el ejercicio de su voluntad, la que fundamenta la existencia de la conducta moral del ser humano (Fernández, 2010).

Entonces, como explica Fernández (2010) “Jesús presenta las exigencias morales por Él predicadas como la auténtica liberación de las esclavitudes del hombre” (p. 129). Es decir, que quien acepta la voluntad salvífica de Dios, predicada por Jesucristo en el Espíritu santo, es verdaderamente libre; porque se ven libres de la esclavitud del legalismo y la contingencia material, ya que ahora se vive en la gracia (cf. Rom 6, 14). El bautizado llega a vivir una libertad que no se puede conseguir solamente de manera humana, sino desde la filiación divina.

De esta manera, la conducta moral se cimienta desde lo que la fe brinda a la conciencia del creyente. Es decir, desde la voluntad salvífica del Padre, revelada y acontecida en plenitud por el Hijo y por la acción del Espíritu santo, la cual inicia al bautizado en una novedad existencial. Este nuevo ser humano conforma una nueva forma de vida desde la conducta predicada por Cristo en sus palabras y acciones (explicadas arriba) (Fernández, 2010).

Sin embargo, este nuevo hombre no ha perdido su libertad, ya que aún sigue teniendo la libertad de optar por el bien o el mal, ya sea por su fidelidad a su opción fundamental o en incoherencia con la misma. Así que acoger la moral cristiana no representa pérdida alguna de la autonomía, por el contrario, consiste en la máxima expresión de la voluntad que no es esclava de nada, así como Dios no es esclavo de nada, por lo cual la moral teológica de cada creyente ha de ser teónoma, es decir, siempre debe originarse desde Dios (Fernández, 2010).

A manera de resumen, la primacía de lo interior del hombre junto con la libertad ofrecida por Dios da pie para profundizar sobre la conciencia y la libertad. Por lo que se le da paso a ellas.

4.4 ¿Qué es la conciencia desde la moral teológica?

Líneas atrás se habla sobre la autonomía del ser humano, pues bien, tal autonomía no puede prescindir del hecho de la conciencia. Esta ha sufrido múltiples interpretaciones y ataques a lo largo de la historia, tales como el utilitarismo, el pragmatismo, entre otras. Sin embargo, existe algo en el interior del ser humano, algo que lo lleva a evaluar sobre lo moral de su actuar, que sin duda alguna da cuenta de que el ser humano no sólo actúa por sus instintos, sino que es capaz de examinar sus propios actos; se trata de la conciencia moral.

La conciencia moral es según Flechas (2001) “un juicio religioso-moral que es común a todos los hombres” (p. 283). Retomando las enseñanzas de San Pablo en 2Cor 4, 2 y sus varias menciones en sus diferentes cartas (Corintios, Romanos, Hebreos, Timoteo, Tito y en Hechos de los Apóstoles); la conciencia es una realidad constitutiva de la naturaleza humana, sea gentil o judío.

Esta realidad brota de la moralidad interior del ser humano, la cual se presenta como el último garante de la praxis humana consecuente, o en otras palabras, la conciencia es la última instancia que tiene todo ser humano para actuar responsablemente. Así, la conciencia ayuda al ser humano a actuar conforme al bien que por naturaleza busca, pero también le hace notar que sólo se logra tal perfección en el entendimiento y proceder de la bondad a través de la oferta salvífica de Dios (Flecha, 2001).

A causa de lo anterior, la conciencia escala un peldaño y adquiere valor sacro (Flecha, 2001). En efecto, en la conciencia el hombre se juega el ser hombre, ya que esta le insta a sus fines últimos, a la verdad por su entendimiento y al bien por su voluntad. Así que la conciencia abre la intimidad del ser humano a la trascendencia, a Dios, sacralizando la vida humana, llenándola de dignidad.

Pero para que esto sea posible se necesita la formación de la conciencia en la fe (Flecha, 2001). La conciencia experimenta lo mismo que el cuerpo, un proceso de crecimiento, el cual no se expondrá, pero se invita al lector a conocer la teoría del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg al respecto. Más, lo que se desea resaltar es que

San Pablo ya entendía que la conciencia requiere ser formada (cf. 1 Cor 11,28; 2 Cor 13,5; Gál 6,4).

Tal formación se efectúa en el examen de conciencia, el juicio, como en las ciudades de refugio, pero que acontece en el interior del ser humano. Desde allí, la persona examina su actuar en relación con la voluntad salvífica, o sea, su proceso de realización en total apertura al otro, a Dios y al prójimo.

No obstante, se atisba un riesgo por el momento, reducir la conciencia a una mera esfera subjetiva, que dará como resultado un intimismo exacerbado y que cerrará a la persona por completo al otro, acabando con su alteridad, con su realización.

Por esta razón la conciencia debe ser formada en la fe. En 1 Tim 1, 5, San Pablo vincula la conciencia con la fe (Flecha, 2001). Ya que no se trata de la fe personal, sino de la fe de la Iglesia. De lo anterior se entiende que la conciencia posee una dimensión eclesiológica, pues la fe no llega a la persona de la nada, llega por medio de la Iglesia como sacramento de Cristo.

Es la Revelación perfecta de Dios, acontecida en la persona de Cristo, acogida por los Apóstoles y transmitida a todas las gentes, según el mandato de Nuestro Señor al enviar a bautizar y anunciar la buena nueva a todas las naciones (cf.Mt 28, 19-20); la que asegura la conciencia recta, por tanto, la fe sana sin herejía, es garantía de una conciencia recta; donde las voluntades humana y divina se encuentran para lograr la realización humana, o en palabras de Nuestro Señor: una vida en abundancia.

En resumen, según Flecha (2001) “de vivencia profundamente cristocéntrica de la vida, de dialogicidad comunitaria, de serena prudencia y discernimiento ante los valores que han de ser realizados ante una determinada situación” (p. 285). Es lo que el Concilio Vaticano II ha promovido desde GS 16, al mostrar la conciencia como el lugar de encuentro entre el hombre y Dios, que ya se ha explicado momentos antes.

Como se ha expuesto, la conciencia es garante del actuar responsable del ser humano, más dicha responsabilidad sólo se puede entender en el marco de la libertad, la cual será explicada a continuación.

4.5 ¿Qué es la libertad según la teología moral?

El ser humano es un absoluto relativo, es decir, un ser que sólo puede encontrar su realización en relación con la realidad (Flecha, 2001). Pero, aunque sólo encuentra su fin en

la total apertura relacional con la realidad, no significa por ello que el ser humano esté limitado por la realidad misma, ya que, gracias a su conciencia, el ser humano es capaz de pensar y decidir su proceder frente a las situaciones existenciales que lo interpelan.

Cabe precisar que no sólo el ser humano tiene la posibilidad de decir no frente a ciertas realidades que intenten marcar su camino, también es capaz de labrar su propio camino, definir sus sueños, expectativas, etc, claro está, desde los valores morales, por los cuales ha optado en conciencia. No es más que el hombre que intenta ser hombre al buscar el sentido de su existencia por medio de la empresa moral (Flecha, 2001).

Por otro lado, hay quienes niegan por completo lo anterior, más de ser así, la propia materia del ser humano sería una cárcel que le reduce a un mero autómatas, programado para responder de cierta forma ante a un estímulo predeterminado. Sin embargo, esta postura nihilista se desmorona por completo cuando sufrimos las consecuencias de los actos de un tercero, que no se pueden reducir a un mero proceder instintivo (Flecha, 2001).

De lo anterior, es por qué el ser humano alza la voz de protesta, de víctima, y la solicitud de que su victimario reconozca el daño causado, como ha sido el proceso de Paz en Colombia con la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) o el monumento memorial de los campos de concentración de Auschwitz. En suma, no cabe la posibilidad de eximir la responsabilidad moral en los actos del otro, así como en los propios, no son el resultado del azar.

La conciencia moral lleva al ser humano a otra realidad fundante de su ser: la libertad y responsabilidad humana. Ya en 1982, el psicólogo estadounidense Abraham Maslow, en su obra *El hombre autorrealizado*, sostiene que el ser humano posee un profundo deseo y capacidad de autorrealizarse por medio de sus decisiones, es el ser humano como su propio proyecto, que se desenvuelve por medio de la libertad (Flecha 2001).

Pero, la libertad también ocupa un lugar preciado en el *Depositum fidei*. A nivel bíblico se parte del hombre libre por ser hecho a imagen y semejanza de Dios (cf. Gén 1-3) (Flecha 2001). Aunque el ser humano es llamado a dominar toda la creación con responsabilidad desde su libertad, por el pecado, da la espalda a la libertad, cayendo en un proceder irresponsable y perverso. Así por el pecado queda herida la libertad en el ser humano, es decir, deja de tener presente que el don de la libertad viene antecedido por la

dimensión social del ser humano, la cual implica que el actuar humano siempre tendrá implicaciones trascendentes con Dios, con los otros, e implicaciones personales; es la doble dimensión del pecado.

Después, en el Nuevo Testamento, San Pablo hace una excelente explicación de la libertad por medio de la exégesis alegórica de Abraham, Sara y Agar (cf. Gál 4, 21-31). El vínculo entre Abraham y Agar representa la antigua alianza del Sinaí, que desembocó en el endurecimiento del corazón humano, que, en vez de lograr la libertad por medio de la Ley, termina esclavizando al hombre con ella, tanto que esa vivencia deformada de la Ley Mosaica termina por disminuir el valor humano de los gentiles, leprosos, viudas, samaritanos, etc. En cambio, la nueva alianza restablecida de una vez para siempre por Jesucristo, simbolizada en la relación Abraham-Sara, logra la libertad en sus tres dimensiones: del pecado, la muerte y la esclavitud de la Ley (cf. Rom 6-7) (Flecha, 2001).

De lo anterior, toma la palabra León XIII para afirmar que sólo puede ser libre el sabio, ya que éste es capaz de vivir según su naturaleza. Por lo que la doctrina de la Iglesia Católica sobre la libertad invita a entenderla como el vivir según la naturaleza propia, la humana; a imagen y semejanza de Dios (Flecha, 2001). Ciertamente no se equivoca el Concilio Vaticano II, en la constitución *Gaudium et Spes* 22, al señalar que en la persona de Cristo se ve con claridad lo que es un misterio para los seres humanos de todas las épocas ¿Qué es el ser humano, y, por tanto, cómo actúa o vive?

El que es verdadero Dios y hombre, que ha obtenido para todos los hombres la libertad, que ha venido a servir y no ser servido da la clave del entendimiento de la libertad en clave cristológica, no se puede entender la libertad sin responsabilidad. Pues si la libertad es la capacidad que tiene el hombre de ser hombre, el hombre sólo llega a serlo en la alteridad, hasta su última instancia, hasta abrirse a Dios y su gracia. Palabras dichas por *Veritatis Splendor*, la gracia no elimina la libertad humana, la promueve y garantiza (Flecha, 2001).

Hasta aquí, se han entendido las ciudades de refugio, la conciencia y libertad. Se ha visto como la ciudad de refugio es garantía del hombre que en conciencia no ha querido cometer un acto de impureza, teniendo presente que su libertad radica en cumplir la Ley de Dios. De esta manera, Jesucristo, renovador de la Alianza, presenta el modelo de realización humana en una continuidad novedosa, es decir, no desecha la antigua alianza,

sino que la renueva. Es esta renovación la que vincula ciudades de refugio, conciencia y libertad de manera novedosa y que a continuación explicaré.

5. Conclusiones generales: La conciencia y libertad como actuales ciudades de refugio para los bautizados

Hasta acá es claro que la conciencia y libertad del pueblo de Israel se cimientan a partir de la alianza sinaítica, como se concluyó en la primera parte de este artículo. Como se pudo ver en las ciudades de refugio se juega la conciencia y libertad del homicida involuntario, al momento de ser acogida en dichas ciudades y juzgada por los ancianos de estas.

Ha sido un proceso gradual de revelación por parte de Dios en la economía de la salvación que no puede, erróneamente, llevar al fiel a creer que todas aquellas leyes del pentateuco son caducas, y, por tanto, desechables, ya que sólo importa es creer en Jesucristo. Ya bien decía Nuestro Señor: No he venido a abolir la Ley y los profetas, sino a dar cumplimiento (cf. Mt 5,17-19).

Surge entonces una pregunta pertinente ¿Cómo los cristianos hoy podemos lograr logra el ideal de las ciudades de refugio? Actualmente no existen ciudades de refugio en el cristianismo, hablando en el sentido más literal posible, y a nivel civil, los procesos penales son adelantados por instituciones gubernamentales de cada nación; además, que estas evitan introducirse en la esfera de lo moral. Así, aparentemente no se ha cumplido tal pequeña letra de la Ley mosaica. No obstante, si se ha cumplido, sólo que ha sido renovada, hasta llegar a su plenitud por medio de la nueva y eterna alianza de Jesucristo.

Esta renovación ha tomado las físicas ciudades de refugio y en vez de estar situadas en Cedes, Siquem, Quiriat-arba, Beser, Ramot y Golán, pasan a ubicarse en el interior del ser humano, del bautizados, puntualmente en su conciencia y libertad. ¿De qué manera? En el giro moral que realiza la predicación de Cristo: lo más importante no es el exterior, sino el interior; todo lo contrario de la esclavizante moral farisaica.

Hay que recordar líneas atrás que en muchos momentos Jesús, en confrontación con los fariseos, explica que no es lo de afuera lo que contamina al hombre, sino lo que brota de su corazón (recordar que el corazón es usado en el Antiguo Testamento para referirse a la conciencia). Esta novedad moral, pilar fundamental de la nueva Alianza en Cristo, hace nuevas a las ciudades de refugio, de forma que el juicio ya no sólo debe de realizarse en el

exterior de la persona, sino que debe empezar por su interior, principio y origen de todo acto humano. Quiero resaltar que lo que afirmo no tiene la intención de negar la necesidad de presencia jurídica en la sociedad.

No es extraño que se pueda percibir el riesgo de caer en un subjetivismo exacerbado de la conciencia y la libertad, es decir, cimentarlas desde el individualismo, y peor aún, desde el sentimentalismo. Por ello hay que tener bastante claro que la Alianza eterna se vive en un contexto puntual, la eclesialidad. Jesucristo como sacramento del Padre, la Iglesia como sacramento de Cristo es el medio en el que se ha de situar y vivir estas nuevas ciudades de refugio.

En unión a lo anterior, Yahvé ordena la edificación de las ciudades de refugio por medio de Moisés y realizado con Josué en un contexto específico, la tierra prometida; de la misma forma, las nuevas ciudades de refugio, la conciencia y libertad, han de ser edificadas en un contexto puntual, en la fe de la Iglesia, la eclesialidad. Sólo así se puede asegurar la no corrupción de estas dos instancias de protección, por ejemplo: entender y vivir la libertad contrariamente a la invitación de Dios y quererla justificar desde una conciencia errónea vencible, cuando se trata de libertinaje. Este punto es de gran importancia para no deformar lo que me he planteado proponer en este artículo.

Por tanto, la común expresión: creo en Jesús a mí manera, rompe con la eclesialidad de la fe, principio ordenador y garante de una recta conciencia teónoma y a su vez del don de la libertad, ofrecida por Dios al hombre, y que ha de partir de una cristología trascendente, como decía k. Rahner.

Si en las ciudades de refugio se encuentran los ancianos para realizar el juicio moral del implicado, ahora se encuentra la conciencia en el creyente para elaborar el juicio moral de su proceder. Hay que recordar que los ancianos debían cumplir unas características para su función: deben de discernir los testigos verdaderos de los falsos, no aceptar regalos, conocer y actuar conforme a la ley de Yahvé, condenar al culpable y absolver al inocente.

De la misma forma la conciencia del creyente debe cumplir unas características para que pueda adquirir el estatuto de jueces ancianos en la ciudad de refugio. La primera es que debe ser teónoma, con lo que asegura la plena autonomía humana y distanciamiento del subjetivismo; segundo, en consecuencia, unos principios básicos de actuación: primero, conciencia recta y cierta (adecuada a la Ley y seguridad sobre el juicio moral, seguridad

objetiva y subjetiva); segundo, no obrar contra la propia conciencia; y tercero, no obrar con falta de entendimiento o advertencia del acto.

No se puede pasar por alto que la conciencia experimenta un proceso de maduración, como indica Kohlberg, sin embargo, el cómo se articula ello con la tesis de este artículo ha de ser oportunidad de otro trabajo que pueda llegar a desarrollar un plan pastoral para la maduración de la conciencia de los bautizados, por ejemplo: el acompañamiento espiritual y escuelas parroquiales para la formación de la conciencia; por poner algunos ejemplos factibles.

Como en la libertad el hombre se juega el ser hombre, en el juicio de las ciudades de refugio se mira si su acto es posible de considerar como un acto humano o inhumano, de allí si es libre de pena o no, respectivamente. Tales ciudades tienen un solo fin, defender la vida del homicida involuntario, y la libertad otorgada por la pasión, muerte y resurrección de Cristo es precisamente ello, defender la vida humana del pecado, la muerte y toda forma de fariseísmo moderno o de caer en el error de identificar lo correctamente legal con lo correctamente moral.

De esta forma hacen eco las palabras de la constitución *Gaudium et Spes* al decir que la Iglesia se alegra de la gran toma de conciencia que hoy tiene el mundo de la libertad y autonomía, pero que no se ha de olvidar que se trata de una libertad responsable que encuentra sus respuestas y promoción en la obra del Nazareno, donde Jesucristo se presenta como revelación de qué es ser hombre para el hombre.

Sin más, no deseo dejar pasar esta oportunidad para precisar que este artículo se ha centrado en estudiar la conciencia y libertad en el homicida involuntario, por otro lado, en una futura investigación pueden abordarse los mismos conceptos teológico morales, pero del lado de los ancianos jueces, que a hoy corresponden a quienes hacen las leyes en los países; y así poder ver ¿cómo se juega la conciencia y la libertad en ellos?

Bibliografía:

- Zadoff, E. (1999). *Enciclopedia de la Historia y la cultura del pueblo judío*. Jerusalén: E.D.Z. Nativ Ediciones.
- Rossano, P., Ravasi, G., & Girlanda, A. (1990). *Nuevo diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Ubieta, J., Morla, V., & García, S. (1999). *Nueva Biblia de Jerusalén* (1st ed.). Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer.
- Longman III, T., Wilhoit, J., & Ryken, L. (2015). *Gran diccionario enciclopédico de imágenes y símbolos de la Biblia* (1st ed.). Barcelona: Editorial CLIE.
- Biblia y moral - Raíces bíblicas del comportamiento cristiano. (2008). Consultado 19 noviembre 2019, de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_faith_doc_20080511_bibbia-e-morale_sp.html#Introducci%C3%B3n
- Pacomio, L et al. (1995). *Diccionario Teológico Enciclopédico*. Navarra: Verbo Divino S.A.
- Abadie, P. (2012). *El libro de Josué, crítica histórica*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Artus, O. (2001). *Aproximación actual al Pentateuco*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.
- Buis, P. (1993). *El libro de los Números*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.
- Buis, P. (2003). *El levítico, la ley de santidad*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Verkindère, G. (2001). *La justicia en el Antiguo testamento*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Gaudium et Spes. (1965). Gaudium et spes. Consultado 9 Junio 2020, de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Dei Verbum. (1965). Dei verbum. Consultado 9 Junio 2020, de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html
- Lorda, J., & Álvarez, A. (2016). *Antropología teológica*. Navarra: EUNSA.
- Kasper, W. (1978). *Jesús, el Cristo* (2nd ed.). Salamanca: Sígueme.

- Vidal, M. (2012). “Gaudium et spes”y Teología Moral. A los 50 años del concilio Vaticano II. *Moralia*, 35(134/135), 103–153.
- Fernández, A. (2013). *Yo soy cristiano. ¿Cómo viven los cristianos?*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Fernández, A. (2010). *Teología moral*. Madrid: Palabra.
- Vidal, M. (1990). *Moral fundamental* (8th ed.). Madrid: PS editorial.
- Sarmiento, A., Molina, E., & Trigo, T. (2013). *Teología moral fundamental*. Navarra: EUNSA.
- Flecha, J. (2001). *Teología moral fundamental* (2nd ed.). Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Sarmiento, A., Molina, E. and Trigo, T., 2013. *Teología Moral fundamental*. 1st ed. Navarra: EUNSA.