



# UNIVERSIDAD DE MURCIA

## ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

La *imago Dei* en las Personas con Discapacidad  
Intelectual

**D. Germán López Cortacans**  
**2017**

**UNIVERSIDAD DE MURCIA**

INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA

Programa de Doctorado en Artes y  
Humanidades

Línea de Investigación en Teología

**La *imago Dei* en las personas con discapacidad  
intelectual**

Director: Dr. Lluís Oviedo Torró

Germán López Cortacans

2017

Para Rosi, mi esposa.



*“Jesús designó a doce, para que estuvieran con Él”.*

*Mc 13, 14*

*“Si entendiese todos los misterios y toda ciencia; y si  
tuviese toda la fe, de tal manera que trasladase los  
montes, y no tengo amor, nada soy “*

*1 Co 3,2*

*“Y de la misma manera, también el Espíritu nos  
ayuda en nuestra debilidad; porque no sabemos  
orar como debiéramos, pero el Espíritu mismo  
intercede por nosotros con gemidos indecibles”.*

*Ro 8,26*

## Agradecimientos

En primer lugar, quisiera agradecer al Dr. Lluís Oviedo su generosidad al dirigir esta tesis doctoral, por su apoyo constante, su confianza, dedicación, y aportes al desarrollo de esta investigación, También deseo hacer extensivo este agradecimiento al Dr. Bernardo Pérez Andreo, coordinador del programa del doctorado en Teología, Universidad de Murcia.

Este trabajo de investigación se ha enriquecido con las aportaciones y sugerencias de colegas, compañeros y amigos que de forma generosa han compartido sus ideas y comentarios. A todos ellos mi reconocimiento y agradecimiento más sincero: Joan Medrano (Pastor de l'Església Evangèlica de Catalunya), Andrés Rodríguez, Xavier Artigas (Parroquia de Sant Pere, Gavà -Barcelona-), Pedro Zamora (Facultad Protestante de Teología-SEUT, Madrid), Rodrigo Segarra (*In memoriam*), José David Urchaga (Universidad Pontificia Salamanca), José Vicente Faus Cervera (ESCUNI-Centro universitario de Magisterio, Madrid), Edgar Kellenberger (University of Basel , Switzerland), Bill Gaventa, (Summer Institute on Theology and Disability, Texas, USA), Neil Cudney, (Division of Religion and Spirituality| American Association Intellectual and Developmental Disabilities), Erik Carter (Department Special Education at Vanderbilt University, Tennessee, USA), Godelieve Orye, (Research Unit of Theological and Comparative Ethics, Leuven, Belgium), José Ramón Amor Pan, (Universidad Rey Juan Carlos I, Madrid), María Victoria Troncoso, (Fundación síndrome de Down, Cantabria), John Switon , (University of Aberdeen, Scotland), Benito Arias (Universidad de Valladolid), Carlos Díaz (Universidad Complutense, Madrid) y Juan Manuel Burgos (Universidad CEU- San Pablo, Madrid).

También expreso mi agradecimiento más sincero a las comunidades de Fe y Luz de Tarragona, Madrid y Salamanca. Miguel, Muski y Helena han sido muy generosos conmigo, su ayuda ha sido indispensable para realizar esta tesis, muchas gracias. De manera particular, quiero hacer referencia a los hombres y mujeres, con otras

capacidades, que participaron en los grupos focales, vuestra colaboración y entusiasmo ha sido ejemplar, ¡Cuánto tengo que aprender de vosotros!

Mis hijos Adrià, Berta, David, Yago y María, in *memorian* siempre presentes, son mi alegría y estímulo vital. Mi esposa, Rosi, desde el inicio de esta investigación me ha apoyado y acompañado en mis inquietudes, preguntas y reflexiones. Muchas gracias por estar a mi lado y poder compartir contigo el *cronos* y el *kairós* de nuestro proyecto vital.

*Soli Deo honor et gloria*

## **INDICE**

### **PRIMERA PARTE. FUNDAMENTACIÓN TEORICA SOBRE LA IMAGO DEI Y LA DISCAPACIDAD INTELECTUAL**

#### **1. CAPÍTULO. DISCAPACIDAD INTELECTUAL**

1.1 Definición de discapacidad intelectual	1
1.2 Etiología de la discapacidad intelectual	2
1.3 Clasificación del trastorno del desarrollo intelectual (DSM 5)	3
1.4 El síndrome de Down	6
1.4.1 Antecedentes históricos	6
1.4.2 Conceptualización del síndrome de Down	7
1.4.3 Prevalencia y esperanza de vida del Síndrome de Down en España	8
1.4.4 Perfil neuropsicológico de la persona con síndrome de Down	11
1.4.4.1 Funcionamiento cognitivo general	12
1.4.4.1.1 Inteligencia	13
1.4.4.1.2 Lenguaje	14

#### **CAPÍTULO 2. LA DIGNIDAD DE LA PERSONA**

2.1 Evolución histórica del concepto	19
2.2 El concepto contemporáneo de dignidad	23
2.3 La irrupción de la bioética en el debate sobre la dignidad humana	25
2.3.1 El Transhumanismo (humanity +)	26
2.3.2 Persona versus ser humano: debate abierto	28
2.3.2.1 Peter Singer y la ética práctica	32
2.3.2.2 Hugo Tristram Engelhardt: la bioética del permiso	34
2.3.2.3 John Harris: la sacralidad de la vida humana cuestionada	36
2.4 Antropología personalista	38
2.4.1 La persona como relación	39
2.4.2 Concepción de dignidad humana desde el personalismo	42

2.4.3 Karol Wojtyla y su visión personalista del hombre	43
2.5 Conclusión	46

### **CAPÍTULO 3. ACERCAMIENTO BÍBLICO TEOLÓGICO DE LA IMAGO DEI: EL TESTIMONIO DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS RELATOS DE CREACIÓN**

3.1 Los relatos de la creación del hombre en el Génesis 1- 3	49
3.2. La creación del hombre en el relato Yahvista (Gn 2,4b-25)	53
3.2.2. El aliento de Yahvé como el beso de la vida (Gn 2,7)	55
3.3 La creación del hombre en el relato sacerdotal (Gn 1,26-28)	58
3.4 Relación entre imagen y semejanza.	61
3.4.1 <i>Laimago Dei</i> como representación de Dios en la tierra.	63
3.4.2 La <i>Imago Dei</i> como llamado a la relación con Dios.	64
3.3.5 Conclusión	66

### **CAPÍTULO 4. DISCAPACIDAD INTELECTUAL E *IMAGO DEI* EN EL ANTIGUO TESTAMENTO**

4.1 Introducción	67
4.2 Enfermedad y salud como categorías socioculturales	70
4.2.1 Perspectiva desde la antropología cultural	71
4.2.2 Perspectiva desde el modelo social	74
4.2.2.1 Proceso de estigma y exclusión social	78
4.3 La <i>imago Dei</i> y la discapacidad en el Antiguo Testamento: una lectura teológica desde el análisis sociológico	80
4.4 Discapacidad intelectual e imago Dei en el Antiguo Testamento	82
4.4.1 Hipótesis de partida	82
4.4.2 Características de la <i>imago Dei</i> y su relación con las capacidades cognitivas y volitivas	85
4.4.2.1 El hombre es imagen de Dios porque habla y escucha	87
4.4.2.2 El hombre es imagen de Dios porque sabe mirar	91
4.4.2.3 El hombre es imagen de Dios porque trabaja la tierra	92
4.4.2.4 El hombre es imagen de Dios porque conoce	93

4.4.2.5 <i>Pänîm</i> : el rostro y los sentidos	97
4.4.3 Relación del <i>imago Dei</i> con el hombre completo según el AT	98
4.4.4 La “invisibilidad” de los discapacitados intelectuales en el AT	102
4.5 Conclusión	105

## **CAPÍTULO 5. IMAGEN DE DIOS EN CRISTO EN EL *CORPUS PAULINO***

5.1 El <i>imago Dei</i> en el corpus paulino	112
5.2 La <i>imago Dei</i> en el himno de la carta a los Colosenses (1,12-20)	116
5.3 La <i>imago Dei</i> en la segunda epístola a los Corintios	119
5.4 La <i>imago Dei</i> en la escatología Paulina	120
5.5 Conclusión	123

## **CAPÍTULO 6. DISCAPACIDAD INTELECTUAL E IMAGO DEI EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS**

6.1 Introducción	
6.1.2 La actividad profética de Jesús	124
6.1.3 El significado del mensaje de Jesús a la luz de Lc 4,18-30	125
6.1.4 La relación entre la pobreza la desigualdad y la enfermedad	126
6.1.5 La irrupción del Reino de Dios en Jesús de Nazaret	128
6.2 Hipótesis de investigación	135
6.3 La discapacidad intelectual desde el evangelio del reino	137
6.3.1 La infancia en la Palestina del primer siglo	142
6.3.2 La discapacidad intelectual y su relación con la edad mental de los niños	142
6.4 La <i>imago Dei</i> como relación: una lectura desde los evangelios sinópticos	143
6.5 El hombre y la mujer son imagen de Dios porque perciben el tacto de Jesús	145
6.5.1 El cuerpo como manifestación del “yo” para los “otros”.	147
6.5.2. La gente llevaba los niños a Jesús, para que él los tocara (Lc 18, 15)	148
6.6 El hombre y la mujer son imagen de Dios porque reconocen al padre como <i>Abba</i>	150
	152
6.6.1 El Padrenuestro: oración de confianza en el <i>Abba</i>	154

6.7 El hombre y la mujer son imagen de Dios porqué en su relación con Dios y con el prójimo se mantiene erguidos	158
6.7.1 La identidad social de la mujer en la Palestina del primer siglo	160
6.7.2 En el encuentro con Jesús la mujer encorvada recupera su dignidad como persona	164
6.8 El hombre y la mujer son imagen de Dios porque son mirados por Jesús	169
6.8.1 La mirada como búsqueda del otro	169
6.8.2 Jesús <i>lo miró con amor</i> (Mc 10,21)	171
6.9 Conclusión	173

## **CAPÍTULO 7. LA IMAGO DEI EN EL DEBATE TEOLÓGICO ACTUAL**

7.1 La <i>imago Dei</i> en la reflexión bíblico teológica	178
7.2. La interpretación sustancial	179
7.3. La interpretación funcional	182
7.4. Objeciones a las interpretaciones funcional y sustancial	185
7.5 La interpretación relacional	187
7.6 Conclusión	190

## **SEGUNDA PARTE: INVESTIGACIÓN CUALITATIVA SOBRE LA AUTOPERCEPCIÓN DE LA IMAGO DEI EN PERSONAS CON DISCAPACIDAD INTELECTUAL**

<b>CAPÍTULO 8. JUSTIFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN</b>	193
--	-----

<b>CAPITULO 9. HIPÓTESIS DE LA INVESTIGACIÓN</b>	197
--	-----

<b>CAPITULO 10. OBJETIVOS</b>	198
-------------------------------	-----

<b>CAPITULO 11. METODOLOGIA</b>	
11.1 Diferencias entre los enfoques de investigación cuantitativos y cualitativos	199
11.2 Características y utilidades de los grupos focales	201
11.3 Características de los grupos focales con personas con D. I	206
11.3.1 Dificultades de la entrevista con personas con discapacidad intelectual	208
11.4 Diseño del guion temático del grupo focal	209
11.5 Perfil del entrevistador	213
11.6 Proceso recolección e interpretación de los datos	215
<b>CAPÍTULO 12. ASPECTOS ÉTICOS DE LA INVESTIGACIÓN</b>	217
<b>CAPÍTULO 13. RESULTADOS</b>	
13.1 Descripción de la muestra	219
13.2 Desarrollo y participación de los grupos focales	221
13.3 Metodología de análisis de datos de los grupos focales	222
13.4 Comentarios registrados referidos a la autopercepción de ser creados a imagen y semejanza de Dios.	223
<b>CAPÍTULO 14. DISCUSIÓN</b>	
14.1 Análisis y discusión de los resultados	229
14.2 Limitaciones de la investigación	234
14.3 Posibles futuras líneas de investigación	237
<b>CAPÍTULO 17. CONCLUSIONES</b>	240
<b>CAPITULO 16. BIBLIOGRAFIA</b>	241

## TABLAS

Tabla 1. Clasificación del grado de discapacidad intelectual según el DSM 5	4
Tabla 2. Resumen de las alteraciones ORL en los niños con Síndrome de Down y su relación con el lenguaje.	16
Tabla 3. Uso, forma y contenido del lenguaje en una persona con SD	17
Tabla 4. Características definitorias de las interpretaciones de la <i>imago Dei</i>	83
Tabla 5. Dimensiones del corazón en el Antiguo Testamento	95
Tabla 6. Diferencias entre las perspectivas del imago Dei descritas en el Antiguo Testamento y en los Evangelios Sinópticos	140
Tabla 7. Diferencias entre la investigación cualitativa y cuantitativa	200
Tabla 8. Ventajas y limitaciones del grupo focal	204
Tabla 9. Recomendaciones para el diseño de preguntas sencillas	211
Tabla 10. Diseño de las preguntas del guion	212
Tabla 11. Actitudes del entrevistador que promueven la participación	214
Tabla 12. Fases del análisis de la información de los grupos focales	216
Tabla 13. Variables principales del estudio	220
Tabla 14. Comentarios referidos a la categoría creación del hombre	223
Tabla 15. Comentarios referidos a la categoría relación con Dios	224
Tabla 16. Comentarios referidos a la categoría Jesús y el Evangelio	225
Tabla 17. Comentarios referidos a la categoría a la identificación icónica	226

## FIGURAS

Figura 1. Incidencia de la población con síndrome de Down en el período 1976-2015 en España. Total, por cada 10.000 nacidos.	9
Figura 2. Relación entre <i>Illness, Disease y Sickness</i>	72
Figura 3. Perspectivas de la antropología hebrea	96
Figura 4. El vínculo cíclico negativo entre la discapacidad, la pobreza y la vulnerabilidad	105
Figura 5. Ciclo de la invisibilidad de la incapacidad	107

## **ANEXOS**

	275
Anexo 1. Carta de presentación del proyecto	276
Anexo II. Consentimiento informado para participantes de investigación	277
Anexo III. Descripción de sistemas facilitadores de la comunicación para la realización de la entrevista	

### **SIGLAS**

- **Acrónimos**

APA. Asociación Psiquiátrica Americana

AARM. Asociación Americana sobre Retraso Mental

DSM 5. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders.

SD. Síndrome de Down

CI. Coeficiente de inteligencia

OMS. Organización Mundial de la Salud

GS. *Gaudium et Spes*, Constitución, Concilio Vaticano II.

DI. Discapacidad Intelectual

GF. Grupos focales

J. Yahvista (fuente)

P. Sacerdotal (fuente)

D. Deuteronomista (fuente)

AT. Antiguo Testamento

NT. Nuevo Testamento

- **Versiones de la Biblia**

BJ. Biblia de Jerusalén

NVI. Nueva Versión Internacional

RV60. Reina Valera 1960

RVR 1995. Reina Valera 1995

RVR1977. Reina Valera 1977

NC. Nacar Colunga

SB. Santa Biblia

NBH. Nueva Biblia Hispanos

BLP. La Palabra

BLA. La Biblia de las Américas

DHH. Dios habla Hoy

BLPH. La Palabra (versión Hispanoamericana)

LPD. La Palabra de Dios

BJ. Biblia Jubileo

**PRIMERA PARTE: UNA APROXIMACIÓN BÍBLICA TEOLÓGICA DE LA DISCAPACIDAD  
INTELECTUAL.**

## CAPÍTULO 1. DISCAPACIDAD INTELECTUAL

### 1.1 Definición de discapacidad intelectual

En la actualidad, mil millones de personas en el mundo presentan algún tipo de discapacidad.<sup>1</sup> De ellas, 3,85 millones viven en España y 724.800 tienen una deficiencia intelectual.<sup>2</sup> La definición del término discapacidad intelectual es una tarea difícil, ya que bajo este constructo se engloba a un amplio rango de condiciones clínicas con diversas etiologías, donde se encuentran implicados múltiples factores biológicos, psicológicos y sociales.<sup>3</sup> Esto ha provocado que hayan aparecido diversas definiciones y por lo tanto ello ha impedido lograr una definición consensuada.<sup>4</sup>

Como dato relevante, se debe señalar que en las últimas dos décadas se han propuesto marcos teóricos que sirvan de referencia para entender la complejidad de la discapacidad intelectual. Al respecto, en el año 1992 la Asociación Americana sobre Retraso Mental (AARM) propuso una definición del retraso mental, novena edición, que supuso una transformación radical de entender la discapacidad intelectual (DI). Históricamente, la discapacidad ha tenido connotaciones negativas asociadas con adjetivos como: minusválido, subnormal, invalido etc. De este modo, las personas discapacitadas eran consideradas incapaces de realizar las funciones que otros podían hacer sin esta condición.

No ha sido hasta hace dos décadas, que la terminología para definir la discapacidad intelectual (DI) ha sufrido una transformación significativa. Acerca de cambio significativo en la conceptualización de la DI Verdugo señala que:<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> P.K. MAULIK, et al., "Prevalence of intellectual disability: A meta-analysis of population-based studies", en *Research in Developmental Disabilities* (2011).

<sup>2</sup> INSTITUTO NACIONAL ESTADÍSTICA, Análisis de las estadísticas sobre discapacidad derivadas de la Encuesta de Población Activa (EPA). [http://www.ine.es/metodologia/t22/analisis\\_epa\\_epd.pdf](http://www.ine.es/metodologia/t22/analisis_epa_epd.pdf), (consulta: 21 de febrero de 2015).

<sup>3</sup> F. CARVAJAL et al., "Processing of facial expressions of emotions by adults with Down syndrome and moderate intellectual disability", en *Research in Developmental Disabilities*, 33(2012) 783-790.

<sup>4</sup> L. SALVADOR-CARULLA, M. BERTELLI, "Mental retardation or intellectual disability: time for a conceptual change", en *Psychopathology* 41(2008) 10-16.

<sup>5</sup> M.A. VERDUGO, C. JENARO, Evaluación profesional de personas con discapacidad. En M.A. VERDUGO, M. A. (Dir.), *Evaluación curricular: Una guía para la intervención psicopedagógica*, Siglo XXI, Madrid 2008, 573-612.

“Es de destacar que hasta el siglo XIX el retraso mental no tuvo una conceptualización claramente diferenciada de otras patologías. En los primeros trabajos no se diferenciaba al deficiente mental del sordomudo, criminal, epiléptico o loco. Se consideraba a menudo como una variante de la demencia. Estos términos, en la mayoría de las ocasiones de signo negativo, empezaron a ser sustituidos por otros modos de entender la discapacidad; que estaban centrados en considerar ésta como una función de la interacción entre capacidad personal y el contexto en el cual la persona interaccionaba con los demás”.

Por tanto, la nueva definición de la Asociación Americana sobre Retraso Mental marcaba un punto de inflexión en nuestro entendimiento de lo que es la discapacidad intelectual, donde describe la DI más allá de una etiqueta diagnóstica basada en el coeficiente intelectual para situarla en un marco relacional de la persona con su entorno

En el año 2002 la AARM redefine la discapacidad intelectual como “las limitaciones significativas en el funcionamiento intelectual y en la conducta adaptativa, expresada en las habilidades adaptativas conceptuales, sociales y prácticas”. De acuerdo con la definición, para establecer un diagnóstico de incapacidad intelectual se debe cumplir tres condiciones:<sup>6</sup>

- Limitaciones significativas en el funcionamiento intelectual
- Limitaciones significativas en la conducta adaptativa
- La edad de aparición ha sido anterior a los 18 años

## **1.2 Etiología de la discapacidad intelectual**

En etiología de la discapacidad intelectual intervienen gran diversidad de factores, tanto exógenos como endógenos, identificándose más de 250 causas que la originan.<sup>7</sup> De este modo, estas causas de la discapacidad intelectual “pueden tener un

---

<sup>6</sup> M.A. VERDUGO, B.G. BERMEJO, *Personas con retraso mental: un cambio de paradigma*, Ediciones Pirámide, Madrid 2005, 13-44.

<sup>7</sup> G. KATZ, E. LAZCANO-PONCE, “Intellectual disability: definition, etiological factors, classification, diagnosis, treatment and prognosis” en *Salud pública Mexicana*, 50 (2008) 132-141.

origen: prenatal (alteraciones genéticas), perinatal (se producen durante el nacimiento o poco después) y postnatal (se producen en los primeros meses o años de vida, como por ejemplo la encefalitis)".<sup>8</sup> Según Katz<sup>9</sup> estos factores se combinan entre sí de acuerdo con una perspectiva multifactorial con cuatro categorías de riesgo:

1. Factores biomédicos. Están relacionados con procesos biológicos orgánicos.
2. Factores sociales. Están relacionados con las interacciones sociales y familiares.
3. Factores del comportamiento
4. Factores educativos. Están relacionados con la falta del desarrollo normal de las capacidades del sujeto.

En la actualidad, existe consenso entre los diferentes autores al señalar la discapacidad intelectual tiene una etiología multicausal donde los diferentes factores de riesgo interactúan entre sí. De este modo, el DSM 5, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, señala que "aproximadamente a un 30-40% de las discapacidades no están relacionadas con una etiología definida".<sup>10</sup>

### **1.3 Clasificación del trastorno del desarrollo intelectual (DSM 5)**

En el DSM-5 el trastorno pasa de denominarse retraso mental a denominarse trastorno del desarrollo intelectual, y siguen manteniéndose los criterios del coeficiente de inteligencia y la función adaptativa para su diagnóstico. Respecto a la función intelectual, en primer lugar, especifica las áreas en la cual se debe centrar la evaluación: razonamiento, resolución de problemas, pensamiento abstracto, juicio, aprendizaje académico, aprendizaje a través de la experiencia.

En segundo lugar, el DSM 5 señala cómo deben ser los instrumentos con los que se evalúe el coeficiente de inteligencia; así los instrumentos deben ser individualizados, estandarizados, culturalmente apropiados y psicométricamente

---

<sup>8</sup> E. SMILEY, "Epidemiology of mental health problems in adults with learning disability; an update," en *Advances in Psychiatric Treatment*, 11 (2005) 214-222.

<sup>9</sup> G. KATZ, E. LAZCANO-PONCE, "Intellectual disability: definition, etiological factors, classification, diagnosis, treatment and prognosis".

<sup>10</sup> A. APAPAZOGLU, "To ID or not to ID? Changes in classification rates of intellectual disability using DSM-5", en *American Journal on Intellectual and Developmental Disabilities*, 52 (2014) 165-74.

validados.<sup>11</sup>Según elDSM-5, parece que el grado general de severidad del trastorno de discapacidad intelectual, en vez de basarse en los diferentes coeficientes de inteligencia obtenidos en un test, se dirigirá más hacia como el sujeto funciona en su vida diaria y su comunidad.

En el DSM 5 se establece cuatro tipos de trastornos de discapacidad intelectual en función de la puntuación evaluada en el test de coeficiente de inteligencia (tabla 1):<sup>12</sup>

Tabla 1. Clasificación del grado de discapacidad intelectual según el DSM 5

	<b>CI (Coeficiente de inteligencia)</b>	<b>% de las personas con Discapacidad intelectual</b>
Leve	50-55 y 70	85
Moderado	35-40 y 50-55	10
Grave	20-25 y 35-40	3-4
Profundo	20	1-2

- **Leve** (CI: 50-55 y 70; 85% del total). Estas personas generalmente pasan inadvertidas en la etapa de educación infantil. Con suficientes soportes pedagógicos pueden finalizar la escolaridad obligatoria. En la etapa adulta pueden realizar las actividades de la vida cotidiana de forma más o menos independiente.

<sup>11</sup>J. ARTIGAS-PALLARES, “¿Sabemos qué es un trastorno? Perspectivas del DSM 5”, en *Revista neurología*, (2011) 59-69.

<sup>12</sup> A. APAPAZOGLU, “To ID or not to ID? Changes in classification rates of intellectual disability using DSM-5 “, 165-74.

- **Moderado** (CI: 35-40 y 50-55; 10% del total). Estas personas adquieren habilidades de comunicación en la primera niñez, pueden atender a su cuidado personal, alimentación y autocuidado, suelen alcanzar un nivel de un segundo de primaria en relación con los aprendizajes escolares y de mayores pueden realizar, bajo supervisión, trabajos no cualificados. Igualmente, con supervisión, pueden vivir en comunidad en centros adaptados a sus necesidades.
- **Grave** (CI: 20-25 y 35-40; 3-4% del total). En la etapa escolar estos niños pueden aprender a hablar, a realizar habilidades elementales de autoayuda, una lectura mínima (algunas palabras).
- **Profundo** (CI < 20; 1-2% del total). La causa del trastorno suele ser un problema de etiología neurológica. El ambiente en el que se desenvuelven estas personas debe estar muy estructurado y muy supervisado.

Resumiendo, en esta categoría se produce un cambio significativo en la terminología, que implicaba una connotación negativa (retrasado mental), para pasar a un término más neutral, sin la carga estigmatizadora anterior, como es el de trastorno del desarrollo intelectual. Este cambio en la clasificación también presupone un cambio de “mirada”, donde este cambio de percepción de la DI implica atender a la persona con discapacidad intelectual en todas sus necesidades, aportándole las condiciones y recursos para que se pueda adaptar más fácilmente a su contexto laboral, familiar y social.

Desde este planteamiento, es el entorno el que debe proporcionar y facilitar los diferentes sistemas de apoyo para que la persona avance hacia una mayor autonomía y calidad de vida. La Asociación Americana sobre Retraso Mental define el apoyo como: “Recursos y estrategias que pretenden promover el desarrollo, educación, intereses y bienestar personal de una persona y que mejoran el funcionamiento individual. Los servicios son un tipo de apoyo proporcionado por profesionales y organizaciones”.<sup>13</sup> Partiendo de esta premisa, la nueva clasificación presupone que toda persona puede progresar si se le ofrecen los apoyos y los recursos adecuados.

---

<sup>13</sup>LUCKASSON, R, *Retraso Mental: Definición, clasificación y sistemas de apoyo* (10ª edición). Alianza, Madrid, 2004, 32.

## 1.4 El Síndrome de Down

### 1.4. 1 Antecedentes históricos

La pintura al temple sobre madera “*La Virgen y el Niño*” de Andrea Mantegna (1430-1506) parece representar un niño con rasgos que evocan los de la trisomía, así como el cuadro de Sir Joshua Reynolds (1773) “*Lady Cockburn y sus hijos*”, en el que aparece uno de los hijos con rasgos faciales típicos del Síndrome de Down.<sup>14</sup>

Las primeras descripciones del fenotipo de la trisomía 21 fueron realizadas por Jean-Etienne-Dominique Esquirol y Edouard Séguin en 1838. Esquirol, en su primer libro, dedicó una sección que denominó “*Idiocy*”, que ahora se refiere a discapacidad mental o retardo mental. Este autor describió una particular categoría de pacientes caracterizados por: hendiduras palpebrales ascendentes, pliegues epicánticos, puente nasal plano y protrusión lingual, talla baja, cuello corto, alteraciones a nivel de extremidades.<sup>15</sup>

Pero fue John L.H. Down (1866) quien describe por primera vez las características clínicas del síndrome que lleva su nombre, distinguiendo en especial a estos niños de otros que tienen retraso mental, en especial de aquellos que tienen cretinismo o un trastorno congénito de la glándula tiroidea. Down, “influenciado por Darwin, creyó que este síndrome era un retroceso racial primitivo. Down trabajaba como director del Asilo para Retrasados Mentales de Earlswood, en Surrey, realizando un exhaustivo estudio a muchos de sus pacientes”.<sup>16</sup> Con esos datos publicó en el *London Hospital Reports* un artículo titulado: “*Observaciones en un grupo étnico de retrasados mentales*” donde describía detalladamente las características físicas y los aspectos psicológicos de un grupo de pacientes que presentaban muchas similitudes entre ellos.

---

<sup>14</sup>J. BERG, M. KOROSSY, “Down syndrome before down: A retrospect”, en *American Journal of Medical Genetics*, 102 (2001) 205–211.

<sup>15</sup> A.J. ESBENSEN, “Health conditions associated with aging and end of life of adults with Down syndrome”, en *International review of research in mental retardation*, 39 (2010) 107–126.

<sup>16</sup> P. DUNN, “Dr. Langdon Down (1828-1896) and 'mongolism'”, en *Archives of Disease in Childhood*, 66 (2001) 827-828.

Al tener aspecto oriental determinó esta situación como “idiotia mongólica”. A pesar de este estudio Down, no llegó a saber qué producía este síndrome.<sup>17</sup> En 1956 se realiza un importante avance en el campo de la genética humana donde Tjio y Levan demuestran que la especie humana presentaba 46 cromosomas, y no 48 como se suponía. Tres años más tarde, Lejeune, Gautier y Turpin descubrieron el primer substrato genético para el retraso mental y se identifica la primera cromosopatía. En 1961 un grupo de científicos, entre los que se incluía un familiar del Dr. Down, plantean el cambio de nombre al actual “Síndrome de Down”<sup>18</sup>, ya que los términos con los cuales se designaban, “mongol” o “mongolismo, podían resultar ofensivos.<sup>19</sup>

#### 1.4.2 Conceptualización del síndrome de Down

El síndrome de Down es una alteración genética producida por un cromosoma extra o parte de del en el par 21. Este exceso de material genético va a provocar un desequilibrio en las funciones de los genes provocando la discapacidad intelectual. La trisomía 21 es la causa de discapacidad intelectual más común (25%). La gravedad de todos estos problemas varía en gran medida entre los individuos afectados El grado de retardo mental que se presenta con el síndrome de Down varía enormemente, oscilando desde leve a moderado a severo.<sup>20</sup>

Sin embargo, el retraso mental más común es de leve a moderado; según los estudios disponibles “aparece en uno de cada 691 nacimientos y es la anomalía cromosómica más frecuente, presente en personas de todas las razas y niveles económicos”.<sup>21</sup> De acuerdo con estudios disponibles en nuestro país, “durante el

---

<sup>17</sup> P DUNN, “Dr. Langdon Down (1828-1896) and 'mongolism', en *Archives of Disease in Childhood*.

<sup>18</sup> En 1965 la OMS, Organización Mundial de la Salud, hace efectivo el cambio de nomenclatura tras una petición formal del delegado de Mongolia.

<sup>19</sup> A pesar de la petición de excluir el término mongolismo para referirse a las personas con síndrome de Down, aún es posible encontrar este término en alguna publicación (Cf. JM ESPINAS “ *tu nombre es Olga, cartas a mi hija mongólica*, la Campana, Barcelona 1987).

<sup>20</sup> A.J. ESBENSEN, “Health conditions associated with aging and end of life of adults with Down syndrome”.

<sup>21</sup> M.J BULL, “Committee on genetics health supervision for children with Down syndrome”, en *Pediatrics*, 1(2011) 393-406.

período 1980-2007 se diagnosticó como síndrome de Down a aproximadamente en 11 de cada 10.000 nacidos.”<sup>22</sup>

### 1.4.3 Prevalencia y esperanza de vida del Síndrome de Down en España

Se ha observado una progresiva disminución de la incidencia para tres períodos de tiempo: 1980-1985, 1986-2006 y para 2007. Esa tendencia es debida a la aplicación de los nuevos marcadores ecográficos en el diagnóstico prenatal.<sup>23</sup> En la actualidad del número de abortos eugenésicos “alcanza el 95% de los fetos diagnosticados con síndrome de Down debidos a los avances en el diagnóstico preimplantatorio y prenatal”.<sup>24</sup>

Según la Encuesta de Discapacidad, Autonomía Personal y Situaciones de Dependencia, “la población española con Síndrome de Down, es de 34.000 personas”.<sup>25</sup> De acuerdo con la información recogida por Martínez Frías:<sup>26</sup>

“Durante el período 1976-2012 se diagnosticó síndrome de Down a aproximadamente 11 de cada 10.000 nacidos, como promedio. Es destacable la sostenida disminución de la incidencia en las últimas décadas, desde los 16 nacimientos a finales de los años 70,

---

<sup>22</sup>E. BERMEJO, L. CUEVA, M.L. MARTÍNEZ-FRÍAS, “Informe de vigilancia epidemiológica de anomalías congénitas en España: datos registrados por el Estudio Colaborativo Español de Malformaciones Congénitas en el periodo 1980- 2009”, en *Revista de Dismorfología y Epidemiología*, 9 (2010).

<sup>23</sup>En relación a la ausencia de la reflexión ética en las técnicas diagnósticas prenatales, estamos totalmente de acuerdo con Vilarroig cuando afirma: “la ingente cantidad de artículos sobre cribado prenatal, se limitan a presentar los datos escuetamente, sin abundar en reflexiones de tipo ético. Ahora bien, nos preguntamos si tal proceder es humano, y por tanto ético: si es posible una técnica o acción humana aséptica, desligada de valores éticos que la dirijan y hagan más o menos digna”. Por otro lado, el diagnóstico prenatal, dirigido a la posibilidad de acogerse a las leyes abortivas, es percibido socialmente como un avance científico que consigue la prevención de los defectos congénitos. De tal modo, que esta eugenesia activa es considerada como una forma de altruismo, ya que es mejor no vivir que vivir con una discapacidad”. (Cf. VILARROIG, “La desaparición silenciosa: a propósito del cribado eugenésico de las personas con Síndrome de Down”, en *Cuadernos de Bioética*, 22(2012) 111-121; N. LÓPEZ, “Avances de la medicina perinatal y la creciente intolerancia a la discapacidad”, en *Cuadernos de Bioética*, 22(2012) 529-564).

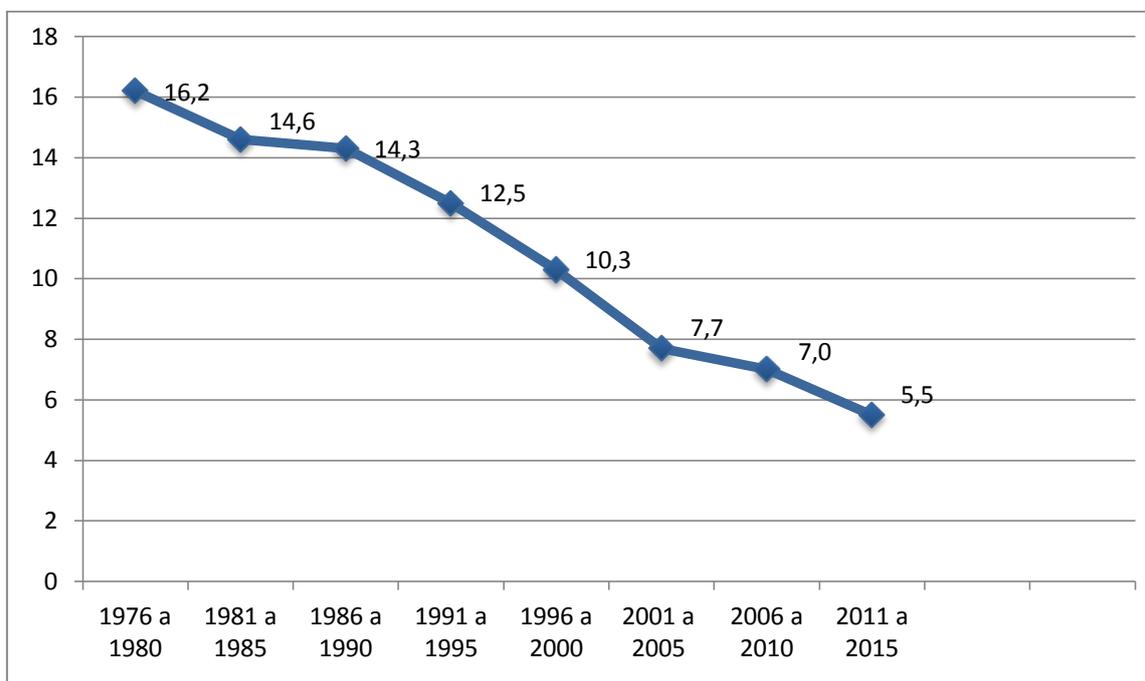
<sup>24</sup> P. VIVANCO, L., MARTÍNEZ, A., JOUVE DE LA BARREDA, N., “Valoración bioética y biojurídica del diagnóstico genético preimplantatorio en España”, en *Cuadernos de Bioética*, 21 (2010) 213-230.

<sup>25</sup>INSTITUTO NACIONAL ESTADISTICA, Análisis de las estadísticas sobre discapacidad derivadas de la Encuesta de Población Activa (EPA),(consulta: 28 de febrero de 2015), disponible en:[http://www.ine.es/metodologia/t22/analisis\\_epa\\_epd.pdf](http://www.ine.es/metodologia/t22/analisis_epa_epd.pdf),

<sup>26</sup> M.L MARTÍNEZ FRÍAS, L. CUEVAS, E. BERMEJO-SÁNCHEZ, Análisis clínico-epidemiológico de los recién nacidos con defectos congénitos registrados en el ECEMC. Distribución por etiología y por grupos étnicos. BOLETÍN del ECEMC, *Revista de Dismorfología y Epidemiología*, 7(2011) 33-64.

a los 5,5 actuales, por cada 10.000 nacidos vivos, existiendo una tendencia lineal decreciente en la tasa de nacimientos de personas con síndrome de Down en España, (figura 1)”.

Figura 1. Incidencia de la población con síndrome de Down en el período 1976-2015 en España. Total, por cada 10.000 nacidos.



En relación a la esperanza de vida, se destaca el predominio de hombres sobre las mujeres. Sin embargo, “esta tendencia se objetiva más claramente a partir de los 25 años de edad, lo que podría indicar que las mujeres con síndrome de Down tienen una menor esperanza de vida, tendencia inversa de lo que sucede en el resto de la población”.<sup>27</sup>

Algunos de los factores sanitarios que han contribuido a alargar y la esperanza de vida y la calidad de vida en este colectivo, han sido, la corrección de las cardiopatías congénitas. “Estas cardiopatías son la principal causa de mortalidad en los niños con síndrome de Down, se estima que entre el 40% y el 50% de estos niños padece una

<sup>27</sup>A.J. ESBENSEN, “Health conditions associated with aging and end of life of adults with Down syndrome”, en *International Review and Research Mental Retardation*, 39 (2010)107-126.

cardiopatía congénita”.<sup>28</sup> Es por ello, que se debe destacar que en las últimas décadas, las probabilidades de supervivencia se han incrementado significativamente, ello ha sido posible gracias a la corrección quirúrgica temprana de las cardiopatías congénitas, así como a los tratamientos sobre las infecciones, mejor nutrición y mejor atención sanitaria en general.<sup>29</sup>

Otro dato a destacar es el relacionado con el incremento de la esperanza de vida de este colectivo. Hace algunas décadas la esperanza de vida se situaba de media en unos 20 años, desde 1960 se ha incrementado de forma espectacular en más de un 400%<sup>30</sup> De modo, que la esperanza de vida media de una persona a principios del siglo XX era de 9 años, en la década de los ochenta esta esperanza se dispara a una media de 60-64 años en 1996; actualmente la esperanza de vida de una persona con SD se sitúa en torno a los 70.<sup>31</sup>

También se debe reseñar que el aumento de la esperanza de vida ha sido debido al desarrollo de programas de vacunaciones sistemáticas y el tratamiento de las patologías infecciosas<sup>32</sup>. Paralelamente al incremento de la esperanza de vida ha aumentado el porcentaje de personas con DI de más de 60 años. Este envejecimiento es un fenómeno que se ha visto producido por diferentes factores como: cambios en el estilo de vida, los avances en medicina en relación a la medicación y a la cirugía, la promoción de la salud y la presencia de ambientes (escolares, laborales, familiares) más seguros que han posibilitado un incremento en la expectativa de vida.<sup>33</sup>

Un dato a destacar, es el relacionado con el envejecimiento precoz, que aparece alrededor de los 40 años, es decir, unos 20 años antes que en el resto de la

---

<sup>28</sup>F. NÚÑEZ GÓMEZ J.L., LÓPEZ-PRATS LUCEA, “Cardiopatías congénitas en niños con síndrome de Down”, en *Revista Española de Pediatría*, 68(2012)415-420

<sup>29</sup>T. HIJI, J. FUKUSHIGE, H. IGARASHI, N. TAKAHASHI N, K. VEDA, “Life expectancy and social adaptation in individuals with Down syndrome with and without surgery for congenital heart disease”, en *Clinical Pediatrics*, 36(1997) 327-332.

<sup>30</sup>A.P. PRESSON, G. PARTYKA, G.M., JENSEN, O.J. DEVINE, S.A. RASMUSSEN, L.L MCCABE, E.R. MCCABE, E., “Current estimate of Down syndrome population prevalence in the United States”, en *The Journal of Pediatrics*, 163(2013) 1163-1168.

<sup>31</sup>A. H BITTLES, E J GLASSON, “Clinical, social, and ethical implications of changing life expectancy in Down syndrome”, en *Developmental Medicine & Child Neurology*, 46 (2004) 282–286.

<sup>32</sup>A.J ESBENSEN, “Health conditions associated with aging and end of life of adults with Down syndrome”, en *International Review and Research Mental Retardation*.

<sup>33</sup>C. FARRIOLS, “Aspectos específicos del envejecimiento en el síndrome de Down.”, en *Revista Medicina Interna Síndrome Down*, 16(2012) 3-10.

población general;<sup>34</sup> por consiguiente, con una media de esperanza de vida de cerca de 60 años, las personas con SD pueden tener riesgo de presentar todo un espectro de cuadros patológicos relacionados con la edad a lo largo de un período extenso de sus vidas.<sup>35</sup>

#### **1.4.4 Perfil neuropsicológico de la persona con síndrome de Down**

Existen unas formas de comportarse y relacionarse que son propias entre las personas con síndrome de Down y que podríamos definir como características generales que conforman su personalidad que va quedando definida antes de los 12 o 13 años. Algunas de estas peculiaridades son descritas por Troncoso:<sup>36</sup>

- Escasa iniciativa. Se caracterizan por tener una actitud que tiende a la inactividad.
- Dificultad para inhibir su conducta, mostrándose, en la mayoría de las ocasiones, demasiados efusivos.
- Presentan resistencia a cambiar de actividad o iniciar nuevas tareas.
- Responden con menor intensidad y curiosidad ante los acontecimientos externos, generalmente presentan escaso interés frente a lo nuevo,
- Poseen una capacidad menor para explicar y analizar los acontecimientos externos.
- Generalmente demuestran una buena actitud y comportamiento
- La terquedad aparece como el problema conductual más significativo del síndrome de Down.

Estos rasgos caracterológicos son una mezcla de rasgos genéticos y de influencias del entorno. Es por ello, que en las últimas décadas se han incrementado

---

<sup>34</sup> G.M ROTH, et.al, "Premature aging in persons with Down syndrome: MR findings", en *American Journal of Neuroradiology*, 17 (1996) 1283-1289.

<sup>35</sup> A.H, BITTLES, E.J. GLASSON, "Increased longevity and the comorbidities associated with intellectual and developmental disability". In: *Co morbidities in Developmental Disorders*, (Eds) M. Bax & c. Gillberg, Mac Keith Press, London 2010, 125-41.

<sup>36</sup> M.V. TRONCOSO, "La evolución del niño con síndrome de Down: de 3 a 12 años", en *Revista Síndrome Down*, 20 (2003) 55-59.

las acciones pedagógicas que mejoran y potencian las capacidades y destrezas que les puedan facilitar la socialización y la incorporación al mundo laboral.<sup>37</sup>

#### 1.4.4.1 Funcionamiento cognitivo general

El desequilibrio genético del síndrome de Down actúa sobre el neurodesarrollo produciendo discapacidad intelectual. Debido a esta afectación cerebral se produce una lentitud para procesar y codificar la información y dificultad para interpretarla y expresarla., según Patterson:<sup>38</sup>

” Por este motivo, les resulta difícil, en mayor o menor grado, los procesos de conceptualización, abstracción, generalización y transferencia de los aprendizajes. Manifiestan dificultad para planificar estrategias y para resolver problemas y atender a diferentes situaciones a la vez. Otros aspectos cognitivos afectados son la desorientación espacial y temporal y los problemas con el cálculo aritmético, en especial el cálculo mental”.

Además de estas alteraciones en el desarrollo cerebral, “se originan en el transcurso de la edad adulta otras de carácter degenerativo parecidas a las lesiones de la enfermedad de Alzheimer”.<sup>39</sup> En el estudio de la asociación entre el Síndrome de Down y el Alzheimer se debe destacar los resultados ofrecidos por Nieuwenhuis-Marken sus investigaciones:<sup>40</sup>

“La mayoría de los estudios indican que todas las personas con síndrome de Down de más de 35 años presentan signos neuropatológicos cerebrales que son propios de la enfermedad de Alzheimer; pero los estudios de prevalencia indican que no todas desarrollan los síntomas clínicos que acompañan o definen la demencia. La tasa media

---

<sup>37</sup> Es sabido que el empleo con apoyo es una herramienta adecuada para la favorecer y potenciar la inserción socio laboral de las personas con discapacidad. (Cf. M. PALLISERA, M. VILÁ, M.J VALLS, “Capacidad intelectual límite e integración laboral: desde la relatividad conceptual análisis de las experiencias integradoras”, en *Revista de orientación pedagógica*, 55(2003), 555-568).

<sup>38</sup> PATTERSON, D., "Genetic Mechanisms Involved in the Phenotype of Down Syndrome", en *Mental Retardation and Developmental Disabilities Research Review*, 13 (2007) 199-206.

<sup>39</sup> D.M MANN, "The pathological association between Down syndrome and Alzheimer disease", en *Mechanisms Aging & Develop*, 43 (1988) 99-136.

<sup>40</sup> R.E NIEUWENHUIS-MARK, "Diagnosing Alzheimer's dementia in Down syndrome: problems and possible solutions, en *Research Development Disability*, 30 (2009) 827-38.

de prevalencia de enfermedad de Alzheimer en el síndrome de Down parece estar alrededor del 15%, y aumenta con la edad”.

Recientemente en nuestro país, se ha constituido un centro mundial de referencia para la investigación en el Alzheimer, integrado por Sant Pau Alzheimer *Research Center* y el Barcelona Down Medical Center de la Fundació Catalana Síndrome de Down. Con el objetivo de dar respuesta a la complejidad de todos los problemas neurológicos de las personas adultas con síndrome de Down.<sup>41</sup>

#### **1.4.4.2 Inteligencia**

El síndrome de Down siempre se relaciona con un déficit intelectual. La mayoría de las personas con SD presentan un nivel intelectual en los límites deficiencia ligera, una minoría presenta una capacidad intelectual límite y un porcentaje menor muestra una deficiencia severa, “relacionada, en la mayoría de las ocasiones, por una enfermedad orgánica asociada o/ya un ambiente carente de estímulos y apoyo”.<sup>42</sup>

En un reciente estudio sobre usuarios de servicios con discapacidad intelectual en 25 estados de EEUU, se encontró que casi la mitad de las personas con SD mostraban discapacidad intelectual moderada (43%), mientras que los casos de DI leve, severa y profunda constituían el 25%, 20% y 11,1%, respectivamente. En consecuencia, los casos con un nivel intelectual dentro del rango considerado normal no alcanzarían el 1%.<sup>43</sup>

Un dato a considerar y que tiene gran relevancia es el relacionado con el elevado porcentaje de niños con síndrome de Down que pueden llegar “a leer de forma comprensiva si se utilizan programas educativos adecuados, alcanzando niveles de formación más elevados”.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> “Un millón para desentrañar el vínculo entre Alzheimer y Down”, leído el 2 de mayo de 2017 en: <http://www.lavanguardia.com/ciencia/cuerpo-humano/20170321/421050748171/proyecto-investigacion-alzheimer-sindrome-down-hospital-sant-pau-lacaixa.html>

<sup>42</sup>L. NELSON y Col. “Learning and memory as a function of age in Down syndrome: A study using animal-based tasks”, en *Progress in Neuro-Psychopharmacology & Biological Psychiatry*, 29 (2005) 443-453.

<sup>43</sup>R.J. STANCLIFFE, “Demographic Characteristics, Health Conditions, and Residential Service Use in Adults with Down Syndrome in 25 U.S. States”, en *Intellectual and Developmental Disabilities*, 50(2012) 92-108.

<sup>44</sup> E. RUIZ, “La integración escolar de los niños con síndrome de Down en España: algunas preguntas y respuestas”, en *Revista Síndrome de Down*, 21 (2004) 122-133.

Es en el periodo de la adolescencia donde encontramos que las diferencias, en cuanto al coeficiente de inteligencia, entre las personas con síndrome Down y la población general aumentan drásticamente. Ello es debido a que durante esta etapa se produce “la maduración de los circuitos responsables de las funciones ejecutivas, siendo este uno de los dominios cognitivos peor conservados en las personas con discapacidad intelectual”.<sup>45</sup>

Durante la vida adulta tardía, en líneas generales, experimentan un declive progresivo con el avance de la edad, que parece producirse de forma más temprana y rápida del experimentado por personas con discapacidades intelectuales debida a otras etiologías o de origen desconocido.<sup>46</sup>

Por último, se debe señalar de forma significativa el aumento en más de 20 puntos de la media del coeficiente de inteligencia de las personas con síndrome de Down producido en los últimos 25 años. Este logro ha sido producido gracias a un ambiente pedagógico proactivo y estimulante en estos niños unido a un entorno familiar facilitador para el aprendizaje. Tal como señala Ruiz: <sup>47</sup>“Estos logros educativos unidos al incremento de la esperanza de vida han originado unos resultados inimaginables hace unas décadas”. Es por este motivo, que fomentar un contexto educativo estimulante, es del todo necesario para proporcionarles herramientas de aprendizaje que les ayuden a potenciar su autonomía.

#### **1.4.4.1.2 Lenguaje**

La adquisición y progreso del lenguaje en las personas con síndrome de Down se caracteriza por encontrarse menos desarrollado que otras habilidades<sup>48</sup>. Sin embargo,

---

<sup>45</sup> E. RUIZ, J. FLÓREZ, “Características psicológicas y evolutivas de las personas adultas con síndrome de Down.”, en *Revista digital de la Fundación Iberoamericana Down* 21, 2 (2009)

<sup>46</sup> E. M. DYKENS, R.M HODAPP, D.W. EVANS, “Profiles and development of adaptive behavior in children with Down syndrome,” en *Down Syndrome Research and Practice*, 9(2006) 45-50.

<sup>47</sup> E. RUIZ, “Evaluación de la capacidad intelectual en personas con síndrome de Down”, en *Revista Síndrome de Down*, 18 (2001) 80-88.

<sup>48</sup> M. GALEOTE, y Col., “La adquisición del vocabulario en niños con síndrome de Down: datos normativos y tendencias de desarrollo”, en *Infancia y Aprendizaje*, 35 (2001) 111-122.

también es posible encontrar algunas personas con SD que presentan habilidades lingüísticas que se encuentran dentro de la normalidad.<sup>49</sup>

Una de las características que generalmente se observan en las personas con síndrome de Down “es que su nivel lingüístico es inferior al de su competencia social e intelectual”.<sup>50</sup> Habitualmente la “edad social” de las personas con síndrome de Down es más alta que su “edad mental” y ésta es más alta que su “edad lingüística”.<sup>51</sup> Estas dificultades verbales se dan en todos los dominios lingüísticos. A la relación a estos problemas Fidler señala:<sup>52</sup>

“Son especialmente evidentes en las habilidades fonológicas y sintácticas en comparación con las léxicas y pragmáticas, afectando, dentro de cada ellas, en mayor medida a la expresión que a la comprensión. El desarrollo del lenguaje en niños con síndrome de Down va acompañado de un retraso significativo en las habilidades lingüísticas”.

Del mismo modo, Price señala en su investigación las dificultades morfosintácticas de un grupo de chicos con síndrome de Down:<sup>53</sup>

“Presentan perturbaciones de la conducta lingüística que afectan a la comprensión, expresión y funcionalidad del lenguaje y son debidas por factores como: déficit cognitivo, trastornos auditivos, hipotonía muscular, configuración anómala del aparato glossofaríngeo.”

A estas dificultades en el lenguaje de los niños con síndrome de Down, se deben añadir los problemas otorrinolaringológicos que son muy comunes en este colectivo. Ello es debido a las anomalías estructurales orofaciales, alteraciones funcionales del

---

<sup>49</sup>C. JARROLD, L. NADEL, S. VICARI, “Memory and Neuropsychology in Down Syndrome.”, en *Down Syndrome Research and Practice Review*, (2008) 68-73.

<sup>50</sup> E. RUIZ, “Evaluación de la capacidad intelectual en personas con síndrome de Down”, 80-88.

<sup>51</sup> M.V TRONCOSO. “La evolución del niño con síndrome de Down: de 3 a 12 años”, 55-59.

<sup>52</sup> FIDLER, D., NADEL, L.,” Education and Children with Down syndrome: Neuroscience, Development, and Intervention”, en *Mental Retardation and Developmental Disabilities*, 13 (2007) 262-271.

<sup>53</sup> PRICE, J., ROBERTS, J., HENNON, E. A., BERNI, M. C., ANDERSON, K. L. Y SIDERIS, J., “Syntactic complexity during conversation of boys with fragile X syndrome and Down syndrome, en *Journal of Speech, Language, and Hearing Research*, 51 (2008)3-15.

oído y del sistema inmune. Kumin<sup>54</sup> realizó una revisión detallada de las alteraciones O.R.L en los niños con SD y su relación con el lenguaje, que se describe en la tabla 2.

Tabla 2. Resumen de las alteraciones ORL en los niños con Síndrome de Down y su relación con el lenguaje.

Hallazgos físicos	Repercusión en el lenguaje
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Laxitud de ligamentos en la articulación temporo</li> <li>- Mandibular</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Articulación, habla imprecisa</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Estrechez del maxilar superior</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Hipernasalidad, inteligibilidad</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Reducción de la altura palatina, arco palatino ojival</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Hipernasalidad</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Anomalías en las uniones neuromusculares de la</li> <li>- Lengua</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Articulación</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Otitis media con efusión y pérdida fluctuante de la</li> <li>- audición conductiva</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Retraso en el habla y desarrollo del lenguaje, en la discriminación auditiva, en la localización auditiva, dificultades en la asociación auditiva</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Irregularidades de dentición</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Percepción del habla, procesamiento fonética</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Mordida abierta</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Problemas de articulación, en especial para s, z, sh, t, d, f, v</li> </ul>

Estas características anatómicas “dificultan la expresión oral, presentando dificultades del habla y lenguaje, con una mayor prevalencia de tartamudez que oscila

<sup>54</sup> L. KUMIN, “Speech intelligibility and childhood verbal apraxia in children with Down syndrome”, *Journal Down’s syndrome, Research and Practice*, 10(2016) 10-22.

entre el 45-53% de las personas con síndrome de Down”.<sup>56</sup> En la tabla adjunta se analiza el uso, forma y contenido del lenguaje en una persona con síndrome de Down (tabla 3).<sup>57</sup>

Tabla 3. Uso, forma y contenido del lenguaje en una persona con síndrome de Down.

Forma del lenguaje	Contenido del lenguaje
Producción y comprensión lingüística	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Las personas con síndrome de Down presentan mejor nivel de lenguaje comprensivo que expresivo</li> </ul>
Léxico – semántica	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Retraso en la adquisición de vocabulario.</li> <li>- Léxico reducido, tanto en el número de lexemas como en las características semánticas dentro de los lexemas</li> </ul>
Morfología y sintaxis	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Realizan oraciones de menor longitud y complejidad.</li> <li>- presentan problemas para elaborar y comprender proposiciones subordinadas y frases compuestas</li> </ul>
Pragmática y organización del discurso	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Lentitud de desarrollo en habilidades pragmáticas (aporte de temas a la conversación, peticiones interpersonales)</li> <li>- Macroestructuras del discurso insuficientemente desarrolladas</li> </ul>

<sup>56</sup> L. KUMIN, “Speech intelligibility and childhood verbal apraxia in children with Down syndrome”, *Journal Down's syndrome, Research and Practice*,.

<sup>57</sup> A. JIMENEZ. (Tesis Doctoral), *Evaluación e intervención morfosintáctica en adolescentes y jóvenes con síndrome Down*, Universidad de Extremadura, 2012, 99.

Las personas con SD tienen una necesidad de expresar y compartir sus sentimientos, generalmente son muy expresivos y efusivos. Un rasgo caracterológico es su sociabilidad y facilidad para expresar “sus emociones y sentimientos abiertamente, destacar su habilidad para hacer uso sus aptitudes no verbales como el contacto visual y la sonrisa, y emplean el lenguaje paraverbal (gestos, señales, etc.) para hacerse entender cuando no lo consiguen con palabras.”<sup>62</sup>

En resumen, en relación al área del lenguaje se debe destacar que las principales dificultades de las personas con síndrome de Down son de tipo comunicativo; y ello es debido a la dificultad para procesar la información verbal y la memoria a corto plazo. A estos problemas, se les debe añadir los problemas que tienen en la articulación de expresión de respuestas verbales y en el aprendizaje para realizar y construir asociaciones verbales específicas.

---

<sup>62</sup>S. BUCKLEY, S. BIRD, *Cognitive development and education: perspectives on Down syndrome from a twenty-year research programme*, en Cuskelly, M., Jobling, A. y Buckley, S., *Down syndrome: Across the life span*, Whurr Publishers, London 2003, 66-80.

## CAPÍTULO 2. LA DIGNIDAD DE LA PERSONA

En las últimas décadas, el significado del término *persona* ha tenido, y continua teniendo, una gran relevancia en los debates sobre política, derecho y bioética; porque hablar de *persona* nos remite, necesariamente, a la comprensión profunda del significado del ser humano<sup>63</sup>, y en este significado está íntimamente articulada su dignidad. Desde este planteamiento, Beriain enfatiza:<sup>64</sup> “se puede afirmar que al referirnos a la dignidad humana es tanto como hablar de su valor; del valor que tiene el ser humano desde el momento mismo en que es *persona*”. Así, la idea de dignidad se encuentra, vinculada con el valor propio e intrínseco de la *persona* formando un binomio inseparable, por tanto, no puede haber *persona* sin dignidad ni dignidad fuera de la *persona*. Afirmar que la *persona* es digna, “implica necesariamente, decir que es valiosa, que tiene un valor por el mero hecho de ser *persona*”.<sup>65</sup>

### 2.1 Evolución histórica del concepto

Rastreado el concepto de la dignidad en la Antigüedad, encontramos un doble significado. Por una parte, la dignidad era ,dentro de la sociedad, el distintivo que marcaba la posición social del individuo y por ello unos individuos poseían más dignidad que otros, y de ese modo la relación sólo se podía dar entre iguales de la misma condición.<sup>66</sup> Por otro lado, la dignidad era la distinción de cada ser humano con respecto a los animales.<sup>67</sup>

---

<sup>63</sup>La idea de lo que significa *persona* se manifiesta de manera muy particular en los debates de bioética. Por este motivo, los argumentos principales que se encuentran en la base de la determinación de los límites entre lo lícito y lo ilícito, en el contexto de las intervenciones biomédicas en la vida, presuponen implícitamente, o remiten explícitamente la cuestión del estatuto personal. (Cf. L. VELÁZQUEZ, “El concepto de “*persona*” un debate actual en bioética, considerado a la luz de algunas reflexiones del pensamiento tomista tradicional”, en *Revista Etbio* (1) 99-106.

<sup>64</sup> I.M BERIAIN. “La dignidad humana, fundamento del Derecho”, UNED, en *Boletín de la Facultad de Derecho*, 27 (2005) 325-356.

<sup>65</sup> Del BARCO, J.L, *Bioética y dignidad humana*, Rialp, Madrid 1992, 24 y ss.

<sup>66</sup>Habermas nos recuerda que: “Cuando nos acercamos a las concepciones históricas de la dignidad humana, cada autor las ubica en diferentes etapas del pensamiento y la historia del hombre. De este modo, algunos autores buscan sus raíces en el pensamiento de los filósofos griegos como Platón y Aristóteles, que se refieren a ella y la fundamentan a partir de la idea del alma racional. Sin embargo, otros apuntan al estoicismo, corriente filosófica que extiende la dignidad a todo ser humano”. (Cf. J.

Con el cristianismo el significado de la dignidad cobra una dimensión más profunda señalando de forma categórica que todo hombre y mujer es creado a imagen y semejanza del creador, afirmación que se inserta en el judaísmo. Además, se debe resaltar la gran sensibilidad hacia la dignidad humana que presente en la obra de Tomás de Aquino, donde señala la dimensión de la dignidad como superioridad del hombre sobre los animales por su origen divino.<sup>68</sup> También el cristianismo, siguiendo a Boecio,<sup>69</sup> definió al hombre como “persona” de modo que su dignidad estribaba en su racionalidad que le permitía ser “naturalmente libre” y “existente por sí mismo”.

En el Renacimiento, Pico della Mirandola se interrogó en el principio de su *Oratio* sobre las razones que hacían del hombre el ser “más digno de admiración”, pero hay que señalar, que nunca el autor florentino recurrió explícitamente al concepto de “dignidad del Hombre” para describir el valor del individuo. Asoció este término con otros conceptos, pero no lo utilizó para describir el valor y la grandeza del ser humano.

Cuando Pico della Mirandola se refirió al valor del individuo lo expresó a menudo mediante el verbo “admirar” y la expresión “digno de admiración”.<sup>70</sup> En la Edad Media aparece un humanismo que defiende una dignidad inherente al ser humano; se trata de un humanismo medieval que contribuye al “creciente significado

---

HABERMAS, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, *Diánoia*, 64 (2010) 3–25.

<sup>67</sup> J. SIMON, “La dignidad del hombre como principio regulador en la Bioética”, en *Revista Derecho General*, 13(2000) 25-39.

<sup>68</sup> M. BEUCHOT, “El concepto de creación en santo Tomás y algunos antecedentes suyos”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010) 73-80.

<sup>69</sup> Culleton nos recuerda que: “Boecio desarrolla la primera definición formal y ontológica de persona, que ha tenido una importancia decisiva en el pensamiento occidental al referirse a ella como una sustancia individual de naturaleza racional. Esta concepción del ser personal nace de la necesidad de definir la particularidad de Dios y la de todos los seres dotados de espíritu, incluido el hombre, frente a las demás criaturas. La naturaleza racional será la distinción y lo que hará que, en este mundo, sólo los humanos puedan ser considerados personas, lo que acaba identificando ambos en el sentido esencialista de que todo humano es persona. Tomás de Aquino recupera esta definición de Boecio y sustituye la expresión *substantia* por el concepto *subsistentia*; de este modo entiende a la persona como subsistencia espiritual. Según el autor de la Suma Teológica, persona designa ese modo y manera inmediatos en que el ser real posee su esencia plenamente y dispone libremente de ella”. (Cf. A. CULLETON, “Tres aportes al concepto de persona: Boecio (substancia), Ricardo de san Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad)”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010) 59-71; M.A LOMBO, “La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, 29 (1996) 721-739).

<sup>70</sup> J. ARIAS, “Pico Della Mirandola, “Una visión para la filosofía del derecho”, en *A Parte Rei, Revista de Filosofía*, 59 (2008), 1-11.

de la dignidad humana”.<sup>71</sup> Este incipiente discurso se articula y nutre de un pensamiento intelectual y científico que confía en el poder y en la autonomía de la razón.

La Ilustración puso los fundamentos para descubrir al hombre desde el punto de vista moral. El concepto moderno de la dignidad humana está estrechamente unido a Kant y a su filosofía, de acuerdo con Shell:<sup>72</sup> “Kant es seguramente el filósofo que colocó el concepto de la dignidad humana en el mapa del discurso moral moderno. Pocos pensadores, ya sea de derecha o de izquierda, ya sean religiosos o seculares, se abstienen de rendirle tributo por este motivo”.

Kant define el concepto de dignidad como una obligación moral que exige tratar a toda persona como un fin en sí mismo, como un ser revestido de un valor tal que sólo puede ser tomado como fin y nunca como medio. Dice Kant:<sup>73</sup> “los seres de la naturaleza tienen sólo un valor relativo como medio, siempre que sean irracionales y por eso se llaman *cosas* – por el contrario, agrega, – los seres racionales reciben el nombre de *personas* porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos”. Dicho con otras palabras, la existencia de la persona se relaciona íntimamente con su dignidad, su valor no es cuantificable ni se puede medir como ocurre con los objetos para realizar una transacción comercial.<sup>74</sup>

De lo dicho se deduce que cuando se trata a un ser humano como un objeto que se puede comprar y negociar se está realizando un acto profundamente indigno dado que se le despoja de su condición de persona. Históricamente los seres humanos eran vendidos como mercancías utilizados como esclavos, “la trata como problema social comenzó reconocerse a fines del siglo XIX e inicios del siglo Con motivo del tráfico de mujeres para el comercio sexual”.<sup>75</sup> Pero lamentablemente la trata de

---

<sup>71</sup>S. W. SOUTHERN, *Medieval Humanism and Other Studies*, Basil Blackwell, Oxford 1970, p. 37. Citado por A. PELE, “Modelos de la dignidad del ser humano en la Edad Media, Derechos y libertades”, en *Revista del Instituto Bartolomé de las Casas* 13 (2009) 149-186.

<sup>72</sup>S.M. SHELL, *Kant's Concept of Human Dignity as a Resource for Bioethics*. En *Human Dignity and Bioethics: Essays Commission by the President's Council on Bioethics*, The President's Council on Bioethics Washington, D.C., (2008) 333-334

<sup>73</sup>I. KANT, I, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (Edición Bilingüe), Ariel, Barcelona 1999, 115.

<sup>74</sup>I. KANT, I, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (Edición Bilingüe), 199-201.

<sup>75</sup>COMISIÓN INTERAMERICANA DE MUJERES DE LA ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS, *La Trata de Personas: Aspectos Básicos*, Coedición: Organización Internacional para las Migraciones, Instituto Nacional de Migración e Instituto Nacional de las Mujeres, 2006, 9.

esclavos no es un episodio luctuoso y deplorable del pasado, actualmente, millones de seres humanos, especialmente niños y mujeres, son tratados indignamente al ser considerados mercancía con la que realizar negocios. Al respecto la Organización Internacional del Trabajo señala:<sup>76</sup>

“...Del total estimado de personas sometidas a trabajos forzados como consecuencia de la trata (calculado por ese organismo en 2.450,000) alrededor de 56% de las víctimas de trata con fines de explotación económica o laboral son mujeres y niñas y el 44% restante son hombres y niños. Asimismo, en el caso de trata con fines sexuales, una abrumadora mayoría del 98% es ocupado por mujeres y niñas.”

La trata de personas afecta principalmente a dos grupos vulnerables, como son los niños, niñas y adolescentes y las mujeres, es por ello que los Estados legislan medidas para la protección de las víctimas y para aplicar el código penal a los que trafican con ellas según lo establecido y acordado en el Protocolo de Palermo.<sup>77</sup>

De lo expuesto, podemos afirmar que la dignidad no es un concepto filosófico más del cual se pueda debatir en abstracto. Por el contrario, cuando nos referimos a la persona, indefectiblemente aludimos a su dignidad, por tanto, todo acto que cuestione esta dignidad del ser humano también está cuestionando su estatus como persona.

---

<sup>76</sup> Citado por I. OROZCO, “La trata de personas: Una transgresión a todos los derechos humanos”, en revista *Jurídica Jalisciense*, 48(2013) 65-102.

<sup>77</sup> El Protocolo de las Naciones Unidas para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas, Especialmente Mujeres y Niños (más conocido como Protocolo contra la trata de personas) fue adoptado en Palermo Italia en el 2000, y es un acuerdo internacional adjunto a la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional. “El Protocolo contra la trata de personas es uno de los tres protocolos aplicados para complementar la Convención. El fin del acuerdo es favorecer mediante la cooperación internacional, las investigaciones y procedimientos penales a cargo de los criminales dedicados a la trata de personas. Se trata del primer instrumento a nivel global para combatir la trata de seres humanos y el único hasta ahora que atribuye una definición universal de este fenómeno”. (Cf. Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños, que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional. Leído el 2 de abril de 2017, disponible en: [www.accem.es/ficheros/documentos/pdf\\_trata/Protocolo\\_Palermo\\_-\\_ESP.pdf](http://www.accem.es/ficheros/documentos/pdf_trata/Protocolo_Palermo_-_ESP.pdf)

## 2.2 El concepto contemporáneo de dignidad

Después de la Segunda Guerra mundial se extendió un sentimiento de rechazo a las violaciones perpetradas a los derechos humanos (muertes violentas, torturas, secuestros, violaciones, etc.) realizados en la guerra y en los campos de exterminio nazi. Como resultado de esta respuesta a la barbarie y el horror, los textos legislativos de la mayoría de los países fundamentan la dignidad de la persona como el valor precursor de todos los derechos humanos que no puede ser discutido ni quebrantado.<sup>78</sup>

Por lo tanto, la dignidad de la persona constituye el fundamento y eje incuestionable de la idea de derechos humanos de donde se articularán los otros derechos de la persona.<sup>79</sup> Desde esta perspectiva del valor intrínseco de la dignidad, se puede afirmar que ésta tiene una dimensión interna, de carácter moral, el cual encuentra su fundamento en la persona. Por tanto, todo planteamiento bioético deberá contemplar, necesariamente, una visión global e integradora de la Bioética que abarque sus implicaciones jurídicas y legales.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup>Se debe resaltar que el término “dignidad” es, relativamente, de reciente aparición en la literatura jurídica. Así, por ejemplo, no figuraba en las primeras declaraciones de derechos de los Estados Unidos de América y de Francia de finales del XVIII, ni en los textos posteriores hasta casi la segunda mitad del siglo XX. Tradicionalmente, las cartas y declaraciones de derechos se fundaban más en las nociones de libertad, igualdad, propiedad, e incluso búsqueda de la felicidad, que en la de dignidad (Cf. M.L MARÍN CASTÁN, “La dignidad humana, los Derechos Humanos y los Derechos Constitucionales”, en *Revista de Bioética y Derecho*, 9 (2007) 2-8.

<sup>79</sup>Desde esta perspectiva global e integradora de la bioética, se debe señalar como significativo la creación de instituciones y organismos que contribuyen, en el ámbito de la reflexión sobre los Derechos Humanos y el marco legal, a un debate pluridisciplinar sobre los principios y campos de estudio de la Bioética. Así, por ejemplo, la UNESCO en la última década ha promovido diez Cátedras en la docencia de la bioética a nivel internacional (Cátedras existentes en el dominio de la bioética <http://www.unesco.org/new/es/social-and-human-sciences/themes/bioethics/ethics-educationprogramme/activities/unesco-chairs/>). En nuestro país se creó en 2007 la Cátedra UNESCO de Bioética en la Universidad de Barcelona

<sup>80</sup>Borgoño señala la relación estrecha entre la bioética y el derecho afirmando que “el Derecho asume que la dignidad es una manifestación intrínseca de la persona, es decir, una cualidad moral, radical y primaria del hombre, que viene a significar el primer predicado ontológico relevante y esencial de la persona, la cual puede ser dañada por terceros o por el propio Estado. El Derecho está obligado no sólo a garantizar el actuar libre de la persona conforme a su dignidad, sino, además, debe protegerla frente a posibles ataques contra su integridad física y/o moral. Es por ello, que tanto las declaraciones como Tratados Internacionales, las Constituciones Nacionales y hasta el propio Derecho Penal comprenden esta acepción del término dignidad, pues parten del concepto moral de éste para llegar a afirmar que ante su fragilidad se hace necesaria su protección activa por parte de la sociedad a través del Derecho”. (Cf. C. BORGOÑO, “Bioética global y derechos humanos: ¿una posible fundamentación universal para la bioética?, en *Acta Bioética* 15 (2009) 46-54; M. CASADO GONZÁLEZ, “¿Por qué Bioética y Derecho?, en *Acta Bioethica*, 8 (2002) 183-193;

Cuando hablamos de dignidad humana, nos referimos a un valor intrínseco y personal que le corresponde al hombre en razón de su ser. El término digno hace referencia a lo que es estimado o considerado por sí mismo, no como derivado de algo. De este modo, la dignidad es intrínseca del ser humano, de acuerdo con Ferrer: “esta dignidad atribuida a la persona por su pertenencia al género humano se convierte en fundamento de la relación y respeto a dar a un semejante, sea autónomo o no, y que implica la no utilización como medio”.<sup>81</sup>

Este planteamiento se nutre de la antropología filosófica, que nos remite a la filosofía del mundo grecorromano, y a la tradición judeocristiana que ha dado como resultado nuestro paradigma occidental de entender que es el ser humano. Es por ello que Miguel de Unamuno<sup>82</sup> puede afirmar con convicción:

“Si se pudiera apreciar la diferencia que hay entre los individuos humanos, tomando cual unidad de medida el valor absoluto del hombre, se vería, de seguro, que la tal diferencia nunca pasaría de una pequeña fracción. Así como no apreciamos el valor del aire, o el de la salud hasta que nos hallamos en un ahogo o enfermos, así al hacer aprecio de una persona olvidamos con frecuencia el suelo firme de nuestro ser, lo que todos tenemos de común, la humanidad, la verdadera humanidad, la cualidad de ser hombres, y aun la de ser animales y ser cosas. Entre la nada y el hombre más humilde, la diferencia es infinita; entre éste y el genio, mucho menor de lo que una naturalísima ilusión nos hace creer”.

Pero este paradigma occidental de entender que es el ser humano, que durante siglos ha permanecido inamovible desde hace unas décadas, está siendo cuestionado debido al vertiginoso desarrollo de las técnicas de investigación, especialmente en el ámbito de la genética y genómica. De esta manera, este “valor absoluto del hombre” al que alude el rector Salmantino, es fuertemente cuestionado por algunos bioéticos contemporáneos que proponen una revisión del concepto de persona y su dignidad. Ello tiene como consecuencia, que aquello que dábamos por supuesto: que el ser humano es un ser dotado de una dignidad intrínseca, que es un ser autorreflexivo, racional, libre y social, es puesto en duda, rebatido y discutido.

---

<sup>81</sup> U. FERRER, “La dignidad y el sentido de la vida”, en *Cuadernos de Bioética*, 26 (1996).

<sup>82</sup> M. UNAMUNO, *La dignidad humana*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945, 13.

### 2.3 La irrupción de la bioética en el debate sobre la dignidad humana

Debido, fundamentalmente, a los avances biotecnológicos, actualmente el término dignidad se ha convertido en una controversia en el actual debate bioético, ; así Pyrrho<sup>83</sup> sostiene que:

“Los principales cuestionamientos al concepto residen en la creciente respuesta de una reflexión ontológica del hombre en perjuicio de un enfoque más sociológico y relacional. En ese sentido, una concepción de la dignidad que pretende ser universal y que también se basa en un carácter individual del hombre recibe severas críticas”

Este cuestionamiento de la dignidad inherente de la persona, cobra especial relevancia cuando en el año 2003 se concluyó la secuenciación completa del genoma humano, que es uno de los avances considerados con mayor impacto a futuro en el campo de las ciencias de la vida y la salud.<sup>84</sup> Aunque el desarrollo y la investigación del Proyecto Genoma Humano están teniendo diferentes aplicaciones positivas en la prevención, diagnóstico e investigación de diferentes enfermedades; paralelamente están surgiendo problemas éticos que están relacionados con la identidad personal, la confidencialidad de las informaciones genéticas, las investigaciones y patentabilidad genéticas y las prácticas discriminatorias y eugenésicas.<sup>85</sup>

Ello ha motivado la toma de postura de grupos de expertos en genética y bioética, dando lugar al desarrollo de diversas declaraciones, así como a la elaboración de los principios fundamentales que deben de reunir las reglamentaciones futuras en este campo.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup>M.PYRRHO, “Dignidad humana. reconocimiento y operacionalización del concepto”, en *Acta Bioethica*, 15(2009) 65-69

<sup>84</sup>J.L ANTOINE, “Genoma y bioética: una visión holística de cómo vamos hacia el mundo feliz que nos prometen las biociencias”, en *Acta Bioethica*, 2 (2004) 131-141.

<sup>85</sup> El respeto a la vida, así como su defensa y promoción, representan el imperativo ético más importante del hombre, en el que conviene destacar la defensa de su salud, sin olvidar que el derecho a la vida precede al derecho a la salud.

<sup>86</sup>El proyecto del Genoma Humano culminado en el 2003, consistió en secuenciar un genoma completo usando. Más de 15 países participaron en este proyecto internacional que duró 10 años y costó 3 billones de dólares. Este proyecto permitió publicar la primera copia de los 3 mil millones de letras que constituyen la molécula de la vida. Desde esta óptica, la gran cantidad de dudas, ambigüedades y desafíos que el desarrollo de las ciencias y tecnologías, inducen a cuestionar el significado de la vida humana.

Este avance espectacular en la genómica ya no se encierra únicamente al ámbito científico y sanitario, sino que además tiene implicaciones directas en el contexto de la del derecho, del comercio, de los modelos de desarrollo socioeconómicos y de los equilibrios medio-ambientales de la sociedad. Por la tanto, se puede afirmar que nunca como ahora la humanidad ha dispuesto de tantos recursos para mejorar la calidad de vida pero tampoco nunca la vida se ha visto tan amenazada, especialmente en el comienzo y del fin de la vida humana (manipulación genética, técnicas de reproducción asistida, diagnóstico prenatal, eutanasia, prolongación artificial de la vida, etc.), problemas en torno a la salud (medicina reparadora, utilización de células madre) y a la enfermedad (derechos del paciente, relación médico-enfermo, etc.) que pueden cuestionar la dignidad de la persona.<sup>87</sup>

### 2.3.1 El Transhumanismo (Humanity +)

Los cambios biotecnológicos y su impacto en la sociedad, han sido canalizados, principalmente, por un movimiento ideológico llamado transhumanismo<sup>88</sup> que ha irrumpido en las últimas décadas con rapidez en los medios de comunicación, la literatura científica de divulgación y en el debate ético sobre proyectos de investigación en materia de biología molecular, bio-ingeniería, ingeniería genética y otras disciplinas afines.<sup>89</sup> Para Bostrom,<sup>90</sup> uno de los impulsores del Transhumanismo:

---

La gestación de este enorme potencial de manipulación sobre la vida humana y sobre la naturaleza “abren, las puertas a los fantasmas de la humanidad”. (Cfr. J.A. MAINETTI., “Bioética y Genómica”, en *Acta Bioethica*, 9(2003) 39-46; por este motivo el Proyecto Genoma Humano ha sido el primer gran proyecto de investigación internacional que ha tenido un subproyecto sobre la problemática ética, legal y social asociada al mismo (Cf. J.E. MCEWEN, et. al., “The Ethical, Legal, and Social Implications Program of the National Human Genome Research Institute: Reflections on an Ongoing Experiment”, en *Annual Review Genomics Human Genetic*, 15(2014) 481–505). También se deben destacar que en la última década han aparecido publicaciones monográficas que incluyen reflexiones sobre genómica y medicina personalizada desde la perspectiva del Derecho que tiene como objetivo el asesoramiento a políticos, jueces y abogados en la toma de sus decisiones: “*The Genomics Law Report, News and analysis from the intersection of genomics, personalized medicine and the law*” University of North Carolina; *European Journal of Health Law; Issues in Law and Medicine; Journal of Law, Medicine and Ethics; Medicine and Law; Law and the Human Genome Review ;Journal of Law and the Biosciences*.

<sup>87</sup> C. DARRAS, “Bioética y Salud Pública: al cruce de los caminos”, *Acta Bioethica* 10(2004) 227-233.

<sup>88</sup> El término transhumanismo fue acuñado en la década de los 50 por Julian Sorrell Huxley (1887-1975) que fue el primer Director General de la UNESCO y era hermano del escritor Aldous Huxley autor de la obra “Un Mundo Feliz” y nieto del biólogo darwinista T. H. Huxley.

<sup>89</sup> N. BOSTROM, “History of Transhumanist Thought”, en *Journal of Evolution and Technology*, 14 (2005)1-25-

“la rapidez del cambio tecnológico en tiempos recientes lleva naturalmente a la idea de que una innovación tecnológica continuada tendrá un efecto profundo en la humanidad en las próximas décadas”. De este modo, el transhumanismo se presenta como un nuevo marco referencial para el futuro de la humanidad, donde los filósofos y los científicos, procedentes de diversas áreas, colaboran en un único objetivo: mejorar la naturaleza humana y prolongar su existencia, bajo el supuesto de que esa mejora sería intrínsecamente buena, conveniente e irrenunciable.<sup>91</sup>

Para el Transhumanismo los avances en nanotecnología, biotecnología, tecnologías de la información y ciencias del conocimiento permitirán el paso de la especie humana al ser posthumano de manera paulatina en cuatro facetas de la vida humana: la mejora de los hijos, la consecución de rendimiento físico superior, los tratamientos anti envejecimiento y el uso de fármacos para el bienestar emocional y la consecución de la felicidad.<sup>92</sup>

El transhumanismo propone una superación de la naturaleza humana, en sus capacidades físicas y psíquicas, que supondrá una nueva especie humana; ello será posible a través de la aplicación de la tecnología destinada a eliminar los aspectos no deseados de la naturaleza humana como las enfermedades, el sufrimiento, el dolor o el envejecimiento.<sup>93</sup> El movimiento transhumanista ha recogido sus bases ideológicas en la declaración de sus principios fundacionales que empieza diciendo:<sup>94</sup>

“En el futuro, la humanidad cambiará de forma radical por causa de la tecnología. Prevemos la viabilidad de rediseñar la condición humana, incluyendo parámetros tales como lo inevitable del envejecimiento, las limitaciones de los intelectos humanos y artificiales, la psicología indeseable, el sufrimiento y nuestro confinamiento al planeta Tierra”.

---

<sup>90</sup> N. BOSTROM, “Una historia del pensamiento Transhumanista”, en *Argumentos de Razón Técnica*, 14 (2011) 157-191

<sup>91</sup> H. VELÁZQUEZ, “Transhumanismo, libertad e identidad humana”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, 41 (2009) 577-590.

<sup>92</sup> E. POSTIGO, “Transhumanismo y posthumano: principios teóricos e implicaciones bioéticas”, en *Revista internacional de bioética, deontología y ética médica*, 21 (2010) 65-83.

<sup>93</sup> F.J GONZÁLEZ MELADO, “Transhumanismo (humanity+). La ideología que nos viene.”, (leído el 12 de febrero de 2015) Recuperado de

[http://ferminjgm.files.wordpress.com/2011/01/rev\\_pax\\_emerita\\_6\\_205-228.pdf](http://ferminjgm.files.wordpress.com/2011/01/rev_pax_emerita_6_205-228.pdf)

<sup>94</sup> F. J GONZÁLEZ MELADO, F.J. “Transhumanismo (humanity+). La ideología que nos viene.”

A partir de este planteamiento, se propone la necesidad de potenciar al máximo la investigación en nuevas tecnologías que debe ir acompañada de una perspectiva que permita adoptar estas tecnologías sin limitar ni prohibir su uso o desarrollo. Según algunos de sus seguidores, estamos en la última etapa del desarrollo del *homo sapiens*, en la era del *homo technologicus*, que tiene en sus manos la posibilidad de continuar la evolución de la especie humana hacia una superior, mejor y más feliz, utilizando todos los medios tecnológicos a su alcance.

La implementación de los postulados transhumanistas únicamente son factibles con el soporte legal que permitan, por ejemplo: “la eliminación eugenésica de los niños con defectos, la selección preimplantacional, la legalización de drogas y fármacos que aumenten el rendimiento físico, la autorización de medicamentos que controlen los estados emocionales y la promoción de investigaciones destinadas a la curación de enfermedades degenerativas”.<sup>95</sup>

Este planteamiento se sustenta en un esquema antropológico que viene determinado por dos factores: la reducción de la naturaleza humana a la materia y la reducción del ser humano a sus conexiones neuronales. A nivel de la realidad personal también se produce un reduccionismo similar al limitar la realidad personal a su racionalidad. Así, desde este planteamiento, se afirma que es persona quien razona y, por lo tanto, no es persona quien no tiene la capacidad de razonar; de este modo se excluyen embriones, fetos, discapacitados intelectuales, personas en estado vegetativo persistente o personas en coma.<sup>96</sup> Esta consideración abre uno de los grandes debates en la bioética: la división conceptual entre persona y ser humano, y sus consecuencias en las deliberaciones bioéticas.

### **2.3.2 Persona versus ser humano: debate abierto**

Hace casi dos décadas Spaemann afirmaba, en contra de los presupuestos de la bioética utilitarista, que “las personas son o no son. Pero, si son, entonces son siempre actuales, *semper in actu*”,<sup>97</sup> pero esta afirmación está siendo cuestionada por algunos

---

<sup>95</sup> N. AGAR, *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement*, Blackwell Publishing, Oxford 2004, 5

<sup>96</sup> F.J GONZÁLEZ MELADO, “Transhumanismo (Humanity+). La ideología que nos viene”.

<sup>97</sup> R. SPAEMANN “¿Es todo ser humano una persona?”, en *Persona y Derecho*, 37(1997) 9-24.

bioéticos contemporáneos que proponen una revisión del concepto de persona que iría unido a la posesión de cualidades como autorreflexión y conciencia. De lo que se desprende, que no todos los seres humanos tienen esas cualidades y, por lo tanto su condición de persona queda cuestionada.<sup>98</sup>

Desde este planteamiento, la dignidad humana es un concepto voluble y espurio, en palabra de Macklin: “La dignidad es un concepto inútil en la ética médica y se podría eliminar sin que ésta perdiese contenido”.<sup>99</sup> Es en este marco donde la dignidad humana pierde su valor, donde se establece la diferencia entre persona y ser humano, dando lugar a dos escenarios donde la propuesta utilitarista cobra su verdadera dimensión: en el inicio de la vida, en el fin de la vida.

#### **a) La dignidad en el inicio de la vida.**

En relación a la fase embrionaria de la vida, tiene especial relieve, en el debate ético, la utilización de las técnicas de reproducción asistida, en el cual puede ponerse en juego el bien de la vida humana (embrión) para conseguir otros bienes como la paternidad o la maternidad. En la mayoría de estas técnicas, la dignidad del embrión humano se reduce a la que conceden los padres o la sociedad, sin percibir que “Al privar al no nacido y a otras personas humanas de su vida, se le priva también de la posibilidad de alcanzar esa dimensión más profunda de su vocación de llegar a una dignidad más profunda que la mera de personas vivas”.<sup>100</sup>

Actualmente está privación de la dignidad humana del embrión, se da en aquellas técnicas de reproducción asistida que tiene como objetivo cualquier manipulación de los elementos reproductores humanos sean células germinales, gametos, cigotos o embriones, con el fin de conseguir un embarazo. A la instrumentalización del embrión y su utilización como un medio para la investigación,

---

<sup>98</sup> J.M BURGOS, “Persona versus ser humano: un análisis del esquema argumentativo básico del debate”, en *Cuadernos Bioética*, 19 (2008) 443-447.

<sup>99</sup> R. MACKLIN, “Dignity is a useless concept”, en *British Medical Journal*, 327(2003) 1419

<sup>100</sup> G. CHALMETA, “La dimensión biológica del hombre en el personalismo ético”, en *Medicina y Ética*, 18 (2007) 15-26.

se debe añadir el número de tentativas fallidas y de embriones perdidos y congelados.<sup>101</sup>

## **b) La dignidad al final de la vida**

El segundo escenario donde se cuestiona la dignidad y el estatuto de la persona, es en el final de la vida y más concretamente cuando ésta llega en un proceso terminal irreversible. Es en este contexto de terminalidad e irreversibilidad donde se justifica medidas como la eutanasia directa, que es la causa de la muerte indolora a petición del afectado cuando se es víctima de una enfermedad incurable y progresiva. La ética situacional proclama que no existen reglas morales y principios que prescriban lo que está bien y lo que está mal, sino que cada individuo es libre de actuar cómo él crea que es más consistente con el amor tal como él lo entiende.

El máximo exponente de la ética situacional es Joseph Fletcher, uno de los principales defensores de la eutanasia, que propone que la vida humana carece de valor cuando no tiene calidad de vida, por ello la muerte directa o indirecta de una persona es buena si está justificada por este valor.<sup>102</sup> En el caso, de las personas que no son conscientes (enfermos en coma o en fase de terminalidad) pero que lo fueron en el pasado y respecto de los cuales no conocemos su opinión en relación a la alternativa vida-muerte, y por tanto no pueden decidir por sí mismos, Singer interpreta

---

<sup>101</sup>Desde este planteamiento, se ha generado un debate social y científico sobre si lo técnicamente posible es éticamente bueno, en especial en relación a la dignidad y el estatuto de persona del embrión (CF: A. R. CHAPMAN, "Globalization, human rights, and the social determinants of health", *Bioethics*, 23 (2)97-111 (2009); MASIÁ J. "Manejar blastocitos, cuidar embriones, respetar fetos", en: J. MASIÁ (Ed.) *Ser humano, persona y dignidad*. Madrid, Desclée de Brouwer, 2005, 323-326; S. DILLEY & N.J. PALPANT (eds.), *Human Dignity in Bioethics: From Worldviews to the Public Square*. Routledge, 2012, 239; E.C. BRUGGER, "Other Selves": Moral and Legal Proposals Regarding the Personhood of Cryopreserved Human Embryos", en *Theoretical Medicine and Bioethics* 30 (2009)105-129; D.A JONES, "Is the Creation of Admixed Embryos an Offense against Human Dignity?", en *Human Reproduction and Genetic Ethics* 16 (2010) 87-114; D.B. RESNIK. "Embryonic Stem Cell Patents and Human Dignity", en *Health Care Analysis* 15 (2010), 211-222; L. BORTOLOTTI, J. HARRIS, "Stem Cell Research, Personhood and Sentience", en *Reproductive Biomedicine Online*, 10 (2010) 68-75.

<sup>102</sup> Con su trabajo J. FLETCHER, *The New Morality*, Westminster Press, Philadelphia 1966, originó el movimiento moderno de ética situacional. Desde entonces, casi todas las publicaciones sobre la ética situacional se han referido al modelo presentado en sus escritos. De acuerdo con el modelo de Fletcher, se establece que la toma de decisiones debe depender de las circunstancias de una situación particular, y no de leyes fijas. El único absoluto es el Amor. El amor debe ser el motivo detrás de cada decisión. Siempre que su intención sea el Amor, el fin justifica los medios.

que no hay diferencias importantes entre estos casos y los de niños con graves malformaciones de nacimiento:<sup>103</sup>

“En la mayoría de los casos, estos seres humanos no se diferencian de forma importante de los recién nacidos discapacitados. No tienen conciencia propia, no son racionales, ni autónomos, y por lo tanto no son de aplicación las consideraciones sobre el derecho a la vida o el respeto a la autonomía. Si no tienen ningún tipo de experiencia, y no podrán tenerla en el futuro de nuevo, su vida no tiene valor intrínseco. El viaje de su vida ha concluido. Aunque estén biológicamente vivos, no lo están biográficamente”.

De este modo, en el planteamiento utilitarista sólo se es persona si se posee racionalidad, autonomía, y conciencia de uno mismo; de no tener estas facultades significa que el sujeto es un ser humano, en el sentido de miembro de la especie *homo sapiens* y por tanto no posee los derechos de las personas<sup>104</sup>. Sólo la persona es un sujeto moral en sentido pleno, con vidas que merece la pena vivir.

Hemos realizado una breve descripción de dos escenarios donde la propuesta utilitarista cobra su verdadera dimensión: en el inicio de la vida, en el fin de la vida; donde la dignidad humana pierde su valor, en virtud de la diferenciación que se establece entre persona y ser humano. En nuestra reflexión debemos ahondar más y reflexionar sobre los presupuestos éticos que subyacen en las propuestas de bioéticos como Singer, Engelhardt y Harris, ya que cuestionan las ideas fundamentales que han vertebrado la bioética de raíz cristiana. En palabras de Burgos:<sup>105</sup>

“Disuelven su consistencia ontológica reduciéndolo a meras cualidades en acto como la racionalidad y la autoconciencia. Consecuentemente, limitan enormemente los sujetos a los que puede aplicarse. Los embriones, fetos, niños, personas en coma,

---

<sup>103</sup>P. SINGER, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona 1991,237.

<sup>104</sup> Entendemos que el concepto de persona sólo debe ser aplicado a los seres humanos y no a animales como los primates, conclusión que Singer no aceptaría. En relación con esta distinción la dignidad de los humanos y el valor de los animales, Cortina, afirma: “el reconocimiento recíproco de la dignidad no es beneficio mutuo... los seres humanos para desarrollar con bien sus potencialidades necesitan, como requisito indispensable, que otros seres humanos reconozcan que tienen dignidad”, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid 2009, 202.

<sup>105</sup>JM BURGOS, “Persona versus ser humano: un análisis del esquema argumentativo básico del debate”, *Cuadernos Bioética*, 19 (2008)443-447.

ancianos en fase terminal, etc. no serían personas ya que ninguno de ellos son seres plenamente auto-conscientes y nos remiten, entre otras cosas, a una interrogación fundamental sobre qué criterio define a la persona humana si dicho criterio es consistente y aplicable a todos los seres humanos.”

Las implicaciones de este planteamiento en relación al significado de ser persona son de una gran trascendencia tanto en la bioética teórica como en la práctica, por eso resulta del máximo interés estudiar los argumentos de estos autores.

### 2.3.2.1 Peter Singer y la ética práctica

Singer es uno de los fundadores de la *ética práctica*, es una disciplina que aplica la filosofía moral a problemas como los relacionados con el cambio climático, el medioambiente, las hambrunas , el aborto, la eutanasia, la ingeniería genética, la guerra o la pobreza. El planteamiento de Singer es relegar la especulación ética más abstracta a un segundo plano; así temas como el estatuto ontológico de los términos morales, el significado de «bueno y malo”, “correcto e incorrecto», son, para el autor australiano, temas secundarios.<sup>106</sup>

Singer, y este es un aspecto fundamental en su pensamiento, hace una distinción entre ser humano y persona, de tal modo, que “la vida solamente empieza en sentido moralmente significativo, cuando hay consciencia de la propia existencia”.<sup>107</sup> Por lo tanto, desde esta premisa, se afirma que “no es cierto que todos los seres humanos sean personas morales, incluso en su sentido más ínfimo. Los niños pequeños, junto con algunos seres humanos intelectualmente discapacitados, carecen del necesario sentido de la justicia”.<sup>108</sup> Desde esta premisa, un ser humano solo tiene estatuto de persona si tiene posesión de consciencia y de la racionalidad. Por ello Singer afirma que:<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> E. ORTIZ, “Los límites de la bioética consecuencialista. Un análisis de la propuesta de Peter Singer”, en *Cuadernos de Bioética*. 19 (2008) 449-458

<sup>107</sup> P. SINGER, *Ética práctica*, 234.

<sup>108</sup> P. SINGER, *Ética práctica*, 23

<sup>109</sup> . P. SINGER, *Ética práctica*, 100.

“El uso del término *persona* es, en sí mismo, susceptible de despistar, ya que es una palabra que se usa con frecuencia como si quisiera decir lo mismo que *ser humano*. Sin embargo, los términos no son equivalentes; podría haber una persona que no fuera miembro de nuestra especie. También podría haber miembros de nuestra especie que no fuesen personas”.

Dicha separación se da entre el aspecto biológico (ser humano) y el aspecto más relacionado con la subjetividad y la capacidad de racionalización (persona). Así el elemento decisivo para ser persona y, por tanto, poseer derechos, es el ser capaz de placer y/o sufrimiento, y ello es común a seres humanos (pero sólo a algunos) y animales (pero sólo a algunos). Por ello, el utilitarismo aproxima al ser humano y al animal, al mismo tiempo que enfatiza la separación de unos seres humanos respecto a otros.

Se puede concluir afirmando que para el bioeticista australiano que los seres considerados personas tienen derecho a la vida, independientemente si son humanos o animales. De este modo, tiene dignidad las personas con capacidad de autoconciencia, racionalidad y sentido del tiempo espacio-temporal. Mientras que los seres humanos que no tienen esas características (embriones, fetos, niños, seres con severo retraso mental, seres en coma persistente, personas con demencia, etc.) son identificados como simples seres biológicos, con menor valía y dignidad.

Partiendo de este planteamiento, para el pensador australiano quien no posea estas características, no es persona: “los niños pequeños no tienen estas características.<sup>110</sup> Por consiguiente, ningún niño pequeño discapacitado, no tiene un derecho a vivir tan definitivo.<sup>111</sup> En la misma línea argumental y siguiendo las premisas de la ética utilitarista afirma:<sup>112</sup>

“Cuando la muerte de un niño discapacitado conduce al nacimiento de otro niño con mayores perspectivas de tener una vida feliz, la cantidad de felicidad total será mayor si se mata al niño discapacitado. La pérdida de una vida feliz para el primer niño está compensada por la ganancia de una vida más feliz para el segundo. Por lo tanto, si

---

<sup>110</sup> Coherente con su planteamiento, cuando Singer en sus escritos se refiere a la discapacidad excluye el término persona.

<sup>111</sup> P. SINGER, *Ética práctica*, 182.

<sup>112</sup> P. SINGER, *Ética práctica*, 230.

matar a un niño hemofílico no tiene efectos perjudiciales para otros, según la versión total estaría bien matar al niño”.

De lo expuesto del pensamiento de Singer se puede concluir que cuando a la capacidad de consciencia se une la racionalidad, a un ser humano se le puede conceder el estatuto de persona. Por lo tanto, si un ser humano es racional y tiene consciencia, es persona. Por el contrario, si esta capacidad de consciencia y racionalidad no se es persona, pero si ser humano.

### **2.3.2.2 Hugo Tristram Engelhardt: la bioética del permiso**

H.T Engelhardt es uno de los principales referentes de la bioética anglosajona contemporánea, defensor del "principio de permiso" que es el que provee de justificación, en última instancia, a la actuación conforme al principio de beneficencia y al resto de los principios bioéticos.<sup>113</sup> Engelhardt sostiene que para resolver dilemas morales en una sociedad pluralista, la autoridad no puede surgir ni de argumentos racionales ni de creencias comunes, sino únicamente del acuerdo de los participantes. De este modo, “el permiso constituye el origen de la autoridad y el respeto hacia el derecho de los participantes al consentimiento común, es la condición necesaria para la posibilidad de una comunidad moral”.<sup>114</sup>

El planteamiento bioético de Engelhardt es diferente del planteado por Singer, pero su modo de entender los conceptos de persona y ser humano es coincidente. Así, la persona, es el ser que posee algunas características determinadas, lo que implica la distinción entre seres humanos y personas. Para Engelhardt<sup>115</sup> la diferencia entre ambos es que: “los animales no son personas porque no poseen la racionalidad, y señala además que existen unas “personas potenciales”, a medio camino entre los seres humanos y las personas en sentido estricto”.

Para Engelhardt, las personas se definen por su “capacidad de tener consciencia de sí mismas, de ser racionales y de preocuparse por ser alabadas o

---

<sup>113</sup>H.T ENGELHARDT, *Los fundamentos de la bioética*, Madrid, Paidós, 1995, 155

<sup>114</sup>H.T ENGELHARDT, *Los fundamentos de la bioética*, 138

<sup>115</sup>J.M. BURGOS, “Persona versus ser humano: un análisis del esquema argumentativo básico del debate”, 443-447.

censuradas”.<sup>116</sup>Tres características son, las características esenciales de la persona: autorreflexión, racionalidad y sentido moral. Tanto las personas como los animales, deben ser objeto de consideración, pero las personas son seres autónomos y por ello deben ser, además, objeto de respeto. De este modo, no tiene sentido hablar del respeto por la autonomía de los fetos o de los retrasados mentales que nunca han sido racionales.<sup>117</sup>

“Las personas se auto legislan, pero esto no es así en el caso de las criaturas, de los retrasados mentales profundos o de otros individuos que no pueden determinar por sí mismos su propia jerarquía de gastos y beneficios... Tanto la moralidad del respeto mutuo como la inmoralidad del bienestar y de la simpatía mutua están inextricablemente orientadas hacia las personas”.

De lo expuesto por Engelhardt, nos debemos preguntar si son sujeto de derechos estos seres que son diferentes de las personas. Para responder, Engelhardt propone el “principio de permiso” que constituye, en esencia, el núcleo de su propuesta bioética para una sociedad postmoderna:<sup>118</sup>

"(...) he rebautizado el "principio de autonomía" llamándolo "principio del permiso", con el objeto de indicar más claramente que lo que está en juego no es un valor propio de la autonomía o de la libertad, sino el reconocimiento del hecho que la autoridad moral laica desciende del permiso de las personas implicadas en un proyecto común".

El bioeticista norteamericano , en tanto que cristiano y conocedor de la teología cristiana, entiende intelectualmente el concepto de persona desde un punto de la tradición teológica cristiana, pero sostiene que esta noción de persona sólo tiene valor y sentido pleno dentro del marco de la tradición cristiana; por ello no puede ser propuesta en una sociedad plural con otros referentes culturales y religiosos; de modo que no es un concepto exportable a otras comunidades morales extrañas al cristianismo.<sup>120</sup>

---

<sup>116</sup> H.T ENGELHARDT, *Los fundamentos de la bioética*, 155.

<sup>117</sup> H.T ENGELHARDT, *Los fundamentos de la bioética*, 158

<sup>118</sup> H.T ENGELHARDT, *Los fundamentos de la bioética*, 29.

<sup>120</sup> F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana?: Ensayo sobre Peer Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*, Herder, Barcelona 2005,223.

### 2.3.2.3 John Harris: la sacralidad de la vida humana cuestionada

John Harris es, en la actualidad, profesor de Bioética en la Universidad de Manchester. Conocido en el mundo anglosajón por sus polémicas posturas en torno a la investigación genética y embriológica y por sus actitudes en relación a la eutanasia, llega a la reflexión bioética desde su condición de médico. Según Harris, para determinar el valor de la vida lo que necesitamos saber es que individuos tienen sus propias razones para valorar su propia vida, desde este planteamiento este autor argumenta que “las personas son seres capaces de valorar sus propias vidas”.<sup>121</sup>

Harris usando un argumento utilitarista de su concepto de persona, no considera a una forma determinada de vida como más valiosa que otra; además se puede distinguir entre los seres que son personas -los que valoran su vida- y los seres que no son personas. De este modo se puede concluir que:<sup>122</sup>

“Si yo estoy permanentemente inconsciente, donde ‘permanente’ quiere decir que hay cero probabilidades de recobrar alguna vez la consciencia, parece justo decir que he cesado de ser una persona, en la medida en que no puede haber autoconsciencia, por lo tanto, ninguna capacidad para valorar mi existencia”.

Según el bioeticista inglés, el rasgo característico de la persona, lo que la hace ser persona es, en primer lugar, la capacidad de valorar su propia existencia según sus propios parámetros personales, sometiéndola a una comprensión, a la capacidad de crítica y de distanciamiento; de este modo, lo que tiene valor para uno, no necesariamente tiene valor para otro.

Según Harris, lo que poseemos en común las personas es la capacidad para valorar nuestra vida, lo ello no implica necesariamente que la valoremos del mismo modo.<sup>123</sup> Desde esta particular concepción de lo que significa ser persona, muchos

---

<sup>121</sup> J. HARRIS, *The Value of Life. An Introduction to Medical Ethics*, Routledge, London / New York 1994, 16-17.

<sup>122</sup> J. HARRIS, *The Value of Life. An Introduction to Medical Ethics*, 26.

<sup>123</sup> F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana?: Ensayo sobre Peer Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*, 291

seres humanos quedan excluidos del concepto de persona, porque no tienen la capacidad de valorar su propia existencia, ni, por supuesto, tampoco la de los otros.

Esta capacidad para valorar la propia vida constituye un pilar fundamental en el planteamiento de Harris. Desde este punto de vista, una persona puede dejar de serlo en la medida en que pierde esta capacidad. De ahí se concluye, que el ser persona no es algo estático y permanente, sino modificable en función de la posesión de esta capacidad.<sup>124</sup>

La persona que sufre un Trastorno Mental Grave que no le permite valorar su propia existencia ya no es, de hecho, una persona según el planteamiento de Harris, sino, es una *ex persona*, el recuerdo de algo que fue, durante un tiempo persona, pero que ya no lo es porque carece de la capacidad de valorar su propia vida.<sup>125</sup> De lo que se desprende que la vida humana es un *continuum*, por lo tanto no se puede determinar un momento preciso en el cual una persona está constituida como tal, sino que es un proceso que se va desarrollando siguiendo unas leyes; de este modo resulta artificial e impreciso determinar el instante de emergencia de una persona.

Para Harris la sacralidad fundamental de la vida humana constituye únicamente un prejuicio carente de sentido crítico: “La creencia de que los miembros de la especie humana no sólo tienen significación moral *per se* sino que sin lugar a dudas tienen mayor importancia moral que cualquier otra criatura no carece de atractivos”.<sup>126</sup> Por lo tanto, argumenta el científico inglés, dado que la discapacidad es una condición que implica prejuicio, existe una obligación moral de prevenir (evitando el nacimiento de un niño con discapacidad) el daño a los demás como la necesidad de prevenir su sufrimiento.

---

<sup>124</sup> Un ejemplo paradigmático de esta pérdida progresiva de conciencia son las personas con enfermedades neurodegenerativas como por ejemplo las demencias.

<sup>125</sup> F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana?: Ensayo sobre Peer Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*, 293.

<sup>126</sup> J. HARRIS, *The value of life, An Introduction to Medical Ethics*, 58

## 2.4 Antropología personalista

En las últimas décadas el gran progreso de la biotecnología ha generado escenarios nuevos que plantean numerosos dilemas e interrogantes referentes a la vida y a la muerte y en especial al significado de ser persona. La posibilidad de manipulación de la naturaleza humana, generan un intenso debate acerca de los límites y las consecuencias de este desarrollo científico.

Pero el debate no sólo se centra en las cuestiones relacionadas con el principio y final de la vida, sino que también se focaliza en aquellas personas que no pueden ser “útiles” y “capaces” para la sociedad. De este modo, bajo el prisma de la ética utilitarista, se ha extendido la idea de que los enfermos terminales y los deficientes físicos o psíquicos son una carga para la sociedad, ya que no le aportan nada útil y viven una vida sin dignidad.<sup>127</sup>

De lo expuesto se desprende que el significado y el valor que se le atribuye a la persona, se constituye en el tema central de cualquier planteamiento bioético, y su respuesta vendrá determinada por la concepción que se tenga de la persona humana; o, dicho de otro modo, por la fundamentación antropológica que sustenta tal planteamiento bioético. Es por este motivo, que la necesidad de formular una definición de persona humana se deja sentir hoy de manera particularmente aguda, en especial cuando la antropología de tradición judeocristiana es cuestionada y puesta en duda:<sup>128</sup>

“Los argumentos tradicionales cristianos ya no son capaces de guiar una reflexión moral ni un análisis sobre la bioética, de modo que argumentos tradicionales como la dignidad humana o la santidad de la vida en realidad apelan a conceptos que deben ser interpretados dentro de contextos diversos que arrastran más a la confusión que a un análisis coherente”.

En contra del planteamiento de Engelhardt, el personalismo proporciona una estructura argumental para entender al ser humano no como objeto más en el mundo,

---

<sup>127</sup> G. LÓPEZ-CORTACANS, “Yo tampoco se tocar la guitarra: Una respuesta a Peter Singer”, *Cuadernos de Bioética*, 26 (2015) 173-175.

<sup>128</sup> ENGELHARDT, H.T., *Los fundamentos de la bioética*, Paidós Básica, Barcelona, 1995 60-88.

sino como un sujeto irrepensible dotado de dignidad y valor por sí mismo. Es por este motivo, que con el término “persona” se alude al carácter único e irrepensible del hombre que lo hace radicalmente distinto de todos los seres que le rodean y que le confiere una dignidad y un valor en sí mismo. De este modo, la dignidad humana no es un concepto inútil como afirma Macklin,<sup>129</sup> sino que constituye un indicador del carácter de valioso y esencial de lo humano. Desde esta premisa, el interés por devolver a la persona su lugar primordial, ha sido un esfuerzo emprendido hace décadas por la filosofía personalista.<sup>130</sup>

#### 2.4.1 La persona como relación

El personalismo surgió en la Europa de entreguerras con el objetivo de ofrecer una alternativa a las dos corrientes socio-culturales dominantes del momento: el individualismo y el colectivismo. Frente al primero, que exaltaba a un individuo autónomo y egocéntrico, remarcó la necesidad de la relación interpersonal y de la solidaridad; y frente al segundo, que supeditaba el valor de la persona a su adhesión a proyectos colectivos como el triunfo de una raza o la revolución, el valor absoluto de cada persona independientemente de sus cualidades. Las dos guerras mundiales fueron decisivas en este cambio de perspectiva; en este contexto bélico, es necesario resaltar el pensamiento de Gabriel Marcel.<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> A esta conclusión llega Ruth Macklin, cuando argumenta que “es posible sustituir el término dignidad por otro concepto más útil y operacional –la autonomía–, sin pérdida significativa. Macklin cuestiona cómo el uso tan vago e impreciso como el de dignidad podría contribuir para discusiones importantes en bioética” (Cf. MACKLIN, R, “Dignity is a useless concept.”, en *British Medical Journal* ,327 (2003)1419-1420.)

<sup>130</sup> La diferencia fundamental que se establece entre el principismo americano y la bioética europea reside en la interpretación del concepto de persona. De este modo, en la bioética europea la persona no sólo es vista desde la óptica minimalista de la autonomía, sino también desde la integridad, la dignidad y la vulnerabilidad. Schotsmans señala las corrientes filosóficas antropológicas que han servido como fundamento para establecer los principios éticos básicos relativos a la persona humana como son: Edmund Husserl por la Fenomenología, a Martin Heidegger, Max Scheler, Henri Bergson, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Albert Camus y muchos otros existencialistas; a Martin Buber y a E. Lévinas por la Filosofía Relacional; la Escuela de Frankfurt por la Ética Comunicativa, todos ellos ligados al Personalismo (Cf. SCHOTSMANS, P., “Integration of bio-ethical principles and requirements into European Union statutes, regulation and policies” ,en *Acta Bioethica*, 11(2005).

<sup>131</sup> Marcel durante la I Guerra Mundial trabajó en el departamento de desaparecidos cuya misión era informar a los familiares sobre la situación de aquellos soldados que se desconocían su paradero. Fue en este contexto de intenso sufrimiento emocional, donde tomó conciencia de la importancia que tenía cada persona en concreto y como la felicidad de algunas personas dependía de un monosílabo: si o no. (Cf. J.M BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2013, 36.

Para el filósofo francés el elemento clave que define a toda filosofía personalista es la centralidad de la persona en la antropología, lo cual significa no solo que se utiliza o menciona -algo común a muchas otras filosofías-, sino que toda la estructura de la antropología depende intrínsecamente del concepto de persona. Es desde este planteamiento, que lo verdaderamente importante es la persona, cada persona concreta e individual no las abstracciones.

Este contexto de sufrimiento y barbarie propiciado por las Guerras Mundiales fue el que precipito a muchos pensadores, intelectuales y filósofos a la reelaboración y recuperación filosófica de la noción de persona. Este en este marco, donde el personalismo surge de la mano de Emmanuel Mounier en la Francia entre guerras, que se fundamenta en la necesidad de relanzar el concepto de persona como remedio filosófico en la lucha ideológica entre el individualismo y los colectivismos. Para el pensador francés, era necesario que la nueva antropología de la persona asumiera las aportaciones de la modernidad: conciencia, sujeto, yo, libertad; y que estas aportaciones se realizarán en el marco de una filosofía realista y abierta a la trascendencia. El resultado de estos planteamientos fue una visión de la persona que podemos describir de modo muy sumario de la siguiente forma:<sup>132</sup>

“La persona es un ser digno en sí mismo, pero necesita entregarse a los demás para lograr su perfección, es dinámico y activo, capaz de transformar el mundo de alcanzar la verdad, es espiritual y corporal, poseedor de una libertad que le permite auto determinarse y decidir en parte no solo su futuro sino su modo de ser, está enraizado en el mundo de la afectividad y es portador y está destinado a un fin trascendente”.

Desde esta concepción personalista, se ve en la singularidad de toda persona su globalidad y unidad, la corporeidad llena de trascendencia, la subjetividad fundada sobre una ontología espiritual. Toda persona es digna independientemente de si posee las capacidades de ejercer determinadas funciones (discapacidades físicas o psíquicas).

Para el personalismo la relación personal se funda en la intimidad de las personas, esta condición hace que la persona esté abierta a los demás desde su constitución más íntima. El verdadero motivo de la apertura de una persona hacia otra radica en la tendencia a la complementariedad profunda entre ambos, cuyas

---

<sup>132</sup>J.M BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, 37.

presencias permiten llenar de sentido sus vidas. Buber señala que la esencia del hombre es la relación “yo-tú”, y es a partir de esta interacción personal, donde en el entramado de las relaciones personales se manifiestan: “el contemplar y ser contemplado, el conocer y ser conocido, el amar y el ser amado”.<sup>134</sup>

Para el pensador vienés la relación interpersonal fundamenta toda actividad acorde con la propia dignidad humana de cada uno. Por tanto, hay que ir más allá de la experiencia y reivindicar el encuentro, ya que sólo mediante él se obtiene el reconocimiento de la alteridad sin perder la propia identidad personal. De lo que se desprende, que los hombres y las mujeres estructuran su relación no con los objetos sino con otras personas, es por ello que nuestra identidad se realiza en el contexto relacional primigenio que es la familia nuclear.

De lo dicho, se podría inferir, llevando el argumento al extremo, que la persona sólo es persona en el contexto de una relación, de tal modo que se es persona en función de poseer o no una relación interpersonal. Pero desde el personalismo y más concretamente desde el personalismo ontológico moderno, la persona humana, se sitúa por encima de cualquier tipo de relación. Si esto no fuera así, nos recuerda Burgos:<sup>135</sup> “la relación asumiría un peso ontológico que debilitaría a la persona individual, convirtiéndola en un epifenómeno de la relación que conduciría a un racionalismo en vez de a un personalismo”.

De este modo, la noción de persona no es únicamente un concepto importante para el personalismo, ya que este rasgo está presente en diversas escuelas de pensamiento filosófico y, concretamente en las filosofías de la persona. Implica que “el concepto de persona es el fundamento de la antropología y de la ética; o, en otros términos, que es una antropología pensada desde la persona”.<sup>136</sup> Por tanto, desde este planteamiento, se puede afirmar que la persona con discapacidad intelectual, es persona independientemente si su DI le permite relacionarse con otras personas. Esto es así, porque posee un valor absoluto *per se*, que es independiente de factores exógenos (políticos, legislativos, sociales, etc.) que le doten de este valor.<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup>M. BUBER, *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1993, 94-95.

<sup>135</sup>J. M. BURGOS “El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, en QUIÉN, 1(2015) 9-27.

<sup>136</sup>J. M. BURGOS “El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”.

<sup>137</sup>La definición y la relación entre “Persona” y “ser humano” constituyen uno de los temas más debatidos en la bioética. Cf PADRÓN, H. J., en AA. VV., *Principios de Bioética*, Pontificia Universidad

## 2.4.2 Concepción de dignidad humana desde el personalismo

Una de las premisas fundamentales del personalismo es que toda persona es poseedora de dignidad independientemente de su etnia, sexo, capacidades físicas e intelectuales. De este modo, no existe una “gradación de dignidad” en función de las características de la persona, su dignidad le viene dada, no se puede separar a la persona de su dignidad intrínseca. Al respecto Mounier<sup>138</sup> afirma:

“La naturaleza humana iguala a todos los seres humanos en dignidad, es común a todos, convirtiéndose este principio no en un derecho humano sino constitutivamente en el mismo fundamento de los derechos humanos, independiente de todo consenso al que incluso legítima y positivamente pudiera llegarse para respetar toda vida humana. Es cada hombre, cualquiera, por su naturaleza, el que reivindica para sí de modo irrevocable su dignidad y su derecho a un respeto incondicional. De este modo, nadie puede quedar fuera de la posesión plena de su dignidad por ningún motivo, la dignidad del ser humano le pertenece *per se*.”

Desde este planteamiento, la personalización de cada ser creado a imagen y semejanza de Dios hace que a cada uno se trate desde de su propia condición de ser único e irrepetible, con las características propias de una persona con dignidad, esta dignidad es definida como:<sup>139</sup>

“Dignidad es sinónimo de libertad, de autonomía, de integridad que merece atención y respeto. Se atribuye a seres con valor intrínseco. El ser humano debería ser tratado como un fin en sí mismo, según la fórmula kantiana. Indica que los humanos tienen un valor superior, que es independiente de las circunstancias. Por eso se suele hablar de su inviolabilidad de valor inalienable. Tales características están reforzadas en la santidad de la vida, concepto que ha sido usado algunas veces como sinónimo de

---

Católica Argentina, Bs. As., 1998, 115; SERANI A. "El estatuto antropológico y ético del embrión humano" en *Cuadernos de Bioética*, 3 (1997) 1063-1073.

<sup>138</sup> E. MOUNIER, “Manifiesto al servicio del personalismo” en: *Obras Completas I*, Salamanca: Sígueme, 1992, 524.

<sup>139</sup> E. MOUNIER, “Manifiesto al servicio del personalismo” en: *Obras Completas*, 524.

dignidad de la vida. A pesar de que el primero, la santidad, se encuentra más ligado a la tradición religiosa de la dignidad”.

Por tanto, la idea de dignidad está íntimamente unida con el valor propio de la persona, de lo que se desprende que no puede haber persona sin dignidad ni de dignidad fuera del ámbito de la persona. La dignidad constituye, por consiguiente, un rasgo asociado directamente con el ser de la persona: ser persona es tanto como ser digno, esto es, como ser valioso. De este modo, decir que la persona es digna es decir que es valiosa, que tiene un valor por el mero hecho de ser persona; y este valor se da en toda persona independientemente de su estado físico y/o cognitivo.

### **2.4.3 Karol Wojtyla y su visión personalista del hombre**

Karol Wojtyla es un destacado filósofo personalista del siglo XX. Formado en el tomismo, tomó contacto con la fenomenología a través del estudio de Max Scheler. Posteriormente, sintió la necesidad de desplazarse a la antropología para poder fundar sólidamente las tesis personalistas que estaba proponiendo.

*Persona y acción* es su obra maestra y un escrito rico y profundo, donde desarrolla sus investigaciones éticas que le fueron llevando a una convicción profunda: la ética necesitaba de un sustrato antropológico. Para Wojtyla este planteamiento no admite duda, ya que no es factible elaborar una concepción sólida de la moral, sin tener, a la vez, una concepción antropológica igualmente firme y sólida de la persona ya que ambas están íntimamente interrelacionadas.

Desde esta premisa, se concluye que el pensamiento ético de Wojtyla, sólo podía llevarse a cabo de manera radical a través de una reformulación de la antropología.<sup>140</sup> Por tanto, se puede afirmar que Karol Wojtyla no ha desarrollado una teoría del personalismo, sino una antropología. De este modo, tal como señala Burgos<sup>141</sup>:

---

<sup>140</sup> J. M. BURGOS, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, 2009.

<sup>141</sup> J. M. BURGOS, “El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, 9-27.

“La principal preocupación de Karol Wojtyla teórica fue la persona, que estudió a fondo desde una perspectiva personalista, pero no se preocupó de mostrar (por falta de tiempo o interés) cómo su posición se relacionaba, se enmarcaba o se distinguía de otras corrientes filosóficas y, en particular, de otras corrientes personalistas.”

En el pensamiento de Karol Wojtyla el tema de la dignidad de la persona constituye un eje fundamental del personalismo como son la irreductibilidad de la persona y del reconocimiento y la afirmación de que la persona no puede ser suplantada por otra categoría. Por este motivo, “y en contra de las antropologías de carácter materialista afirma que éstas no pueden explicar la experiencia de la trascendencia en la persona, y por no poder explicarla la niegan. La trascendencia en la persona es un punto neurálgico en la antropología de Karol Wojtyla ya que de ella depende que el hombre pueda definir su realidad.”<sup>142</sup>

La impronta personalista de Karol Wojtyla, presente en toda su obra, caracteriza de forma relevante su doctrina desde 1964, cuando con ocasión del debate sobre la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, el entonces arzobispo Wojtyla afirmó: “El Concilio y la Iglesia consideran la llamada acerca de la dignidad de la persona humana como la voz más importante de nuestra era”.<sup>143</sup>

En la primera encíclica de Juan Pablo II *Redemptor Hominis*, destaca de forma nítida el concepto y el valor de la persona y su dignidad irreductible. De ahí que la dignidad se conciba como característica de todas las personas y el fundamento del cual se asientan todos los derechos, deberes y exigencias morales.

Esté énfasis no es gratuito, responde, sin duda alguna, a una convicción teológica y filosófica de fondo, íntimamente unida a una exquisita sensibilidad pastoral, que da origen a lo que se ha llamado “personalismo integral”.<sup>144</sup> En su

---

<sup>142</sup> A.F LOPÉZ, “Karol Wojtyla y su visión personalista del hombre”, en *Cuestiones Teológicas*, 39(2012) 119-138.

<sup>143</sup> Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et Spes*, 11.

<sup>144</sup> En la búsqueda de una respuesta antropológica integral, cristiana, se encuentra el punto central del pensamiento de Juan Pablo II. Esta visión fue desplegada desde diferentes perspectivas durante su Pontificado. (Cf. J.L, LORDA, *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 2004, 244).

encíclica Juan Pablo II señala, como radical fundamento teológico de la valía ontológica y la dignidad de cada ser humano, la encarnación de Dios en Jesús:<sup>145</sup>

“En Cristo y por Cristo, Dios se ha revelado plenamente a la humanidad y se ha acercado definitivamente a ella y, al mismo tiempo, en Cristo y por Cristo el hombre ha conseguido plena conciencia de su dignidad, de su elevación, del valor trascendental de la propia humanidad, del sentido de su existencia”.

De este modo, el hombre solo se entiende a la luz de Cristo y éste le desvela el misterio de su dignidad humana, precisamente al “revelarse el misterio del Padre y de su amor”; es decir, cuando se le revela su condición de hijo, en el que se fundamenta su dignidad humana. En la segunda parte de la encíclica, Juan Pablo II analiza la situación concreta del hombre en relación al progreso técnico.

Esta reflexión II saca a la luz los potenciales peligros que pueden tener la técnica y el progreso cuando no está destinada al bien del hombre y al respeto a su dignidad. Nos referimos a potenciales, porque en el año 1979 la biotecnología estaba aún en sus inicios de su desarrollo y no había realizado los avances en genética y genómica que se han alcanzado en la última década. Respecto a este progreso de la técnica y su incidencia en la vida del hombre afirma:<sup>146</sup>

“El progreso de la técnica y el desarrollo de la civilización de nuestro tiempo, que está marcado por el dominio de la técnica, exigen un desarrollo proporcional de la moral y de la ética. Mientras tanto, este último parece, por desgracia, haberse quedado atrás... Este progreso, cuyo autor es el hombre, ¿hace la vida del hombre sobre la tierra, en todos sus aspectos más humana?; ¿La hace más «digna del hombre»? No puede dudarse de que, bajo muchos aspectos, la haga a sí. No obstante, está a pregunta vuelve a plantearse obstinadamente por lo que se refiere a lo verdaderamente esencial: si el hombre, en cuanto hombre, en el contexto de este progreso, se hace de veras mejor, es decir, más maduro espiritualmente, más consciente de la dignidad de

---

<sup>145</sup> Carta Encíclica "REDEMPTOR HOMINIS" JUAN PABLO II, disponible en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html)

<sup>146</sup> Carta Encíclica "REDEMPTOR HOMINIS" JUAN PABLO II", (leído el 23 de febrero de 2015), disponible en: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html) 20

su humanidad, más responsable, más abierto a los demás, particularmente a los más necesitados y a los más débiles, más disponible a dar y prestar ayuda a todos “.

De esta reflexión se puede concluir que la ciencia y la técnica pueden permitir una vida más digna de la persona, al mejorar el conocimiento de la naturaleza y posibilitarle un actuar más libre. De este modo, cualquiera de los avances científicos, pueden y deben estar al servicio de la dignidad humana; esta, según Juan Pablo II, es el eje fundamental donde debe girar todo progreso científico y tecnológico; de lo contrario, se produciría una deshumanización que llevaría a la ciencia en contra del propio hombre que la crea.

## **2.5 Conclusión**

La persona y su dignidad intrínseca son el fundamento de la mayoría de Constituciones de las democracias modernas y de las Declaraciones Internacionales. Del mismo modo, la dignidad es el eje principal tanto de los Derechos Humanos como de las diferentes corrientes éticas.

Nunca como hasta ahora, se ha defendido la dignidad y el valor de todo ser humano; pero paralelamente a esta defensa, nos encontramos una desconcertante paradoja: se cuestiona desde diferentes corrientes bioéticas la dignidad y el estatus de personas de ciertos individuos, como los discapacitados intelectuales. De este modo, las filosofías materialistas y utilitaristas se fundamentan en una visión biológica del ser humano, que cuestionan el concepto de dignidad y de persona como categorías definitorias únicamente de hombre y la mujer.

Pero este debate no se circunscribe en el ámbito académico, por el contrario, ha traspasado las fronteras del laboratorio y de las aulas para insertarse definitivamente en el debate social. Así por ejemplo, el transhumanismo como corriente dominante del utilitarismo, plantea la necesidad de transformar la condición humana mediante la aplicación de la biotecnología para mejorar las capacidades humanas, tanto a nivel físico como psicológico o intelectual; llegando a especular que los seres humanos pueden llegar a ser capaces de transformarse en seres más capacitados merecedores de la etiqueta "posthumanos".

Desde este planteamiento, emergen dudas y preguntas de gran calado en relación al concepto de persona y su dignidad intrínseca, sobre todo en relación aquellos individuos que tienen mermadas sus capacidades físicas y/o intelectuales. Es en este contexto de cuestionamiento de la categoría de persona en todos los seres humanos, donde el personalismo reivindica la centralidad de la la persona y su indisoluble unidad con su dignidad.

### CAPÍTULO 3. ACERCAMIENTO BÍBLICO TEOLÓGICO DE LA *IMAGO DEI*: EL TESTIMONIO DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS RELATOS DE CREACIÓN

Existe consenso entre los teólogos contemporáneos en el carácter central del tema de *la imago Dei* en las Escrituras (cf. Gn 1,26s; 5,1-3; 9,6). La comprensión del significado de la *imago Dei* nos permite una comprensión de la naturaleza humana y, por tanto, es clave para fundamentar la antropología bíblica que se nutre del Antiguo y en el Nuevo Testamento. Desde esta centralidad, en las últimas décadas en la reflexión bíblico teológica nos encontramos con un interés en el estudio y a las implicaciones de la teología de la *imago Dei* favorecido por tres factores principales:<sup>170</sup>

“El primero es el interés de la exégesis contemporánea por el relato del Génesis 1,26-27, donde la teología de la *imago Dei* ilumina las relaciones entre la antropología y la cristología. En segundo lugar, los estudios realizados por los Padres de la Iglesia y de los teólogos medievales. Y, por último, la recuperación del tema que hace el Concilio Vaticano II, principalmente en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. “

A estos factores, debemos señalar que existe consenso entre los exegetas católicos y protestantes en que la *imago Dei* define “la estructura global de la naturaleza humana”<sup>173</sup> y que “la dignidad humana es inherente a toda persona.”<sup>174</sup> Por lo tanto, podemos concluir que la tríada *imago Dei*, persona y dignidad, compone un todo indivisible que constituye al ser humano como tal, independientemente de su sexo, etnia, y capacidades físicas e intelectuales. Este planteamiento, es el que hilvana

---

<sup>170</sup> J. BORONAT, *La categoría de la imago Dei en la teología moral contemporánea*, (Tesis Doctoral) Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 2009, 205.

<sup>173</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunión y Servicio: la persona humana creada a imagen de Dios*. Leído el 14 de mayo de 2014, disponible en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_2004072\\_3\\_communion-stewardship\\_sp.html#Pecado\\_y\\_salvación](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_2004072_3_communion-stewardship_sp.html#Pecado_y_salvación)

<sup>174</sup> Este interés por la *imago Dei* y la dignidad humana como realidades inseparables tiene eco en la investigación bíblica de las últimas décadas, así recientemente se ha publicado un ensayo escrito desde un posicionamiento ecuménico que recoge la tradición católica, la ortodoxa y la protestante. (Cfr. Thomas Albert Howard, Editor. *Imago Dei. Human Dignity in Ecumenical Perspective*, Catholic University of America Press, Washington, DC 2013).

y recorre los textos bíblicos y que nos servirá como fundamentación de nuestro trabajo de investigación que desarrollamos en los siguientes apartados.

### **3.1 Los relatos de la creación del hombre en el Génesis 1- 3.**

La naturaleza del hombre en el conjunto veterotestamentario mantiene una cierta homogeneidad. La lectura e interpretación de los dos relatos de la creación, el Yahvista del siglo X y el sacerdotal del VI, se deben situar en el contexto cultural e histórico donde se elaboraron.<sup>175</sup> En ambos relatos, se utilizan géneros literarios antiguos con abundantes referencias al lenguaje mítico y sapiencial, en palabras de Ska:<sup>176</sup>

“Estos relatos representan, a través de símbolos e imágenes, ciertas realidades que escapan a la experiencia sensible, y que constituyen los aspectos esenciales de nuestra experiencia religiosa y las estructuras humanas fundamentales de nuestra existencia humana. De este modo, el lenguaje mítico crea un vínculo con la verdad que pertenece a la categoría de la subjetividad. Es decir, el narrador nos ofrece su punto de vista, subjetivo, que es verdadero y real para él, y lo sitúa frente a una realidad externa fuera de su alcance.”.

Pero caeríamos en un error si considerásemos el lenguaje mítico como sospechoso de fundamentarse en fantasías y narraciones imaginarias desligadas del contexto social, económico y cultural de Israel. Es por ello Cuviller afirma que:<sup>177</sup>

“Es importante comprender las razones por las cuales la tradición bíblica no solo adopta motivos mitológicos comunes de la cultura de su entorno, sino que los adapta, creando un lenguaje mítico propio para formular sus verdades fundamentales más distintivas. En temáticas centrales del relato bíblico, como la narración fundacional del éxodo, el lenguaje mítico y el lenguaje histórico se mezclan e interactúan, creando – tanto para la persona como para la comunidad, nuevas posibilidades de relacionamiento con la realidad, nuevos horizontes de sentido inalcanzables para un lenguaje meramente histórico”.

---

<sup>175</sup> P. URIBE, “La categoría “el hombre, imago Dei” en la tradición bíblica”, en *Ecclesia*,4 (2006) 489-502

<sup>176</sup> J.L.SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estela 2001, 199-219.

<sup>177</sup> E. CUVILLIER, NOCQUET D., *El lenguaje mítico en las tradiciones bíblicas*, Sebila, Costa Rica, 2014,9.

El origen del hombre según el Génesis, en su doble relato creacional, presenta la visión más compacta y modélica de las dimensiones humanas. Los relatos de la creación se encuadran en un género literario de tipo etiológico, o en palabras de Pikaza:<sup>178</sup> “un relato de tipo mítico simbólico”, cuyo objetivo principal es tratar de dar respuesta a una serie de cuestiones relevantes sobre el origen del mundo y del ser humano, sobre la vida y la muerte, el bien y el mal.

Las narraciones descritas en Gn 1-3, por tanto, representan una búsqueda de las respuestas más hondas sobre la realidad y complejidad humana, de su lugar en el mundo, de las relaciones con su prójimo y del sentido de la trascendencia. Es en la última etapa de perfección en la obra creadora de Dios, donde el ser humano encuentra sentido como ser en el mundo.<sup>179</sup>

En el libro del Génesis, encontramos dos relatos de creación distintos, uno que describe la creación en siete días (cf. Gn 1,1-2, 4a) y un segundo referido al paraíso (cf. Gn 2,4b-25); aunque encontramos diferencias de lenguaje, procedencia y por el tiempo de su composición; ambos relatos se complementan formando una sobre la creación del ser humano. El primer relato: Gn 1,26-28 (Siglo VI a.C.) pertenece la fuente sacerdotal (P).<sup>180</sup> En este relato se descubren formas de pensar propias del

---

<sup>178</sup>X. PIKAZA, *Antropología bíblica. Tiempos de gracia*, Sígueme, Salamanca 2006, 29.

<sup>179</sup>J. S. CROATTO, “El hombre en el mundo según el Génesis”, *Revista Bíblica*, 34 (1972) 41.

<sup>180</sup>“Los seis primeros libros de la Biblia habrían sido compuestos a partir de cuatro documentos previos denominados Yahvista, Elohista, Deuteronomista y Sacerdotal y mencionados por las siglas JEDP. El J sería el más antiguo (siglos X-IX a. C.) y compuesto en el reino del Sur; el E, del s. VIII, habría sido redactado en el reino del Norte; el D en su forma definitiva sería del s. VI; y finalmente el documento P habría sido escrito inmediatamente después del destierro (s. VI-V). Alrededor del año 400 a.C. un redactor habría compuesto los cuatro primeros libros (Gn, Ex, Lev y Nm) tomando como base P e interpolando J y E que previamente se habrían fusionado. Finalmente, el documento D habría dado lugar al Deuteronomio y al libro de Josué, inseparable de los cinco primeros.” (Cfr. S. AUASIN, “La composición del pentateuco. Estado actual de la investigación crítica”, en *Scripta Theologica*, 23 (1991) 171-183).

En las últimas décadas surgen voces críticas contra la explicación propuesta por la hipótesis documentaria. Uno de los autores más influyente en la crítica de estos últimos quince años es R. Rendtorff que marcaría una nueva etapa en la exégesis del Pentateuco. Para el teólogo alemán, “en el Pentateuco, se descubren cinco temas principales: la historia de los orígenes, la historia patriarcal, el éxodo y Moisés, el Sinaí, y la conquista de la tierra. Cada uno de estos temas tenía su propia teología y eran inicialmente independientes; más tarde, se fueron enlazando unos a otros hasta formar una sucesión lógica de relatos. Esto se llevó a cabo mediante lo que denomina “unidades-puente” provenientes sobre todo del área Deuteronomista y, a veces, también del área sacerdotal. Desde este planteamiento no cabe buscar, cuatro fuentes con su respectiva intencionalidad teológica. Cada relato independiente tenía la suya y los textos de unión son fundamentalmente Deuteronomista. No existió en absoluto un primer gran teólogo, el Yahvista, de época salomónica” (Cf. R. RENDTORFF, “The Paradigmas Changing: Hopes and Fears”, en *Biblical Interpretation*, 1 (1993) 34-53).

tiempo de la cautividad en Babilonia descritos con una finalidad teológica. El segundo relato, Gn. 2,4b-25, pertenece a la fuente Yahvista (Siglo IX a.C.) y refleja, en palabras de Ruiz de la Peña:<sup>181</sup> “la cultura y teología de los primeros tiempos de la monarquía. Es más antiguo que el sacerdotal; más simbólico y descriptivo; más alegórico, psicológico y subjetivo”

Existe cierta unidad entre los especialistas del AT al afirmar que Estas narraciones fueran escritas en contraposición con las mitologías contemporáneas, especialmente de Babilonia, Egipto y Canaán.<sup>182</sup> Así, por la vía de contraste, los primeros capítulos del Génesis no sólo afirman la fe monoteísta en Yahvé quien crea el universo por su palabra, sino que además que éste es el mismo Dios que el pueblo, ya había conocido en su liberación de Egipto, estableciendo un nexo entre los relatos de creación y la experiencia del éxodo.

Además, nos encontramos que en los relatos de la creación se enfatiza que Dios no se desentiende de lo creado, observa que todo es bueno; es más, en el relato Yahvista se nos describe el deseo de Dios por establecer relación con el hombre.<sup>183</sup>

Desde este planteamiento se debe destacar la acción singular de Yahvé, donde la misma palabra hebrea, “*bara* se utiliza para la acción creadora del universo y para la acción liberadora del éxodo, es decir, para la creación del pueblo”.<sup>184</sup> Ruiz de la Peña describe el término *bara* del siguiente modo: “El término *bara*, que traducimos por "crear" tiene un sentido específico que es difícil delimitar y explicar con precisión. Connota dos ideas: la de hacer y la de separar, ambas acciones son dos momentos

---

Actualmente en relación al estudio sincrónico del Pentateuco es necesario mencionar la contribución de los nuevos métodos de investigación, donde se destacan las siguientes escuelas: La "lectura canónica", vinculada especialmente a los nombres de B. S. Childs y J.A. Sanders (Cf. P. R. NOBLE, *The Canonical Approach. A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard Childs*, Leiden, BIS 16, 1995); El "estructuralismo", nacido en Francia, en el ámbito de la antropología (¿Cf. D. PATTE, *What is Structural Exegesis?* Filadelfia, 1976); El "análisis retórico" (*Rhetorical Criticism*) (Cf. J. MUILENBURG, "Form Criticism and Beyond", JBL 88 (1969), 1-18); La "semiótica" (Cf. E. J. VAN WOLDE, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3. A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden*, Assen-Maastricht, SSN 25, 1989); La nueva crítica" (*Close Reading*) (Cf. R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981)

<sup>181</sup> J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988, 31ss.

<sup>182</sup> S. KAPELRUD, Die Theologie der Schöpfung im Alten Testament, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 91 (1979) 159-170, traducido por R. DE SIVATTE, leído el 12 de mayo de 2015, disponible en [http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol20/78/078\\_kapelrud.pdf](http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol20/78/078_kapelrud.pdf)

<sup>183</sup> J. STAM, "Creación, ética y problemática contemporánea", *Teología y cultura*, 1 (2004) 21-33.

<sup>184</sup> R. AGUIRRE MONASTERIO, "Dios liberó a Israel de la esclavitud de Egipto". *Aula de Teología*, 2 de noviembre de 2010, leído el 29 de Abril de 2015, disponible <http://www.unican.es/NR/rdonlyres/6D07D86F-1DC6-46EE-A771-57E59938329E/0/>

distintos de la acción, pero concomitantes”.<sup>185</sup> En comparación con la creación por la palabra, *bara* designa una relación inmediata entre la creatura y el creador. La vida no surge solamente por la palabra, sino que procede de una actuación creadora de Dios más directa que corresponde y está referido solamente al actuar divino. Von Rad<sup>186</sup> indica que esto es una *creación ex nihilo*, dado que no considera ninguna materia preexistente. Por tanto, para el teólogo alemán el significado de *bara*:<sup>187</sup>

“indica que la acción corresponde únicamente a Dios y, por ella, Dios se hace agente de algo radicalmente nuevo, algo que antes no existía o no existía de ese modo. Se trata por tanto de una acción extraordinaria, que únicamente compete al poder soberano de Dios”.

Es desde este marco referencial, donde en el relato de la creación del hombre (Gn1,26-28) se remarca su valor respecto a todas las obras realizadas hasta entonces, porque la creación del hombre va precedida por la mención de una decisión del propio Dios: “Hagamos al hombre”. En efecto, Dios participó en esta creación de modo mucho más íntimo e intensivo que en las anteriores; así en versículo 27 el empleo del verbo *bara*, alcanza la plenitud de su significado, apareciendo tres veces con el propósito que aquí se ha llegado a la cúspide, a la meta que se propuso toda la labor creadora de Dios desde el versículo 1.<sup>188</sup>

Además, debemos considerar dos aspectos más de los relatos de creación tal como expone Stam:<sup>189</sup>

“El Génesis fue redactado después del éxodo y a la luz del éxodo y para dar a la moral hebrea, cimentada en el decálogo, una fundamentación en la misma creación. De este modo, el Dios que creó al universo por su soberana palabra, es el mismo Dios que liberó a Israel de la opresión egipcia; el Dios que habló y mandó a las estrellas para que nacieran, es el mismo Dios que habla también en los mandamientos”.

---

<sup>185</sup> A. GESCHÉ, « L’homme créateur », en *Revue Théologique de Louvain*, 22 (1991) 153-184.

<sup>186</sup> G. VON RAD, *El Libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 2008, 69.

<sup>187</sup> G. VON RAD, *El Libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 2008, 66-67.

<sup>188</sup> G. VON RAD, *El Libro del Génesis*, 68.

<sup>189</sup> J. STAM, “Creación, ética y problemática contemporánea”, en *Teología y cultura*, 1 (2004) 21-33.

Des de este planteamiento, se desprende que la fe en la creación ni es el origen ni es la meta de los enunciados contenidos en Gn 1 y 2; “ya que tanto el Yahvista como el Sacerdotal centran su mirada en la salvación y en la elección”,<sup>190</sup> consolidando esta fe mediante el testimonio “de que Yahvé que pactó la alianza con Abraham y la alianza sinaítica es también el creador del mundo”.<sup>191</sup> De este modo, la alianza es una idea teológica que hilvana todo el AT, y es utilizada para expresar la relación de intimidad que Dios tiene con Israel.

Es fundamental para la fe, la vida y el culto de Israel la convicción de que Dios, en un tiempo y lugar particular y libremente, ha querido entrar en comunión con Israel y constituirlo como su pueblo. El símbolo dominante utilizado por Israel para describir esa relación especial es el de alianza. Así, la creación es un presupuesto de la alianza en el Antiguo Testamento, pues la fe del pueblo de Dios en la creación está transitada de la experiencia de la alianza de Dios con Israel.<sup>192</sup>

### **3.2 Los relatos de la creación del hombre en el Génesis del hombre en el relato Yahvista Gn 2,4b-25**

Este segundo relato pertenece a la fuente Yahvista (Siglo IX a.C.), según Von Rad:<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> En relación a la centralidad de la elección y salvación, Schoekelseñala que: “Diversos estudiosos ven en la narración Yahvista una especie de parábola de los hechos más relevantes de la historia de Israel. Como Dios sacó a los hebreos de Egipto para crearse un pueblo (Ex 6,6-8), crea al hombre sacándolo de la tierra; como Dios conduce a su pueblo del desierto a la tierra que mana leche y miel (Ex 3,7-10), conduce al hombre de la tierra en que lo había “formado” (2,7) al jardín de Edén; como Dios da a su pueblo los preceptos del Sinaí (Ex 20,1), impone al hombre el precepto de no comer del árbol de la ciencia (2,16-17); como el pueblo prevarica transgrediendo los mandatos sinaíticos (Ex 32,1ss.), el hombre transgredirá el veto concerniente al árbol (c.3)”. (Cfr. A. SCHOEKEL, “Motivos sapienciales y de alianza en Gen2-3”, *Biblica*, (1962) 295-316).

<sup>191</sup> G. VON RAD, *El Libro del Génesis*, 2008, 54

<sup>192</sup> Algunos exégetas cuestionan la relación que se da en la fe del pueblo de Israel entre la idea de creación y la alianza. Martínez Sierra lo describe del siguiente modo: “Dos corrientes teológicas intentan dar la solución a este problema. La primera sostiene que la creación es el presupuesto de la alianza. Para estos autores Israel conoce a Yahvé en su propia historia. Según esta interpretación la creación es el fundamento externo de la alianza, a su vez la alianza es el fundamento interno de la creación. De este modo Dios crea para establecer una alianza con los hombres y comunicárseles. ‘Los representantes de la segunda interpretación sostienen que la idea de la creación y de la alianza son independientes. No se llega a la creación desde la alianza, sino por caminos independientes. Más aún, la idea de la creación es anterior a la de la alianza”. (Cf. A. MARTÍNEZ SIERRA, *Antropología Teológica Fundamental*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002, 5-7.)

<sup>193</sup> J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 27.

“Refleja la cultura y teología de los primeros tiempos de la monarquía. A diferencia de la fuente sacerdotal (P), a la que debemos el primer capítulo del Génesis (la fuente Yahvista -J-), bastante más antigua, no contiene, propiamente hablando, un relato de creación del mundo, sino que se centra en la creación del hombre”.

En el texto, tal y como ha llegado hasta nosotros, es el resultado de diferentes relatos de la tradición oral de Israel que han ido sedimentando y se estructura en tres ejes principales: la creación, la creación del hombre y de la creación de la mujer y la tragedia del Edén; pero a pesar de esta pluralidad, la narración de J, en su forma actual, presenta una unidad en su relato y redacción, en palabras de von Rad:<sup>194</sup>

“Debemos suponer la existencia de diversos contextos narrativos, ligados entre sí desde mucho antes que revistiesen la forma literaria actual. De este modo todas las desigualdades y lagunas que nos tropecemos en el texto, no se explican ya, sin más, merced a análisis literarios, dado que no son resultado de combinaciones literarias sino del crecimiento común de diferentes tradiciones antiquísimas producido mucho antes de su fijación escrita por el Yahvista”.

De lo expuesto por el teólogo alemán, se desprende que J consigue una visión unitaria y completa del hombre. Ello significa que al crear al hombre, Yahvé no sólo dar vida a un ser humano (v.7); además implica establecerlo en un entorno donde vivirá (vv.8ss.), le da un mandato para realizar (v.15), le recuerda su responsabilidad frente a Dios (w.16-17), y lo coloca en un marco relacionar con otros seres vivos (w. 19-20) y, en especial, con un ser que es como él: la mujer (vv.21-24).

Por tanto, “en medida que se cumplan estas condiciones plenamente, entonces el hombre está completo”.<sup>195</sup> De este modo, el relato Yahvista no considera al hombre desde un planteamiento abstracto e indefinido, sino que lo sitúa en un plano relacional donde se comunica con los otros seres vivos de la creación, con su prójimo igual que él, la mujer, y con Dios.

---

<sup>194</sup>G. VON RAD, *El Libro del Génesis*, 89.

<sup>195</sup>J. L RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 28.

### 3.2.1. El aliento de Yahvé como el *beso* de la Vida (Gn 2,7).

Encontramos en el relato Yahvista otra versión del proceso creativo donde no se distinguen días ni etapas, porque su interés radica en la actividad del hombre y su modo de responder al Creador. En este resumen, más teológico y elaborado, Dios forma primero al hombre del barro, modelando su cuerpo con sus manos, como un escultor que hace una imagen humana con gran habilidad y pericia. Según Gn 2,7, el hombre es formado del polvo de la tierra, de la misma manera que los animales (Gn 2,19). El relato insiste sobre esta procedencia del hombre, poniendo al hombre (*adam*) en relación con el suelo (*adamá*) del cual es tomado.<sup>197</sup>

Dios infunde un soplo de vida, un aliento que convierte a la figura inerte en ser viviente. El hombre, se convierte en “un ser viviente” sólo después de que Dios le ha insuflado en las narices aliento de vida, así se convierte “en una persona viva capaz de entrar en relación con Dios”.<sup>198</sup> De tal forma, que “el aliento insuflado sobre el hombre no es sólo eso, sino que es sobre todo *rûah*, espíritu divino comunicado en una relación especial, tan personal que el aliento se da cara a cara sobre el rostro”.<sup>199</sup>

El narrador quiere resaltar la relación íntima y de cercanía que establece Yahvé con el hombre y que no se da con otros seres vivientes. Para la concepción hebrea, el rostro es justo lo que desvela la persona. La raíz de “rostro”, en la Escritura, en hebreo “*pānîm*”, aparece unas 2100 veces y siempre se encuentra como plural porque el “rostro” asume su condición de puente dialógico cuando se encuentra con otro rostro, sólo en el encuentro cara a cara el ser humano puede ser considerado persona.<sup>200</sup>

---

<sup>197</sup> En relación al significado del término Adam, Van Imschoot señala que: “Adam es un término primitivo que designa la colectividad del género humano, no una persona individual concreta. Incluso cuando se toma *’adām* como nombre propio se mantiene explícitamente el sentido colectivo. Así, para representar el origen de la raza humana, el autor ha recurrido por consiguiente al procedimiento convencional de los epónimos, que personifica el origen de los grupos (clanes, naciones, ciudades, etc.), dando su nombre a un antepasado hipotético. Todas las veces en que la palabra *’ädām* designa un individuo concreto son escasas”. (Cf. P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Ediciones Fax, Madrid 1969, 333-334. Es necesario resaltar el juego de palabras que se establece entre “lo humano (*’ädām*) que ha salido del polvo (*’ádāmâ*), esta relación explica su arraigo corporal en el universo material.” Cf. P. GRELOT, *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis*, Verbo Divino, Estela 1976, 24).

<sup>198</sup> P. GRELOT, *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis*, 22.

<sup>199</sup> H. J. ZÚÑIGA, “Una aproximación a la antropología veterotestamentaria: Imagen que manifiesta el Rostro de Dios”, Leído el 30 de abril de 2015, disponible en [https://www.academia.edu/3580269/Una\\_antropolog%C3%ADa\\_b%C3%ADblica\\_el\\_Rostro\\_presente\\_en\\_los\\_rostros](https://www.academia.edu/3580269/Una_antropolog%C3%ADa_b%C3%ADblica_el_Rostro_presente_en_los_rostros)

<sup>200</sup> EVEN-SHOSHAN A., *A new concordance of the Bible*, Kiryat Sepher Jerusalem, 1989.

Emmanuel Lévinas<sup>201</sup> es uno de los autores que más han profundizado en el significado del “rostro”. Para el pensador francés, el “rostro” es palabra que inicia toda relación y primer hecho del lenguaje. De este modo, la presencia del otro garantiza la posibilidad de toda comunicación y además que también marca su inicio. Tesis que Lévinas argumenta a partir de la noción “interpelación”.<sup>202</sup>

Para Lévinas la primera definición del “rostro” es negativa, porque está interesado en remarcar lo que no es: “El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto ni tocado”.<sup>203</sup> Por tanto, más allá de reconocer el rostro del otro a través de nuestros sentidos es necesario reconocerlo al margen de la experiencia sensible que suscita. Por tanto, un “rostro” es más que la morfología física que define al otro y está más allá de cualquier contexto, léase, cultura, etnia, estética, sentimiento, afecto, etc. La noción de rostro en Lévinas abre el horizonte de una dimensión ética. En efecto, el rostro se manifiesta, aparece, y se constituye como tal en el acto de ser expresándose, hablando, en relación ética.

El rostro apunta a una noción de sentido anterior al mismo, al yo, a mí, a mi propio significado. “El acceso al rostro es de entrada ético”,<sup>204</sup> porque la naturaleza del rostro “tiene sentido”, ante todo y fundamentalmente, en la ética. Al respecto Wolf señala:<sup>205</sup>

“El rostro es un modo de la alteridad, es decir, el otro se representa, se me da, mediante el rostro. La mentalidad semita no concibe el cuerpo en un plano exclusivamente físico, para un hebreo el cuerpo es la expresión de la vida psíquica y espiritual, la totalidad de lo humano lleva la impronta divina”

---

<sup>201</sup> Lévinas, fue un filósofo judío lituano, que estudió en Friburgo con Husserl y Heidegger, tomó, después de perder gran parte de su familia en el holocausto y emigrar a Francia, la actitud hacia el otro en su alteridad absoluta como base central de su ética. Emmanuel Lévinas consagra todo un capítulo de su obra *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* a la temática del «rostro». (cf. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1999, 201-261.

<sup>202</sup> O. NAVARRO, “El «rostro» del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas”, en *Contrastes Revista Internacional de Filosofía*, 13 (2008) 177-194

<sup>203</sup> E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 207.

<sup>204</sup> E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 213

<sup>205</sup> H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1997, 215

Dios insufla un soplo de vida, un aliento que convierte a la figura inerte en ser vivo. Este aliento es el “beso de la vida”.<sup>206</sup> De modo que el v.7 se convierte en un *locus* “*clasicus* de la antropología veterotestamentaria”;<sup>207</sup> pero debemos señalar, tal como indica Von Rad:<sup>208</sup> “que el texto no distingue entre *cuerpo* y *alma*, sino de modo más realista entre *cuerpo* y *vida*,” porque el aliento divino de vida se une a lo material y hace del hombre un ser vivo tanto en el aspecto físico como en el psíquico. Esta vida procede directamente de Yahvé al cuerpo humano inanimado, recibiendo el aliento de la boca de Yahvé, inclinado sobre él. Pérez de Laborda lo expresa de la siguiente manera:<sup>209</sup>

“El ‘cuerpo de hombre’ es persona; nótese, por tanto, que en el concepto de persona entra de pleno todo lo en ellas apuntado. Ser persona no es una “substancia” o una “naturaleza”, sino que es un «modo de existencia». Ser persona es un modo de ser, el que se le da como su ‘ser en plenitud’ al ‘cuerpo de hombre’, y que no se ofrece a ningún otro existente mundanal. Todo lo que en el ‘cuerpo de hombre’ y sus corporalidades, en sus relaciones con los otros como él y consigo mismo, en sus acciones individuales y societarias, es una conjunción de extremada complejidad, de rara precisión, se empasta, se unifica, se plenifica siendo persona. El ‘ser en plenitud’ del ‘cuerpo de hombre’, pues, es ser persona.”

Según el relato del Yahvista la realidad humana estaría incompleta sin el complemento del varón: la mujer. El ser humano es un ser social –“no es bueno que esté sólo”– que al principio del relato no es varón ni mujer, simplemente es ‘*ádāmâ*. El hombre aparecía entonces sólo como humanidad, pero, siguiendo el sentido narrativo del texto, todavía no era persona sino hasta que se da el encuentro y reconocimiento varón-mujer, la humanidad diferenciada, pero a la vez, necesitada mutuamente.

Los vv. 18-25 introducen el tema de la co-implicación sexual en la especie humana.<sup>210</sup> En una nueva escena, la mujer es colocada delante del hombre (2, 21-24).

---

<sup>206</sup> G. MÜLLER-FAHRENHOLZ. *El Espíritu De Dios. Transformar Un Mundo En Crisis*, Sal Terrae, Santander, 1996, 52-53

<sup>207</sup> G. VON RAD, *El Libro del Génesis*, 92.

<sup>208</sup> G. VON RAD, *El Libro del Génesis*, 92.

<sup>209</sup> A. PÉREZ DE LABORDA *Sobre quién es el hombre. Una antropología filosófica*. Ediciones Encuentro, Madrid 2000, 25

<sup>210</sup> X. PIKAZA, *Antropología bíblica. Tiempos de gracia*, 48.

Aparece la imagen de la costilla, pero lejos de la simbólica sumeria, la imaginería está construida en función de la reflexión hecha por el hombre cuando ve a la mujer: “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (2, 23). Es la expresión del parentesco más estrecho que podríamos traducir como una igualdad de naturaleza.<sup>211</sup> Es por ello que Grelot afirma:<sup>212</sup>

“Lo que le interesa al autor del relato es esa igualdad fundamental de los dos seres que constituyen la pareja: le permite al hombre (*ish*) unirse a su mujer (*ishshah*) de forma que se conviertan en “una sola carne” (2, 24). De este modo, el hombre está completo; la obra de su creación finaliza y es celebrada con un himno jubiloso que sirve de epílogo triunfal a todo el relato (v.23).”

Por tanto, la relación hombre-mujer constituye “un modelo paradigmático de relación para la sociedad, que se estructura en la intimidad, la igualdad, el respeto y la ayuda mutua en todas las áreas de la vida”.<sup>213</sup> Así el relato del Génesis sugiere que el hombre es completo en relación a la mujer, porque en ella encuentra un ser con una naturaleza idéntica a la suya; y esta misma correspondencia se da en la mujer respecto al hombre.

### **3.3 La creación del hombre en el relato sacerdotal (Gn 1,26-28.)**

Este relato pertenece a la tradición sacerdotal (P), que según los estudiosos tuvo su origen con toda probabilidad en la escuela sacerdotal inaugurada por Ezequiel, que se consolidó a la vuelta del destierro de Babilonia, en el ambiente sacerdotal y cultural de la restauración del Templo, con Esdras como principal autor durante la dominación persa en el S.V.<sup>214</sup> El auténtico gran momento, en el que la Creación se

---

<sup>211</sup>“La imagen de la «costilla» quizás esté sacada de una simbólica muy antigua. En sumerio, la diosa Nintí, hija de la diosa madre Nin-Hur-sag, tiene un nombre que puede traducirse «dama de la costilla» o «dama de la vida». Pues bien, también Eva lleva un nombre que se presta a un juego de palabras con la raíz «vivir» y será llamada «madre de todos los vivientes». (Gen 3, 20). Pero la imagen está aquí separada de la mitología politeísta (Cf. S.N. KRAMER, *History Begins at Sumer*, Double Day -Anchor, Garden City, New York 1959, 143-44.

<sup>212</sup> J. GRELOT, *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis*, 23.

<sup>213</sup> M. WILFONG, "Genesis 2 :18-24," en *Interpretation*, 42(1998) 58-63.

<sup>214</sup> G. VON RAD, *El Libro del Génesis*, 28.

convirtió en el tema dominante, fue el exilio babilónico.<sup>215</sup> Israel había perdido su tierra, su Templo. Es entonces cuando los profetas enseñan que precisamente en aquellas desoladoras circunstancias se les mostraba el verdadero rostro de Dios, que no estaba unido a aquella superficie de tierra, sino que dominaba sobre el cielo y la tierra toda. Se hizo más comprensible que este Dios de Israel no era un Dios como los demás dioses, sino el Dios que dominaba sobre todos los pueblos. Esta fe tenía, por lo tanto, que encontrar su auténtico rostro precisamente en la que celebraba y representaba litúrgicamente la nueva creación del universo. El relato sacerdotal, siguiendo d'Agostino, tiene unas características propias:<sup>216</sup>

“El relato sacerdotal está concebido desde el punto de vista teológico y jurista. Tiene una terminología propia; emplea constantemente el término *Elohím* para designar a Dios. Su narración es concisa, monótona, esquematizada, con frases estereotipadas y peticiones. Presenta a Dios como trascendente, que manifiesta su voluntad con sólo su palabra. El parentesco de estos relatos de los orígenes con la literatura asirio-babilónica es notable, aunque también son notables las diferencias”

Génesis 1 destaca la unidad esencial de la raza humana, la igualdad de hombres y mujeres<sup>217</sup> y su responsabilidad ante Dios. De esta semejanza con Dios se deriva la dignidad humana. Se podría decir que en Dios se integran muy bien la masculinidad y la femineidad en perfecta armonía.<sup>218</sup> Dios incorpora ambas realidades y las supera. Los hombres y las mujeres encuentran el sentido de su existencia en la participación de la vida de Dios, en la relación con el amor fundante y con toda su creación.

---

<sup>215</sup> H. CONRAD, *The Meaning of Creation: Genesis and Modern Science*, Atlanta, John Knox Press, 1984, 51.

<sup>216</sup> Todos los pueblos y culturas tienen en sus tradiciones religiosas mitos de creación o narraciones cosmogónicas. Encontramos mitos semejantes en las civilizaciones que rodeaban Israel, como en Mesopotamia, Egipto y Canaán. En este sentido, en el mundo bíblico y sobre todo, con los relatos del Génesis que hablan sobre la creación se percibe una relación muy estrecha con la Cultura Mesopotámica, pues “las semejanzas entre la tradición Bíblica y la babilónica son muy evidentes, y eso permite pensar que hay una influencia cultural y literaria de la civilización mesopotámica sobre la tradición hebrea” (Cf. F. D'AGOSTINO, *Gilgamesh o la conquista de la inmortalidad*, Editorial Trotta, Madrid, 2007, 184).

<sup>217</sup> En la tradición judía encontramos que se juega con los géneros masculino y femenino de polvo y humus, de forma en que el humano contiene inicialmente lo masculino y femenino amalgamado (Cf. WESTERMANN. *Genesis 1-11. A Commentary*. Minneapolis, Augsburg 1984, 200).

<sup>218</sup> C. RENÉ PADILLA, C. FESER: “Hombre y mujer: perspectiva bíblica”, *Textos para la Acción*, Instituto Cristiano de Estudios Sociales Juan A. Mackay, Lima 1998, 16-39,

Von Rad señala que “el esquema y el lenguaje utilizados se presentan como fruto de una relectura del tema bíblico de la creación, realizado según las exigencias culturales de la época y orientado por un fuerte interés religioso, que quiere proclamar la realidad admirable de la creación.”<sup>220</sup> En el relato sacerdotal se enfatiza que el relato de creación no es mítico sino contiene enseñanza sacerdotal fundamental para la experiencia de fe de Israel.<sup>221</sup>

“El texto de la creación del mundo por Dios carece de autor en el sentido moderno del término; en cuanto a su naturaleza, no es un mito ni una leyenda, sino enseñanza sacerdotal, es decir, un saber sagrado antiquísimo transmitido por las manos guardianas de muchas generaciones de sacerdotes. Repensado sin cesar de modo nuevo, enseñado, reelaborado y enriquecido con extrema prudencia y máxima concentración mediante nuevas consideraciones y nuevas experiencias de la fe”.

En el versículo 26, las palabras “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”, expresan un deseo acompañado de una acción; el significado de las palabras imagen y semejanza, usadas en el texto, ocupan la atención de los teólogos y exegetas y es objeto de discusión y debate.<sup>222</sup> En el texto, la expresión imagen se repite tres veces: “hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”: “Dios creó (...) a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó” (v. 27).

En el versículo 27, el sustantivo hombre se sustituye por varón y mujer, de este modo, se nos quiere decir que ambos, varón y mujer, son creados por igual a imagen de Dios. Es por ello, que decir que el hombre fue creado a “imagen y semejanza de Dios” es expresar sin ambages que todo lo humano proviene de lo divino, “y en cuanto proviene de Dios es capaz de entrar en comunicación con él, de ser el tú personal que habla por la Creación y le habla a la Creación en nombre de Dios como su imagen”.<sup>223</sup>

---

<sup>220</sup>G. VON RAD, *El Libro del Génesis*, 96.

<sup>221</sup>G. VON RAD, *El Libro del Génesis*, 96.

<sup>222</sup> En este apartado solamente hacemos unas breves referencias al significado de los vv. 26-28. Dado que el término imagen de Dios ocupa la centralidad de nuestra investigación, dedicaremos íntegramente los próximos capítulos a desarrollar este tema en profundidad.

<sup>223</sup> H. J. ZÚÑIGA, “Una aproximación a la antropología veterotestamentaria: Imagen que manifiesta el Rostro de Dios”, Leído el 3 de mayo de 2015, disponible en [https://www.academia.edu/3580269/Una\\_antropolog%C3%ADa\\_b%C3%ADblica\\_el\\_Rostro\\_presente\\_en\\_los\\_rostros](https://www.academia.edu/3580269/Una_antropolog%C3%ADa_b%C3%ADblica_el_Rostro_presente_en_los_rostros)

El varón y la mujer, pueden experimentar la comunicación afectiva íntima y plena, que el autor relaciona con la procreación (v.28). Pero debemos destacar que esta relación del ser humano no se limita, como en Gn 2, a la relación exclusiva entre hombre y mujer; el carácter colectivo del *adam* presente en el v.26 nos abre una perspectiva más amplia, solo la humanidad y no el individuo aislado, puede realizar el encargo divino de llenar la tierra y dominarla. Desde esta perspectiva antropológica Ruiz de la Peña señala las siguientes verdades principales:<sup>224</sup>

- La creación del hombre es la obra principal de toda la creación.
- El Varón y la mujer comparten la misma naturaleza humana, ambos fueron creados iguales a imagen de Dios.
- Esta imagen y semejanza con Dios, intrínseca al ser humano, es transferida a sus descendientes.
- El Creador da el cuidado de la tierra al hombre y la mujer.

### **3.4 Relación entre imagen y semejanza.**

La categoría imagen de Dios es propia del Antiguo Testamento. Esta afirmación, relatada por el relato sacerdotal del Génesis, constituye el fundamento antropológico donde se articula el discurso teológico. Es por ello, tal como dijimos en el capítulo dos, que la fe cristiana ha tomado de la Escritura la referencia del hombre como imagen de Dios, haciendo de ella una categoría central en su lectura de lo humano. Pero el problema estriba en que la Escritura no define el significado de la imagen de Dios, es por ello que estamos ante una "misteriosa afirmación"<sup>225</sup> que debemos abordar, para poder entender sus implicaciones en la reflexión teológica.

A fin de recalcar su importancia mayor respecto a todas las obras acontecidas hasta entonces, la creación del hombre va precedida por la mención de una decisión del propio Dios: "Hagamos al hombre".<sup>226</sup> Dos dificultades se ha planteado la

---

<sup>224</sup> J.L RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 28.

<sup>225</sup> A. ARANDA, "A imagen de Dios" (comunicación), Leído el 30 de marzo de 2015, disponible en <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5332/1/ANTONIO%20ARANDA.pdf>

<sup>226</sup> Sobre el tan discutido "nosotros" del v 26, desde muy antiguo se ha intentado explicarlo, pero no hay acuerdo entre los comentaristas; así se ha hecho referencias a residuos míticos conscientemente

investigación exegética a propósito de estos términos: la relación entre los vocablos “imagen» y « semejanza”, y en qué consiste y qué significado tiene esa “imagen”. En relación al primer tema, Atábet indica que las:<sup>227</sup> “las diferentes posturas varían entre considerar las dos palabras como sinónimas, utilizados de modo paralelo para dar énfasis a la frase, o bien subrayar un cierto matiz diferenciador.” El término hebreo *selem* (imagen) aparece 17 veces en la Biblia hebrea, y también 17 veces en la traducción griega de los LXX con el vocablo *eikona*, no existiendo plena coincidencia en los pasajes que refieren dicho concepto entre la Biblia hebrea y los LXX. Esto ocurre porque el significado de *selem* remite a distintas realidades que se relacionan entre sí, pudiendo traducirse por: “imagen”, “figura”, “fantasma”, “estatua”, “ídolo”.<sup>228</sup>

Para entender con mayor amplitud el significado del término imagen en la antigüedad, nos puede ayudar el símil que se establece en Egipto, desde el siglo XVI a. de C., donde el faraón es visto como la representación de Dios en la tierra:<sup>229</sup> “De tal modo, que el objetivo de la imagen es representar, es decir hacer presente y visible lo invisible. De este modo, para Israel el hombre es imagen de Dios en su sentido de representatividad, así puede administrar y cuidar la tierra en nombre del creador”. Pero esta comparación no se puede aplicar entre el faraón y Adán, debido a que:<sup>230</sup>

“Existe una diferencia fundamental entre el faraón y Adán: “Este señorío del hombre sobre el mundo no es aristocrático, como ocurría en Egipto, donde *sólo* el rey es imagen de Dios; su sujeto no es un ser humano singular, sino «Adam», la humanidad: todos y cada uno de los hombres, por el hecho de serlo, son «imagen de Dios»”.

Es esta universalización de la *imago Dei* en todo hombre y mujer el eje esencial donde se fundamenta la antropología tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento;

---

aceptados por el autor del P, a una alusión a la Trinidad, a un plural mayestático o deliberativo (Cf, J.L., RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios, Antropología teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1991, 40; M. PONCE, *El misterio del hombre*, Herder, Barcelona 1997,113).

<sup>227</sup> M.ATÁBET, *El hombre, «imagen de Dios»*. Presentación. Dios y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra / edición dirigida por Antonio Aranda et al., Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1985, 557-572.

<sup>228</sup> P. SANDS, “The Imago Dei as vocation”, en *The Evangelical Quarterly*, 82 (2010) 28–41.

<sup>229</sup> W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento II*, Cristiandad, Madrid 1975, 129.

<sup>230</sup> J.L RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 43.

donde toda referencia a lo humano nos debe remitir indefectiblemente al hombre y la mujer como *imago Dei*.

### 3.4.1 La *imago Dei* como representación de Dios en la tierra.

Como imagen del Creador, el hombre participa de la inteligencia y la voluntad creadoras. De este modo, las Escrituras nos enseña que, a modo de "hermanos mayores" en la gran "democracia de todas las criaturas de Dios",<sup>236</sup> tenemos una gran responsabilidad por la creación entera, porque como imagen de Dios somos administradores, pero no dueños, de su mundo. En el segundo relato de creación, Adán nombra a las demás criaturas (Gn 2.19s) y así Dios lo constituye colaborador de su obra creadora.

De lo expuesto, nos lleva a considerar que, siendo representantes de Dios en lo creado, no somos sus dueños absolutos. De ahí que nuestra creatividad a imagen de Dios está sometida a unos principios de respeto ético a la misma naturaleza. Dios ha puesto la naturaleza en nuestras manos para nuestro bien y disfrute, no para la destrucción. Entendemos que es fácil interpretar erróneamente los verbos "dominar" y "someter" descritos en Gn 1.26,28; si son interpretados desde nuestro contexto cultural, ya que nos remiten a situaciones de sobreexplotación de la tierra y de sus recursos dando como resultado el efecto invernadero y el calentamiento global.<sup>237</sup>

Es desde esta perspectiva, que cuando explotamos indiscriminadamente la tierra nuestra relación con ella se corrompe (Is24.3-6; Jr 4.12-26; Os 4.1-3). Numerosos pasajes bíblicos proclaman el juicio de Dios sobre quienes maltratan la tierra: "Si mi tierra grita contra mí y sus surcos lloran con ella, si he comido sus frutos sin haberlos

---

<sup>236</sup> L. BOFF, *San Francisco de Asís: ternura y vigor*, Sal Terrae, Santander 1982, 58-60.

<sup>237</sup> Según Las Directrices de la OMS sobre la Calidad del Aire, "en 2014, el 92% de la población vivía en lugares donde no se respetaban las Directrices de la OMS sobre la calidad del aire. Según estimaciones de 2012, la contaminación atmosférica en las ciudades y zonas rurales de todo el mundo provoca cada año 3 millones de defunciones prematuras." ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, *Calidad del aire ambiente (exterior) y salud*, leído el 3 de abril de 2017, disponible en: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs313/es/>

pagado, si he hecho suspirar a sus obreros, ¡en vez de trigo broten en ella espinas, y en lugar de cebada hierba hedionda”, Job 31.38 (BJ). Cuando el hombre se cree amo absoluto de la tierra para explotarla indiscriminadamente, se vuelve a repetir el mismo pecado de Génesis 3: querer ser dueños absolutos de la creación, en lugar de mayordomos diligentes y responsables, y de este modo, desgarramos nuestras relaciones tanto con Dios como con la tierra. Según Stam está rotura de las leyes del medio ambiente es el "pecado original ecológico".<sup>238</sup>

### 3.4.2 La *imago Dei* como llamado a la relación con Dios.

Tal como hemos dicho en el anterior apartado, cuando el relato sacerdotal describe que el hombre fue creado “a imagen y semejanza” de Dios, su propósito es enfatizar que esta realidad creacional está íntimamente articulada en una estructura antropológica que servirá para definir al ser humano, subrayando que el hombre ha sido creado para ser llamado a una vida de relación con Dios.<sup>239</sup> De este modo, la semejanza con Dios revela que la esencia y la existencia del hombre están relacionadas con Él del modo más profundo e íntimo. La persona humana es un ser personal creado por Dios para la relación con Él, que sólo en esta relación puede vivir y expresarse, y que tiende naturalmente hacia Él. Echevarría lo expresa de este modo:<sup>240</sup>

“El hombre y la mujer no *tienen* una imagen de Dios; *son*, desde un principio, en su unidad de cuerpo y espíritu, imagen divina. La categoría de “imagen” incluye una relación recíproca con Dios: no es sólo el hombre el que con ella queda referido a Dios; es el propio Dios quien se autor remite al hombre. Dicho con otras palabras, la expresión “imagen de Dios” manifiesta que Dios es el tú ineludible del hombre, pero también que, a la inversa, el hombre es el tú de Dios; éste ha querido reflejarse en aquél como en un espejo.”

---

<sup>238</sup> J. STAM, “Creación, ética y problemática contemporánea”, en *Teología y Cultura*, 1 (2004) 21-33.

<sup>239</sup> Dios crea para hacer alianza, es decir, crea con la finalidad de hacer entrar a los hombres en comunión y en relación con Él como hijos de Dios. La alianza de Dios con el hombre es posible solamente porque Dios creó al hombre como "imagen" suya, es decir, con la finalidad de relacionarse con él. Puesto que Jesús es la imagen de Dios, el hombre creado "a imagen de Dios" (Gn 1) es el hombre creado conforme a Jesucristo, que es también la nueva alianza. Todo existe por medio de él, en él y con vistas a él. Por tanto, la alianza, últimamente Jesucristo, es el plan salvífico de Dios, dentro del cual hay que colocar la acción creadora divina. No es posible pensar correctamente en la actividad creadora de Dios fuera de su voluntad de alianza-relación con el hombre. (Cf. G. COLZANI, *Antropología Teológica. El Hombre paradoja y Misterio*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 408-410.)

<sup>240</sup> C. ECHEVARRÍA FALLA, “La relación icónica entre Dios y el hombre como fundamento de la personalidad” Presentada en las VII Jornadas de la Asociación Española de Personalismo, Guatemala 7 de julio de 2011 <http://www.personalismo.org/echevarria-falla-cecilia-la-relacion-icónica-entre-dios-y-el-hombre/>

De lo expuesto, se desprende que la imagen de Dios es intrínseca a la condición humana, dándose una relación íntima entre Dios y el hombre. Pero, a nuestro juicio, caeríamos en un error en priorizar el aspecto relacional por encima de la persona. Tal como decíamos en el capítulo dos, siguiendo las premisas del personalismo, reconociendo la importancia vital de la relación, la persona siempre es persona, aunque no tenga las capacidades para relacionarse; es creada a imagen y semejanza de Dios, y por este hecho ya es persona. Por tanto, es necesario señalar que la *imago Dei* en el ser humano no está condicionada por otras características que la pueden determinar.

De este modo, cualquier hombre o mujer, ya posee la imagen de Dios independientemente de sus capacidades o limitaciones físicas o psíquicas. En Palabras de Pannenberg: "No es la autoconciencia lo que funda la personalidad sino la relación icónica con Dios abierta a un destino eterno."<sup>241</sup> Por lo tanto, "se puede decir que el "yo humano" es persona, tiene identidad personal sólo y verdaderamente frente al "Tú" de Dios que lo ha creado. El "yo" humano se realiza y se perfecciona en el "Tú" divino, en el rostro del que es icono porque refleja ya aquí quién es el Padre".<sup>242</sup> Del mismo modo, se expresa Zubiri:<sup>243</sup>

"Por ser persona todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza y además a alguien que pueda compartirla. El ser humano, por tanto, está esencial, constitutiva y formalmente referido a Dios y a los demás congéneres; de lo que se desprende que el hombre y la mujer tienen la misma dignidad y son de igual valor, porque ambos, en su diversidad, son imagen de Dios."

Es por ello, que podemos concluir que la *imago Dei* debe ser entendida como un proceso dinámico, puesto que Dios, en el acto creacional, la ha otorgado al hombre este don original de ser imagen y semejanza suya, pero también como una tarea, del propio ser humano que debe cumplir y desarrollar.

---

<sup>241</sup>W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, vol. II, UPCO, Madrid 1996, 214.

<sup>242</sup>J.A SAYÉS, *Teología de la Creación*, Palabra, Madrid 2002, 192

<sup>243</sup>X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1956, 357.

### 3.5 Conclusión

El carácter del tema de la imagen de Dios es central en la revelación bíblica (cf. Gn 1,26s; 5,1-3; 9,6) y es considerado como la clave para una comprensión bíblica de quién es el hombre y para todas las afirmaciones de antropología bíblica en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

Los dos relatos de la creación, el Yahvista del siglo X y el sacerdotal del VI se sitúan en el contexto histórico y cultural en que surgieron. Las narraciones descritas en Gn 1-3 representan una búsqueda de las respuestas más profundas sobre la realidad humana, entendida ésta como la última etapa de perfección en la obra creadora de Dios, donde el ser humano encuentra sentido como ser creatural en el mundo<sup>244</sup>. Donde el hombre y la mujer son puestos en la cima de la creación para cuidar y ser mayordomos de la tierra.

La imagen de Dios es intrínseca a todo hombre y mujer que le permite relacionarse con el Creador. Según el testimonio bíblico, la persona siempre es persona, independientemente de no disponer de las funciones psíquicas superiores para relacionarse. En todo ser humano, Dios ha soplado su Espíritu, lo ha vivificado dándole la vida para ser compartida con el prójimo y con Dios.

---

<sup>244</sup> J. S. CROATTO, "El hombre en el mundo según el Génesis", *Revista Bíblica*, 34 (1972) 41.

## CAPÍTULO 4. DISCAPACIDAD INTELECTUAL E *IMAGO DEI* EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

### 4.1 Introducción

Abordar el tema de la discapacidad intelectual y su relación e implicaciones con la *imago Dei* es una tarea difícil y complicada. Pero, aunque las dificultades son significativas, entendemos que no deben invitarnos al desánimo, por el contrario, desde un planteamiento investigador es necesario trazar líneas plausibles de investigación para intentar dar respuesta a nuestros interrogantes.

Uno de los mayores impedimentos que nos encontramos es que no encontramos en el AT un marco antropológico definido, tal como nos recuerda Wolf:<sup>245</sup> “ni el Antiguo Testamento tiene una doctrina unánime sobre el hombre, ni nosotros podemos determinar una línea de desarrollo de la idea bíblica del hombre”. Del mismo modo, G. von Rad nos indica que es un error intentar de describir la antropología hebrea como un todo uniforme:<sup>247</sup>

“El AT no posee una concepción uniforme de la naturaleza humana; pero tampoco podíamos esperar tal uniformidad, pues los materiales de las fuentes veterotestamentarias contienen concepciones de las épocas y ambientes más diversos; además, Israel sentía menos aún que en el caso de sus tradiciones teológicas, la necesidad de unificar o codificar sus concepciones antropológica”.

De este modo, el AT no nos aporta un “modelo antropológico” definido que describa la naturaleza humana. A esta dificultad inicial, le debemos añadir que tampoco disponemos de una definición de la *imago Dei*, ya que únicamente disponemos de tres interpretaciones (sustancial, funcional y relacional) que están presentes y entrelazadas en los relatos de creación, pero los propios textos del Génesis no nos clarifican y describen las diferencias entre ellas. A estos escollos relacionados con el marco antropológico, debemos añadir que los relatos bíblicos no aportan

---

<sup>245</sup>W. WOLF, *Antropología del Antiguo Testamento*, 16.

<sup>247</sup>G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, 203.

ninguna referencia a la discapacidad intelectual.<sup>248</sup> Es decir, en los tiempos bíblicos, como en otras culturas contemporáneas, el discapacitado intelectual es “invisible” no disponemos ningún rastro escrito de él, es ignorado porque permanecía, en la mayoría de las ocasiones, oculto en las casas. Por último, nos encontramos con una dificultad de tipo metodológico donde es imposible aplicar los actuales modelos de salud-enfermedad<sup>249</sup> a las descripciones de los síntomas que describe el texto bíblico.

Así en el AT la enfermedad es vista como castigo de Dios por el pecado (2 Cr 26, 16-20; 1 Sam 5,6) y por la transgresión de los mandamientos de la Ley de Dios (Lv 26,25; Dt 28,21-22.27-29), es por ello que existe una relación entre la culpa humana y la falta de salud. Además, el estudio de las causas de las enfermedades está poco desarrollado y no sabían hacer un buen diagnóstico. Por eso, los nombres que la Biblia da a las enfermedades son muy genéricos<sup>250</sup> y aportan escasa información para realizar un diagnóstico clínico.

Pero a pesar de estas dificultades, entendemos que es posible un acercamiento de la discapacidad intelectual y su relación con la *imago Dei* desde un posicionamiento plural que nos ayude a establecer conexiones entre ambos temas. De este modo, en la última década, se ha iniciado una interesante corriente de investigación multidisciplinar que aúna teología, sociología, antropología cultura y ciencias de la salud, que aporta una visión de la discapacidad realizadas desde la perspectiva de los modelos sociales y culturales. Este planteamiento permite ampliar la perspectiva sobre

---

<sup>248</sup> Según los expertos, no tenemos constancia de ninguna mención a la discapacidad intelectual antes del primer milenio (Cf. R.C. SCHEERENBERGER, *A History of Mental Retardation: A Quarter Century of Promise*, Paul H. Books, Baltimore 1983). No compartimos la opinión de Scheerenberger, porque no ha sido hasta mediados del siglo XX donde se ha diferenciado la discapacidad intelectual de los déficits cognitivos de la esquizofrenia, que sin el tratamiento neuroléptico cursan con severa discapacidad cognitiva la cual afecta su vida y funcionamiento cotidiano de un modo quizás aún más severo que los síntomas de la enfermedad. De tal modo, que en el transcurso de la historia se ha podido confundir ambas entidades, ya que no se disponían de taxonomías y métodos diagnósticos para establecer diagnósticos diferenciales.

<sup>249</sup> Al respecto Belkis señala: “A través del tiempo, el hombre ha elaborado diferentes modelos teóricos sobre el proceso salud- enfermedad, así como también han surgido diversas interpretaciones del mismo, que han orientado las prácticas sanitarias. Tales modelos han sido acordes con el nivel científico y tecnológico alcanzado y con la forma de organización social predominantes en cada época y cultura; y solamente pueden ser comprendidos a partir del estudio de los procesos generales de la sociedad y su interrelación con los procesos particulares de reproducción social”. (Cf.M. BELKIS. “Aproximación al proceso salud-enfermedad”, en *Odous Científica*, 10 (2009) 33-43).

<sup>250</sup> Por ejemplo: tumores o úlceras (Dt 28,27; 2 Re 20,7); tuberculosis o tisis (Dt. 28,22); rotura de los huesos Sal 22 (21) 15; 51 (50) 10; Lam 3,4; fiebre (Lev 26,26; Dt. 28,22;); enfermedades de la piel (Lev13,14; Dt. 28,27), enfermedad de ombligo (Prov. 3,8 conforme a la traducción de la S.BB) peste (Lev 26,25; ciegos, cojos, sordos, mudos (Is 35,5-6).

las experiencias sociales de los prejuicios y la discriminación, y, por otro lado, mostrar cómo la discapacidad, tanto física como intelectual, es un producto cultural construido para organizar e interpretar el mundo.<sup>251</sup>

Este acercamiento multidisciplinar, a nuestro juicio, es del todo necesario para evitar una aproximación monofocal que pueden llegar a generar mucha confusión y acercamientos sesgados de lo que es la discapacidad intelectual. Así, por ejemplo, Olyan<sup>252</sup> aborda la discapacidad intelectual en el texto bíblico, desde su competencia como exégeta, afirmando lo siguiente:

“La discapacidad mental no es fácil de definir, incluso en nuestro actual contexto occidental. Aquellos que se clasifican como personas mentalmente discapacitadas, incluyen personas con retraso mental leve, moderado y severo, personas con autismo; personas con trastorno mental de algún tipo; y las personas que sufren de depresión clínica y trastornos relacionados. Sin embargo, las definiciones han cambiado con el tiempo (por ejemplo, el nivel de coeficiente intelectual que define el retraso mental leve) y no siempre existe un consenso en el diagnóstico. Sin embargo, creo que el término de discapacidad mental es útil para los propósitos de este capítulo, ya que abarca una variedad de aspectos mentales, en oposición a físicos, que son más o menos equivalentes en el uso del vocabulario hebreo que se utiliza para referirse a más de una condición diferente.”

---

<sup>251</sup> Esta línea de investigación está en una fase embrionaria. La bibliografía existente sobre investigaciones multidisciplinarias de la discapacidad es muy incipiente, pero prevemos que en los próximos años esta investigación irá en aumento dado que este enfoque permite una comprensión mayor de lo que significa ser discapacitado en los textos bíblicos. (Cf. J. SCHIPPER, C. MOSS (Eds.) *Disability Studies and Biblical Literature*. New York, Macmillan, 2011; W.D. BLAIR, “Christian Theology and Human Disability”, *Journal of Religion, Disability & Health* 7 (2003); H. AVALOS, S. MELCHER, J. SCHIPPER, *This Abled Body: Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2007).

<sup>252</sup> “Mental disability is not easily defined, even in our own contemporary Western context. Those typically classified among the mentally disabled include persons with mild, moderate, and severe mental retardation; persons with autism; those with mental disturbance of some kind; and persons suffering from clinical depression and related disorders. However, definitions have shifted over time (e.g., the IQ level that constitutes mild mental retardation) and are not always productive of consensus. Nonetheless, I find the general term mental disability useful for the purposes of this chapter because it encompasses a variety of mental, as opposed to physical, conditions, and roughly parallels in range of usage some of the native, Hebrew vocabulary, which is used to refer to more than one distinct condition “. (Cf. S.M. OLYAN, *Disability in the Hebrew Bible: Interpreting Mental and Physical Differences*, University Press, Cambridge 2008, 63). (Traducción propia).

De este modo Olyan describe como sinónimas la discapacidad intelectual y la depresión clínica, confundiendo ambas entidades nosológicas. Esta confusión terminológica es debida, fundamentalmente, a la exclusión de un acercamiento nosológico que permita describir, explicar, diferenciar y clasificar la amplia variedad de enfermedades y procesos patológicos existentes. Es por ello, que este error, a nuestro juicio, se hubiera evitado si el abordaje se hubiese realizado desde una perspectiva multidisciplinar que integrase la medicina, la antropología médica, la sociología y la teología.

#### **4.2 Enfermedad y salud como categorías socioculturales**

Existe consenso entre los antropólogos culturales al afirmar, desde la cultura de cada sociedad y su forma de organización, que el hombre ha elaborado diferentes aproximaciones sobre el significado de la salud y la enfermedad. Es por ello, que la enfermedad no se relaciona únicamente con lo biológico, sino que, además, contempla las dimensiones sociales a sus relaciones e imbricaciones sociopolíticas y económicas. Desde esta perspectiva más amplia, el significado de la enfermedad cobra su verdadera dimensión para una determinada sociedad. Estos dos planteamientos, conexión con el contexto social y variabilidad histórica, son expresadas del modo siguiente en relación a la discapacidad intelectual:<sup>253</sup>

"El retraso mental es en esencia un fenómeno determinado socioculturalmente que sin duda empezó a manifestarse desde los albores de la humanidad. Cualquier sociedad, comprendidas las tribus más primitivas, ha estado constituida incuestionablemente por miembros más capaces y por otros menos capaces... La importancia de la debilidad individual, sin embargo, ha variado con las necesidades de la sociedad, sus expectativas y la conciencia social".

---

<sup>253</sup> A. SCHEERENBERGER, *History of Mental Retardation*, 5.

A este planteamiento, se le debe añadir el tratamiento estigmatizador que se ha dado históricamente a los discapacitados, que ha arraigado, en la mayoren actitudes marginación y la exclusión social.<sup>254</sup>

#### 4.2.1 Perspectiva desde la antropología cultural

El significado de la enfermedad varía en función del paradigma y la perspectiva desde la que se aborda, así desde el paradigma positivista considera la enfermedad como un estado discontinuo, objetivo e individual. Desde la perspectiva interpretativa de la antropología médica contemporánea, se han realizado numerosos esfuerzos en este sentido, como el desarrollado para integrar los conceptos de enfermedad (*disease*), padecimiento (*Illness*) y disfunción social (*Sickness*).<sup>255</sup> En base a lo anterior, se puede concluir que la enfermedad se vertebra en torno a esta triple dimensión.<sup>256</sup>

Para definir, con mayor precisión, lo anterior, debemos entender que dentro de la distinción epistemológica entre malestar (*Sickness*), enfermedad (*disease*) y padecimiento (*Illness*), cada categoría, y la relación, entre ambas deben ser entendidas como construcciones culturales.<sup>257</sup> De este modo, la enfermedad no se refiere

---

<sup>254</sup> Burgdorf en sus estudios sobre discapacidad “prefiere hablar de segregación y desigualdad, mientras que Bardeau, desde una tesis más radical, opta por alienación e intolerancia.” (Cf. J.M BARDEAU, *Minusvalía e inadaptación*, Departamento de Estudios y Publicaciones del SEREM, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Sanidad y Seguridad Social, Madrid 1978; R.L. BURG DORF, P. SPICER (Eds), *The Legal Rights of Handicapped Persons: Cases, Materials, and Text*, Paul H. Brookes Publishing Co, Baltimore 1983).

<sup>255</sup> S. HERSELMAN ‘Health care through a cultural lens: insights from medical anthropology’ en *Current Allergy & Clinical Immunology*, 20(2007) 62-65.

<sup>256</sup> A. WIKMAN, M. STAFFAN, K. ALEXANDERSON, “Illness, disease, and sickness absence: an empirical test of differences between concepts of ill health”, en *Journal of Epidemiology Community Health*, 59(2005)450-454.

<sup>257</sup> Esta articulación ideológica-cultural en relación a determinada enfermedad se relaciona con las construcciones del estigma. El estigma es un proceso social, o una experiencia personal caracterizados por la exclusión, condena o devaluación, que resulta de un juicio social adverso, sobre una persona o un grupo. El juicio se basa en un perdurable rasgo de identidad, atribuible a un problema de salud o a un estado relacionado con la salud, y este juicio es, fundamentalmente, médicamente injustificado. El estigma influye sobre todos los aspectos sociales del afectado: las relaciones con otras personas, incluida su familia y sus condiciones laborales. Históricamente, han existido numerosas enfermedades con carácter de estigma como la lepra y la peste, de las que existen referencias en la Biblia, o ya en época más reciente, la sífilis, la tuberculosis y el cáncer. En la actualidad, algunas enfermedades, en particular las asociadas, al menos en su origen, a comportamientos sobre los que recaen determinados juicios morales, siguen teniendo la condición de estigma. El ejemplo más evidente de todo ello es el VIH (Virus de la Inmunodeficiencia Humana) y el SIDA (Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida), Cf. C. GIL DE ARRIBA. “Viejos estigmas y nuevos riesgos epidemiológicos. Incidencia y prevalencia del VIH/SIDA a escala internacional”, en *Scripta Nova*, 270(2008) 256-280; A. ROMERO “Percepciones acerca de los Cambios del Estigma de la Lepra”, en *Revista de Ciencias Sociales*.7 (2000) 197-217.

necesariamente a un estado objetivo, sino a su categorización, así como la del padecimiento también influido por el contexto social, histórico y político.<sup>258</sup> Por lo que es posible considerar al malestar (*Sickness*) como un puente de socialización entre el padecimiento (*Illness*) y la enfermedad (*disease*). De lo dicho hasta ahora se puede concluir que el concepto enfermedad está constituido por tres dimensiones interrelacionadas entre sí que poseen las siguientes características (figura 1):

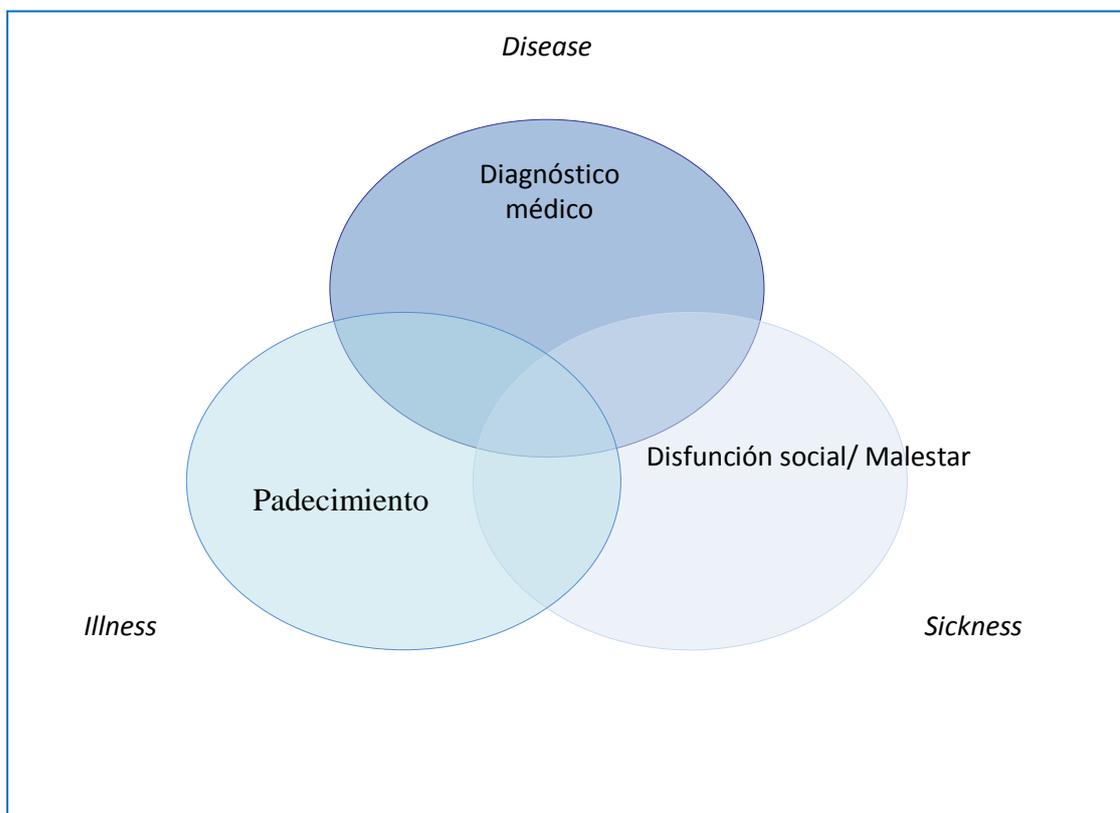


Figura 2. Relación entre *Illness*, *Disease* y *Sickness*

La dimensión biológica se sustenta en la anormalidad o disfunción fisiológica o estructural de base orgánica. En la terminología inglesa se acuña con el término *disease* y se refiere a la enfermedad propiamente dicha, avalada por un conocimiento

<sup>258</sup>P.I. ERRICKSON, "Medical Anthropology and Global Health", en *Medical Anthropology Quarterly* 17 (2003) 3-4.

objetivo de los signos y síntomas manifiestos. Algunas acepciones para referirse a esta dimensión son el de enfermedad en tercera persona, enfermedad-enfermo y otros autores la catalogan como patología o estado patológico) *Dimensión subjetiva*: es aquella que aborda la enfermedad desde la perspectiva *emic*, es decir, trata de responder a la pregunta de cómo se siente el sujeto, cuáles son sus vivencias, cómo afecta a su vida. Dicho de otro modo, hace referencia a la experiencia cultural y personal de la enfermedad, lo cual, a veces, es más importante para la persona que el propio estado patológico.<sup>10</sup>

Tanto la medicina como la antropología médica, son disciplinas ubicadas en un *continuum* entre lo puramente práctico y lo totalmente teórico.<sup>259</sup> Desde este planteamiento, se genera un contraste entre el interés médico en la enfermedad (*disease*) biológica episódica y el interés antropológico en el padecimiento (*Illness*) culturalmente experimentado. Pero ambos aspectos no son antagónicos, por el contrario se deben contextualizar en el marco de patrones sociales de enfermedad (*Sickness*), de este modo obtendremos un acercamiento más preciso de las implicaciones del *ser* y *estar* enfermo.<sup>260</sup>

Desde este marco referencial aportado por la antropología cultural, debemos ser prudentes al intentar analizar las enfermedades<sup>261</sup> que aparecen en el texto bíblico desde la nosología médica actual, dado que las escrituras hebreas ofrecen escasos elementos de comprensión de lo que el antiguo Israel entendía por enfermedad. Aun así, entendemos que es posible acercarnos a la complejidad de la vivencia y experiencia de estar enfermo. Tomemos el ejemplo de la lepra<sup>262</sup> para entender el

---

<sup>259</sup> A. YOUNG., "The Anthropologies of Illness and Sickness", en *Annual Review of Anthropology*, 11 (1982) 257-285.

<sup>260</sup> R. FRANKENBERG, "Unidas por la diferencia, divididas por la semejanza: la alegremente dolorosa posibilidad de la colaboración entre medicina y antropología", en *Cuadernos de Antropología*, 17(2003) 11-27.

<sup>261</sup> La Biblia hebrea, al referirse a la enfermedad, no ofrece una homogeneidad semántica. La raíz más importante y frecuente para designar el concepto de "enfermedad" es (*holeh*), término sin correspondientes directos en las demás lenguas semíticas, que suele designar una situación de debilidad, flojera y agotamiento, de fuerza vital quebrantada. (Cf. W.E. VINE, "Enfermedad" en *Diccionario Expositivo de Palabras del Antiguo Testamento*, Caribe, Miami 1999, 142)

<sup>262</sup> El término hebreo que tradicionalmente se ha traducido por lepra es "zarath" y aparece en ocho pasajes del Antiguo Testamento. "Zarath" identifica una afección de la piel que no puede relacionarse con alguna enfermedad específica; es un término general que describe una gran variedad de enfermedades de la piel. Algunos médicos y estudiosos piensan que las enfermedades descritas por el término "zarath" en Levítico 13 son: la erisipela adyacente a una úlcera (v.18), la infección que sigue a una quemadura (v.24), la tiña o soriasis del cuero cabelludo o la barba (v.29) y la dermatitis pustular

significado de la enfermedad, o más concretamente que significaba estar/ser enfermo de lepra en el antiguo Israel. Desde una perspectiva médica (*disease*) la lepra origina grandes nódulos en la piel o lepromas. La progresión de las lesiones causa grandes deformaciones. En la lepra lepromatosa aparecen numerosas máculas eritematosas, pápulas o nódulos, con extensa destrucción de tejidos, como por ejemplo cartílago nasal y orejas.

La persona afectada de lepra debía llevar la ropa desgarrada y los cabellos sueltos; debía cubrirse la boca e ir gritando: “¡Impuro, impuro!” Por ser impuro, tenía que vivir apartado y su morada estar fuera del campamento (Lev13, 45-46). La persona enferma experimentaba el padecimiento (*Illness*) tanto emocional como físico condicionado por su contexto religioso y cultural (*Sickness*).

Desde esta triple perspectiva, podemos entender cuáles son sus vivencias, como experimenta la exclusión y la marginación en forma de sufrimiento. Es decir, este acercamiento nos permite comprender la enfermedad desde un punto de vista global fundamentada por un conocimiento objetivo de los signos y síntomas y de una visión fenomenológica de las implicaciones personales y sociales que tiene para la persona vivir esta enfermedad.

#### **4.2.2 Perspectiva desde el modelo social**

Este enfoque, “basado en una concepción sociológica que interpreta la discapacidad como fenómeno resultante, en una medida importante, de las estructuras opresoras de un contexto social poco sensible a las auténticas necesidades de las personas con discapacidad, proviene del modelo social anglosajón.”<sup>263</sup>Una de las principales características de estos estudios es la distinción entre la deficiencia y la

---

(v.36). Es importante señalar que el mismo término hebreo también describe la decoloración de la lana, el cuero y el lino (13.47-59); y se aplica a la decoloración de las paredes de las casas (14.33-57). Además, la referencia a la posibilidad de sanidad en siete días (Lev 13.4), indica que no se trata de la enfermedad de Hansen, que requiere un período extenso para el diagnóstico, el tratamiento y la recuperación. (Cf. S. PAGAN, “Confusiones con el término “lepra” en la Biblia”, en Revista *Traducción de la Biblia, de las Sociedades Bíblicas Unidas* 3 (1993)).

<sup>263</sup>En el Reino Unido, a principios de los 80, Mike Oliver acuñó la expresión “modelo social de la discapacidad”, empleado inicialmente para la formación de trabajadores sociales y otros profesionales que se desempeñaran en el campo de la discapacidad, expresión que luego se convirtió en una herramienta de ayuda para comprender el campo. (Cf. M.A. FERREIRA. “De la minusvalía a la diversidad funcional: un nuevo marco teórico-metodológico”, en *Política y Sociedad*, 27 (2010) 45-65).

discapacidad. La primera responde al orden biológico y no implica ninguna connotación negativa, es a partir de una estructura social que la convierte en discapacidad. Es decir que, según esta definición, la deficiencia física no es lo que les impide trabajar, estudiar, tener una vida social plena, sino es un orden social establecido que limita, y en ocasiones anula, sus derechos en relación a la normalización requerida para la producción moderna.<sup>264</sup>

La discapacidad desde el modelo social es un constructo social que es entendido como una forma de discriminación, que genera dificultades a una parte de la población con algún tipo de dificultad física y/o intelectual. De aquí que se pueda inferir, erróneamente, que una persona no apta para realizar ciertas tareas, debido a una enfermedad médica, se puede etiquetar como “válida” o “no válida” en función a su aportación a la sociedad, entendida en términos de producción laboral.<sup>265</sup>

La discapacidad se ha presentado y descrito históricamente de formas diversas, siendo la actitud de la sociedad y la posición de las personas con discapacidad en el contexto social el criterio más apropiado para diferenciarlas. Esta variabilidad de la actitud de la sociedad hacia la discapacidad intelectual es descrita por Aguado<sup>266</sup> del siguiente modo:

“Desde tiempos antiguos hasta la actualidad han existido, y persisten aún, grandes contradicciones en el tratamiento social otorgado a las personas con discapacidad de cualquier tipo. Estas contradicciones constituyen una muestra de la tensión entre las diferentes visiones de las que es, y ha sido, objeto la discapacidad. En esencia, pueden distinguirse tres concepciones o modelos de tratamiento social, que a lo largo del tiempo se han dado a las personas con discapacidad, y que en la actualidad coexisten en mayor o menor medida: el modelo de prescindencia, el modelo médico-rehabilitador o asistencial y el modelo social”.

---

<sup>264</sup> “El resurgir de una economía capitalista basada en la producción de industrial llevó a una división técnica del trabajo en la cual los propietarios de los medios de producción –la burguesía- procuraron contratar solo a quienes consideraban capaces de realizar tareas repetitivas durante largas horas de trabajo –jornadas de 14 a 18 horas- en condiciones francamente inhumanas. Fue en este contexto que se empezó a utilizar el concepto de «Discapacidad» entendida como la incapacidad para ser explotado con el objeto de generar ganancia para la clase capitalista”. (Cf. J. SABORIDO. “Consideraciones sobre el Estado de Bienestar”, en *Biblos*, 2002 11- 12).

<sup>265</sup> M.A. FERREIRA. “De la minusvalía a la diversidad funcional: un nuevo marco teórico-metodológico”, 45-65.

<sup>266</sup> A. AGUADO DÍAZ, *Historia de las deficiencias*, Colección Tesis y Praxis, Madrid 1995, 26 y ss.

A pesar de esta variedad del tratamiento social a lo largo de la historia, es posible escoger un adjetivo para describir la clase de relación de la sociedad con las personas con DI: invisibilidad. Las personas con DI apenas son nombradas en los libros de historia, han estado, y siguen estando en muchos países, ocultas y recluidas en las casas, alejadas de la vida social. El modelo social que mejor describe esta realidad de exclusión es el modelo de prescindencia que se caracteriza por una actitud hacia la discapacidad de relegar la persona a los márgenes de la sociedad por tener algún tipo de discapacidad.

Según Palacios,<sup>268</sup> este modelo se explica a partir de dos presupuestos, uno relacionado con la causa de la discapacidad y otro con el rol del discapacitado en la sociedad. Respecto del primero, se presupone que las causas que daban origen a la discapacidad eran religiosas, la carencia de capacidades físicas y mentales era debido a causas religiosas e irreversibles, normalmente maldiciones<sup>269</sup>.

En cuanto al segundo presupuesto, de prescindencia, tal como su nombre indica, durante la Antigüedad y la Edad se identificaba el rol de la persona con su utilidad, partiendo de la idea de que el discapacitado no tenía nada que aportar a la sociedad, que era un ser improductivo y, por consiguiente, terminaba transformándose en una carga tanto para sus padres como para la misma comunidad.

Dentro del modelo de prescindencia, nos encontramos con la existencia de dos submodelos: el eugenésico y el de marginación. El submodelo eugenésico considera que la persona con discapacidad es un ser que no debe vivir, no es apto para convivir en sociedad. Esta idea unida a la creencia acerca de su condición de carga, para los padres o para el resto de la comunidad, da lugar a que la mejor opción sea prescindir de estas personas, mediante el recurso a prácticas eugenésicas.<sup>272</sup> De esta perspectiva,

---

<sup>268</sup> A. PALACIOS. *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Colección CERMI 36, Editorial Cinca, 2008, 37.

<sup>269</sup> Aguado Díaz describe cómo los aspectos de la cultura medieval estaban influenciados, especialmente los negativos, por la creencia en el diablo y de este modo las enfermedades pasaron a ser consideradas como pruebas o castigos enviados por Dios (Cf. A. AGUADO DÍAZ, *Historia de las deficiencias*, Colección Tesis y Praxis, 60).

<sup>272</sup> Scheerenberger explica que “en Esparta, la decisión de permitir vivir al recién nacido se encontraba reservada a los miembros más ancianos de la tribu a la que pertenecía el padre. El niño que pareciera débil o deforme podía ser abandonado en las cercanías del Monte Taigeto. Hacia el siglo II d. C., en Roma la práctica del infanticidio disminuyó hasta ser abolida. Adriano (117-138 d.C.) condenó al exilio a

surge la práctica del infanticidio de los recién nacidos y de los niños con discapacidades<sup>273</sup>, práctica que no era utilizada por Israel.<sup>274</sup>

El submodelo de marginación<sup>275</sup> tiene como característica principal la exclusión, ya sea por menosprecio ya sea por miedo, la exclusión parece ser la mejor solución y la respuesta social que genera mayor tranquilidad. En este contexto de exclusión, se debe señalar el papel que tuvieron los manicomios a partir del siglo XV, donde a los discapacitados mentales se les apartaba de la sociedad para recluirlos de por vida. En palabras de Foucault<sup>276</sup> era el "gran encierro", de los "sin razón", de los irracionales en relación al resto de la sociedad que se consideraba "racional".

El internamiento se convierte así en creador de alienación. De este modo, no solo se prescinde de ellos, sino que se les "invisibiliza" apartándolos físicamente del lugar donde viven y de la familia con quien conviven, ingresándolos de por vida, sin su consentimiento, en manicomios.<sup>277</sup> Conviene aclarar que los considerados "sin razón" formaban un grupo muy heterogéneo de hombres y mujeres etiquetados de diferentes formas tal como explica González Duro:<sup>278</sup>

"Aquellos ilustrados, hombres de razón, discretos, desinteresados y fraternales, rechazaban todo cuanto se presentaba como necio, irracional, erróneo, supersticioso, primitivo, desordenado, estúpido o simplemente inútil. Deseaban eliminar de la circulación social a cuantos fueran idiotas, insanos, vagos, ociosos, criminales o locos, considerados como seres nocivos, como un estorbo o amenaza para el ordenado funcionamiento de una sociedad racionalmente organizada, progresiva y eficaz. Por eso contribuyeron a la

---

un padre que había matado a su hijo y procuró que los padres cuidasen de sus hijos en lugar de exponerlos a sufrimientos". (Cf. R. SCHEERENBERGER, *Historia del retraso mental*, Real Patronato de Educación y Atención a Deficientes, Servicio Internacional de Información sobre Subnormales, San Sebastián 1984,18).

<sup>273</sup> R. GARLAND, *The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World.*, Duckworth, London 1995, 27.

<sup>274</sup> J.D CROSSAN, *Jesús vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994, 318.

<sup>275</sup> J.A SEOANE, "¿Qué es una persona con discapacidad?", en *Ágora -Papeles de Filosofía*, 30(2011) 143-160.

<sup>276</sup> M. FOUCAULT, *Historia de la locura en la época clásica I*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1998, 45-46.

<sup>277</sup> Con el sugerente título "Almacén de razones perdidas: historia del manicomio de Sant Boi (1853-1945). Edit. Científico-Médica, Madrid, 1982. Su autor, Antón Fructuoso nos describe la historia de una de las instituciones psiquiátricas más importantes de Cataluña, señalando la función del manicomio como almacén o depósito para aquellos que no tenían razón y por tanto debían estar confinados y alejados de la sociedad.

<sup>278</sup> E. GONZALEZ DURO, *Historia de la locura en España*. Tomo I. Temas de hoy, Madrid, 1995, 105.

segregación de los hombres socialmente envilecidos, humanamente degradados, inferiores a las bestias, víctimas de su ceguera, de sus pasiones desordenadas y de sus vicios, faltos de decencia, de público decoro y de honestidad”.

De este modo, en los manicomios también se incluían a los “idiotas” a los “sin razón”. También ellos eran apartados, reclusos en instituciones, alejados de la vista de la sociedad. Por tanto, podemos concluir que la persona con una discapacidad intelectual sufría una doble “invisibilización”: la reclusión en el propio hogar y la institucionalización de por vida en un manicomio.

#### **4.2.2.1 Procesos de estigma y exclusión social**

Las personas con DI sufren las dificultades de integración relacionadas directamente de su condición. Este escollo está íntimamente relacionado con el prejuicio social dando como resultado, en muchos casos, dificultades de integración social y laboral, así como el acceso a la vivienda, lugares de ocio y en todas las áreas de interacción social que se dan en una comunidad.<sup>279</sup> Además de esta actitud de rechazo y marginación, a las personas con DI se las estigmatiza.

En su clásico análisis del tema, Goffman<sup>280</sup> describe el término estigma para referirse a: “un atributo profundamente desacreditador, es decir una característica que ocasiona en quien la posee un amplio descrédito o desvalorización, como resultado que dicha característica o rasgo se relaciona en la conciencia social con un estereotipo negativo hacia la persona que lo posee”. En esta misma descriptiva, se debe resaltar la aportación realizada en el año 2001 en el marco de la Conferencia sobre Estigma y Salud Global que tuvo lugar en los Estados Unidos, Link y Phelan<sup>281</sup> definen el concepto de estigma como la identificación social de las múltiples diferencias humanas donde esta identificación es un proceso con varias etapas:

---

<sup>279</sup> Situaciones de exclusión y prohibición de entrada a las personas con DI en lugares de ocio, es una práctica discriminatoria frecuente de la cual se hace eco la prensa de forma habitual en sus páginas de denuncia social. En un reciente artículo publicado en el diario “El País” se publicó la siguiente noticia: “Un pub de Lleida, denunciado por negar la entrada a jóvenes con síndrome de Down”, leído el 11 de abril de 2017 en : [http://caaa.elpais.com/caaa/2017/04/09/catalunya/1491739262\\_485063.html](http://caaa.elpais.com/caaa/2017/04/09/catalunya/1491739262_485063.html)

<sup>280</sup> E. GOFFMAN, *Estigma: la identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, 11.

<sup>281</sup> BG LINK, JC PHELAN, “Stigma and its public health implications”, en *Lancet*, 367 (2006) 528–29.

1. Se etiqueta la diferencia.
2. Se acopla el etiquetamiento a las características indeseables o estereotipos negativos.
3. Tiene lugar una separación entre ellos y nosotros.
4. Se experimenta la discriminación
5. Surge la desigualdad, el rechazo y la exclusión como efecto del proceso de discriminación, y como muestra de la dependencia del estigma del poder.

De lo expuesto, se concluye que el estigma tiene una función de señalar al otro como diferente; de este modo, el grupo social justifica su trato desigual y su exclusión, atribuyéndole escasa o nula relevancia social y percibiéndolo de forma estereotipada, con características socialmente devaluadas. Además, como nos hemos referido en el anterior apartado, a la persona con DI se la “invisibilizaba” recluyéndola en su casa y en algunos casos se les recluía de por vida en instituciones psiquiátricas. De este modo, no sólo se les estigmatizaba, sino que, además, se les apartaba de la sociedad para no ser vistos.

No podemos concluir este apartado sin hacer referencia al uso que se hace del término discapacidad intelectual y sus sinónimos como insulto y desprecio. De este modo, cuestionar la capacidad intelectual del otro es considerado ofensivo y como un insulto. Así términos como subnormal o retrasado mental, entre otras, que hace unas décadas eran consideradas términos médicos, hoy en día son consideradas como palabras que se utilizan a modo de insulto.<sup>282</sup>

---

<sup>282</sup> Al respecto, debemos hacer referencia a un estudio sobre insultos y diferencias culturales, dirigido por Van Oudenhoven, para el que se ha entrevistado a casi 3.000 universitarios de 11 países. Del mismo, se destaca que los insultos más recurrentes en español son imbéciles/subnormal/idiota, tonta/estúpida, referidas a las mujeres. A los hombres, los insultos más utilizados son: imbécil/subnormal/idiota, tonto/estúpido. También, en países como Grecia e Italia los insultos que aluden a la disminución de la capacidad intelectual están en las primeras posiciones (Cf. JAN PIETER VAN OUDENHOVEN et al., “Terms of abuse as expression and reinforcement of cultures”, en *International Journal of Intercultural Relations* 32 (2008) 174–185).

Por tanto, encontramos que las personas con DI también sufren otra “invisibilización” de su condición, puesto que poner en duda la capacidad intelectual del otro, en un contexto de disputa, es considerado como un insulto.<sup>283</sup>

#### **4.3 La *imago Dei* y la discapacidad en el Antiguo Testamento: una lectura teológica desde el análisis sociológico**

En el mundo del antiguo Israel, la religión formaba parte de todos los ámbitos de la vida. No podemos hablar de economía, política, campo y ciudad al margen de las creencias y prácticas religiosas. Es más, la religión era el eje donde giraban las demás dimensiones sociales y económicas de Israel. Es por ello que Brueggemann afirma que:<sup>285</sup>

“Desde sus inicios, la alianza de Israel era una teoría política sobre la justicia. Así, el decálogo constituía una afirmación de carácter político respecto al ordenamiento del poder público. De ese modo, el poder de Yahvé eliminaba el carácter absoluto de cualquier otra reivindicación y pretensión de poder, convirtiendo a Israel en un fenómeno político peculiar en el mundo de la religión cananea.”

Desde este planteamiento, que sitúa la relación con Yahvé con Israel como eje vertebrador de toda la actividad social, económica y cultural, nos acercamos al significado de la discapacidad en el AT. Para ello es necesario proveernos de metodologías que nos ayuden a entender la minusvalía en su máxima complejidad dentro del entramado social y religiosos de Israel. Para ello, tal como hemos señalado en apartados anteriores, nos valemos del análisis sociológico, que pretende describir las fuerzas mediante las cuales comunidades y sociedades articulan su vida por medio de la organización del poder y de los símbolos.<sup>286</sup> En relación a la aportación del análisis sociológico a la interpretación teológica, Brueggemann afirma:<sup>287</sup>

---

<sup>283</sup> En un reciente artículo las familias de personas con discapacidad intelectual y con autismo reclamaban a la Real Academia Española que modifique varias acepciones incorrectas. Leído el 4 de abril de 2016 en <http://www.lne.es/sociedad-cultura/2015/03/14/diccionario-permite-insultar/1727023.html>

<sup>285</sup> W. BRUEGGEMANN., *Teología del Antiguo Testamento Un juicio a Yahvé*, 39

<sup>286</sup> Tal como señala Brueggemann las herramientas sociológicas en sí no han sido ajenas a la exégesis del Antiguo Testamento, pues ya en los inicios del siglo XX, la investigación alemana hizo un uso importante de la obra de Max Weber. Sin embargo, la importancia del análisis sociológico en la interpretación de los textos bíblicos, ha surgido con fuerza a partir de la década de los setenta con la obra de Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, que impactó la exégesis bíblica de forma decisiva (N. K. GOTTWALD, *Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050*, Sheffield Academic Press, Nueva York 1979).

“La tarea de la teología del Antiguo Testamento no consiste en reiterar intuiciones sociológicas. Sin embargo, los lectores teológicos del Antiguo Testamento no tienen ni pueden tener ningún recurso textual que esté sobre, más allá o al margen del conflicto social. Es decir, no existen textos neutrales por encima de la conflictiva interacción social, pues todo texto está inevitablemente situado allí. Así, hacer teología del Antiguo Testamento requiere una cierta cantidad de coraje (que no es lo mismo que ingenuidad), para permitir que textos que defienden un poder sean a la vez, y sin negar su papel concreto en los conflictos por el poder, declaraciones de sentido que puedan ser recibidas como normativas.”.

Además se debe señalar que en Israel la estructura social gira en torno al sacerdocio, donde el culto ocupa gran parte de los textos veterotestamentarios; De este modo, la teología del Antiguo Testamento es, ante todo, una comunidad cultural.<sup>288</sup> Una de las grandes diferencias del culto de Israel con los otros cultos de las naciones vecinas, es que este se inserta y desarrolla en el marco de la alianza. Barbaglio señala como la alianza estructuraba y cohesionaba las relaciones sociales y religiosas de Israel:<sup>289</sup> “La alianza es simultáneamente alianza del pueblo con Dios y de las tribus entre sí: tiene una dimensión religiosa y una dimensión política. Mientras que en el culto pagano eran los ciclos de la naturaleza lo que se representaba.”.El culto era supervisado por sacerdotes, que tuvieron un papel muy importante en la fe y la vida de la comunidad del Antiguo Testamento.<sup>293</sup>

Para participar en la vida cultica se requería la pureza ritual, definida en la ley, por ello los sacerdotes debían evitar todo contacto que les volviese impuros. Los defectos físicos y las enfermedades eran impedimentos para la participación y celebración del culto (Lv 21). Para el sumo sacerdote, las reglas eran aún más estrictas;

---

<sup>287</sup>W. BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento Un juicio a Yahvé*, 458.

<sup>288</sup>En Israel las funciones culturales fueron confiadas a los levitas. La tradición referida en Jue 17 demuestra que se reconocía a los levitas una competencia especial para el culto (Jue 17,7-13). La reforma Deuteronomista, con la destrucción de los lugares altos y la erradicación de lugares de culto fuera de Jerusalén trajo consigo la desaparición de ese sacerdocio de levitas primitivos, y la transición a una etapa en que todo lo relativo al culto fue quedando como competencia exclusiva de los sacerdotes del Templo. (Cf F. VARO, “Santidad y Sacerdocio. del Antiguo al Nuevo testamento”, en *Scripta Theologica*, 34 (2002) 13-43).

<sup>289</sup>G. BARBAGLIO, “Culto”, en *Nuevo Diccionario de Teología 1*, Cristiandad, Madrid 1982, 284.

<sup>293</sup>P. BLENKINSOP, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, John Knox Press, Louisville 1995, 66-114.

no le estaba permitido guardar luto ni siquiera por su padre o su madre (Lv 21,11). Por otra parte, los sacerdotes tenían la responsabilidad de asegurar el perfecto desarrollo del culto, y por tanto de controlar la pureza ritual de los participantes.<sup>294</sup>

En nuestra investigación, partimos del presupuesto que los discapacitados en el antiguo Israel fueron receptores de una gran cantidad de respuestas discriminatorias y estigmatizadoras; ya que ser discapacitado era una forma de exclusión con limitaciones de diferentes tipos: sociales, económicas, culturales y religiosas; que relacionadas de un modo integral, incidían en la posición más desfavorecida de los discapacitados. Además, se debe subrayar que históricamente las discapacidades, en la mayoría de los casos, se han definido desde un esquema social relacionado con el poder, marginación y dependencia, desde este planteamiento Israel no fue una excepción y un colectivo importante de hombres y mujeres también fueron marginados a vivir en el margen de la sociedad por ser discapacitados.

#### **4.4 Discapacidad intelectual e imago Dei en el Antiguo Testamento**

Tal como hemos señalado anteriormente, existe consenso al afirmar el carácter central del tema de *la imago Dei* en la revelación bíblica (cf. Gn 1,26; 5,1-3; 9,6). Desde este planteamiento, nos adentramos en una comprensión bíblica de la naturaleza humana.

##### **4.4.1 Hipótesis de partida**

A partir de los relatos de creación del Génesis, se describen las categorías definitorias de las interpretaciones sustancial, funcional y relacional de la *imago Dei* (tabla 4). Estas características nos permitirán relacionarlas con las capacidades cognitivas, y de este modo diseñar nuestra hipótesis de partida.

---

<sup>294</sup>M. AVTIMOTHY, *Old Testament Commentaries: Leviticus*, Abingdon, Nashville 2009, 178-183.

Tabla 4. Características definitorias de las interpretaciones de la *imago Dei*

<p><b>Interpretación sustancial</b></p> <ul style="list-style-type: none"><li>• El hombre es imagen de Dios en función de la posesión de sus capacidades cognoscitivas y físicas que le permiten su adaptación e interacción con el entorno.</li><li>• La imagen de Dios en el hombre está relacionada con la posesión íntegra de los cinco sentidos</li><li>• El hombre es un ser responsable con voluntad</li><li>• El hombre posee la capacidad de autoconciencia del ser humano</li></ul> <p><b>Interpretación funcional</b></p> <ul style="list-style-type: none"><li>• El hombre es mayordomo, "<i>dominium terrae</i>", de la creación</li></ul> <p><b>Interpretación relacional</b></p> <ul style="list-style-type: none"><li>• Los hombres y mujeres son seres relacionales y sociales</li><li>• La comunión, con Dios y el prójimo, es un elemento constitutivo del ser humano</li><li>• El ser humano es capaz de comunicarse con Yahvé</li><li>• La imagen de Dios no está ligada a la capacidad de autoconciencia del ser humano</li><li>• El hombre necesitado de vida sólo puede vivir si está en comunión con Yahvé</li><li>• El ser humano se realiza más como persona al abrirse a los otros y con Yahvé</li><li>• La relación hombre-mujer constituye un modelo paradigmático de relación para la sociedad</li></ul>
---

Para fundamentar nuestra investigación, partimos de la hipótesis que de las tres interpretaciones sobre el significado de la *imago Dei* que encontramos en los relatos de la creación, han sido las interpretaciones sustancial y funcional las más utilizadas en el Antiguo Testamento para definir al hombre.

Desde estas perspectivas, el hombre es imagen de Dios en función de la posesión de sus capacidades cognoscitivas y físicas. Estas capacidades (cognitivas, funcionales, motoras, emocionales y psicosociales) le permiten su adaptación e interacción con el entorno. De este modo, y en línea con las teorías de la cognición social,<sup>295</sup> el pleno desarrollo de estas capacidades le permite al hombre:

- El reconocimiento de sí mismo: desarrollo de habilidades para identificar y analizar, sus propias fortalezas y debilidades, sus posibilidades de transformación y agenciamiento,<sup>296</sup> sus estilos de aprendizaje, pensamiento, relaciones interpersonales, gestión de conflictos y su disponibilidad para validarlos y modificarlos.
- El reconocimiento del otro: desarrollo de habilidades para reconocer al otro, potenciar su relación y su posibilidad de integración.
- El reconocimiento del contexto y de la historia: desarrollo de habilidades para reconocer la cultura, el entorno; con sus posibilidades y limitaciones como alternativas de desarrollo y de cambio.
- La transformación continua en la acción: desarrollo de habilidades que posibiliten, llevar a la acción y realizar un proceso de autoevaluación.

Dado que el desarrollo perceptivo y cognitivo, está relacionado con las capacidades sensoriales, la imagen de Dios en el hombre, según las interpretaciones sustancial y funcional, está relacionada con la posesión íntegra de los cinco sentidos. Así, la cognición equivale a capacidad de procesamiento de la información a partir de la percepción y la experiencia, pero también de las inferencias, la motivación y las expectativas, y para ello es necesario que se pongan en marcha otros procesos como la atención, la memoria, el aprendizaje, el pensamiento.

---

<sup>295</sup> J.S. BEER, K.N. OCHSNER, "Social cognition: A multi-level analysis", en *Brain Research*.24 (2006) 98-105

<sup>296</sup> La agenciación es un término utilizado por los teóricos de la cognición social, que la definen como la capacidad de ejercitar el control sobre nuestro propio funcionamiento y sobre los eventos que afectan nuestra vida. En este sentido la acción del agente humano se dirige a seleccionar, estructurar y crear medioambientes que optimicen el aprendizaje y que posibiliten encontrar alternativas de transformación tanto de los ambientes como de sí mismos (Cf. A. ZABALETA, "Agenciación humana en la teoría cognitivo social: Definición y posibilidades de aplicación", en *Pensamiento Psicológico*, 1(2005) 117-123).

En este sistema cognitivo, la percepción vendría a ser el pilar básico en el que se asientan los procesos cognitivos básicos (atención, memoria y aprendizaje) y complejos (lenguaje, pensamiento, inteligencia). El procesamiento de la información se entiende la actividad o secuencia de actividades que un sujeto lleva a cabo desde que un estímulo entra por sus sentidos hasta que emite una respuesta al mismo.<sup>297</sup> Los sentidos no son simples sensores físicos, son vías especialmente sensibles a valores sociales y culturales.<sup>298</sup>

A través de nuestros ojos, oídos, nariz, lengua y piel recibimos las sensaciones y estímulos del exterior; y estas se convierten así en el fundamento del conocimiento. Se puede afirmar que la recepción de información, y por lo tanto el aprendizaje y desarrollo de la inteligencia, se da conjuntamente en relación cuerpo/mente, es decir, integralmente, así al experimentar el mundo gracias a la vista, el oído, el gusto, el olfato y el tacto, nuestro cuerpo se transforma en un receptor sensorial que recoge la información necesaria y la incorpora al aprendizaje.<sup>299</sup>

#### **4.4.2 Características de la *imago Dei* y su relación con las capacidades cognitivas y volitivas**

En el antiguo Israel no se hacía una distinción en el ser humano entre lo inmaterial (alma, espíritu) de lo material (cuerpo, carne). Es por ello, que los distintos órganos corporales podían tener atribuciones tanto físicas como psíquicas; de ahí, la

---

<sup>297</sup>Al conjunto de procesos mediante los cuales la información sensorial entrante (*input*) es transformada, reducida, elaborada, almacenada, recordada o utilizada se le denomina cognición. Así, cognición equivale a capacidad de procesamiento de la información a partir de la percepción y la experiencia, pero también de las inferencias, la motivación y las expectativas, y para ello es necesario que se pongan en marcha otros procesos como la atención, la memoria, el aprendizaje, el pensamiento, etc... En este sistema cognitivo, la percepción vendría a ser el pilar básico en el que se asientan los procesos cognitivos básicos (atención, memoria y aprendizaje) y complejos (lenguaje, pensamiento, inteligencia). (Cf. S. PINK, "The future of sensory anthropology/the anthropology of the senses", en *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 18 (2010) 331–340).

<sup>298</sup> Conocer cómo construyen la realidad los distintos grupos humanos a través de los sentidos es competencia de la antropología sensorial, una disciplina que se interesa por la configuración que adopta la experiencia sensorial en cada cultura, según el significado preciso que se atribuye a cada uno de los sentidos, identificados como tales, y la preeminencia que en la representación de la realidad se les confiere. La antropología sensorial tiene, además, entre sus objetivos establecer en qué forma las distintas estructuras sensoriales se expresan en la organización social de cada grupo y en los lazos afectivos e intelectuales que los individuos de una determinada cultura establecen entre ellos, con el entorno próximo y con el cosmos. (Cf. S. PINK, "The future of sensory anthropology/the anthropology of the senses", en *Social Anthropology*, 18 (2010) 331–340.)

<sup>299</sup> G. KRUMM V. FILIPPETTI. "Inteligencia y creatividad: correlatos entre los constructos a través de dos estudios empíricos", en *Universitas Psychologica*, 13(2014) 1531-1543.

gran carga simbólica implícita en su significado. Así, en el pensamiento semita, el corazón significa el pensamiento, la lengua, la palabra, y las manos, la acción. A estas tres partes del cuerpo van asociadas sus correspondientes: los ojos, los oídos y los pies.<sup>300</sup> Este esquema se opone, y este es un dato de gran relevancia para la antropología bíblica, a la concepción dualista griega del ser humano que lo divide en alma y cuerpo. La antropología bíblica sobre la que descansa es más bien una visión global y unitaria de la persona.<sup>301</sup> Así Fernández-Ardanaz<sup>302</sup> señala:

“En el ámbito de la antropología este pensar estereométrico delimita el espacio vital del hombre nombrando órganos característicos para describir la *totalidad* del hombre *en acción*. Presupone una mirada de conjunto de los miembros y órganos del cuerpo humano con sus aptitudes y actividades como características del «todo humano». Este tipo de pensar se resuelve en un pensar  *sintético-dinámico*, donde los aspectos de la vida como religión, ética, economía, política, no son considerados como realidades independientes entre sí, sino como  *aspectos dinámicos de una misma cosa*. Se considera conjuntamente el miembro y su actuación. De este modo la lengua hebrea multiplica la potencia de expresión y significación de sus términos; con un vocabulario reducido puede llegar a expresar los aspectos abstractos y dinámicos, sin necesidad de forjar nuevos lexemas”.

Los textos religiosos antiguos son ricos en expresiones metafóricas. Se puede decir que estos textos “son verdaderas redes de metáforas”.<sup>302</sup> Las metáforas son símbolos que transmiten la esencia y las cualidades del mensaje que el escritor quiere transmitir, en palabras de Fernández-Ardanaz:<sup>303</sup>

“Al acercarnos al texto necesitamos descubrir el significado de una gran variedad de símbolos y de estructuras simbólicas, metáforas, motivos literarios, y finalmente extraer los valores básicos subyacentes en el mensaje del texto. Además, en hebreo los

---

<sup>300</sup> P. MOURLON, *El hombre en el lenguaje bíblico. Corazón, lengua y manos en la Biblia*, Cuadernos Bíblicos, 46, Editorial Verbo Divino, Estela 1984, 2.

<sup>301</sup> H.W., WOLF, *Antropología del Antiguo Testamento*, 21-22.

<sup>302</sup> S. FERNANDEZ-ARDANAZ, “Evolución en el pensamiento hebreo sobre el hombre. Estudio diacrónico de los principales conceptos antropológicos” en *Revista Catalana de Teología*, 2 (1987) 263-311.

<sup>303</sup> S. FERNANDEZ-ARDANAZ, “Evolución en el pensamiento hebreo sobre el hombre. Estudio diacrónico de los principales conceptos antropológicos”, 263-311.

términos, por ejemplo, que designan partes del cuerpo como corazón, alma, carne, espíritu, oído, boca, garganta, mano, brazo, son intercambiables entre sí y pueden indicar tanto la parte como el todo humano”.

Desde el esquema antropológico hebreo, pretendemos definir las características de la *imago Dei* descritas en los relatos de la creación para, posteriormente, relacionarlo con sus capacidades cognitivas y volitivas. El hombre, según las interpretaciones sustancial y funcional, es poseedor de la *imago Dei* porque tiene en pleno funcionamiento sus cinco sentidos. Ello implica que el acceso a la información viene dado por los sentidos por medio de las sensaciones, la interpretación de esas sensaciones constituye las percepciones, donde la percepción es el primer proceso cognitivo. Por tanto, y siguiendo la explicación de X. Pikaza:<sup>304</sup>

“El hombre es “imagen de Dios” porque habla, sabe mirar como mira Dios, descubriendo la bondad de todo lo creado porque domina, administrando la obra de Elohim, guardándola y no destruyéndola, porque puede descansar, participando del sábado divino, y, finalmente, porque forma parte de una creación dada por amor”.

Siguiendo estas características definitorias que vienen fundamentadas por la capacidad sensorial plena, profundizaremos en sus significados para describir al hombre como *imago Dei* según los textos veterotestamentarios.

#### **4.4.2.1 El hombre es imagen de Dios porque habla y escucha**

El lenguaje está presente en todas las culturas y en todas las áreas facetas de nuestra existencia, posibilitando el intercambio de conocimientos en los grupos sociales para para la transmisión de información. No podemos reducir el lenguaje en un mero instrumento para la representación de ideas, sino que está íntimamente unido a la gran variabilidad de formas en que las personas expresamos nuestras ideas a través de emociones y sentimientos. La centralidad del lenguaje, como posibilidad real de comunicación, cobra su relevancia en el contexto del relato sacerdotal donde

---

<sup>304</sup> X. PIKAZA, *Antropología Bíblica*, Salamanca, Sígueme, 2006, 37.

Dios dirige la palabra solamente a la primera pareja humana (Gn 1, 28: “y les dijo Dios”; Gn. 1, 29: “yo os doy”).

### **Significado de la boca<sup>306</sup>**

El Salmo 38 da testimonio de la importancia que el hombre hebreo daba a los órganos del habla; se encuentra abatido, desolado y en un monólogo interior se mira a sí mismo y dice: “Pero soy como un sordo, no oigo, como un mudo que no puede hablar; como un hombre que ya no oye, en cuya boca ya no hay respuesta” (Sal 38,14s (LBA)).<sup>307</sup> De esta manera, el salmista describe no sólo su estado de aislamiento, además expresa su impotencia e incapacidad para comunicarse con los demás ya que no puede articular palabra y tampoco es escuchado por nadie, es la descripción de la total incomunicación de la soledad que impregna todo su ser.

La boca (*peh*) es el vehículo por el cual el hombre responde a lo que el oído escuchó; y esta respuesta es articulada a través del lenguaje; está es una de las grandes diferencias con los animales ya que sólo el lenguaje es signo de humanidad, ya que su uso es exclusivo del hombre. El término *peh* significa boca humana: “Él hablará por ti al pueblo, como si tú mismo le hablaras, y tú le hablarás a él por mí, como si le hablara yo mismo” (Ex 4.16 (NVI)). Así, la boca es, en primer lugar, el órgano de la palabra. De este modo, “con la palabra que es respuesta al regalo perfecto, es como el hombre se hace totalmente hombre.”<sup>308</sup> La posibilidad de que Dios se pueda comunicar con él, implica que su existencia está unida a la relación con Dios porque el hombre es alguien capaz de oír a Dios y de responderle.

El término *peh*, es el uso más repetido para referirse a la parte del cuerpo que nos sirve para hablar (Nm 32:24) pero también para alabar al Creador (Sal 34:1; 51:15; 71:8; 145:21). Por ello, el salmista exhorta a que todo ser vivo que alabe a Yahvé, de modo que, también, los seres humanos deben usar su boca para alabar al Creador. Este vocablo, además, puede representar “palabra” u “orden”: “Tú estarás sobre mi

---

<sup>306</sup> G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H. FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament*, (Volume XI), Eerdmans, Michigan 2015,502.

<sup>307</sup> I. RODRÍGUEZ, *El libro de Proverbios: tres textos, tres lecturas: el trasfondo sociocultural de los escritores, traductores, lectores y comunidades receptoras de TM, LXX y Vulgata.: el caso de Proverbios*. Universidad Complutense Madrid, (Tesis doctoral) 2011, 60-62.

<sup>308</sup> H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, 111.

casa, y por tu palabra se gobernará todo mi pueblo “(Gn 41, 40 (RVR 1977)). Como símbolo del lenguaje se utilizan también, de manera sinónima, los términos “lengua” y “labios” (véanse Pro 19,24; 20,17; 26,15).

En la lengua hebrea, “la boca aparece en expresiones muy visuales que hacen referencia a realidades abstractas: poner la mano sobre la boca equivale a guardar silencio”:<sup>309</sup> Por ello en los Proverbios se exhorta: “Si has obrado neciamente [...] pon mano en boca” (Pro 30,32 (DHD)); “boca tramposa” y “labios falsos” son sinónimos de persona mentirosa: “Aparta de ti la perversidad de boca y aleja de ti la falsedad de labios” (4,24 BLPH).

### ***Significado de los oídos***<sup>311</sup>

A través del oído, podemos oír y, por tanto, podemos obedecer a esa palabra escuchada. Los dos órganos, boca y oídos, pertenecen al ámbito del lenguaje humano, están intrínsecamente unidos por su funcionalidad. Rodríguez señala un matiz importante en relación al *continuum* palabra-acción:<sup>312</sup>

“El término oído en hebreo significa tanto palabra como acción, por eso se traduce, según el contexto, como palabra, cosa, suceso. Podemos decir, de alguna manera, que en el hebreo bíblico no hay división entre la palabra y el hecho. A la vez que la palabra, se ofrece el contenido; por eso la Palabra de Dios es creadora.”

De lo que se desprende que tener un oído atento, que escucha y acepta la corrección de los sabios hace que ésta resplandezca en el oído de quien la recibe como si fuera un zarcillo de oro o una joya fina (Prov. 25,12). Tener oído, implica la

---

<sup>309</sup>I. RODRÍGUEZ, *El libro de Proverbios: tres textos, tres lecturas: el trasfondo sociocultural de los escritores, traductores, lectores y comunidades receptoras de TM, LXX y Vulgata.: el caso de Proverbios*. Universidad Complutense Madrid, (Tesis doctoral) 2011, 60-62.

<sup>311</sup>S. D. RENN. “Ear” en *Expository Dictionary of Bible*, Words Hendrickson Publishers / Peabody 2012, 314-315

<sup>312</sup>I. RODRÍGUEZ, *El libro de Proverbios: tres textos, tres lecturas: el trasfondo sociocultural de los escritores, traductores, lectores y comunidades receptoras de TM, LXX y Vulgata.: el caso de Proverbios.*, 63.

disposición y la correcta actitud de escuchar; es por ello que Fernandez-Ardanaz señala:<sup>313</sup>

“Un paralelismo importante para comprender: “el *sema* dominante de entendimiento: es la relación entre *leb(ab)* y “oír”, así el corazón es sabio he instruido, en cuanto está dispuesto a oír; la capacidad fundamental del *leb* está en su disposición a escuchar (1Re 3,9-12). De ahí la continua exhortación del Deuteronomista a recordar y obedecer: “retener sus palabras en el corazón” (Dt 32,47; 8,3; Sal 27,8; Dan 7,28).”

Este paralelismo entre “corazón” y “oído” expresa la posición fundamental del hombre: estar dispuesto a escuchar atentamente para obedecer la palabra oída. De lo dicho, se concluye que la naturaleza comunicativa del hombre se puede perder si fallan sus oídos y su boca. Si el hombre deja de oír se vuelve hambriento y muere por inanición ya que su alimento es la “palabra”, de YHWH (Dt 8,3); es por ello, que Zúñiga de forma concluyente afirma:<sup>314</sup>

“No querer escuchar es negarse a vivir, negarse a formar parte del Pueblo de Dios (Ex 19,7s.), renunciar a la relación. Si se deja de hablar se renuncia al máximo privilegio humano (Gn 2,18-23), a la dominación responsable de la tierra como “imagen de Dios”, don divino que merece ser correspondido: la boca es vehículo que contesta a lo que el oído captó y aquello que también nos distingue de los animales ya que el lenguaje es signo de humanidad.”

De esta referencia ya podemos extraer una primera premisa fundamental: la *imago Dei* en el hombre está relacionada con su capacidad de oír y de hablar. Dado que posee estas capacidades que le diferencian de otros seres vivos, está llamado al cuidado de la tierra.

---

<sup>313</sup>S. FERNANDEZ-ARDANAZ, “Evolución en el pensamiento hebreo sobre el hombre. Estudio diacrónico de los principales conceptos antropológicos”, 263-311.

<sup>314</sup>H.J ZÚÑIGA, “Una aproximación a la antropología veterotestamentaria: Imagen que manifiesta el rostro de Dios”, [https://www.academia.edu/3580269/Una\\_antropolog%C3%ADa\\_b%C3%ADblica\\_el\\_Rostro\\_presente\\_e\\_n\\_los\\_rostros](https://www.academia.edu/3580269/Una_antropolog%C3%ADa_b%C3%ADblica_el_Rostro_presente_en_los_rostros)

#### **4.4.2.2 El hombre es imagen de Dios *porque sabe mirar***

La percepción es un proceso cognitivo básico y complejo que permite interpretar y comprender la información recibida a través de los sentidos. Es una forma innata y natural de interpretar el entorno, esencial para nuestra supervivencia. De manera breve, la percepción visual puede entenderse como la obtención de conocimiento del mundo físico que nos rodea a partir de la disposición óptica de nuestros ojos.

A nivel fisiológico y neurosensorial, la percepción visual se caracteriza por un procesamiento complejo que va desde la retina hasta las áreas corticales occipitales primarias, desde donde se bifurca en dos vías principales, la dorsal, que se dirige hacia los lóbulos parietales, especializada en “dónde” se localizan los objetos y, una segunda vía, ventral, que se dirige hacia los lóbulos temporales y que se encarga del reconocimiento e identificación de los objetos.<sup>315</sup>

El procesamiento perceptivo visual, a nivel de imagen de entrada, por la estimulación sensorial, es de carácter automático, no consciente, guiado por los datos proporcionados por el estímulo, obteniéndose una representación de tipo bidimensional. La imagen en la retina suministra información sobre localización o distancia de unas cosas respecto de otras, horizontalmente y verticalmente; pero, no de su distancia en profundidad. Se requiere, pues, que, a partir de los patrones de luz de dos dimensiones, el sistema perceptivo construya la tercera dimensión, decisiva en la cognición y la acción humana.<sup>316</sup>

#### ***El significado de los ojos***<sup>317</sup>

En la antropología hebrea, los ojos tienen una equivalencia con el corazón. Así como el corazón permanece oculto, escondiendo los pensamientos e intenciones del interior del ser humano, pero los ojos, lo manifiestan al exterior. Los ojos revelarán lo más profundo del ser humano, la interioridad de la persona: “En el rostro del inteligente, la sabiduría, pero los ojos del necio [vagan] hasta el confín de la tierra” (Pr

---

<sup>315</sup>C.G. GROSS, “How inferior temporal cortex became a visual area”, en *CerebralCortex*,4(1994)455–469.

<sup>316</sup>A. KOHN, “Visual adaptation: physiology, mechanisms, and functional benefits”, en *Journal of Neurophysiology* 97(2007)3155–3164.

<sup>317</sup>P. MOURLON, *El hombre en el lenguaje bíblico*, 17-18.

17,24 (LBA)). Con esta mentalidad, “tener ante los ojos” y “guardar en el corazón” vienen a ser equivalentes” (Prov. 4,21), refiriéndose a los dichos y palabras. Dado que los ojos manifiestan la vida interior del hombre, por eso se les atribuye las intenciones profundas del corazón, como el deseo, la esperanza, la humildad, la piedad, pero también el orgullo (Is 2, 11), o la dureza (Dt 15, 9), o la ambición y la envidia.<sup>318</sup>

#### **4.4.2.3 El hombre es imagen de Dios *porque trabaja la tierra.***

El hombre debe trabajar la tierra y cuidarla. Está relación entre el hombre y la tierra es descrita por Ruiz de la Peña siguiendo los siguientes paralelismos:<sup>319</sup>

“Notemos que los dos verbos utilizados en el v.15, «cultivar-cuidar», «han de entenderse complementariamente». Trabajando la tierra, el hombre la cuida, tutela su integridad, cumple el destino para el que ha sido creada por Dios (recuérdese el v.5). Y viceversa: se tiene cuidado de la tierra en la medida en que se la cultiva, no se la deja estéril y sin fruto.”

Desde esta relación cuidar-cultivar, el hombre está arraigado en la tierra que debe cultivar y de la que obtendrá sus frutos, por ello “el hombre debe recordar que no ha creado la tierra, ésta es obra de Dios, que se la ha confiado para que la haga fértil, para que dé frutos”.<sup>320</sup> Por tanto, el hombre puede cuidar-cultivar la tierra porque posee unas capacidades únicas que no poseen los otros seres vivos. Por ser creado a imagen de Dios, le han sido concedidas las facultades (sentidos, funciones psíquicas superiores, trascendencia) que le permiten ser el cuidador de la creación.

---

<sup>318</sup> H.J. ZÚÑIGA, “Una aproximación a la antropología veterotestamentaria: Imagen que manifiesta el rostro de Dios”, [https://www.academia.edu/3580269/Una\\_antropolog%C3%ADa\\_b%C3%ADblica\\_el\\_Rostro\\_presente\\_e\\_n\\_los\\_rostros](https://www.academia.edu/3580269/Una_antropolog%C3%ADa_b%C3%ADblica_el_Rostro_presente_e_n_los_rostros)

<sup>319</sup> J. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios: la Antropología del Antiguo Testamento*, 33

<sup>320</sup> G. ALLO, El hombre, creatura de Dios. Implicancias de la creatureidad [en línea]. Presentado en VII Encuentro Nacional de Docentes Universitarios Católicos: La fe en la vida pública. Hacia un diálogo inclusivo. San Juan: Universidad Católica de Cuyo; Conferencia Episcopal Argentina, Comisión Episcopal de Pastoral Universitaria. Argentina. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/hombre-creatura-diosimplicancias.pdf> [3 de febrero de 2016].

#### 4.4.2.4 El Hombre es imagen de Dios porque *conoce*

En el lenguaje bíblico el corazón (*leb*) tiene una rica y variada polisemia que abraza dimensiones como la cognitiva, la emocional y la deseabilidad, entre otras. Es por ello, que desde la antropología hebrea el significado del término corazón no se puede reducir a una dimensión concreta; por el contrario, puede decirse que designa a toda la personalidad consciente inteligente y libre del ser humano. También es la sede y el principio de la vida psíquica profunda, del inconsciente de la persona.

De lo dicho, podemos afirmar que cuando la Biblia habla del corazón describe a toda la persona en su totalidad, no solamente como la sede de las emociones y de la afectividad; sino también la de la inteligencia y de los pensamientos y también es la fuente de los recuerdos y de la memoria, es decir el corazón está íntimamente relacionado con las funciones psíquicas superiores. Y es, finalmente, el centro de los proyectos y de las opciones decisivas el de la conciencia moral de la decisión de fe.<sup>321</sup>

Aparte de los sentimientos –asiento de la vida afectiva (2 S 15,13; Sal 21,3), el corazón resguarda los recuerdos y los pensamientos,<sup>322</sup> es racional y no sólo emotivo: el corazón humano dado por Dios es un corazón para pensar (Si 17,6b), un “corazón inteligente” (Dt 29,3), que dispone de las ideas pues tiene “pensamientos” (Dn 2,30). Además, el corazón es el fuero interno que conoce la bondad o maldad de los actos humanos; por eso se dice que “Yahvé ve el corazón” (1 S 16,7) y que de ese mismo corazón parte el verdadero culto a Dios (1 S 12,20).<sup>323</sup>

Para el Deuteronomista,<sup>324</sup> “al *leb* pertenecen las funciones de pensar, considerar, reflexionar, meditar (1Sm 9,20; 25,25); “decir a su *leb*” (1Sm 27, 1; 1Re 12,26; cf. Gn 24,45; 27,41; 17,17) significa reflexionar; decir que “tu corazón no está conmigo” (Jue 16,15 (BLA)), significa que “tú no me comunicas todos tus planes, tu secreto”. Para el Deuteronomista, así como “los ojos están para ver y los oídos para oír, el *leb* está para entender” (Dt 8,5)”. Desde esta función esencial de *leb* se entiende la acusación de endurecimiento que los profetas lanzan a sus contemporáneos que se niegan a

<sup>321</sup> P. MOURLON, *El hombre en el lenguaje bíblico*, 21.

<sup>322</sup> J. DE FRAINE y A. VANHOYE, “Corazón” en: X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 2005, 189.

<sup>323</sup> H. HAAG; A. VAN DEN BORN Y S. DE AUSEJO, *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1998, 375.

<sup>324</sup> J. BOTTERWECK, HELMER G. *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans 1975, 407-411.

entender, así los profetas del exilio, Déutero y Trito-Isaías,<sup>325</sup> usan *leb* en este mismo sentido: “no ponerse algo sobre su *leb*” significa “no comprenderlo, no aprenderlo” (Is 42,25); “que algo suba al corazón” indica que se ha hecho consciente (Jr 3,16 y 2Cor 3,2). Pero es sobre todo en la literatura sapiencial donde el sema de “entendimiento” se hace prevalente en el uso de *leb*, al respecto Fernández-Aranda expone:<sup>326</sup>

“De una manera simbólica, el corazón, en la concepción bíblica, designa el interior del ser humano: es la sede no sólo de las emociones y de la afectividad sino también de la inteligencia y la voluntad. En él residen los recuerdos y la memoria y es el lugar donde tiene lugar el discernimiento, ya que en él radica la conciencia moral y la decisión de la fe, que se cristaliza en las expresiones “corazón duro” o “corazón abierto”.

El corazón es, en resumen, el centro de la personalidad humana y abarca todas las dimensiones del ser humano. Desde la perspectiva hebrea el corazón significa lo más escondido e íntimo del ser humano que incluso es inaccesible para el propio hombre. Es por ello que el salmista le ruega a Dios: “Examíname, oh Dios, y conoce mi corazón; pruébame y conoce mis pensamientos” Sal 139,23 (BLA). Sólo Dios puede escudriñar las intenciones y motivaciones que están ocultos en el corazón.

En un lenguaje psicodinámico se podría establecer una similitud con las instancias psíquicas donde está el inconsciente, el lugar donde residen, también, los deseos más ocultos y que, incluso, no nos atreveríamos a verbalizar en público. Son estas profundidades más íntimas donde se oculta el verdadero yo, allí donde se oculta lo que realmente somos. En esa profundidad inconsciente reside nuestros impulsos más compasivos y también los más destructivos. Es un lugar donde “residen” las ansiedades y angustias más profundas que paralizan y atormentan al salmista; es por ello que exclama a Dios: “Las angustias de mi corazón se han aumentado; sácame de mis congojas” Sal 25,17 (RV60). Estas dimensiones del corazón relatadas en el Antiguo Testamento, son descritas en la siguiente tabla adjunta (tabla 5).

---

<sup>325</sup> S. FERNANDEZ-ARDANAZ, “Evolución en el pensamiento hebreo sobre el hombre. Estudio diacrónico de los principales conceptos antropológicos”, 263-311

<sup>326</sup> S. FERNANDEZ-ARDANAZ, “Evolución en el pensamiento hebreo sobre el hombre. Estudio diacrónico de los principales conceptos antropológicos”, 263-311.

Tabla 5. Dimensiones del corazón en el Antiguo Testamento

Dimensión	Ejemplos
Cognitiva	<p><i>El corazón: sabe, piensa, ve, es prudente o insensato, habla, entiende, medita, inventa, imagina, razona, reflexiona, cree, duda, aconseja, considera, ilumina.</i>                      (1Sm 9,20; 25,25; 1Sm 27, l; 1Re 12,26; Gn 24,45; 27,41; 17,17)</p>
Deseabilidad	<p><i>El corazón: desea, envidia, codicia, está tentado, se vuelve hacia lejos de Dios, se inclina.</i>                      (Pr 21, 24a; 22,11)</p>
Intencional	<p><i>El corazón: se propone, plantea, manifiesta, expresa, es abierto, obedece.</i>                      (Ez 11,19; 36,26; 1Re 8,61; 11,4; 15,3.14; 2Re 20,3; Prov. 23,26)</p>
Emocional	<p><i>El corazón:</i>                      - <i>Ama: ama, cuida, siente la compasión, perdona.</i>                      - <i>Siente afecto positivo: es alegre, es feliz, tiene valor, se anima, es gentil, humilde, consolado, se goza, canta.</i>                      - <i>Odia, desprecia, siente la ira, siente angustia y dolor, es herido, se rompe; está preocupado, molesto, tiene contienda.</i>                      (Pr 12,25; 13, 12a; 14,10)</p>
Bondad	<p><i>El corazón puede ser</i>                      - <i>puro, limpio, reformado, nuevo, perfecto, sincero, sencillo, integro, sincillo, abierto, fortalecido, tierno; firme, constante.</i>                      (Jr 29,13; Ez 11,19; 36,26)</p>
Dureza	<p><i>El corazón puede ser: duro, pétreo, terco, sin arrepentimiento, lento, bruto, obstinado, dividido, lleno de engaño, pesado.</i>                      (Ez 11,19; 36,26)</p>
Malicia	<p><i>El corazón puede ser: adultero, malo, perverso.</i>                      (Pr 6,18;24,2)</p>

Resumimos, siguiendo a Murlon,<sup>327</sup> que los sentidos y las capacidades intelectuales y volitivas del ser humano se simbolizan de una manera integral según el esquema antropológico semita en tres parejas de órganos. La diada corazón-ojos, alude a lo más profundo del ser humano y a su vez está oculto, son los sentimientos e intenciones más íntimas. Pero también reflejan lo perceptible a través de los ojos. El par boca-oidos se sitúan el ámbito de la palabra, de lo dicho; se expresa por el lenguaje, pero también se percibe lo audible y por tanto se puede recibir y obedecer: la tradición y los mandamientos. Las manos-pies simbolizan lo tangible y palpable, la acción y la conducta. El corazón expresa el centro direccional del hombre: razón, entendimiento, decisión consciente y firme (figura 2).

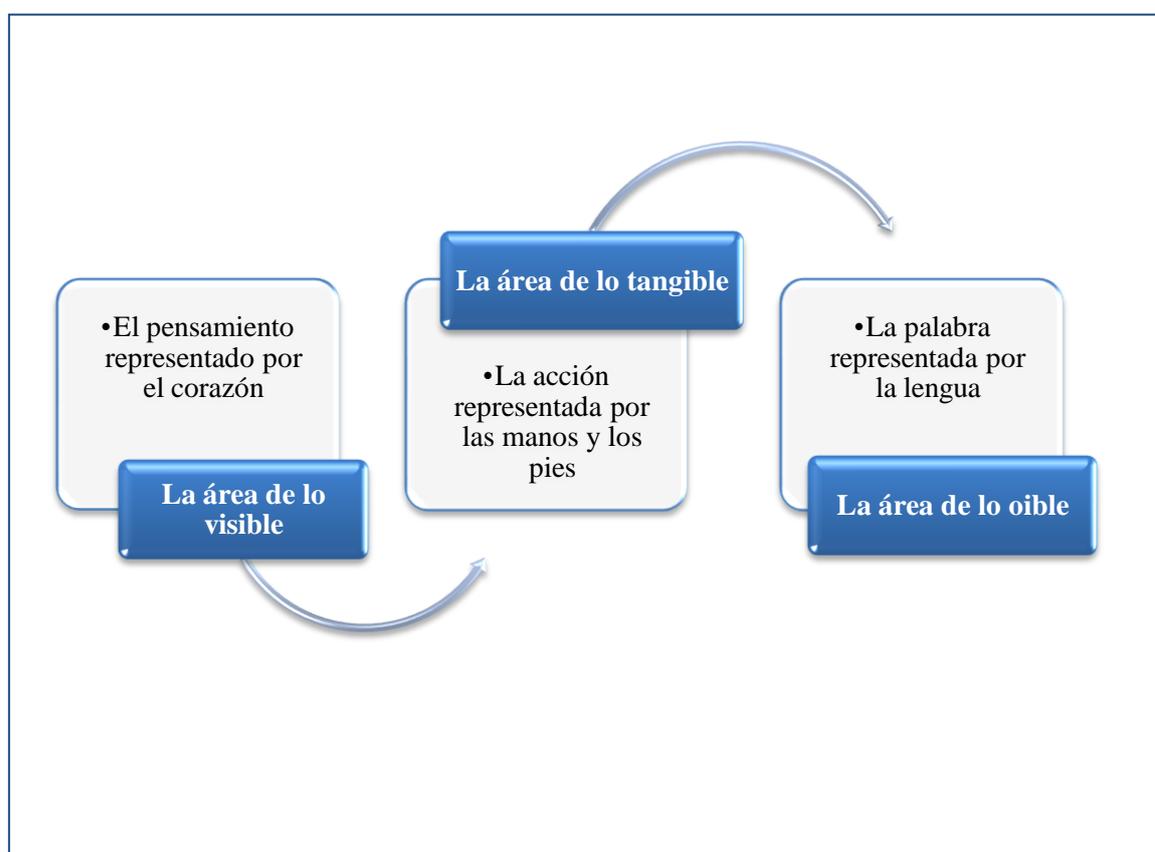


Figura 3. Perspectivas de la antropología hebrea

<sup>327</sup> P. MOURLON, *El hombre en el lenguaje bíblico*, 21-22.

#### 4.4.2.5 *Pänîm*: El rostro y los sentidos

El lexema “rostro”, en hebreo *Pänîm*, siempre se encuentra como plural por su funcionalidad múltiple, por el hecho de ser la sección corporal que alberga los principales órganos que permiten la comunicación. *Pänîm* es el término antropológico más importante del pensamiento hebreo, y no sólo por su valor estadístico<sup>328</sup>, sino porque en él se resumen todos los demás. Los *Pänîm* (plural) expresan toda la gama de relaciones que unen al hombre con su contorno: el ceño, los gestos de la cara, los sentidos de la vista, oído, gusto. Lo que permite al ser humano establecer un puente dialógico con todo su entorno se ubica en el semblante.<sup>329</sup>

La manera bíblica de hablar le buscará una correspondencia exterior que es precisamente la de los ojos, no es posible conocer los pensamientos ocultos de un corazón humano más que indirectamente, por lo que se expresa en el rostro y más concretamente a través de los ojos. La falta de estos sentidos que permite la comunicación anula totalmente al hombre (Sal 38,11.14.15b).

Se debe señalar que perder el oído, el habla, la vista, implica disipar la propia existencia como seres humanos, de este modo, la falta de un órgano de los sentidos afecta a la totalidad del ser humano impidiendo su comunicación con Dios y con el prójimo. Es por ello, que la literatura Deuteronomista y sapiencial ha puesto el acento sobre todo en la centralidad del “oír y hablar”, así como en los paralelismos indisolubles entre “oír-obedecer” (Pr 18,15), “oír-entender” (Dt 29,3; 8,5; 1Re 3,9-12). Cerrarse a escuchar, es cerrarse a la vida, es negarse, a satisfacer el anhelo radical del hombre. Por ello Ruiz de la Peña afirma:<sup>330</sup>

“En este juego de escuchar y responder late el secreto del logro o el malogro de la existencia humana, que es esencialmente existencia dialógica; quien no tiene esa capacidad responsorial activa es un hombre acabado (Sal 38,14.15: el moribundo es «como un sordo», «como un mudo»); por el contrario, el elegido de Dios experimenta una

---

<sup>328</sup> Según los datos de Bible Works 5.0. Base de datos: Hermeneutika Computer Bible Research Software (2005).

<sup>329</sup> S. FERNANDEZ-ARDANAZ, “Evolución en el pensamiento hebreo sobre el hombre. Estudio diacrónico de los principales conceptos antropológicos”, 263-311.

<sup>330</sup> JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental*, 26

potenciación de dicha capacidad (Is 50,4-5: el siervo de Yahvé ha recibido «lengua para hablar», se le ha «despertado el oído»; cfr. Sal 40,7; 1 R 3,9, donde Salomón pide a Yahvé «un corazón que escuche».

En la literatura apocalíptica el signo de la llegada de la salvación es “abrir los oídos a los sordos” (Is 35,5; cf. Lc 7,22). Por tanto, al escuchar equivale al responder, existiendo una correspondencia biunívoca entre ambos términos, de este modo, el hombre hebreo muestra su disponibilidad a escuchar y a responder a la llamada de Dios, porque eso es salvación para él. Por ello el hombre es ante todo oídos (Sal 40,7), porque su alimento vital es la palabra que sale de la boca de Yahvé (Dt 8,3); de ahí el grito del Deuteronomista: “escucha Israel”: (6,4). Sacks nos señala una diferencia fundamental entre el Israel antiguo y sus vecinos en relación a la preferencia de los sentidos:<sup>331</sup>

“La mayoría de las civilizaciones han sido culturas del ojo, es decir daban preeminencia a la vista como sentido fundamental. Por el contrario, en el judaísmo, con su creencia en el Dios invisible que trasciende el universo, y su prohibición contra las representaciones visuales de Dios, es un pueblo “del oído”, este es el sentido primordial para Israel. Los patriarcas y los profetas no vieron a Dios; ellos lo escucharon. Por lo tanto, el verbo clave en el judaísmo es *Shema*, "escucha". Para darle fuerza dramática a la idea de que Dios es escuchado, no visto, cubrimos nuestros ojos con la mano mientras decimos estas palabras.”

De lo expuesto, queda patente que en la mentalidad bíblica la audición prima sobre la visión, es por ello que Avalos<sup>332</sup> llama “la historia Deuteronomista una historia audio céntrica”.

#### **4.4.3 Relación de la *Imago Dei* con el hombre completo según el Antiguo Testamento**

De lo expuesto hasta aquí, podemos afirmar la dificultad de averiguar lo que el antiguo Israel entendía por un cuerpo sano y, por tanto, lo que entendía, por

---

<sup>331</sup>J. SACKS, *The Koren Sacks Siddur: A Hebrew / English Prayer book*, 471.)

<sup>332</sup>H. AVALOS, S.J. MELCHER, J. SHIPPER J., *This abled body. Rethinking disabilities in Biblical Studies*, 50.

oposición, por un cuerpo enfermo. Y lo mismo podemos decir en relación a la discapacidad tanto física como intelectual. Una lectura de los relatos de la creación de Gn 1-2, de manera idealizada, dan a entender, que Dios creó al ser humano sano, completo e inicialmente ajeno al dolor, ya que todo estaba muy “bien” (Gn 1,31) y el “dolor”, particularmente el del parto, se entiende como algo posterior consecuencia de la trasgresión humana (Gn 3,16). Las listas de “defectos” que ofrecen algunos textos como Lv 21,16-23 insinúan que un hombre es sano cuando está “completo”, es decir, cuando carece de discapacidad alguna y es plenamente funcional.<sup>333</sup> De la misma opinión es Ruiz de la Peña cuando señala:<sup>334</sup>

“El hombre —piensa el Yahvista— es hombre cabal en cuanto ser dotado de vida propia, enraizado en la tierra que debe trabajar y cuidar y de la que obtendrá sus medios de subsistencia, abierto obedientemente a la relación de dependencia de Dios, situado ante el resto de los seres vivos como superior y, por último, completado por la relación de igualdad y amor con esa mitad de su yo que es la mujer.”

El hombre descrito por el Yahvista es cabal, es decir es completo y perfecto, posee todas aquellas capacidades físicas y cognitivas que le permiten vivir e interactuar con los otros seres vivos y comunicarse con el Creador. El hombre es completo cuando se mueve libremente en los tres planos: corazón lengua manos.<sup>335</sup> Dicho con otras palabras: la interpretación sustancial y funcional de la *imago Dei* tiene su expresión completa en este hombre dotado de todas sus capacidades físicas, psíquicas y cognitivas.

De lo expuesto, Avalos<sup>336</sup> propone una interesante reflexión; según el texto veterotestamentario, el hombre que encarna estos valores, como cabría suponer según el relato de la creación, no es Adán sino David. Así, el ciudadano israelita modelo era un varón en plena posesión de sus capacidades físicas, psíquicas y cognitivas donde destaca David como modelo ideal.

---

<sup>333</sup> J.L. DE LEÓN AZCÁRATE, “Yo soy Yahvé, el que te sana” (Ex 15,26): Enfermedad y salud en la Torá”, en *Theologica Xaveriana*, 61 (2011) 65-96.

<sup>334</sup> J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental*, 28

<sup>335</sup> P. MOURLON, 6.

<sup>336</sup> H. AVALOS, MELCHER S., J. SHIPPER J, *This abled body. Rethinking disabilities in Biblical Studies*, 79.

David nació en la segunda mitad del siglo XI a.C. en Belén, capital de la tribu de Judá. Su padre, Jesé, estaba emparentado con el clan de Efratá, que dominaba en Belén. Después de la trágica muerte de Saúl (1S 29,31), David se dirigió con sus tropas a Hebrón, donde fue proclamado rey de Judá. El punto culminante de toda la tradición relativa a David es la promesa divina<sup>337</sup> que se le hizo a él y a sus sucesores sobre el gobierno del pueblo de Israel (2S 7,1-17) además esta promesa se recoge también en 1Cr 17,1-15 y en el Sal 89,20-38.

La belleza de David radica en especial en sus ojos y su color rojizo-castaño (1 S 16,12; 17,42). 1 S 16,18 presupone que es el ideal de la perfección. Además de su aspecto, se resalta su destreza en tocar un instrumento, sus habilidades para la guerra, su capacidad de expresión y además David tiene la bendición de Dios por qué “Yahvé estaba con él”. Este ideal de “hombre perfecto” se prolongó durante varios siglos.<sup>338</sup>

De lo expuesto, podemos concluir que existe una relación entre el hombre completo y la *imago Dei* representada por las perspectivas sustancial y funcional, y esta imagen, de algún modo, se ve afectada por la pérdida o ausencia de capacidades físicas y cognitivas del hombre. Aunque no encontramos ningún texto bíblico que refrende nuestra posición de forma diáfana, si encontramos gran cantidad de textos que nos describen las consecuencias que tenían para la población sufrir una discapacidad: la exclusión. La marginación y la exclusión en el mundo judío, como en el resto de las culturas vecinas, poseían raíces socioeconómicas y políticas identificables.

El modelo de prescindencia, y más concretamente el submodelo de la marginación de los discapacitados es el que más prevaleció en Israel. En el Antiguo Testamento la discapacidad era considerada una maldición de Dios (Dt 28,15, 22,28,

---

<sup>337</sup> Aunque en el oráculo de Natán no aparece el término de alianza, sin embargo, están presentes en él algunos detalles que confieren a la promesa divina la forma de un pacto. En dos ocasiones se le otorga a David el título de "siervo" (2Sam 7,5.8), que significa vasallo, sometido al soberano. El rey y la dinastía son objeto de la benevolencia (*hesed*) divina, término técnico de la alianza (2Sam 7,15). La promesa se presenta de una forma que corresponde a las cláusulas de un tratado de alianza: recuerdo del pasado, estipulación relativa al porvenir, cláusulas anejas. Al recibir el rito de la unción real (1Sam 2,4; 5,3; 2Re 23,30), David se convierte en vasallo de Yahvé, es decir, en su lugarteniente, encargado de establecer el reino de Israel, de mantener al pueblo en la condición de aliado del Señor y de obtener el favor de su Dios. (Cf. W. ZIMMERLI. *Manual de teología del Antiguo Testamento*, 62)

<sup>338</sup> “Si comparamos el ideal de perfección del siglo X con el que se tenía en el siglo II como lo encontramos en Dan 1,4, se enfatiza que es importante ser, hombres sin defecto, de buen aspecto, resaltando sus capacidades para: para enseñar cualquier ciencia, inteligentes, de buena comprensión, capacitados para el servicio de palacio real a los que debería instruir en la escritura e idioma de los caldeos”. (Cf. WOLF, *Antropología del antiguo Testamento*, 103.)

29,45, un castigo divino Lev26:15- 16), como fruto del pecado de la propia persona que la padecía o fruto del pecado de sus antepasados familiares (Miq 6:13). El problema religioso de la enfermedad guardaba una relación muy estrecha con el de la retribución; así toda enfermedad, lo mismo que toda desgracia, era considerada como un castigo divino por un pecado del individuo, de la familia o del pueblo (Sal 38 y 107, 17-20). Los que las padecían eran condenados a la exclusión social, a la intolerancia, al rechazo y a la marginación.<sup>339</sup>

Cuando leemos los textos veterotestamentarios, nos provoca cierto desconcierto la ambivalencia frente a la situación de los excluidos, marginados, pobres y enfermos. Por un lado, encontramos textos del Antiguo Testamento que exigen la protección de los sectores considerados más vulnerables, entre los que se destacan las viudas y los extranjeros. Sin embargo, la práctica social demuestra que la exclusión fue un hecho muy presente en la sociedad judía; de ahí la propia insistencia sobre la necesidad de auxiliar al discapacitado, pobre y emigrante, señalando que la exclusión económica y político-religiosa afectaba a buena parte de los habitantes del pueblo de Israel.<sup>340</sup> La religión institucional del s. VIII es el blanco de las críticas de los profetas; por ello, el profeta es “el hombre de la querrela”<sup>341</sup> que en nombre de Yahvé exige cuentas a todo el pueblo, desde el rey hasta el último habitante del pueblo más pequeño.

El culto y la liturgia se han adulterado de su función originaria porque no reflejan la cercanía de Yahvé para todo el pueblo (Os 6,1-3). Es por ello que Albertz<sup>342</sup> señala que: “Una actividad cultica que ha olvidado de tal manera esa condición histórico-teológica constitutiva de Israel no tiene absolutamente nada en común con la auténtica religión Yahvista”. Las clases dirigentes ignoran y excluyen a los

---

<sup>339</sup> W. BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé*, 375.

<sup>340</sup> En relación a esta postura ambivalente Kessler señala: “Dado que el Dios de Israel es un Dios de los pobres, la biblia hebrea espera alcanzar una sociedad sin pobres (“no debería haber ningún pobre junto a ti, porque Yahvé te bendecirá en la tierra que Yahvé, tu Dios te da en herencia”, Dt 15,4), siempre que escuche la voz de su Dios y cumpla sus mandamientos. Sin embargo, y en contraste con el contexto de la misma ley, viene la constatación realista: “Ciertamente nunca faltarán pobres en este país” (Dt 15,11). Esto es característico de toda la Biblia hebrea. Conoce la realidad de la pobreza, pero no la explica, ni explica la realidad de los pobres” (Cf. R. KESSLER, “¿Escribir una historia social del antiguo Israel?”, en *Theologica Xaveriana*, 151 (2004) 503-518.

<sup>341</sup> E. RAURELL, *Profeta, el forjat per la paraula*, Claret, Barcelona, 1993, 170.

<sup>342</sup> R. ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Tomo I, Trotta, Madrid, 1999, 317

pobres y enfermos, en este contexto de exclusión y marginalización, los profetas son los voceros de Dios que claman justicia a favor de los más débiles y acusan a las clases dirigentes de ignorarlos y no seguir los designios de Dios.<sup>343</sup>

#### **4.4.4 La “invisibilidad” de los discapacitados intelectuales en el Antiguo Testamento**

Si en el apartado anterior señalábamos que no encontramos ningún texto bíblico que relacionase discapacidad con *imago Dei*, lo mismo podemos decir en relación a la discapacidad intelectual; lo que no implica, obviamente, que en la sociedad israelita no hubiese personas con dificultades cognitivas y volitivas. Para describir algunos de los motivos principales de esta ausencia de referencias a la discapacidad intelectual en el texto bíblico, establecemos una comparación con las sociedades de países subdesarrollados, dado que en estos países los determinantes de la salud<sup>344</sup> son parecidos a los del antiguo Israel; para de este modo, encontrar algunas coincidencias que nos ayuden a vislumbrar alguna respuesta a esta “invisibilidad” de las personas con discapacidad intelectual.

##### **a) Elevada prevalencia de la mortalidad de niños debido a anomalías congénita.**

Se estima que actualmente el 94% de las anomalías congénitas graves se producen en países de ingresos bajos y medios, en los que las mujeres a menudo carecen de acceso suficiente a alimentos nutritivos y pueden tener mayor exposición a agentes o factores que inducen o aumentan la incidencia de un desarrollo prenatal

---

<sup>343</sup> Sevilla señala las consecuencias del deterioro de las clases dirigentes del pueblo de Israel: “En el s. VIII, a juicio de estos profetas, el deterioro social llega a tal extremo que Israel pierde su sentido como pueblo de Dios desde la mirada de los profetas. El derecho de Dios ha sido conculcado en cuanto que la opresión de una clase opulenta e instalada en el lujo ha generado una clase de gente empobrecida que ve sus derechos más elementales negados”. (Cf. C. SEVILLA, “Crisis y esperanza en los profetas de Israel”, en Revista *SCRIPTA FULGENTINA*, 47-48 (2014) 7-22.

<sup>344</sup> Los determinantes de salud son el conjunto de factores personales, sociales, políticos y ambientales que determinan el estado de salud de los individuos y las poblaciones. Establecemos estas equivalencias desde la prudencia que exige comparar sociedades separadas por el tiempo. Pero entendemos que esta aproximación nos ayudará a nuestro propósito. (Cf. WHO, *Action on the Social Determinants of Health: Learning from Previous Experiences. A background paper prepared for the Commission on Social Determinants of Health*, Geneva 2005).

anormal.<sup>345</sup> En los niños pequeños la malnutrición provoca que la motivación y la curiosidad disminuyan y que las actividades de juego y exploración se reduzcan. Estos efectos, ocasionan a su vez, que el desarrollo intelectual se vea afectado, por lo que disminuye la cantidad de interacción que el niño tiene con su ambiente.<sup>346</sup> La malnutrición en una madre en estado de gestación, especialmente la carencia de yodo, puede dar lugar a diversos grados de retraso mental en los lactantes.<sup>347</sup>

Todos estos factores inciden en elevadas tasas de mortalidad infantil. De lo expuesto podemos inferir, dadas las similitudes con la ausencia de control del embarazo de las mujeres israelitas del AT,<sup>348</sup> que la tasa de mortalidad infantil en el antiguo Israel debía ser elevado y, por tanto, sólo un número mínimo de niños con dificultades para el aprendizaje llegaría a la edad adulta.

#### **b) La “personalidad corporativa” del antiguo Israel como facilitadora e integradora de las personas con discapacidad intelectual**

La economía del Israel antiguo se hallaba muy poco desarrollada hasta los primeros tiempos de la monarquía. Las principales actividades económicas eran la agricultura y la ganadería, quedando para el comercio un papel secundario. La tierra era la principal fuente de riqueza familiar, pues procuraba los productos para su sostén. Además, en ella pastaba el ganado. Palestina, mero apéndice marginal de las grandes civilizaciones de la llanura mesopotámica y tan influenciada por la egipcia, tenía como ellas una economía basada en las grandes propiedades del Templo y del Palacio, que disponían de sus propios sirvientes, incluidos los campesinos que labraban

---

<sup>345</sup> Organización Panamericana de la Salud. Línea de Base de Malformaciones Congénitas, 2012

<sup>346</sup> L.SALVADOR-CARULLA, C. RODRÍGUEZ-BLÁZQUEZ, A. MARTORELL A., "Intellectual disability: an approach from the health sciences perspective", en *Salud Pública Mexicana*, 50(2008), 142-150.

<sup>347</sup> D.A. DE LUIS, R. ALLER, O. IZAOLA, "Problemática de la deficiencia de yodo durante la gestación", en *Anales de Medicina Interna*, 22(2005), 445-448.

<sup>348</sup> La mayor parte de las muertes maternas y neonatales se pueden evitar por medio de intervenciones de eficacia demostrada –que incluyen una nutrición adecuada, una mejora en las prácticas de higiene, atención prenatal, la presencia de trabajadores capacitados de la salud en los alumbramientos, atención obstétrica y neonatal de emergencia, y visitas postnatales para las madres y los recién nacidos– ofrecidas mediante un continuo de la atención que relacione los hogares y las comunidades con los sistemas de salud. Las investigaciones indican que alrededor del 80% de las muertes maternas se pueden evitar si las mujeres tienen acceso a servicios esenciales de maternidad y de atención básica de la salud.(UNICEF.Estado Mundial de la Infancia, Nueva York 2009).

sus campos y cuidaban de su ganado, junto con una población rural de pequeños, y también grandes propietarios de tierra y ganados.<sup>349</sup>

La familia israelita es fundamentalmente patriarcal. El término propio para designarla es casa “paterna”, pues el padre representa la máxima autoridad. La familia se compone de aquellos miembros unidos por los vínculos de sangre (padre, esposa[s], hijos solteros, hijos casados con sus familias y las hijas viudas) y por la comunidad de habitación (siervos, extranjeros, apátridas, huérfanos, viudas). Estos viven en la misma casa bajo la protección del cabeza de familia.<sup>350</sup> Al lado del padre aparece la figura de la madre. Su principal tarea es el cuidado de los hijos pequeños y el trabajo doméstico: ir por agua, moler el grano, amasar la harina, hacer el pan, hilar, tejer, recoger la leña, mantener el fuego. La solidaridad, ayuda y protección que existe entre los miembros de la familia es un fiel reflejo de la organización tribal.

En los pueblos nómadas y también en otras culturas, la tribu está compuesta por varios clanes o grupos de familias que se unen debido a un origen común o por asociación voluntaria. Los miembros de la misma tribu están unidos por el vínculo de sangre, sea real o supuesto. Todos se consideran hermanos en un sentido amplio: por ejemplo, en 1 Sam 20,29 David considera “hermanos” a todos los de su clan. Las tribus de Israel se formaron con la unión de varios clanes en ocasión de la conquista e inicialmente estaban asociadas a una federación de tipo cultural. La autoridad tribal estaba representada por un grupo de cabezas de familia o ancianos (cf. 2 S 19,12).

La familia, clan y tribu están a la base de la organización socioreligiosa del Antiguo Israel y expresan una estrecha red de relaciones entre los individuos, la comunidad y Dios que se designa con la expresión “personalidad corporativa”.<sup>351</sup> Por tanto, los miembros de una misma familia, y por extensión el clan y la tribu, se apoyaban y ayudaban en las actividades laborales.

Es en este contexto, donde las personas con discapacidad intelectual media podían realizar actividades propias de labores de agricultura, ganadería y pesca, que no requiriesen de gran pericia ni habilidad manual, en compañía de otro miembro de la

---

<sup>349</sup> A. BOTICA, “Weather, agriculture, and religion in the ancient near east and in the Old Testament”, en *Perichoresis*, 11 (2013) 97-124.

<sup>350</sup> R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura 63, Barcelona 1985, 26-54.

<sup>351</sup> H. WHEELER ROBINSON, *Corporate Personality in Ancient Israel*, T. & Clark, Edinburgh 1981.

familia.<sup>352</sup> De este modo, dado que la persona con discapacidad estaba plenamente integrada en el grupo familiar, su minusvalía intelectual podía pasar desapercibida por los demás.

### c) El vínculo entre la discapacidad la pobreza y la vulnerabilidad.

Las personas con discapacidad, se encuentran entre los grupos de población con más riesgo de vivir en una situación de pobreza, y ello es debido, fundamentalmente, a la dificultad de trabajar y, por consiguiente, de ser remunerados económicamente y de ese modo cubrir las necesidades básicas (alimentación, abrigo, alojamiento). La discapacidad aumenta el riesgo de pobreza y la pobreza el riesgo de discapacidad, es el llamado vínculo cíclico negativo entre la discapacidad, la pobreza y la vulnerabilidad (figura 4).<sup>353</sup>



Figura 4. El vínculo cíclico negativo entre la discapacidad, la pobreza y la vulnerabilidad.

<sup>352</sup> La revolución industrial supuso la llegada del progreso para la Humanidad, pero para los discapacitados intelectuales significaría la marginación y la desintegración laboral y social, ya que en la sociedad rural y artesanal estas estaban integradas.

<sup>353</sup> BRAÑA, F. J., ANTÓN, J. I. "Pobreza, discapacidad y dependencia en España", en *Papeles de Economía Española*, 129 (2001) 14-25.

En este ciclo es cerrado, la pobreza generaren enfermedades resultantes de una desnutrición o/y por causa de enfermedades infecciosas. Por otro lado, la discriminación que se deriva de la discapacidad lleva a la exclusión, la marginación, dificultad para trabajar y todos estos factores aumentan el riesgo de pobreza. Si bien se habla del concepto de pobreza, es imprescindible ampliar sus márgenes, teniendo en cuenta que existen otros mecanismos de segregación social que han sido considerados como significativos a la hora de impedir o dificultar a las personas, y más en concreto a las personas con discapacidad. Desde esta óptica, la pobreza, a pesar de ser una constante en muchas situaciones de exclusión, puede tomarse como un factor importante de vulnerabilidad social que, unido a otros factores como por ejemplo la discapacidad.

La exclusión social se define como una situación concreta fruto de un proceso dinámico de acumulación, superposición y/o combinación de diversos factores de desventaja o vulnerabilidad social que pueden afectar a personas o grupos, generando una situación de imposibilidad o dificultad intensa de acceder a los mecanismos de desarrollo personal y/o familiar.<sup>354</sup>

Muchas personas con discapacidad intelectual no consiguen salir de la casa, por lo tanto, no son vistos por la comunidad. Al no ser vistos por la comunidad, dejan de ser reconocidos como parte de ella, lo que lleva a que no se considere un problema el hecho de que no tengan acceso a bienes, derechos (como la educación y la salud) y servicios. Si no tienen acceso a bienes y servicios, no hay manera que los incluyan dentro de la sociedad; y al ser excluidos de las sociedades se mantienen invisibles, y sometidos a constante discriminación.

Históricamente las personas con discapacidad intelectual han sufrido la ocultación, la vergüenza y el silenciamiento de sus necesidades. En los países occidentales, hasta los años cincuenta-sesenta, unos diez años más en España, las personas con discapacidad intelectual vivían apartadas dentro de la familia o en instituciones, sin relacionarse con otras personas que no fueran sus familiares o los profesionales que les atendían (figura 5).<sup>355</sup>

---

<sup>354</sup> C. PEREDA, M.A. DE PRADA, W. ACTIS. *Discapacidades e inclusión social*, Obra Social «La Caixa», Barcelona 2012.

<sup>355</sup> F. LÓPEZ SÁNCHEZ, *Sexo y afecto en personas con discapacidad*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2008, 16.

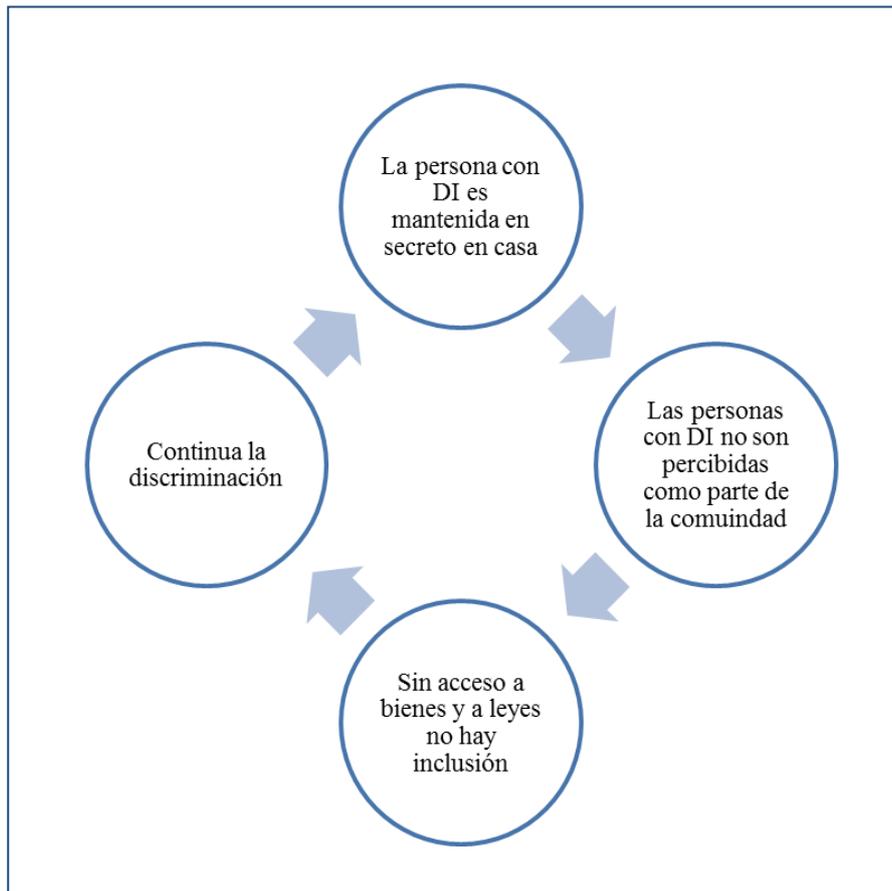


Figura 5. Ciclo de la invisibilidad de la incapacidad

#### 4.4.5 Pobreza, exclusión y discapacidad en el antiguo Israel

La implantación de la monarquía significó, un incremento de los servicios y el comercio, así como un incremento de los impuestos, que acentuará aún más las diferencias entre las clases sociales (cf. Is 3, 10-15; Am 6, 2-8); impuestos que venían exigidos por las crecientes necesidades de la corte real y sus funcionarios. Además, las frecuentes guerras y el mantenimiento de ejércitos mercenarios contribuyeron al empobrecimiento de amplias capas de la población judía. En relación al tránsito de una sociedad igualitaria hacia una sociedad clasista, Kessler<sup>356</sup> señala:

---

<sup>356</sup> R. KESSLER, "¿Escribir una historia social del antiguo Israel?", en *Theologica Xaveriana* 151 (2004) 503-518.

“Es un cambio fundamental de una sociedad sin instituciones hacia una sociedad con instituciones, de una sociedad con ideología igualitaria hacia una sociedad jerárquica. Las razones para el cambio son múltiples: diferenciaciones en la estructura social al final de la época anterior, emergencia de grupos armados como el de David, amenaza por parte de los filisteos”.

En el s. VIII, la corrupción social, económica y religiosa llega a un punto donde, desde la mirada y la denuncia de los profetas, Israel pierde su sentido como pueblo de Dios. Esta corrupción es el resultado de la vulneración de la ley de Dios debido a que las clases dirigentes han generado que una gran mayoría del pueblo viva en condiciones de pobreza y marginalidad. Es en todo este contexto donde surge con claridad en Israel la figura del “pobre”, que es “aquél que carece de medios de subsistencia, pero sobre todo es el desposeído y oprimido, el que tiene que soportar la carga que supone el mantener la riqueza y a veces el lujo de otras clases sociales”.<sup>358</sup> Según los profetas, esto se manifiesta en una serie de injusticias que podemos resumir en lo siguiente:<sup>359</sup>

- Impuestos y préstamos de usura (Am 2,8; 5,11; Is 1,23)
- Esclavitud por deudas que no se pueden pagar (Am 2,6; Is 3,15)
- Codicia y trampas en el comercio (Am 8,5-6; Is 5,8; Miq 2,2)
- Corrupción de la moral familiar (Am 2,7; Miq 2,8-9)
- Corrupción de los tribunales de justicia (Am 5,7.10.12; Is 1,23; 5,23)

A partir de aquí, los profetas preexilicos irán trazando una nueva dimensión de la pobreza relacionada con la perspectiva religiosa que es una novedad en el ámbito de la religión universal<sup>360</sup>. Los profetas proclaman que la división económica y social de la sociedad, la opresión política, la toma de una postura militar imperial, el abuso ideológico de la religión, tiene su base en el hecho de que la clase alta en particular, pero también la gente que guían por mal camino, han abandonado a Yahvé :

---

<sup>358</sup> M. SÍENZEL, “Pobreza” en J. B. Bauer, *Diccionario de Teología Bíblica*, Barcelona 1967, 622-623.

<sup>359</sup> C. SEVILLA, “Crisis y esperanza en los profetas de Israel”.

<sup>360</sup> U. DUCHROW, *Alternativas al capitalismo global*, Abya-Yala, Quito 1998, 157-167

“Escuchad, hijos de Israel, esta palabra que dice Yahvé contra vosotros, contra toda la familia que hice yo subir del país de Egipto: Solamente a vosotros conocí de todas las familias de la tierra; por tanto es por todas vuestras culpas que yo digo que os castigaré” (Am 3:1s.). Esta palabra de Yahvé debe ser escuchada por todo el pueblo.<sup>361</sup> “Los profetas han puesto a Dios no en un espacio reservado, sino en el corazón mismo de la vida humana. Creaban así una teología nueva y subversiva, que conmovía los fundamentos mismos del orden social y religioso establecido”. Desde este planteamiento transformador, la conversión en términos bíblicos, la vuelta a Yahvé es el punto de vista decisivo del mensaje de los profetas que está arraigada en la justicia, la ley y la solidaridad (cf. Am 4:4ss; Is 2:27, etc.).

Como hemos dicho anteriormente, a partir de la implantación de la monarquía, emerge una clase de gente empobrecida y marginada. A ellos también son afectados por el vínculo cíclico negativo entre la discapacidad, la pobreza y la vulnerabilidad. De tal modo, la salida de este contexto vital es imposible; y son los profetas, los voceros de Dios, que claman contra las clases dirigentes para romper este ciclo perverso. Pero también debemos resaltar, que el ciclo de la invisibilidad se dio en el antiguo Israel y que las personas con discapacidad intelectual con dificultad para realizar las actividades de la vida diaria, fueron relegadas exclusivamente al ámbito doméstico y ocultadas de la vida social. Por tanto, entendemos que Israel no fue ajeno a las consecuencias derivadas de la pobreza, la vulnerabilidad y la discapacidad.

#### **4.5. Conclusión**

Abordar el tema de la discapacidad intelectual y su relación con la imagen de Dios, implica un reto repleto de dificultades. La primera es que ambos términos no se relacionan en las Escrituras, es más, la discapacidad intelectual tal como hoy la entendemos no es descrita en la Biblia. Es por ello, que el abordaje del tema lo hemos realizado sirviéndonos de las perspectivas que nos aportan la antropología cultural y la sociología, al mismo tiempo de los conocimientos que nos aportan las teorías cognitivas en relación con la percepción.

---

<sup>361</sup> J. VERMEYLEN. “Les prophètes de la conversion face aux traditions sacrales de l’Israël ancien”, en *Revue Théologique de Louvain*, 9 (1978) 5-32.

Desde este planteamiento multidisciplinar, podemos decir que la *imago Dei* desde la perspectiva substancial y funcional, que se describe en el AT se relaciona con la capacidades físicas, intelectuales y volitivas del hombre; de lo que se desprende que las ausencias de estas capacidades afectan, de algún modo, a la *imago Dei*, pero este presupuesto no está recogido en ningún texto bíblico. Pero a pesar de este silencio, creemos que es posible realizar un acercamiento de la relación discapacidad - *imago Dei* desde las consecuencias e implicaciones de la experiencia vital que significaba vivir con una discapacidad. Para ello, el ciclo de la invisibilidad de la discapacidad y el vínculo cíclico negativo entre la discapacidad, la pobreza y la vulnerabilidad, nos aportan un instrumento para valorar de qué formas en Israel se percibía la discapacidad intelectual como marginación y exclusión.

## CAPÍTULO 5. IMAGEN DE DIOS EN CRISTO: LA ANTROPOLOGÍA EN EL *CORPUS PAULINO*

La antropología de raíz cristiana, se articula en la noción veterotestamentario del hombre, varón y mujer, creados “a imagen de Dios” (cf. Gn 1, 26-28) y llamados a desarrollar su existencia en comunión con Dios mismo y entre sí (Gn 2, 18-25). En los relatos de creación del Génesis se le concede al hombre el estado de criatura de Dios; esta premisa es asumida también por el Nuevo Testamento, pero la amplia e interpreta a la luz de Cristo; de este modo, la *imago Dei*, adquiere un significado más profundo ya que Cristo hace visible la imagen del Padre, porque Él es su imagen más perfecta. Por lo tanto, desde el NT se puede afirmar que el hombre ha sido creado a imagen de Cristo.<sup>365</sup>

Así, en el Nuevo Testamento, Jesús se nos presenta como el Hombre nuevo, la revelación definitiva, última, que culmina el proceso de revelación-donación de Dios, y que inaugura una “nueva creación” (Gl 6,15; 2 Co5, 17). El Dios quien nos salva es también nuestro Dios creador, de este modo, al afirmar que creemos en el Dios de la vida, reconocemos que hemos sido creados por Él, es por ello que Rahner afirma:<sup>366</sup>

“¿Cómo puede un cristiano hablar adecuadamente de Dios, si no habla al mismo tiempo del hombre? La palabra hecha carne es y sigue siendo el hombre eterno e ilimitado. No se puede conocer a Dios tal como es si no se piensa al mismo tiempo en él como el Dios que creó al hombre. Por consiguiente, no se dispone de una teología completa si no se tienen presentes sus aspectos antropológicos. Si se quiere hablar con acierto de Dios, es preciso hablar del hombre”.

En el Nuevo Testamento, encontramos una transformación del lenguaje sobre la imagen de Dios: Cristo es, a la vez, “la verdadera imagen de Dios y la cumbre del ser humano”.<sup>367</sup> La creación “a imagen y semejanza” pasa a ser ahora la creación “en

---

<sup>365</sup> A. MARTÍNEZ SIERRA. *Antropología Teológica Fundamental*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002,101.

<sup>366</sup> Citado por H. VORGRIMLER, *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y a su pensamiento*, Herder, Barcelona 1988, 39.

<sup>367</sup> F. CASTRO, *Cristo y cada hombre: hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011, 329.

Cristo". Así puede decirse, con San Pablo, que todo fue creado por medio de Cristo, y que todo existe para llegar a Dios a través de Cristo; así, "Cristo es la mesiánica *imago Dei* que posibilita a los creyentes se conviertan en la *imago Christi*."<sup>368</sup> Desde esta perspectiva, el Nuevo Testamento es nueva revelación de Dios y del hombre que completa y da su plenitud al Antiguo. De este modo, se establece un *continuum* entre lo dicho sobre el hombre en los relatos de creación del Génesis y en lo expresado en los escritos del NT. De tal modo que el hombre siempre es imagen de Dios en Cristo y nada más que en Cristo. En palabras de Gutiérrez:<sup>369</sup>

"La encarnación del Hijo de Dios es el fundamento del círculo hermenéutico: del ser humano a Dios y de Dios al ser humano, de la historia a la fe, y de la fe a la historia, de la palabra humana a la palabra del Señor y de la palabra del Señor a la palabra humana, del amor fraterno al amor del Padre y del amor del Padre al amor fraterno, de la justicia humana a la santidad de Dios y de la santidad de Dios a la justicia humana. Cristo, el Verbo de Dios, es el centro de toda teología, de todo lenguaje sobre Dios."

Es por ello, que desde la opción de lo verdaderamente humano, la antropología teológica se construye desde Jesucristo, es por ello que nuestra antropología sólo puede ser cristológica. Porque es desde la humanidad de Jesús donde se puede realizar la reflexión antropológico-teológica; de tal modo que el gran principio hermenéutico de la fe, y por consiguiente de todo discurso teológico, es Jesucristo. Él es el revelador del Padre, en El todo fue hecho y todo ha sido salvado (cf. Col 1, 15-20).

### 5.1 La *imago Dei* en el *corpus paulino*

El autor que más referencias hace del relato de la creación del hombre en el Génesis es San Pablo. Fabris<sup>370</sup> señala que es san Pablo quien construye una reflexión teológica del ser humano que gira en la recuperación y reparación de la imagen de

---

<sup>368</sup> P.J. WADELL *Happiness and the Christian Moral Life: An Introduction to Christian Ethics* Rowman & Littlefield Publishers, Maryland 2007, 117-118.

<sup>369</sup> M. LLUCH-BAIXAULI, *Adán o Cristo. El fundamento de la antropología cristiana*, Actas del III Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea, "Idea cristiana del hombre", Eunsa, Pamplona 2002, 193-210.

<sup>370</sup> R. FABRIS, *Para leer a San Pablo*, Ediciones Paulinas, Madrid 2002, 160.

Dios deformada por el pecado. Es por ello, que, en el NT, y de modo particular en las cartas paulinas, se establece un paralelismo con los relatos de la *imago Dei* que encontramos en los relatos de creación del AT.<sup>371</sup> La relación entre la creación y Cristo es descrita por Johnson de la siguiente forma:<sup>372</sup>

“La idea de que Cristo está en el centro de la creación es también un poderoso redescubrimiento bíblico de nuestro tiempo. Él es la Palabra por la que todas las cosas fueron hechas; como primogénito de la creación es el que da consistencia a todas las cosas. Es el Alfa y el Omega de la creación: la primera y última palabra que reconcilia todas las cosas en la paz de Dios. Aquí es relevante la antigua doctrina oriental de la recapitulación. Del mismo modo que todas las cosas se desintegraron en Adán, en Cristo sucede lo contrario: todas las cosas encuentran su correcta armonía y cumplimiento en Él.”

En el corpus paulino queda patente que el enfoque del hombre en el mundo y su relación con el prójimo y con Dios se realiza desde el relato bíblico de la creación.<sup>373</sup> Pero, a la vez, y este es un dato fundamental, la enseñanza del AT adoptará en Pablo un giro cristocéntrico, que pasará a constituir la característica determinante y fundamental de la doctrina antropológica del NT.<sup>374</sup>

En la interpretación del Antiguo Testamento, Pablo parece establecer una relación tipológica entre dos acontecimientos centrales de la historia de la salvación. En Ro 5,14 se define a Adán como “ejemplo” o “figura” del que tenía que venir, Jesucristo, estableciendo un nexo de unión entre Adán y Cristo.<sup>375</sup> Adán es el primer hombre no sólo en contraste a los otros hombres sino sobre todo al hombre Jesucristo. De este modo, la concepción de Cristo como nuevo Adán (cf. Ro 5, 12-21), le llevó a presentar a Jesús como la verdadera y definitiva imagen de Dios. En consecuencia, los hombres pueden llegar a ser imagen de Dios al permanecer en comunión con Cristo.<sup>377</sup>

---

<sup>371</sup> H. RIDDERBOS, *Paul: An Outline of His Theology*, Eerdmans, Grand Rapids 1975, 70–76.

<sup>372</sup> E. A. JOHNSON, *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Sal Terrae, 1999, 156.

<sup>373</sup> S.J. GRENZ “Jesus as the *imago Dei*: image of God Christology and the non-linear linearity of theology”, en *Journal of the Evangelical Theological Society*, 47/4 (2004) 617–28.

<sup>374</sup> M. PARSONS, “‘In Christ’ in Paul,” en *Vox Evangelical*, 18 (1988) 25-44.

<sup>375</sup> J. VANMAAREN, The Adam-Christ typology in Paul and its development in the early church fathers”, en *Tyndale Bulletin*, 64(2013) 273-296.

<sup>377</sup> A. MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental*, BAC, Madrid 2002, 101.

En la contraposición que se establece entre Adán y Cristo (Ro 5,12-19), queda superado todo particularismo, es decir, la perspectiva se amplía dirigiéndose a la humanidad en general. Es por ello, que Wright<sup>378</sup> señala que “cuando el Apóstol habla de Adán está hablando del hombre como tal, es decir, de la esencia o naturaleza humana en su concreción.

Todo el hombre tiene en común con Adán su condición terrena: son sus semejantes y él es semejante a ellos (1 Co 15, 47 s)”. Por tanto, considerar a Adán como tipo de Cristo implica adoptar una nueva mirada, una nueva perspectiva antropológica: la universalidad de la redención que corresponde a la universalidad de la creación.

Marrow<sup>379</sup> nos recuerda que la antropología paulina se articula en el pensamiento antropológico del Antiguo Testamento y no en el marco del dualismo helénico; es por ello, que para el apóstol el hombre es entendido como una totalidad indivisible “donde el *soma* es el yo encarnado, unitario, relacional que logra su plenitud en el encuentro con el prójimo y con Dios”.<sup>380</sup> San Pablo considera que el hombre está inserto dentro del plan de salvación que ha sido efectuado y llevado a plenitud en Cristo, al respecto: Ladaria señala:<sup>381</sup>

“La filiación divina significa por consiguiente fraternidad con Cristo y con todos los hombres, participación solidaria en la relación que Jesús tiene con Dios. El motivo de la filiación divina se entrecruza aquí con el del hombre imagen de Dios. La relectura neotestamentaria de este tema del Génesis lo relaciona con nuestra condición de hermanos de Jesús, el primogénito, y por tanto con la de hijos del Padre celestial.”

Otro elemento clave a considerar en el pensamiento paulino, es la relación entre antropología, la cristológica y la soteriología. Pablo tiene presente la situación del hombre como imagen de Dios descrito en los relatos de creación del Génesis, pero en su contribución al tema de la imagen, dentro de la nueva perspectiva del Nuevo

---

<sup>378</sup> N.T. WRIGHT, *Adam in Pauline Theology*, SBL Seminar Papers, Chico CA 1983, 359-389.

<sup>379</sup> S.B. MARROW, *Paul: His Letters and His Theology: An Introduction to Paul's Epistles*, Paulist Press, Mahwah 1986, 231,

<sup>380</sup> Esta idea del ser humano como totalidad invisible hunde sus raíces en el Antiguo Testamento donde el hombre no se define en base a una definición abstracta, esencialista o genérica. Más bien se le describe como unidad psicosomática, dinámica y multidimensional.

<sup>381</sup> L.F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia Antropología teológica*, 242.

Testamento, la fundamenta y arraiga en Cristo como expresión del hombre perfecto.<sup>382</sup> Es por ello, que la doctrina cristiana de la imagen de Dios en el hombre se deben asentar y articular en las afirmaciones paulinas sobre Cristo, como imagen de Dios, de este modo Pannenberg afirma:<sup>383</sup>

“Hay que unir la permanente realidad de la creación del hombre a imagen de Dios con la interpretación de la tesis paulina, según la cual, el hombre en cuanto tal no es la imagen de Dios, sino solamente Jesucristo, y todos los demás hombres necesitan renovar su relación con Dios de acuerdo con esta imagen”.

Para Pablo, la imagen de Dios en el hombre encuentra su cumplimiento perfecto en la persona de Jesucristo, es por este motivo que la concepción plena del hombre como imagen de Dios, desde una lectura veterotestamentaria es incompleta, y se debe enriquecer y ampliar con la interpretación cristológica.<sup>385</sup> Por lo tanto, siguiendo a Ruiz de la Peña:<sup>386</sup>

“Toda la existencia cristiana está orientada a reproducir dinámicamente la imagen del Hijo y a participar de su gloria. El existir cristiano debe ser, pues, entendido como un existir *en Cristo*, fórmula que tiene en Pablo singular importancia. De este modo, la persona, creada a imagen de Dios, debe vivir dinámicamente esa impronta divina que es el fundamento de su ubicación vital y existencial ante Dios.”

---

<sup>382</sup> El concepto clave, en torno al cual debe organizarse toda la teología de Pablo, es Cristo. La teología de Pablo es cristocéntrica. San Pablo, en sus epístolas, señala que el poder y la soberanía de Dios se han manifestado en Cristo Jesús. El título cristológico de Kyrios señala esta potestad. De este modo, El apóstol aplica este título a Jesús un mínimo de 127 veces. En algunas ocasiones, es utilizado como el predicado del nombre de Jesús. Jesús es el Señor y esto expresa el señorío de Cristo que ha vencido a “los enemigos”. El Señorío de Jesús se manifiesta en su poder sobre la Iglesia y el cosmos. En primer lugar, Pablo presenta a Jesús como el *Kyrios* de la Iglesia, pues es celebrado como Señor y se hace presente en la Cena (cf. 1 Co 10, 21). Además, es esperado con gran anhelo por la comunidad cristiana (cf. 1 Co 16, 22) y su llegada gloriosa- consumadora es llamada el «día del Señor» (cf. 1 Ts 5, 2, 2 Ts 2, 2; 1 Co 1, 8; 5, 5; 2 Co 1, 14). (Cf. GORDON D. FEE, *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study*, Hendrickson Publishers, Minnesota 2007, 20).

<sup>383</sup> PANNENBERG, *Teología sistemática*, vol. II, 233.

<sup>385</sup> H. WAYNE HOUSE, “The Doctrine of Christ in Colossians”, en *Bibliotheca Sacra* 149 (1992) 180-92.

<sup>386</sup> J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 78. La cursiva es del autor.

La existencia humana sólo cobra su dimensión esencial en la medida que reproduce la imagen de Jesucristo y ello es posible únicamente por la gracia de Dios y por la aceptación en la fe.<sup>387</sup>

## 5.2 La *imago Dei* en el himno de la carta a los Colosenses (1,12-20)

El himno de la carta a los Colosenses no es un himno en el sentido griego, ni tampoco en el sentido hebreo del género de las *hodayoth*. Tal vez su género literario se acerque al de un salmo de alabanza, dirigido a Cristo y vertido en una prosa altamente rítmica.<sup>388</sup> Existe una opinión generalizada que el autor de la carta utiliza un himno ya existente conocido por los colosenses y quizá por toda la región evangelizada desde Éfeso.<sup>389</sup> El himno se sitúa entre la oración inicial de Pablo, que celebra la obra del Padre por medio del Hijo amado (vv.9-14), y el gran tema central de la carta a los Colosenses que es la mediación salvífica de Cristo. Como “primogénito” de toda creación, Cristo desarrolla una mediación de todas las realidades creadas, al respecto Gordley afirma:<sup>391</sup>

“Cristo garantiza la consistencia de este mundo, que es una creación buena, nacida de Dios, y no el fruto de la acción de los temibles elementos y poderes del cosmos que habitaban la mente helenística. La segunda parte del himno (vv. 18b-20) considera el primado de Cristo en el proceso de redención del hombre: por libre designo del Padre, Cristo es el mediador único y universal que reconcilia y pacifica todas las cosas”.

En relación al estilo literario, Dunn<sup>392</sup> “señala que Pablo recurre a fórmulas del pensamiento judeo-helenista para describir la naturaleza y misión del Hijo, con términos que recuerdan la literatura sapiencial .se trata de un texto inspirado en el modelo bíblico de los himnos de la sabiduría, y también en las fórmulas primeras de la

<sup>387</sup> N.T. WRIGHT, *Adam in Pauline Theology*, 359-389.

<sup>388</sup> F.F. BRUCE, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, New International Commentary on the New Testament, Eerdmans, Grand Rapids 1984, 55-56.

<sup>389</sup> M. GORMAN, *Apostle of the Crucified Lord: A Theological Introduction to Paul and His Letters*, Eerdmans, Grand Rapids 2004, 472.

<sup>391</sup> M.E. GORDLEY, *The Colossian Hymn in Context. An Exegesis in Light of Jewish and Greco-Roman Hymnic and Epistolary Conventions*, Coronet Books, London 2007, 170.

<sup>392</sup> J.D. DUNN, *The Theology of the Apostle Paul*, Eerdmans, Grand Rapids 1998, 268.

fe cristológica". El himno se distribuye en dos partes. La primera parte considera el primado universal de Cristo en el orden de la creación (vv. 15-18a).

### a) Imagen

Pablo testimonia que Cristo es la imagen de Dios invisible (v. 15a), expresión que enuncia una relación muy especial con Dios. Esta manera de hablar sobre Cristo se puede rastrear en otras cartas paulinas: Cristo, la "imagen de Dios" (2 Co 4,4); "resplandor de su gloria e impronta de su sustancia" (Heb 1,3); "forma de Dios" (Flp 2,6). Destacar que el término imagen, *eikon*, aparece 23 veces en el NT, y 10 de ellas en el *corpus paulinum*.<sup>393</sup>

Generalmente el sujeto de las frases paulinas es el hombre, "creado a imagen de Dios" según el AT (cf. Gn 1,26.27), y llamado a ser conforme con la imagen de su Hijo (cfr. Ro 8,29; 1 Co 11, 7; 2 Co 3,18); en ese caso, el hombre creado "a imagen de Dios", implica una participación, por semejanza, con el ser de la realidad representada. Otras veces, el término imagen significa una representación figurada, efigie, una semejanza exterior con lo representado (cfr. Mt 22, 20).<sup>394</sup>

En relación al trasfondo sapiencial del himno, "el término imagen de Col 1, 15 sigue un paralelismo con Sb 7,26, como aquello que hace presente lo representado, pues la imagen, en el pensamiento griego, forma parte de la naturaleza de lo que representa."<sup>395</sup> Pero la palabra "imagen", no es sólo un sinónimo de Logos o Sabiduría de Dios, sino que también señala la humanidad de Cristo, es decir, que Jesucristo es un ser "palpable",<sup>396</sup> porque es la "imagen" visible del Dios "invisible".

---

<sup>393</sup> J.R VILLAR, "Cristo, imagen de Dios invisible (Col 1, 15a). Tradición exegética y comentario de santo Tomás de Aquino", en *Scripta Theologica*, 42 (2010)665-690.

<sup>394</sup> W. BARCLAY, *The Letters of the Philippians, Colossians and Thessalonians*, The Westminster Press, Philadelphia 1975,117.

<sup>395</sup> <sup>395</sup> J.R VILLAR, "Cristo, imagen de Dios invisible (Col 1, 15a). Tradición exegética y comentario de santo Tomás de Aquino", en *Scripta Theologica*, 42

<sup>396</sup> El docetismo interpretó la encarnación del Verbo como una mera apariencia. Según ellos, Cristo solo parecía humano. Su cuerpo no sería un cuerpo real sino una apariencia de cuerpo. Esta creencia brota de una concepción negativa de la carne y de todo el mundo material propia del gnosticismo. En contra de estos postulados, San Juan en el prólogo de los cuatro evangelios enfatiza: "...lo que hemos visto... lo que hemos palpado y tocado...". Los verbos son indicativos aoristos que enfatizan eventos específicos. "Ver" significa "examinar de cerca"- (Juan 1:14); "tocar, "examinar de cerca con las manos" (Juan 20:20,27). En el Nuevo Testamento, el término griego para "tocar" o "manejar" (*psēlaphaō*) se encuentra solamente aquí y en Lucas 24:39. En este último es usado para el encuentro con Jesús

Podemos resumir, el contenido semántico de *eikon* señalando que, aplicada a Cristo, se refiere a su doble naturaleza de Hijo de Dios y de Hijo del hombre.<sup>397</sup> Además, el término hebreo correspondiente a *eikon* significa una participación en la esencia y en el poder del arquetipo. Con el término *imago*, en consecuencia, Pablo pone a Cristo al lado de Dios, no de las criaturas, como Aquel que hace presente de un modo único al Dios trascendente a este mundo.<sup>398</sup>

## b) Imagen del Dios invisible

Dunn<sup>399</sup> nos recuerda que “el término invisibilidad nos remite a la idea bíblica de la incapacidad y la imposibilidad del ser humano para “ver” a Dios. El AT nos repite una y otra vez que Dios no se ve, es inalcanzable a la creatura.” Por eso mismo se plantea el problema de los intermediarios entre Dios, invisible en sí mismo, y el mundo. Aquí surge una cuestión relacionada con una contradicción aparente; cómo es posible ser imagen –una realidad visible–, de Aquel a quien precisamente no se ve, el Dios invisible.

Nijay en su estudio de la epístola señala que “entre “imagen” e “invisible” parece existir una relación de oposición conceptual”.<sup>400</sup> Pero esta posible contradicción se difumina cuando leemos Col 1, 15a desde otra perspectiva, a saber, no se trata de la visibilidad/invisibilidad sino el de manifestación- invisibilidad, es decir: Cristo hace presente al Dios invisible.

El término imagen aplicada a Cristo implica “su relación única con el Dios invisible”.<sup>401</sup> Será en la profundización y la reflexión teológica de esta relación, donde se percibirá con mayor claridad que “imagen” indica, y este es un factor fundamental, la relación de origen del Hijo con el Padre. De este modo, Cristo, el Hijo, preexiste a su

---

después de la resurrección; posiblemente, I Juan lo utilice con el mismo sentido. (Cf. J. KURICHIANIL, “Glorification in the Gospel of John,” en *Bible Bashyam*, 12 (1986) 42-58).

<sup>397</sup> C. BASEVI, “La doctrina cristológica del «himno» de col 1,15-20”, en *Scripta Theologica* 31 (1999)317-344.

<sup>398</sup> W., BARCLAY, *The Letters of the Philippians, Colossians and Thessalonians*, 117.

<sup>399</sup> J.D DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*, 87.

<sup>400</sup> K.G., NIJAY., “Beholding the Word of Christ: A Theological Reading of Colossians”, en *Canadian theological review*, 2 (2013) 21-43.

<sup>401</sup> C. WELZ, “Imago Dei - References to the Invisible”, en *Studia Theologica*, 65(2011) 74-91.

encarnación, y su relación con Dios Padre es única y eterna.<sup>402</sup> El término imagen connota, además, su naturaleza humana, pues mediante su encarnación Él es la imagen perceptible del Dios invisible.

### 5.3 La *imago Dei* en Segunda epístola a los Corintios

*“Si nuestro evangelio queda encubierto, es para los incrédulos, para los que se pierden, cuya inteligencia cegó el dios de este mundo, para que no brille en ellos la luz del Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios”*

2Co 4,3- 4 (NC)

Tal como hemos señalado anteriormente, la imagen de Dios en el hombre no es una realidad estática, por el contrario, está es dinámica y se va forjando en la relación del cristiano con Cristo.<sup>403</sup> Esta *imago Dei* que actúa dinámicamente en el hombre implica, necesariamente, un cambio radical en la relación con Dios y con el prójimo. De este modo, González Faus,<sup>404</sup> señala: “El hombre, como imagen de Dios que manifiesta su Rostro, es emblema de gracia y liberación para los otros hombres y para toda la Creación. Trazando líneas de diálogo la humanidad logra ser lo que debe ser: una, fundamentalmente una hermandad”. Dado que la imagen perfecta de Dios es Cristo mismo (2 Co 4,4; Col 1,15; Heb 1,3), el hombre debe ser conformado con él (Ro 8,29) para llegar a ser hijo del Padre mediante el poder del Espíritu Santo (Ro 8,23).

Ratzinger<sup>405</sup> resalta que solamente desde la gratuidad de Dios, el hombre/mujer es imagen de Dios:

---

<sup>402</sup> Villar señala que “La expresión paulina “imagen de Dios” ofreció una pista sumamente interesante para desarrollar la Cristología, debido a su doble valencia en relación con Jesucristo, *imago qua Deuse imago qua homo*. El desarrollo de uno u otro de esos aspectos caracterizó las dos escuelas cristológicas antiguas y sus correlativas interpretaciones de *Imago Dei* en Col 1,15. Una corriente se inicia con san Ireneo y Tertuliano; la otra corriente surge con Orígenes”. (Cf. J. R VILLAR, “Cristo, imagen de Dios invisible (Col 1, 15a). Tradición exegética y comentario de santo Tomás de Aquino”, en *Scripta Theologica*, 42 (2010) 665-690).

<sup>403</sup> S.P. BARCELONA, “The Changing Image of God in Process Philosophy, 96-113.

<sup>404</sup> J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander 1987, 679s.

<sup>405</sup> J. RATZINGER, “La grandeza del ser humano es su semejanza con Dios”. Con motivo de la Conferencia Internacional del Pontificio Consejo para la Pastoral de la Salud ‘A imagen y semejanza de Dios: ¿Siempre? Los enfermos mentales’-1996. Leído el 3 de marzo de 2016, disponible en [www.redesdesalud.org.ar/files/documentos/grandeza.doc](http://www.redesdesalud.org.ar/files/documentos/grandeza.doc)

“Un mensaje que tendemos demasiado a olvidar: nuestro valor ante Dios no depende de la inteligencia, ni de la estabilidad del carácter, ni de la salud, que nos permiten tantas actividades de generosidad...El hombre es imagen de Dios en cuanto hombre. Y en tanto que es hombre, es un ser humano, tiende misteriosamente a Cristo, al Hijo de Dios hecho hombre y, por lo tanto, orientado al misterio de Dios. La imagen divina está conexas con la esencia humana en cuanto tal y no está en poder del hombre destruirla completamente”.

Por lo tanto, podemos afirmar que la gracia de Dios nos iguala a todos, nuestro valor y dignidad como seres humanos es un don de Dios que no depende de nuestras capacidades ni de nuestro marco social y cultural donde vivimos. En Jesucristo nuestra existencia humana y la *imago Dei* ya son dos realidades intrínsecamente unidas, no se pueden aislar la una de la otra.

#### **5.4. La *Imago Dei* en la escatología paulina**

La afirmación «Cristo manifiesta el hombre al propio hombre» se debe plantear también en un contexto escatológico. Y esto principalmente porque la identidad del hombre no será completa, definitiva, hasta el final de su existencia, hasta que Dios sea «todo en todos» (1 Co 15,28), hasta la Parusía. Ni siquiera a Cristo se le comprende del todo si no es a partir del momento culminante de su Resurrección, cuando Dios le constituyó: Hijo de Dios, Señor del cielo y de la tierra. Por tanto, el hombre no llega a su plena identidad hasta el final, hasta la resurrección de los muertos.<sup>406</sup> La doctrina de la encarnación completa la doctrina de la creación: todo lo creado ha sido asumido y redimido en la humanidad de Jesús y participa de su resurrección.<sup>407</sup>

La fe cristiana confirma la capacidad de la vida humana de participar en la vida divina. No es posible una existencia cristiana sin la esperanza. En este sentido, Ro 8,18-28 es un texto clave donde se señala que la redención cósmica rechaza de plano una

---

<sup>406</sup>COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Comunión y servicio. La persona humana, creada a imagen de Dios”, leído el 20 de abril de 2016, disponible en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_sp.html#Pecado\\_y\\_salvación](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_sp.html#Pecado_y_salvación)

<sup>407</sup> J.E. THIEL. “For what may we hope? Thoughts on the eschatological imagination”, en *TheologicalStudies*,67 (2006) 517-54.

visión dualista del mundo, que hunde sus raíces en la apocalíptica: se trata de la expectativa escatológica judía<sup>408</sup>, que no depositaba sus esperanzas en una separación entre lo mundano y lo supramundano, sino en el rescate y la transformación del entorno del israelita. Junto con el ser humano, el universo material espera esta redención; por eso, todo lo creado será consumado en la Parusía. El pensamiento hebreo concebía el tiempo como una sucesión de eventos lineales, donde la Historia era entendida como un movimiento progresivo, con un principio -creación- y un fin -el juicio final-, donde estaba dividida en dos edades: la presente y la venidera.<sup>409</sup>

La diferencia de Pablo con respecto a la apocalíptica judía no está en contraponer sólo los dos eones, como ya lo hizo aquélla frente al helenismo, sino en considerar que el eón futuro y nuevo de la gracia y del perdón de Dios en Cristo ya se ha anticipado y ha irrumpido en nosotros por su Espíritu. Pablo describe desde la experiencia cristiana nueva esta coexistencia agónica de los dos mundos, el viejo y el nuevo, en el cristiano hasta que aquél sea vencido del todo. Esta coexistencia del tiempo intermedio, en la que estamos situados, se resuelve con apuntes escatológicos innovadores que preparan la consumación, plenitud y redención final (cf. Ro 8, 23).

Este esquema está presente en las cartas paulinas donde se encuentra una idea central que las articula y dan cohesión a su mensaje: la tensión que se percibe entre lo “ya” cumplido y “todavía no” acabado.<sup>410</sup> En una primera lectura, esa terminología puede parecer antitética, pero en realidad ella tiene gran poder de síntesis ya que pretende condensar la situación que se vive en el Nuevo Testamento, una vez que la irrupción del Reino ha producido una nueva división del tiempo. Pannenberg<sup>411</sup> desvanece esta tensión afirmando que: “La esperanza escatológica de la Biblia, confía en la justicia y la fidelidad de Dios y está orientada hacia el fin futuro de sus caminos con su creación y con su pueblo.” Esta vinculación entre pneumatología y escatología es un énfasis que consideramos de gran importancia y pocas veces subrayado.

---

<sup>408</sup> La apocalíptica judía, de la cual son deudores Pablo y el cristianismo primitivo, en lugar del *eterno retorno*, de los griegos y de otras culturas orientales, presentaba como final de la historia salvífica la antítesis de los dos eones o mundos. El “presente eón” se identifica con el tiempo de este mundo (2 Cor 4, 4; Ef. 2, 2; cf. Jn 12, 31). A este mundo o eón ya le ha venido su fin ya que Cristo por su muerte y resurrección nos libera de la tiranía de este mundo, esperando la plena liberación por la resurrección de los muertos en la parusía del Señor (Ro 5-8). (M. VILLEGAS, “El fin del mundo en el Nuevo Testamento”, en *Teología y Vida*, 41 (2000) 5-15.)

<sup>409</sup> J. D. DUNN, *The theology of Paul the Apostle*, 462.

<sup>410</sup> O. CULLMAN. *Cristo y el Tiempo*. Madrid, Cristiandad, 49.

<sup>411</sup> W. PANNENBERG, *Systematic Theology*, vol. 3, 550

Pannenberg explica esa relación, destacando que la consumación escatológica “es adscrita al Espíritu, quien como un don del tiempo final ya gobierna el presente histórico de los creyentes.”<sup>412</sup> Este enfoque tiene relación con el paradigma que Pannenberg aplicado a todo su sistema teológico, de este modo, como la resurrección es un evento proléptico que anticipa el futuro del mundo en el propósito de Dios, también la consumación escatológica debe entenderse como “una manifestación proléptica del Espíritu quien en el futuro escatológico transformará a los creyentes y con ellos a toda la creación, para la participación de la gloria de Dios.”<sup>413</sup>

Es desde este planteamiento que San Pablo señala que toda la existencia cristiana está encaminada dinámicamente a: “reproducir la imagen de su Hijo” (Ro 8, 29 (BLPH)); por tanto, la imagen de Dios en el hombre no es estática, sino una realidad cuyo desarrollo consiste en revestirse de Cristo: “revestíos del hombre nuevo que se va renovando (...) según la imagen de su creador” (Col 3, 10 (LBLE)), así del mismo modo que nos hemos revestido la imagen del hombre terreno, nos revestiremos también la imagen celeste”(1 Co 15, 49). Esta realidad de transformación dinámica es expresada por Ratzinger<sup>414</sup> del siguiente modo:

“Llega a ser imagen de Dios, en la medida en que entra en comunión con Cristo, se conforma a él. En otras palabras: la imagen originaria del hombre, que a su vez representa la imagen de Dios, es Cristo, y el hombre es creado a partir de su imagen, sobre su imagen. La criatura humana es al mismo tiempo proyecto preliminar en vista de Cristo, o sea: Cristo es la idea fundamental del Creador y forma al hombre en vista de él, a partir de esta idea fundamental”.

Por ello, el teólogo alemán afirma que “el hombre es imagen de Dios, pero una imagen no acabada, está todavía por completar, que apunta hacia su plenitud del proyecto para el que fue creado que sólo encuentra su auténtica realización en el acontecimiento de Jesucristo.”<sup>415</sup> Ese proyecto es el Reino de Dios, que hay que

---

<sup>412</sup> W. PANNENBERG, *Systematic Theology*, vol. 3, 553.

<sup>413</sup> W. PANNENBERG, *Systematic Theology*, vol. 3, 553.

<sup>414</sup> J. RATZINGER, “La grandeza del ser humano es su semejanza con Dios”. Con motivo de la Conferencia Internacional del Pontificio Consejo para la Pastoral de la Salud ‘A imagen y semejanza de Dios: ¿Siempre? Los enfermos mentales’-1996.

<sup>415</sup> W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, vol. II, 245.

concebirlo como un proceso que empezó con el anuncio del reino por parte de Jesús y culmina en la escatología final. Por una parte, el Reino es futuro y vendrá; por otra, es presente, ha llegado ya.

## **5.5 Conclusión**

Con la noción de “imagen de Dios” referente a Cristo, nos estamos moviendo en un ámbito de comunicación: la Revelación del Padre hacia el hombre. Cristo es imagen del Padre porque lo hace accesible a quien no es Dios mismo. El ser humano está configurado ahora y se va configurando cada vez más según Cristo su modelo y aun causa de su ser. Pero existe una relación tanto entre Padre e Hijo como entre Hijo y hombre, eso es lo que se quiere expresar con el término imagen. Cristo resucitado es la imagen perfecta del Padre en cuanto comunica su ser a los hombres en y con la entrega amorosa que establece con ellos. De este modo los hombres reciben esa imagen, independientemente de cuáles sean sus capacidades físicas e intelectuales, y se convierten ellos mismos en imágenes del Padre.

## CAPÍTULO 6. DISCAPACIDAD INTELECTUAL E *IMAGO DEI* EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

### 6.1. Introducción

Actualmente, en la mayoría de las cristologías existe acuerdo en que la divinidad de Jesús se muestra y se conoce a través de su humanidad. Por lo tanto, es pertinente la necesidad de interrogarnos “acerca qué tipo de hombre es Jesús y de qué forma vivió y entendió su humanidad”.<sup>416</sup> En los evangelios se nos dice que su humanidad estuvo conformada por dos realidades íntimamente relacionadas entre sí: su condición de judío galileo del primer siglo y su forma de vivir la vida y las relaciones con Dios y con el prójimo. Es por ello que, la misión de Jesús es la manifestación del Reino que se hace presente en su propia persona, en el anuncio de la buena noticia y en el alivio y consuelo del sufrimiento de los enfermos.

En palabras de Padilla:<sup>417</sup> “Jesús, pues, encarna su reino de *Shalom* aquí y ahora, ante toda la creación, y hace visible y da a conocer sus buenas nuevas. Son buenas nuevas de liberación, de restauración, de salud y de salvación personal, social, global y cósmica.” Desde esta perspectiva, la misión de Jesús solo puede entenderse en estrecha relación con el Reino de Dios que es la buena noticia que Jesús vive y anuncia y que tiene un alcance “cósmico”<sup>418</sup>, es decir involucra e incluye a todo lo creado.

Para ampliar el significado y el alcance de la buena noticia descrita en los evangelios, es necesario entender lo que “conmovió a Jesús y le inspiró a asumir como propio el proyecto del Reino.”<sup>419</sup> En los relatos evangélicos se nos dice de forma reiterada que Jesús no se evade de la realidad de sufrimiento y marginación de los habitantes de la Palestina del primer siglo, por el contrario, se deja interpelar por este sufrimiento y lo transforma en una mirada compasiva. Esta compasión y sensibilidad

---

<sup>416</sup> A. TORRES-QUEIRUGA, *Repensar la cristología: sondeos hacia un nuevo paradigma*, Verbo Divino, Estella, 1996,27.

<sup>417</sup> C. RENÉ PADILLA, *El Evangelio Hoy*, Ediciones Certeza, Buenos Aires, 1975, 184.

<sup>418</sup> Con este término Moltmann interpreta la creación en tres partes que se integran en un proceso creativo uniforme e integrador: “Cristo como fundamento de la creación de todas las cosas. Cristo como la fuerza motriz de la evolución de la creación y Cristo como redentor de todo el proceso de la creación”. (Cf. J. MOLTMANN, *Cristo para nosotros hoy*, Trotta, Madrid, 1997, 79.

<sup>419</sup> R. LUCIANI, “El discernimiento de Jesús como pobre de Yahvé e hijo de la tierra”, en *Theologica Xaveriana* 182 (2016)421-447.

por los más vulnerables es descrita por Metz<sup>420</sup>: “Esta sensibilidad para el dolor ajeno, esta atención al sufrimiento de los demás – ¡incluido el de los enemigos ¡– en la propia acción constituye el centro de esa “nueva forma de vivir” que se relaciona con Jesús”. Por tanto, podemos afirmar que lo que conmovió a Jesús y le motivó a asumir como propio el proyecto del Reino, fue la percepción de la fragilidad y vulnerabilidad de los: marginados, los ciegos, los cojos y impedidos, las mujeres, los pecadores; es decir, los que no sirven, los fracasados, los últimos de la sociedad israelita.

### 6.1.2 La actividad profética de Jesús

Jesús es descrito reiteradamente en los evangelios disputando con los líderes judíos por la interpretación legalista y rigorista que hacían de la religión (Cf, Mt 12.34, 39; Lc 11, 42). Jesús se opone radicalmente, y de ahí la dureza de sus palabras, contra los dirigentes, contra los ricos y poderosos, y contra los legalistas de su tiempo.<sup>421</sup> Para Jesús, “lo que estaba en juego era el bien del hombre, la liberación de los oprimidos, el sufrimiento el pueblo. Por eso Jesús fue tan radical en su conducta y en su predicación. Por eso se comportó como un profeta de los antiguos.”<sup>422</sup> Esta identificación de Jesús con los profetas está íntimamente relacionada con su actitud de denuncia de los líderes políticos y religiosos que oprimen al pueblo, y de su acercamiento misericordioso a los más débiles en nombre de Dios.

Los evangelios nos narran que muchos de los contemporáneos de Jesús, al observar su manera de vivir y relacionarse con Dios y con el prójimo, encontraron un paralelismo con la actividad profética narrada en el AT, situación insólita en la Palestina del primer siglo si se exceptúa a Juan el Bautista. Esta percepción de la actividad profética de Jesús la encontramos descrita en los cuatro evangelios (Cf. cf. Mc 6, 15; 8, 28; Mt 21, 11; Lc 13, 33; Jn 6,14-15). Especialmente en Lc 24, 19 (RVR1960), se nos dice que los discípulos de Jesús reconocieron a “Jesús nazareno, que fue varón profeta, poderoso en obra y en palabra delante de Dios y de todo el pueblo”, esta identificación de Jesús como profeta fue realizada, y este es un dato fundamental,

---

<sup>420</sup> J.B METZ. *Dios y tiempo. nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002, 227.

<sup>421</sup> Castillo describe una pormenorizada lista de los ataques de Jesús contra los dirigentes religiosos (Cf, J.L SICRE, J.M. CASTILLO, J.A. ESTRADA, *La Iglesia y los profetas*, Almendro, Córdoba, 1986, 89-92).

<sup>422</sup> J.L SICRE, J.M. CASTILLO, J.A. ESTRADA, *La Iglesia y los profetas*, Almendro, Córdoba, 1986, 96.

antes de su muerte. Por tanto, la consideración del ministerio profético de Jesús se puede rastrear en los cuartos evangelios como un dato prepascual; es decir, un testimonio que debemos situarlo en el Jesús histórico y no como una elaboración posterior de la iglesia primitiva.<sup>423</sup>

Es en este contexto de pobreza, marginación y sufrimiento es promovido, principalmente, por los dirigentes religiosos que con su interpretación rigorista de la ley ignoran y excluyen a los pobres y enfermos de la cercanía de Dios; donde Jesús, del mismo modo que los profetas, clama justicia a favor de los más vulnerables y marginados poniéndose de su parte y teniendo una actitud sensible hacia ellos, acusando a los líderes religiosos de ignorarlos y de no seguir los propósitos y la voluntad de Dios para con su pueblo.

### **6.1.3 El significado del mensaje de la buena noticia a la luz de Lc 4,18 -30**

La perícopa donde se hace más evidente la identificación de Jesús con los profetas del AT la encontramos en Lucas 4, 18-19 (NVI): “El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para anunciar buenas nuevas a los pobres. Me ha enviado a proclamar libertad a los cautivos dar vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos, a pregonar el año del favor del Señor”. Lucas empieza relatando el inicio del ministerio de Jesús en Nazaret, su pueblo natal, donde ha llegado el tiempo para darse a conocer y para ello elige la sinagoga. Jesús recita un texto de los profetas, concretamente un texto de Isaías.

Debemos destacar tres aspectos en el uso del texto que hizo Jesús (Is 61:1-2) y que están relacionados con su misión. En primer lugar, revela que él es el Mesías, el ungido de Dios. Una segunda característica está relacionada con el anuncio de las buenas noticias de liberación a los pobres, a los ciegos, a los esclavos y a los oprimidos. Por último, ésta la proclamación del año agradable de Dios. Jesús, en el inicio de su ministerio, quiere dejar claro que su ministerio profético es un *continuum* de lo expresado por los profetas y especialmente del profeta Isaías. Es por ello, que se

---

<sup>423</sup>J.L SICRE, J.M. CASTILLO, J.A. ESTRADA, *La Iglesia y los profetas*, 80.

puede establecer un paralelismo muy consistente entre la estructura descrita en el Tritoisaías y en el evangelio de Lucas, lo que llevará a Tabet<sup>424</sup> a afirmar que:

“Es importante recordar que el Tritoisaías constituye el centro de toda la obra, o sea, que Is 61 ilumina los capítulos precedentes y posteriores. Esto indica, a su vez, que a Is 61 se lo puede ubicar en el corazón de todo el tercer Isaías, como factor determinante de la interpretación del mismo. En sentido paralelo, Lc 4,18-30 constituye el centro del ministerio de Jesús en toda la obra y comunidad lucana, lo que indicaría que a partir del Capítulo 4 de Lucas se puede interpretar el resto de la obra y las acciones verificables en el primer volumen de Lucas.”

El significado del mensaje de la buena noticia anunciado y vivido por Jesús de Nazaret cobra su verdadero significado a través de la lente que nos proporciona Lucas y de su referencia directa al texto de Is 61:1-2. En ambos textos se nos describen situaciones similares que se pueden sintetizar en: preocupación por los más necesitados y vulnerables, condenados a vivir en la “frontera” de la sociedad, los discapacitados, los castigados a vivir una soledad impuesta. Desde este contexto desolador y de sufrimiento, Jesús proclama las buenas noticias de liberación y sanación. Es el Espíritu quien está sobre Jesús, quien unge, quien envía a proclamar liberación a los cautivos, quien da poder para dar vista a los ciegos, el que pone en libertad a los oprimidos, y el que anuncia el año del favor agradable del Señor.

Una doble pregunta que surge, tanto del texto de Isaías como de Lucas, es quienes son los destinatarios de la liberación y de la opresión y por qué viven en esta situación de precariedad. Para responder es necesario entender el contexto social de exclusión y pobreza donde vivían miles de hombres y mujeres en la Palestina del primer siglo. La pobreza es un problema reiteradamente reflexionado en el Antiguo Testamento, donde los profetas la ven la como consecuencia de la injusticia social y la atribuyen a los ricos que oprimen con sus deudas al pueblo.<sup>425</sup>

---

<sup>424</sup> TABET, MIGUEL ÁNGEL y otros. Introducción al Antiguo Testamento, Pelicano, Madrid, 2008,165

<sup>425</sup> Ante el endeudamiento “la salida es pedir un préstamo, dejando, muchas veces, hijas, hijos, y la propia tierra como hipoteca de la deuda asumida. El pago de la deuda, en general, estaba asociado al cobro de intereses, algunas veces con tasas exorbitantes de hasta 40 y 60% al año. Los profetas fueron intransigentes en la denuncia de que tales transacciones muchas veces venían "amañadas" como las balanzas engañosas (ver Am 8,4-7) o de fraudes en los tribunales (ver Am 2,7; 5,10: Is 10,1-3) en el

Del mismo modo, se puede establecer un paralelismo entre la situación de pobreza donde vivió Isaías y la situación social donde viven los destinatarios del evangelio de Lucas, en palabras de Richter:<sup>426</sup>

“En la Galilea del tiempo de Jesús, todo el mundo estaba agobiado por deudas económicas. Los impuestos a Roma, al rey Herodes y al Templo de Jerusalén, eran impagables. Muchos perdían su casa, su tierra, incluso su libertad, por causa de las deudas. Hablar de deudas, por tanto, es hablar de empobrecimiento, de falta de condiciones para una vida en abundancia.”

La población de Palestina y de todo el Imperio Romano estaba sobrecargada con una gran cantidad de impuestos romanos. Cuando éstos no se pueden pagar, la persona corría el riesgo de ser encarcelada; además estaba en deuda con la instancia pública de recolección de impuestos, muchos perdían su casa, su tierra, incluso su libertad, por causa de las deudas.<sup>427</sup> Por lo tanto, y este es un dato fundamental, en frente de éstos, siempre hay ricos, libres, acreedores y propietarios que especulan y enriquecen a costa de empobrecer a los demás. Hablar de deudas, por tanto, es hablar de empobrecimiento, de falta de condiciones para una vida digna, para disfrutar de la salud.

#### **6.1.4 Relación entre la pobreza, desigualdad social y enfermedad**

Como ya hemos hecho referencia, la sociedad donde vivió Jesús estaba marcada por la desigualdad social y la pobreza. En este punto es necesario dar un paso más y adentrarnos, aunque sólo sea de forma muy concisa, en la relación entre pobreza, desigualdad social y enfermedad. Esta relación nos permitirá, más adelante, ahondar en el significado del “año agradable del Señor” anunciado por Jesús.

---

sentido de "comprar" al pobre y de robar sus derechos. Por la vía de la economía y de las relaciones de deudas, los pobres acaban siendo comprados por una miseria (Am 8,6) y "el deudor es esclavo de su acreedor" (Pr 22,7)". (Cf. H. REIMER, "Un tiempo de gracia para recomenzar. El año sabático en Éxodo 21,2-11 y Deuteronomio 15,1-18, en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, 33 (1999)31-47

<sup>426</sup> I. RICHTER REIMER, "El perdón de las deudas en Mateo y Lucas", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, 33 (1999) 104-121.

<sup>427</sup> I. RICHTER REIMER, "El perdón de las deudas en Mateo y Lucas"

Caeríamos en un error si entendiésemos la pobreza simplemente como escasez o carencia de lo necesario para vivir. Esta es una visión simplista que no aporta una perspectiva cristalina para comprender como afecta la pobreza en la vida de las personas y de los pueblos. Es por ello, aunque sea de forma muy concisa, debemos realizar una aproximación a la pobreza y su relación con la enfermedad y la desigualdad social, desde una perspectiva social y económica.

En las últimas décadas ha crecido el interés por las llamadas inequidades de salud que “son el resultado de desigualdades en el seno de una sociedad concreta, donde las condiciones sociales y económicas, y sus efectos en la vida de la población, determinan el riesgo de enfermar y las medidas que se adoptan para evitar que la población enferme”.<sup>428</sup> Existe consenso que la salud es un proceso complejo, donde interactúan factores individuales (biológicos y genéticos), sociales y económicos; esta interacción propiciará la aparición de enfermedades o el aumento del bienestar. De modo que personas con más recursos económicos y mejores condiciones de vida tienen menos posibilidades de enfermarse y, en contraste, personas con menos recursos y peores condiciones de vida tienen más posibilidades<sup>429</sup> de enfermarse. Al respecto Cortés<sup>429</sup> afirma:

“Los nuevos estudios sugieren que el estrés de ser pobre tiene una peligrosa influencia en la salud, no es un simple fenómeno estadístico; cuando se comparan los estados socioeconómicos altos y bajos (ingresos, ocupación, educación y condiciones de la vivienda), el riesgo de algunas enfermedades es 10 veces mayor. Las personas de estrato socioeconómico bajo tienen dramáticamente más riesgo de enfermar y más corta expectativa de vida que las personas de estrato socioeconómico alto.”

Es por ello que la OMS<sup>430</sup> señala en sus estudios que “los más pobres entre los pobres, en todo el mundo, son también los que tienen peor salud. Dentro de los países, los datos muestran que en general cuanto más baja es la situación

---

<sup>428</sup> COMISIÓN SOBRE DETERMINANTES SOCIALES DE LA SALUD. *Lograr la equidad en salud: desde las causas iniciales a los resultados justos, declaración provisional monografía en Internet*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud; 2007. [Leído el 4 de abril de 217] Disponible en: [http://whqlibdoc.who.int/publications/2007/interim\\_statement\\_spa.pdf](http://whqlibdoc.who.int/publications/2007/interim_statement_spa.pdf)

<sup>429</sup> A. CORTÉS, “Inequidad, pobreza y salud”, en *Revista Colombia Médica*, 37(2006) 223-227.

<sup>430</sup> COMISIÓN SOBRE DETERMINANTES SOCIALES DE LA SALUD. *Lograr la equidad en salud: desde las causas iniciales a los resultados justos, declaración provisional monografía en Internet*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud; 2007.

socioeconómica de una persona, peor salud tiene”. Esta consideración nos lleva a un factor clave: El círculo pobreza-enfermedad-pobreza. De tal modo que el subdesarrollo, la pobreza y la enfermedad están muy relacionadas entre sí, interactuando “en un círculo vicioso” donde es muy difícil salir por uno mismo.<sup>431</sup>

Este círculo vicioso también lo encontramos en la Galilea del primer siglo, de forma que el endeudamiento de una gran parte de la población le generaba pobreza y exclusión frente a una minoría que se enriquecía cada vez más, al respecto Richter señala:<sup>432</sup>

“Los mayores factores para el creciente empobrecimiento de la población en el tiempo de Jesús eran las deudas, los impuestos y las guerras. La deuda a través de préstamo siempre aumenta sus intereses; lo mismo vale para la deuda a través de impuestos. Esto significa siempre aumento de la deuda. La existencia de la deuda y la imposibilidad de pagarla en el plazo combinado ocasionan una serie de amenazas concretas y reales: tortura o prisión de la persona endeudada y/o de miembros de su familia; esclavitud de la persona endeudada y/o de su familia, generalmente hijos e hijas. La dominación y los mecanismos de opresión—inclusive psicológica— como resultado de la deuda, son muchos y marcan la historia de millares de niños, mujeres y hombres empobrecidos dentro del Imperio Romano, incluso en Palestina. Así, la deuda económica no tiene solamente efectos económicos para los endeudados, sino también implicaciones a otros niveles de relación.”

Por lo tanto, en el contexto social de Lucas hallamos a multitudes empobrecidas y endeudadas. Estos pobres son enfermos crónicos, impedidos, paralíticos, ciegos, sordos y leprosos que malviven y se encuentran en los caminos pidiendo limosna. Estas gentes vivían en los límites de las ciudades o fuera de las mismas, donde tenían que pasar la vida las prostitutas, los mendigos y las personas con profesiones indeseables. De estas gentes, hay que señalar, que eran los últimos, no sólo por su precaria situación económica, sino también por su situación cultural.

---

<sup>431</sup> P. ESTEBANEZ, ha escrito un interesante artículo demostrando como la pobreza y enfermedad están ligadas y se retroalimentan en continentes como África, “Pobreza, enfermedad y conflicto: un círculo infernal”, leído el 6 de abril de 2017, disponible en [http://elpais.com/diario/2002/04/08/sociedad/1018216808\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2002/04/08/sociedad/1018216808_850215.html)

<sup>432</sup> IVONI RICHTER REIMER, “El perdón de las deudas en Mateo y Lucas”

Aun corriendo el riesgo de ser demasiado reiterativos, debemos insistir que, si hay pobres en la Palestina del primer siglo viviendo en la precariedad y muchos de ellos sufriendo enfermedades incapacitantes, es porque hay un sistema socio-económico-religioso que genera unas estructuras de opresión económica que asfixian con deudas e impuestos<sup>433</sup> a los pobres y benefician a los ricos.

Pero no sólo se oprime al pobre, sino que, siguiendo la tesis de Cortina<sup>434</sup>, se le percibe desde una perspectiva aporofóbica; ello significa que se les rechaza y margina por ser pobres e indigentes, por tanto, no son tenidos en consideración porque no poseen nada.<sup>435</sup>

Desde esta situación de indigencia y penuria se produce un fenómeno que podríamos denominar “el círculo vicioso de la aporofobia”.<sup>436</sup> Donde los pobres son acusados, la mayoría de las ocasiones, de conductas delictivas (robo, actos violentos, prostitución...) y esta actitud unida a la mala imagen entorpece su posible integración en la sociedad, de este modo, se acrecientan sus dificultades y en algunos casos la desesperación y la desesperanza les lleva a cometer algún acto ilegal, de manera que se termina por reforzar la mala imagen y así sucesivamente el círculo se retroalimenta. Y de ahí “se desprende que la aporofobia se alimenta del extendido prejuicio de que los pobres son culpables de la miseria que les aqueja”<sup>437</sup> Por tanto, las clases

---

<sup>433</sup> Richter nos recuerda que “Había varios tipos de impuestos: el impuesto *per capita* tenía que ser pago por todas las personas a partir de los 12 años (mujeres) y 14 años (hombres). Para saber cuántas personas vivían en las regiones y provincias, se hacían censos (vea Lc 2,1- 5). Ese impuesto perjudicaba principalmente al pueblo simple que trabajaba para sobrevivir En esa época, en Egipto, cada persona pagaba anualmente en media 60 dracmas (aproximadamente 15 talentos), recibiendo un salario de 210-280 dracmas anuales. ¡En Palestina, la gente pagaba cuatro veces ese valor! Otro impuesto cobrado era el impuesto *sobre el producto y sobre la propiedad*, cuyo precio era estipulado a partir de formularios que deberían ser llenados por las personas propietarias” (Cf. IVONI RICHTER REIMER, “El perdón de las deudas en Mateo y Lucas”).

<sup>434</sup> El término aporofobia fue utilizado por primera vez por Adela Cortina en *Ética*, Santillana, Madrid, 1996,70. Recientemente se ha publicado su libro *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la sociedad democrática*, Paidós, Madrid, 2017. La tesis principal de la profesora Cortina es “Quienes producen verdadera fobia no son tanto los extranjeros o las gentes de una raza diferente como los pobres. Los extranjeros con medios no producen rechazo, sino todo lo contrario, porque se espera de ellos que aporten ingresos y se les recibe con entusiasmo. Los que inspiran desprecio son los pobres, los que parece que no pueden ofrecer nada bueno, bien sean emigrantes o refugiados políticos”.

<sup>435</sup> E.MARTÍNEZ NAVARRO, “Aporofobia”, en: J. CONILL (coord.): *Glosario para una sociedad intercultural*, Bancaja, Valencia, 2002, 20

<sup>436</sup> E.MARTÍNEZ NAVARRO, “Aporofobia”, en: J. CONILL (coord.): *Glosario para una sociedad intercultural*, 18.

<sup>437</sup> E.MARTÍNEZ NAVARRO, “Aporofobia”, en: J. CONILL (coord.): *Glosario para una sociedad intercultural*, 20.

dominantes se “defienden” con una actitud fóbica que se materializa en establecer barreras con estos pobres, creando situaciones de exclusión y marginalidad.

Se puede afirmar que las tesis de Cortina son perfectamente aplicables a la situación de pobreza de la Palestina del primer siglo que nos describe un contexto social-político-religiosos generador de iniquidad e injusticia, donde viven los pobres y donde la salida a esta situación es inexistente y no hay lugar para la palabra esperanza. Pero es precisamente en este contexto de injusticia y opresión hacia los pobres, donde cobra relevancia las palabras de Isaías y que son hechas suyas por Jesús marcando e iniciando el modelo de lo que sería su ministerio público. Para Jesús el “anuncio del año favorable del Señor” consiste en anunciar buenas nuevas a los pobres; es la restauración de la vida de los marginados, el inicio del proceso de recuperación de la dignidad humana, del perdón de los pecados, y la sanidad entendida como el *Shalom* de Dios.

Padilla<sup>438</sup> señala “que el meollo mismo del Jubileo *esta la exigencia divina de equidad para todos*”, ello implica vivir los valores de igualdad y de justicia para todo el pueblo sin excluir a nadie. Como afirma Hartley<sup>439</sup> “La meta del jubileo era mantener la solidaridad de los varios clanes de Israel manteniendo vivo el ideal de la igualdad de todos los ciudadanos israelitas bajo el pacto”. De lo dicho se desprende, que la ética económica es inseparable de la relación con Dios y con el prójimo, ya que, si alguien menosprecia y explota laboralmente a su prójimo, pone de relieve que no teme a Dios puesto que Dios siempre está al lado de los más vulnerables y oprimidos.

En esta misma línea que relaciona inequidad e injusticia con pobreza, Espinosa realiza un interesante estudio sobre las dimensiones e implicaciones del pecado social que genera marginación y enfermedad y de que formas Dios, como en el Éxodo, escucha el dolor y el llanto de su pueblo oprimido:<sup>440</sup>

“Jesús se avocará en su misión a los pobres materiales. El Dios de los padres, se hace cercano, baja a estar con su pueblo. Como en el Éxodo, Dios escucha el clamor de los

---

<sup>438</sup> C.R PADILLA, *Economía humana y economía del Reino de Dios*, Kairos, Buenos Aires, 2002,31. (La cursiva es del autor).

<sup>439</sup> Citado por Padilla, (Cf. *Economía humana y economía del Reino de Dios*, Kairos, Buenos Aires, 2002,31.)

<sup>440</sup> J.P. ESPINOSA ARCE, “El pecado social. Anotaciones bíblico-teológicas desde Latinoamérica”, en *Revista Quaestiones Disputatae - Temas en Debate*, 14(2014) 187-201.

israelitas y ve la opresión con la que son afligidos (Cf. Ex 3,9), y envía a su único Hijo, como el nuevo Moisés. Nuevo Moisés que será semejante al primero, y que dirá todo lo que Yahvé manda (Cf. Dt 18,18). Los tiempos mesiánicos, el tiempo de los pobres ha comenzado. Aquellos que habían sido apartados del sistema legalista judío, vuelven a poseer su dignidad coartada por los grupos de poder.”

En este contexto generador de iniquidad social y de opresión al más débil, donde los pobres se sienten abandonados por Dios y estigmatizados y señalados por sus vecinos, excluyéndolos de la convivencia social y religiosa. Y es precisamente en este contexto, donde se inicia la proclamación del Reino de Dios por Jesús como la buena noticia de liberación y de la opresión.

### **6.1.5 La irrupción del Reino de Dios en Jesús de Nazaret**

La mayoría de los estudiosos del Nuevo Testamento aceptan que el anuncio del Reino, Reinado, de Dios, constituye el eje central del mensaje de Jesús,<sup>441</sup> el cual se inserta en “la tradición profética donde encontramos los antecedentes directos de la proclamación jesuánica del Reino, en especial en el Deuteroisías y en Daniel”.<sup>442</sup> En relación a la relevancia del reino en el mensaje de Jesús, Gnilka afirma que:<sup>443</sup>

“el reinado de Dios puede entenderse literalmente como el centro de la actividad de Jesús. Porque todo lo demás se ordena en torno a ese punto central. Y no solo su mensaje, sino también su actividad como sanadora y taumaturgo y su imperativo ético.”

Para el oriental, la palabra reino, *Malkut*, tenía un significado diferente al dado por el occidental, que lo relacionaba con fronteras geográficas y con un territorio geográfico concreto. En el Antiguo Testamento sólo muy pocas veces se designa *Malkut* un reino en sentido local, un territorio. Por contra, designa casi siempre el

---

<sup>441</sup> J.P MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico (II)*. Estella, Verbo Divino, 2000, 296-297.

<sup>442</sup> R.AGUIRRE, C. BERNABÉ, C. GILARBIOL, *Qué se sabe... de Jesús de Nazaret*, Verbo Divino, Estella, 2009, 69.

<sup>443</sup> J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e Historia*, Herder, Barcelona, 1993, 109.

poder de gobernar, la autoridad, el reinado de este rey. Pero no se entiende nunca *Malkut* en sentido abstracto, sino siempre como algo que se está realizando.<sup>444</sup> Desde esta perspectiva, se amplía el significado del Reino para situarlo fuera de unas coordenadas espacio-temporales. En palabras de Castillo:<sup>445</sup>

“El reino de Dios no es un concepto espacial ni un concepto estático, sino un *concepto dinámico*. Designa la soberanía real de Dios ejerciéndose *in actu*. De ahí que la traducción más adecuada no es la palabra "reino" sino más concretamente "reinado" de Dios”.

Este Reino no sólo tiene una dimensión personal y comunitaria, también cósmica. Ya en el AT se nos dice que la intención divina consiste en restaurar la totalidad de la creación. Según la tradición profética, esta restauración se centra en el Mesías de Dios y en su misión salvadora. El Reino anunciado por Jesús colisiona con las prácticas del anti-reino<sup>446</sup> que deshumaniza y cosifica el ser humano. Los profetas levantaron la voz contra los poderes sociales, económicos y religiosos que oprimen al pueblo; del mismo modo Jesús ante aquellos que marginan y relegan a las personas a los márgenes de la sociedad; expresa su deseo de acoger a todos aquellos excluidos sin mirar ni su pertenencia social, su estilo de vida, su género o sus capacidades físicas o intelectuales, al respecto Theissen y Merz afirman:<sup>447</sup>

“ El reino de Dios trae consigo, dentro de Israel, una rehabilitación de los grupos estigmatizados... Grupos con deficiencias sociales: los pobres, los hambrientos, los

---

<sup>444</sup>Dodd señala que:” *Malkut*, como otros sustantivos de la misma estructura, es propiamente un nombre abstracto que significa «realeza», «autoridad real», «reinado» o «soberanía». La expresión «*malkut* de Dios» indica que Dios reina como rey. Atendiendo no ya a la forma gramatical, sino al sentido de la expresión «reino de Dios», la idea sustantiva es Dios, y el término «reino» indica el aspecto específico, atributo o actividad de Dios, con que él se revela como rey o señor soberano de su pueblo o bien del universo por él creado” (C.H. DODD, *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid, 1974,42).

<sup>445</sup> J.M CASTILLO, *El reino de Dios: por la vida y la dignidad de los seres humanos.*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999,30-34. La cursiva es del autor.

<sup>446</sup> Sobrino utiliza el término anti reino para “señalar que el Reino no aparece en una especie de historia "neutra". Su advenimiento exige la erradicación del anti reino, pues este no solo representa el todavía-no del reino, sino el ciertamente-no del Reino. En la historia no hay término medio, pues en ella Reino y anti reino se excluyen”. (Cf. J. SOBRINO, J., *Jesucristo Liberador*, Trotta, Madrid, 1991, 167-168.)

<sup>447</sup> THEISSEN, G; MERZ A. *El Jesús Histórico*. Sígueme, Salamanca, 1999,306.

afligidos, los perseguidos y los niños son proclamados dichosos porque de ellos es el reino de Dios (Mt 5,3s; Mc 10,14s)”

Pero este Reino no es un mero proyecto de justicia social, de ayuda a los más necesitados y enfermos. El Reinado de Dios supone y exige conversión, cambio de mentalidad y de actitudes (Mc 1,15), seguimiento incondicional al mensaje de Jesús (Mc 4,3-20) y que incorpora a los hombres y mujeres a una comunidad donde se vive y comparte la paz, el amor y la justicia. La expresión “el reino de Dios se ha acercado” (Mc 1,15) debe entenderse como ya presente a la luz de Lc 17,21, “El reino de Dios está entre vosotros”. La expresión griega *Entos hymin*, se debe traducir “entre vosotros”, mejor que “dentro de vosotros”, por tanto, para Jesús ese Reino no es una realidad íntima y espiritual, sino una transformación que abarca la totalidad de la vida y de las personas.<sup>448</sup> Esa concreción es descrita por Arias:<sup>449</sup>

“Allí donde se busca un orden social más justo; allí donde se respeta y fomenta la vida humana más plena; allí donde los hombres y las mujeres pueden vivir una vida comunitaria más solidaria; allí donde las estructuras de la sociedad buscan favorecer al ‘débil’, al ‘huérfano’ y a la ‘viuda’; allí donde el ser humano tiene la libertad y la oportunidad para llegar a ser lo que Dios en su propósito quiere que sea; allí está actuando el Reino de Dios” ,

De esta forma, con la llegada del Reino, Jesús inaugura un modo nuevo de entender la relación con Dios y con el prójimo; donde los destinatarios primeros del Reino son los que viven en el margen de la sociedad, los despreciados, pecadores y enfermos. Es decir, todos aquellos que son considerados los despreciables de la sociedad, los que no sirven, los últimos.

El pensamiento hebreo concebía el tiempo como una sucesión de eventos lineales, donde la Historia era entendida como un movimiento progresivo, con un principio -creación- y un fin -el juicio final-, done estaba dividida en dos edades: la

---

<sup>448</sup> J. A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid, 2007,95.

<sup>449</sup> M. ARIAS, *Venga Tu Reino (La memoria subversiva de Jesús)*, Casa Unida de Publicaciones, México D.F., 1980,163.

presente y la venidera.<sup>450</sup> Por tanto, el Reino es presente, ha llegado ya, pero el hecho de que el mismo Jesús anuncie que el Reino de Dios se acerca, nos revela que Dios aún no reina plenamente, en su totalidad, en este mundo.

El mal revelado en el dolor, en los sufrimientos, y en la muerte nos señala que la plenitud del Reino todavía no se ha establecido por completo en la vida de los seres humanos. Dios ya reina en el presente, y tal constatación no está en contradicción con el carácter futuro de ese Reino, pues lo anticipado es un adelanto de lo que vendrá.

Es desde esta perspectiva que Pannenberg afirma:<sup>451</sup> “el futuro del Reino de Dios es que ya está presente por la obra de Dios entre quienes creen en El y su mensaje, como está su poder de cambiar sus vidas sobre la tierra. Eso fue hecho manifiesto en el evento de la resurrección de Jesús.” Este hecho, constituye para Pannenberg el aspecto proléptico de la acción de Dios, es decir, el futuro se anticipa en el acto de la resurrección de Jesús. De este modo aquí y ahora podemos vivir las primicias del Reino de Dios de una manera anticipada.

Posiblemente el vocablo *crecimiento* puede ser el más apropiado para explicar la escatológica cristiana porque la simultaneidad absoluta entre presente y futuro del Reino escatológico se encuentra en esa imagen. Podemos contrastar la pequeñez de una semilla con el resultado final de su proceso de crecimiento: un árbol frondoso. Esta imagen nos permite una interpretación procesual del Reino en la que el desarrollo es gradual, no instantáneo ni tampoco estático. Es por ello que, las parábolas del grano de mostaza y de la levadura que Jesús utiliza para explicar el Reino, tienen gran utilidad pedagógica y didáctica para ilustrar este proceso de desarrollo.

Las parábolas de la mostaza y levadura nos hablan de que el Reino es ahora pequeño, humilde, escondido, no se ve, pero se revela con una gran capacidad de crecer, de ser grande como el árbol que cobija a todos los pájaros o como la levadura que hace fermentar toda la masa (parábola del grano de mostaza, (cf. Mc 4, 31 s. par. y el de la levadura, cf. Mt 13, 13). De acuerdo Ferreira de Holanda:<sup>452</sup>

---

<sup>450</sup> D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998. 462

<sup>451</sup> W. PANNENBERG, *Teología y reino de Dios*. Sígueme, Salamanca, 1974, 527.

<sup>452</sup> G. FERREIRA DE HOLANDA, “la tensión escatológica: carácter futuro y presente del reino de Dios”, en *Reflexiones Teológicas*, 7 (2011)47-62.

“Las parábolas no se pueden interpretar como una escatología realizada para el aquí y ahora, pero tampoco como una escatología consecuente, que todo remite al mañana. En las parábolas aparece una fuerte tensión entre el presente y el futuro del Reino. Es en este espacio de tiempo entre el hoy y el mañana escatológico, que la semilla crece, sin detenerse hasta la llegada de la plenitud de los tiempos.”

Concluimos este apartado, señalando que el Reino está presente, ya que se imbricado con el decir y actuar de Jesús; pero a la vez, es futuro, puesto que se relaciona con los mismos contenidos de este mensaje. Por lo tanto, presente y futuro están radicalmente relacionados en la proclamación del Reino de Dios por parte de Jesús. Este esquema se desarrolla en el corpus paulino donde se encuentra una idea central que las articula y dan cohesión a su mensaje: la tensión que se percibe entre lo “ya” cumplido y “todavía no” acabado.<sup>453</sup> A primera vista, esa terminología puede parecer antitética, pero en realidad ella tiene gran poder de síntesis ya que pretende condensar la situación que se vive en el Nuevo Testamento, una vez que la irrupción del Reino ha producido una nueva división del tiempo.

## 6.2 Hipótesis de investigación

En el capítulo quinto, señalábamos que la discapacidad intelectual y su relación con el *imago Dei* en el AT, constituye un reto repleto de dificultades de diversos tipos, principalmente relacionados con las escasas referencias que encontramos sobre el tema a investigar. Del mismo modo, en los evangelios sinópticos encontramos problemas similares, es más, las dificultades son mayores porque no encontramos ninguna referencia directa ni a la imagen de Dios,<sup>454</sup> ni a la discapacidad intelectual.

---

<sup>453</sup> Uno de los pensadores que mayor influencia ha tenido en relación al reino de Dios es Oscar Cullman. El teólogo suizo afirma que “la comprensión del reino de Dios se entiende partir del entendimiento de la división del tiempo tanto en el judaísmo como en el cristianismo primitivo. Para los judíos el centro del tiempo está en el futuro pues esperan un reino escatológico que vendrá. Por el contrario, para los cristianos, el centro está en el pasado y se encamina hacia su cumplimiento. Ya no es la aparición futura del Mesías sino un hecho histórico, llevado a cabo ya en el pasado: la vida y obra de Jesucristo”. ( O. CULLMAN, *Cristo y el tiempo*, Cristiandad, Madrid, 2000, 49)

<sup>454</sup> Así en Mc 12, 16: “Ellos se lo llevaron. Y les dice: ‘¿De quién es esa imagen y esa inscripción?’. Ellos le dijeron: ‘Del emperador’” y los paralelos de Mt 22, 20 y Lc 20,24. El versículo se inserta en el pasaje de la polémica anti-judía del tributo al emperador. Claramente aquí el término “imagen” está indicando “la efigie del César en una moneda (...), efigie que –como elemento pictográfico– juntamente con la

Pero a pesar de estos obstáculos, pensamos que es posible realizar un abordaje del tema, rastreando en los evangelios referencias indirectas que nos permitan investigar con cierta plausibilidad metodológica.

De este modo, partimos de la hipótesis que en el contexto de pobreza, marginación y enfermedad donde los enfermos contemporáneos de Jesús sufren enfermedades propias de una región pobre y subdesarrollada del primer siglo;<sup>455</sup> también, en este grupo de enfermos, podían estar presentes los discapacitados intelectuales dado que la discapacidad intelectual es consustancial al ser humano y ha estado presente desde los inicios de su propia historia, tal como señala Flórez:<sup>456</sup>

“Al individuo lo define la biología heredada, con sus aciertos y sus fracasos, incluso si esos fracasos significan la devaluación de las cualidades que, genéricamente, dotan a la especie humana de su especial grandeza. Hasta el punto de que, para algunos, la primera nota que define a la especie humana es la vulnerabilidad: el ser humano es una estructura indigente, precaria en sí misma; vive en el ámbito de la insuficiencia, la fragilidad, la menesterosidad. La discapacidad y la dependencia son elementos constitutivos y esenciales de la biología humana”.

En relación a la *imago Dei*, hemos descrito que el contexto social, económico y religioso de la Palestina del primer siglo, existían estructuras de de injusticia social y opresión que generaban situaciones de precariedad, pobreza y enfermedad a una gran parte de la población.

Además, desde los planteamientos legalistas y rigoristas de la religión, se les señalaban como impuros y, por tanto, excluidos de la Ley y del templo. Desde este planteamiento excluyente, lo que se propone Jesús, desde el Evangelio, es crear la conciencia de que estas situaciones denigran al hombre y a la mujer, infravalorando su dignidad como personas y deformando su *imago Dei*. Por tanto, aunque explícitamente en los evangelios no se aluda a la imagen de Dios, pensamos que de forma implícita el mensaje de Jesús está hilvanado por un deseo de recuperar el

---

correspondiente inscripción designa la identidad del soberano que ha hecho acuñar la moneda”. (Cf. H. KUHLI, “Eikón”, en: H. BALZ - G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 1182.).

<sup>455</sup> J. D. CROSSAN. *Jesús: vida de un campesino judío*, 9 y ss.

<sup>456</sup> J. FLÓREZ, “Discapacidad intelectual y neurociencia”, en revista Síndrome de Down, 32, (2015)2-14.

significado profundo de la *imago Dei* en el hombre, es decir, recobrar el sentido originario por lo cual fue creado: para relacionarse con su creador.

Si en el AT, la interpretación funcional y sustancial era el eje principal donde se articulaba una antropología de la plena funcionalidad de los sentidos<sup>457</sup>; en el mensaje y en el actuar de Jesús, cobra la máxima preferencia la interpretación relacional de la imagen de Dios. Ello significa que el ser humano es, antes que nada, creación de Dios y fue creado para comunicarse con Él, y esta comunicación no precisa, y este es un punto esencial del mensaje de Jesús, de la plena funcionalidad de los sentidos del hombre para llevarse a cabo.

En nuestra investigación partimos de la hipótesis que la actitud comunicativa de Jesús hacia los desfavorecidos, se cimienta en un cambio radical de la interpretación del esquema antropológico donde se fundamenta el *imago Dei*. De este modo, y por la vía de contraste, si en el AT las interpretaciones más predominantes de la imagen de Dios eran la sustancial y la funcional, en los evangelios encontramos un cambio de prioridad, donde la perspectiva relacional está más presente en el mensaje y actuar de Jesús. (Tabla 6).

---

<sup>457</sup> Estas capacidades (cognitivas, funcionales, motoras, emocionales y psicosociales) le permiten su adaptación e interacción con el entorno; y dado que el desarrollo perceptivo y cognitivo, está relacionado con las capacidades sensoriales, la imagen de Dios en el hombre, según las interpretaciones sustancial y funcional, está relacionada con la posesión íntegra de los cinco sentidos. De lo que se concluye implícitamente, por la vía del contraste, que el hombre que no posea plenamente estos cinco sentidos, de algún modo, está excluido de poseer el *imago Dei*.

Tabla 6. Diferencias entre las perspectivas de la *imago Dei* descritas en el Antiguo Testamento y en los Evangelios Sinópticos

	<b>Antiguo Testamento</b>	<b>Evangelios Sinópticos</b>
Interpretaciones más predominantes de la <i>imago Dei</i>	Sustancial y funcional	Relacional
Características definitorias	<p>La imagen y semejanza de Dios en el hombre como la capacidad para pensar, poseer conciencia de sí y la libertad de voluntad, la capacidad para elegir.</p> <p>El reconocimiento de sí mismo: desarrollo de habilidades para identificar y analizar, sus propias fortalezas y debilidades.</p> <p>El reconocimiento del otro</p> <p>El reconocimiento del contexto y de la historia</p> <p>La transformación continua en la acción: desarrollo de habilidades que posibiliten, llevar a la acción y realizar un proceso de autoevaluación.</p>	<p>El ser humano es creación de Dios y fue creado para comunicarse con Él, y con su prójimo.</p> <p>El <i>imago Dei</i> entendida como relación, es siempre bidireccional y se da, no sólo en la esfera de la cognición, sino también en el área afectiva que se expresa, en la mayoría de las ocasiones, a través del lenguaje no verbal (mirada, tacto, abrazo).</p>
Consecuencias antropológicas	El hombre es imagen de Dios en función de la posesión de sus capacidades cognitivas y físicas	El evangelio anunciado y vivido por Jesús se articula en una antropología que se construye desde la perspectiva de la imagen de Dios en el hombre entendida como relación.
Consecuencias sociológicas	La exclusión de la vida social y religiosa de todos aquellos que no poseyeran la plena funcionalidad de sus sentidos.	El reino de Dios es para toda persona independientemente de sus capacidades físicas, cognitivas, de su estatus social y de su sexo.
Modelo	Rey David	Niños y mujeres

En relación a la discapacidad intelectual, como ya hemos dicho, no encontramos ninguna referencia en los evangelios, pero si son descritas dos tipos de personas que comparten ciertas similitudes sociales, culturales y religiosas con las personas con DI: los niños y las mujeres. En el caso de los niños pequeños, su desarrollo cognitivo es similar a la de la persona adulta con DI y en referencia a las mujeres, su situación de exclusión religiosa y social<sup>458</sup> es comparable a la que han tenido las personas con discapacidad intelectual a lo largo de la historia.

Por tanto, partimos de la hipótesis que es posible establecer conexiones entre los niños y las mujeres de la Palestina del primer siglo con las personas contemporáneas de aquella misma época que sufriesen algún tipo de discapacidad intelectual. Una vez establecido estos vínculos, analizaremos como Jesús, desde un planteamiento antropológico que se sustenta en la *imago Dei* como relación, se acerca y comunica con las mujeres y los niños.

Por ello, en nuestra suposición, entendemos que las acciones comunicativas de Jesús a través de los gestos, tacto y mirada son fundamentales para entender el mensaje de la Buena Noticia que se sustenta en el esquema antropológico del *imago Dei* como relación. Pero esta relación se da con otro, es por ello que, al interactuar Jesús a través de los gestos, enfatiza un interés sincero por las personas y su bienestar físico, emocional y espiritual.

El mensaje de Jesús no sólo es verbal, además encontramos que la comunicación no verbal,<sup>459</sup> a través de los gestos, abrazos y miradas, está muy presente en la relación de Jesús con los demás, especialmente con los más vulnerables, enfermos y marginados, Catalá lo expresa del siguiente modo:<sup>460</sup>

---

<sup>458</sup> Esta coincidencia de la situación de marginación de la mujer en la Palestina del primer siglo con la de discapacitados es descrita por Jana Bennett en el capítulo "Women and disability" in J. SWINTON, B. BROCK, (Eds.), *Disability in the Christian Tradition*, Grand Rapids, Eerdmans 2012, 427.

<sup>459</sup> Tal como señala Cestero, el conocimiento que hoy en día tenemos sobre comunicación no verbal es relativamente escaso y muy fragmentario. Tanto es así que, a comienzos del siglo XXI, aún no contamos con una base teórica sólida que nos permita describir y explicar con propiedad y detalle qué es la comunicación no verbal, qué sistemas la integran, cuáles son sus signos y cómo funcionan, debido, fundamentalmente, a la dificultad metodológica que entraña su investigación y a la poca y heterogénea tradición que tiene su estudio. (Cf. A. CESTERO, "La comunicación no verbal y el estudio de su incidencia en fenómenos discursivos como la ironía", en *ELUA. Estudios de Lingüística*, 20 (2006) 57-77.

<sup>460</sup> T. CATALÁ, *Salgamos a buscarlo fuera de la ciudad. Notas para una teología y espiritualidad desde el cuarto mundo*, PPC, Madrid, 2010,44.

“A Jesús se le conmueven las entrañas ante la suerte de las criaturas; los milagros se dan porque Jesús percibe a las criaturas en su desnudez vital, no las percibe desde la pantalla de la ley y del templo. Jesús no filtra el dolor, sino que se afecta compasivamente.”

Jesús se conmueve porque aquellas multitudes son despreciadas y consideradas menos dignas. A aquellos hombres y mujeres, criaturas del Padre, se le ha cuestionado ser creación de Dios, creados a su imagen y semejanza. Por ello, Jesús recupera el significado profundo de la *imago Dei* descrito en los relatos del Génesis, es decir, Jesús recupera el sentido originario por lo cual fue creado el hombre y la mujer: para relacionarse con su creador, ser verdaderamente humano. En palabras de Brunner:<sup>461</sup> “La verdadera humanidad no resulta de un desarrollo pleno de las potencialidades humanas sino de la percepción, la aceptación, y recepción del amor de Dios, y la permanencia en dicho amor, en la comunión de amor con Dios”. De este modo la *imago Dei* surge en el encuentro del hombre con Jesús por el contacto con su rostro.<sup>462</sup>

### **6.3. La discapacidad intelectual desde el Evangelio del Reino**

Ya hemos señalado, que aunque no encontremos referencias directas de la discapacidad intelectual en los relatos evangélicos, se nos describen encuentros de Jesús con personas que compartían características cognitivas similares: los niños. Pero antes de abordar esta comparación, es necesario acercarnos al significado de la infancia en la Biblia; porque ello nos permitirá entender la actitud de aceptación y afecto de Jesús hacia los niños, y de este modo, concluir que esta conducta afectiva también puede ser transferida a las personas con discapacidad intelectual.

#### **6. 3.1 La infancia en la Palestina del primer siglo**

En la Palestina del primer siglo, la comprensión semántica del término infancia continúa teniendo la connotación negativa del AT. En el texto veterotestamentario hay

---

<sup>461</sup> E. BUCH, *La antropología teológica de Emil Brunner*, Persona, Salamanca 2008,105.

<sup>462</sup> E. BUCH, *La antropología teológica de Emil Brunner*, 99

muy pocos términos para designar a los niños, El abanico cronológico es tan amplio, que el término niño se constituye en sinónimo de pequeño, indefenso, marginado, débil;<sup>463</sup> por lo tanto ser niño, es sinónimo de ser carente, ser dependiente, manipulables, solo se valoraba por el adulto que podía llegar a ser. En el Nuevo Testamento, hay más términos para designar a los niños, aunque también confluyen en equivalencias que pueden dificultar una identificación exclusiva del término con su significado concreto.<sup>464</sup>

Se debe destacar que Jesús nunca se refirió a los niños ni a la infancia en términos peyorativos;<sup>465</sup> al contrario, la forma que Jesús emplea para comunicarse con ellos, a través del abrazo y el tacto, constituye un acto singular que cobra su verdadera dimensión antropológica, cuando se valora desde el entendimiento que tuvo Jesús de su interpretación del imago *Dei* como relación.

Por tanto, cuando los evangelistas describen la actitud de aceptación y ternura hacia los niños, están incidiendo en una nueva comprensión de la relación entre Dios y sus criaturas que se fundamenta en esta reciprocidad comunicativa. Una relación que se da, y este es un dato crucial, independientemente del sexo, etnia, estatus social y de las capacidades físicas o intelectuales de la persona.

### **6.3.2 Discapacidad intelectual y su relación con la edad mental de los niños**

La infancia es la primera etapa en el desarrollo evolutivo de la persona, caracterizado por la inmadurez física, psicológica y social que se extiende desde el nacimiento hasta la pubertad. La discapacidad intelectual es entendida como la adquisición lenta e incompleta de las habilidades cognitivas durante el desarrollo humano que conduce finalmente a limitaciones sustanciales en el desarrollo corriente.<sup>466</sup> Por lo tanto, se puede establecer una comparación entre las capacidades

---

<sup>463</sup> Conceptos como niño, siervo, hijo, muchacho y pequeño (*paidion, pais, teknon, hyiós, mikróteros, bréfes, népios*), pueden designarse con palabras similares y en muchas ocasiones solo por los contextos se averigua a qué tipo de persona puede estar refiriéndose. (Cf. R. BELDA. "Al paso de los niños. Niños en la escritura: una aproximación desde la teología espiritual", en *Analecta Calasanctiana*.79 (1998) 17.)

<sup>464</sup> M. J. BUNGE, *The Child in the Bible*, Eerdmans, Grand Rapids 2008, 147.

<sup>465</sup> J. FRANCIS, "Adults as Children: Images of Childhood in the Ancient World and the New Testament", en *Religions and Discourse*, 17 (2006).

<sup>466</sup> S. GREENSPAN, J. GRANFIELD. "Reconsidering the construct of mental retardation: Implications of a model of social competence", en *American Journal of Mental Retardation*, 96 (1992) 442-453.

cognitivas, en fase de maduración, de los niños y las capacidades cognitivas, permanentes, de las personas con DI. Dicho de otro modo, el neurodesarrollo comienza tempranamente en la vida intrauterina y continúa a un ritmo decreciente durante toda la vida. Es un proceso evolutivo, multidimensional e integral, donde se adquiere de forma progresiva habilidades y respuestas cada vez más complejas que sirven de referente para instaurar la capacidad de interactuar con el mundo.<sup>467</sup> Este desarrollo evolutivo no se dará en los niños con discapacidad intelectual, por lo que su coeficiente de inteligencia no alcanzará el nivel óptimo para alcanzar la autonomía propia.

Desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XX<sup>468</sup>, la comparación entre la edad mental del niño y la edad cronológica del discapacitado intelectual, ha sido el parámetro utilizado por la medicina para establecer la clasificación de la discapacidad intelectual. En el siglo XVI, Fitzherbert<sup>469</sup> realizó uno de los primeros intentos de definición del retrasado mental: "...Es idiota de nacimiento una persona que no puede contar o numerar 20 peniques, ni puede decir quién fue su padre o su madre, ni decir su edad, etc., con lo que puede parecer que no tuviere entendimiento de lo provechoso y lo nocivo para él." Con la taxonomía "idiota"<sup>470</sup> se describe a un individuo que nada sabe, nada piensa y nada desea; a partir de este postulado, se intenta hacer una clasificación según el grado de afección en el retraso: idiocia (gravemente afectado), imbecilidad (levemente retrasado), debilidad mental (retardo en el desarrollo) y simple retraso (desarrollo intelectual lento). Ambos términos han

---

<sup>467</sup> J. ARTIGAS-PALLARÉS, et al." Bases genéticas de los trastornos del neurodesarrollo", en *Revista de Neurología*, 56 (2013) 23-24.

<sup>468</sup> En relación al retraso mental, en el año 1939 se aceptó oficialmente la definición propuesta por la *American Association of Mental Deficiency*: "la expresión retraso mental hace referencia a un funcionamiento intelectual general inferior a la media, que tiene su origen en el período del desarrollo y que va asociado a un empeoramiento de la conducta adaptativa"; también se introdujo una terminología nueva, teniendo en cuenta cinco niveles o intervalos de cociente intelectual basados en las normas de Stanford-Binet: límite (CI 83-67), leve (CI 66-59), moderado (CI 49-33), grave (CI 32-16) profundo (CI 16). (Cf. J. BLACHER; B. L. BAKER, *The best of AAMR: families and mental retardation : a collection of notable AAMR journal articles across the 20th century*, American Association on Mental Retardation, Washington D.C. 2002).

<sup>469</sup> Citado por R.C SCHEERENBERGUER, *A History of Mental Retardation*, 3.

<sup>470</sup> William Wetherspoon publica, en 1887 "*On Idiocy and Imbecility*, el primer tratado verdaderamente exhaustivo sobre la deficiencia mental que comprende materias como definición, etiología, incidencia, educación y legislación. Distingue entre idiocia (genéricamente aplicada a la deficiencia) y demencia (locura); asimismo, distingue imbecilidad (grado menor) e idiocia (grado mayor), dentro de la que aprecia diez tipos de idiocia". (Cf. R.C SCHEERENBERGUER, *A History of Mental Retardation*, 86).

sido usados en la historia de la medicina, específicamente para designar determinados grados de retraso mental.

#### **6.4 La imago *Dei* como relación: una lectura desde los evangelios sinópticos.**

Todos los Evangelios coinciden en un punto básico: Jesús vino a hacer presente, lo que el Antiguo Testamento había denominado el Reino o reinado de Dios. La relación entre evangelio y reino es expresada por Castillo<sup>471</sup> de la siguiente manera:

“El reino es el centro del Evangelio. Más aún, el Evangelio y el reino, en el fondo, son la misma cosa. Por lo tanto, creer en el Evangelio es lo mismo que creer en el reino. Lo cual quiere decir que, para Jesús la fe está de tal forma relacionada con el Reino de Dios que tener fe es no solo aceptar ese reino, sino además aceptar también sus exigencias. Por consiguiente, tener fe es dedicar la vida a hacer más soportable la existencia de los que más sufren y, en general, de todos los que tienen la vida amenazada, limitada, empobrecida o atropellada, por el motivo que sea”.

Este reinado de Dios es lo que proclama el evangelio más antiguo, Marcos, al presentar, sucintamente, el programa de Jesús: “El plazo se ha cumplido. El Reino de Dios está llegando; convertíos y creed en la Buena Nueva” (Mc 1,15 (RV)). Tal como hemos afirmado, entendemos que este programa de Jesús se fundamenta en un modelo antropológico que tiene como fundamento la imagen de Dios en perspectiva relacional.

Es desde esta premisa, donde examinaremos de qué formas se comunicó Jesús y ahondaremos en el mensaje que quiso transmitir a través del lenguaje verbal y no verbal. Para ello, es necesario realizar un abordaje que tenga en consideración, además de la exégesis y hermenéutica bíblica, la perspectiva de la antropología cultural, la sociología, la semiótica y la psicología cognitiva<sup>472</sup> para proporcionar una

---

<sup>471</sup>J. M. CASTILLO, *Espiritualidad para insatisfechos*, Trotta, Madrid 2007, 101-102.

<sup>472</sup> Los teóricos de la comunicación se dividen en dos grandes grupos: el de aquellos que afirman que la constitución de una ciencia de la comunicación es factible y deseable, y el de quienes aseguran que la comunicación es un proceso social tan amplio y tan complejo que requiere un abordaje interdisciplinario. Los primeros se identifican principalmente con los enfoques teóricos positivistas, desarrollados principalmente en Estados Unidos, los segundos con los enfoques críticos, en gran medida desarrollados en Europa. Estos últimos señalan que la que la investigación de la comunicación está

perspectiva lo más amplia posible acerca de los actos comunicativos que tuvo Jesús con sus contemporáneos, especialmente con los más desfavorecidos. De este modo, sabiendo que es imposible abarcar la realidad desde una sola visión, esta interdisciplinariedad nos conducirá a un verdadero progreso del conocimiento y una integración de los saberes, proporcionando aperturas e interacciones amplias y explicativas.<sup>473</sup>

Para el objetivo de nuestra investigación, nos centraremos en los significados de la actitud de Jesús cuándo abraza, mira y toca a los excluidos del sistema social y religioso.<sup>474</sup> Se debe resaltar que la comunicación no verbal va más allá de las palabras, no necesita de ellas,<sup>475</sup> y por ese motivo es la que transmite, en mayor medida, los verdaderos sentimientos.<sup>476</sup> Por tanto, al interactuar Jesús a través de los gestos, enfatiza un interés sincero por las personas y su bienestar físico, emocional y espiritual. La expresión no verbal,<sup>477</sup> a través de los gestos, abrazos y miradas, está muy presente en la relación de Jesús con los demás, especialmente con los más

---

relacionada con la evolución y debate de las ciencias sociales en general (sociología, economía política, antropología social). De este modo, la comunicación, más que una ciencia, es un proceso que aparece tanto en los niveles cognoscitivos del individuo como en su acción social. Por ello, se propone aceptar, en el estudio de los fenómenos comunicativos, la necesidad de recurrir a distintas ciencias ya existentes para acercarse -cada una de ellas desde su propia perspectiva -a la comunicación, considerándola un objeto de estudio común. (Cf. M. de MORAGAS, *Teorías de la comunicación. Investigaciones sobre medios en América y Europa*, Gustavo Gili, Barcelona 1981,12-28.)

<sup>473</sup> L. OVIEDO, "Propuestas de correlación entre la cultura moderna y la fe cristiana", *Dar razón de la esperanza*. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes. Biblioteca de Teología, 29. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 2004, 193-210.

<sup>474</sup> De los estudios de algunos investigadores, como Mehrabian, que han analizado los aspectos cuantitativos de la comunicación, resulta que solo un 7% de la información entre los interlocutores se transmite a través de palabras. el 38 % vocal (el tono de la voz, los matices y otros sonidos) y 55% no verbal. Además, descubrió que el componente verbal de una conversación cara a cara es menor al 35% y que más del 65% de la comunicación es de tipo no verbal. (A. MEHRABIAN, W. MORTON, "Decoding of Inconsistent Communications", en *Journal of Personality and Social Psychology*, 6 (1967)109-114.)

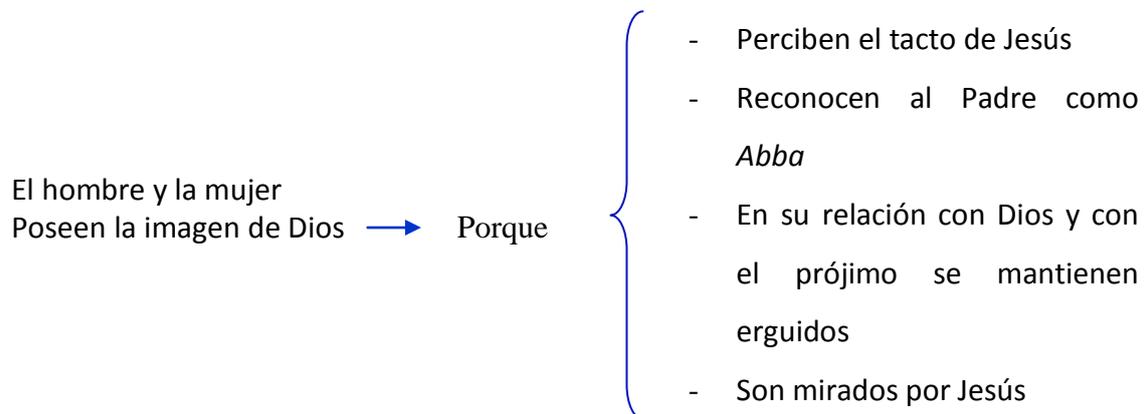
<sup>475</sup> Autores como Pinazu y Musito señalan la poca importancia que, paradójicamente, se le ha dado a un tema tan crucial como es la comunicación no verbal. (PINAZU, S., MUSITO, G., *Aspectos Interpersonales de la Comunicación no verbal*, Lumen, Buenos Aires 1993)

<sup>476</sup> P. ALVARADO. "Comportamiento no verbal y Comunicación en el aula" en *Revista didáctica. Órgano del Centro de didáctica*, (2005) 10-12.

<sup>477</sup> Tal como señala Cestero, el conocimiento que hoy en día tenemos sobre comunicación no verbal es relativamente escaso y muy fragmentario. Tanto es así que, a comienzos del siglo XXI, aún no contamos con una base teórica sólida que nos permita describir y explicar con propiedad y detalle qué es la comunicación no verbal, qué sistemas la integran, cuáles son sus signos y cómo funcionan, debido, fundamentalmente, a la dificultad metodológica que entraña su investigación y a la poca y heterogénea tradición que tiene su estudio. (Cf. A. CESTERO, "La comunicación no verbal y el estudio de su incidencia en fenómenos discursivos como la ironía", en *ELUA. Estudios de Lingüística*, 20 (2006) 57-77.

vulnerables:<sup>478</sup> Esta forma de acercarse compasivamente al más desfavorecido presupone, según nuestra hipótesis, la recuperación del relato Yahvista cuando el hombre, se convierte en “un ser viviente” sólo después de que Dios le ha insuflado en las narices aliento de vida; y de este modo, se convierte “en una persona viva capaz de entrar en relación con Dios”.<sup>479</sup> El narrador quiere resaltar esta relación íntima y de cercanía que establece Yahvé con el hombre y que no se da con otros seres vivientes. Es esta misma relación íntima y personal la que Jesús establece con todos aquellos excluidos y marginados del sistema social y religioso.

De lo expuesto, desarrollaremos las siguientes premisas que sustentan nuestra investigación:



## 6.5 El hombre y la mujer son imagen de Dios porque perciben el tacto de Jesús

En el evangelio de Marcos se nos relata que Jesús va a casa de Simón y allí le dicen que su suegra está con fiebre, entonces "Jesús se acercó, la tomó de la mano y la levantó" (Mc 1, 29-31). El evangelista enfatiza que hay una proximidad querida por parte de Jesús, una cercanía positiva para cogerle la mano y levantarla. Podemos decir,

<sup>478</sup>T. CATALÁ, *Salgamos a buscarlo fuera de la ciudad. Notas para una teología y espiritualidad desde el cuarto mundo*, PPC, Madrid 2010,44.

<sup>479</sup>P. GRELOT, *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis*, Verbo Divino, Estela1976, 22.

entonces, que la comunicación se convierte, por tanto, en una necesidad existencial.<sup>480</sup> Así, desde la fenomenología, el reconocimiento del otro por parte del yo se produce a través de un proceso perceptivo que se da con la mirada; de este modo el cuerpo del otro permite percibirle y lo que es más importante, encontrarse con él. Por tanto, percibimos al otro a través de los sentidos físicos, pero también gracias a nuestra propia capacidad emotiva.<sup>481</sup> Asimismo, la percepción también mantiene una estrecha relación con la empatía y la capacidad de escucha.

### 6.5.1 El cuerpo como manifestación del “yo” para los “otros”.

Uno de los significados más relevantes de esta interrelación está relacionado con la necesidad del “otro” para que sea efectiva la acción háptica. Es por ello, que Ortega<sup>482</sup> señala que el tacto se diferencia de los otros sentidos, en que siempre implica la presencia, al mismo tiempo e inseparablemente, del cuerpo que tocamos y el cuerpo con el que tocamos. A diferencia de la vista o el oído, con el contacto sentimos las cosas en nuestro interior, en nuestros cuerpos. En el gusto y el olfato, las experiencias están limitadas a las superficies de la cavidad nasal y del paladar.

Por tanto, nuestro mundo está compuesto de presencias, de cosas que son cuerpos, y lo son porque entran en contacto con lo que nos es más próximo, con el «yo» que somos, es decir, con nuestro cuerpo.<sup>483</sup> Ortega interpreta el cuerpo humano como la condición y el cimiento de la intersubjetividad.<sup>484</sup> El hombre, por tanto, es una realidad corpórea que se encuentra consigo misma y con el otro, por eso la dimensión corporal del hombre es el origen de su personalidad y permite su posterior desarrollo

---

<sup>480</sup> P. SANTIAGO. “De la expresión corporal a la comunicación interpersonal. Teoría y práctica de un programa”, Narcea Ediciones, Madrid 1985, 137.

<sup>481</sup> P. SANTIAGO. “De la expresión corporal a la comunicación interpersonal. Teoría y práctica de un programa”, 138-139.

<sup>482</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, Alianza, Madrid 2001, 30

<sup>483</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, 72.

<sup>484</sup> Se debe señalar que Ortega fue uno de los primeros defensores del enfoque del cuerpo humano visto como un cuerpo comunicativo. Esta perspectiva, poco común en la época de Ortega, hoy se comparte por un gran número de semiólogos. La semiótica del cuerpo, es un nuevo campo que se ha desarrollado principalmente en los últimos decenios en Italia y Francia. El factor común de estos estudios es considerar que el cuerpo es la condición radical de la significación. Esto quiere decir que el cuerpo no se concibe como un “contenedor” sino que pasa a ser aquello que permite y define radicalmente el modo como habitamos el mundo y generamos sentido. (Cf. M.J CONTRERAS, “Introducción a la semiótica del cuerpo: Presencia, enunciación encarnada y memoria”, en *Cátedra de Artes*, 12 (2012)13-29)

vital. Pero el cuerpo entraña una realidad muy compleja como sostiene Paloma Santiago:<sup>485</sup>

“Cuerpo son mis brazos y piernas, cuerpo son mis sentidos y mis emociones, es cuerpo mi pensamiento, mis deseos son cuerpo; cuerpo tienen que ser si yo soy mi cuerpo en cuanto que soy yo mismo yo me identifico con ellos (...)”.

Es por ello que, a través de su expresión, el cuerpo fundamenta el modo de manifestar el “yo” para los otros. El cuerpo humano es sí mismo y símbolo de algo más. Es ante todo expresión, escenificación espontánea e inconsciente de la intimidad del hombre.<sup>486</sup> El cuerpo no es solamente una realidad biológica, es una realidad persona que es trascendente y expresiva, es a la vez presencia personal y símbolo de esa misma presencia. La expresión es corporal porque el cuerpo es el dato fenomenológico o evidencia de esa expresión; y además es imposible hablar de ningún tipo de expresión ni con nosotros mismos ni con el otro si abandonamos el territorio del cuerpo.<sup>487</sup>

Desde la semiótica se describe los procesos de comunicación táctil, no en términos de intercambios de mensajes, sino en términos de producción de sentido, de acción de los signos”.<sup>488</sup> Es en nuestro cuerpo el lugar donde las percepciones se insertan con el sentido y es por esto que se constituye como el lugar donde nace, y opera el sujeto en relación con otros sujetos-cuerpos.<sup>489</sup> Es por ello, que Ortega<sup>490</sup> es contundente cuando afirma:

---

<sup>485</sup> P. SANTIAGO, “De la expresión corporal a la comunicación interpersonal. Teoría y práctica de un programa”, 137.

<sup>486</sup> L. KOPRINAROV, “El cuerpo comunicativo. José Ortega y Gasset sobre el lenguaje como gesticulación”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, 46 (2012) 529-535.

<sup>487</sup> P. SANTIAGO, “De la expresión corporal a la comunicación interpersonal. Teoría y práctica de un programa”, 129-129.

<sup>488</sup> G.C. VIDALES, “La relación entre la semiótica y los estudios de la comunicación: un diálogo por construir”, en *Nueva época*, 11(2009) 37-71.

<sup>489</sup> M.J. CONTRERAS, “Introducción a la semiótica del cuerpo: Presencia, enunciación encarnada y memoria”, en *Cátedra de Artes*, 12 (2012) 13-29.

<sup>490</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Tomo. IX, 578-588, Revista de Occidente, Madrid 1983.

“No son nuestras acciones lo que declara nuestro más auténtico ser, sino precisamente nuestros gestos y fisonomía. Está claro que la forma decisiva de relacionarnos con las cosas es el tacto. Y, en tal caso, tacto y contacto son necesariamente el factor más concluyente en la determinación de la estructura de nuestro mundo.”

Dentro de la comunicación, el tacto es la forma más íntima de comunicación. Es la puerta de entrada a la intimidad, se emplea para comunicar entusiasmo, ternura, apoyo afectivo y permanece como el lazo último entre las personas. Cuanto mayor es la emoción y más íntima la relación percibida, mayor es la oportunidad de contacto físico.<sup>491</sup>

### **6.5.2. La gente llevaba los niños a Jesús, para que él los tocara (Lc 18, 15)**

Galilea ha sido el escenario principal de la actuación de Jesús. Allí le han escuchado proclamar el proyecto del reino de Dios; y, además, los evangelistas enfatizan que Jesús curar a los enfermos, perdonar a los pecadores, tocar a los leprosos, y abrazar a los pequeños. De esta consideración, sobresale un presupuesto que constituye el eje principal de la acción comunicativa de Jesús a través del tacto, el abrazo y la mirada: el reconocimiento del “otro”; o dicho con palabras del evangelio: del prójimo.

Esta identificación sólo es posible desde un planteamiento de la *imago Dei* entendida como relación, donde la comunicación interpersonal siempre es bidireccional y se da, no sólo en la esfera de la cognición, sino también en el área afectiva que se expresa, en la mayoría de las ocasiones, a través del lenguaje no verbal.

Cuando Jesús abraza y toca, se traspasa el espacio privado<sup>492</sup> para irrumpir en la intimidad del “otro”; ello implica, reconocer quién es él, en qué contexto vital se

---

<sup>491</sup> M.L. KNAPP, *La comunicación no verbal: El cuerpo y el entorno*, Paidós, Barcelona 1982.

<sup>492</sup> Proxémica es el término con el cual se conoce a una de las disciplinas que estudia la comunicación no verbal; examina la manera en que las personas ocupamos el espacio y la distancia que guardamos entre nosotros al comunicarnos. Este término fue creado por el antropólogo Edward T. Hall en 1963 para describir las distancias medibles entre las personas mientras éstas interactúan entre sí. La “Distancia íntima” es la distancia que se da entre 15 y 45 centímetros (6 a 18 pulgadas). Es la más guardada por cada persona. Para que se dé esta cercanía, las personas tienen que tener mucha confianza y en algunos casos estarán emocionalmente unidos, pues la comunicación se realizará a través de la mirada, el tacto y el sonido. Es la zona de los amigos, parejas, familia etc. Dentro de esta zona se encuentra la zona inferior

encuentra, cuáles son sus necesidades y qué miedos le atenazan. Los abrazos de Jesús poseen un matiz afectivo y trascendente, pues incide en la fraternidad ya la comunión generosa. Es decir, tiene su fuente en la conciencia de ser partícipes del Reino de Dios, por ello, el abrazo es el medio supremo de percibir al otro, como prójimo, como un semejante.

En los evangelios se nos describe a Jesús caminando rodeado de hombres y mujeres, a quienes trata de un modo afectuoso, además Jesús cura enfermedades tocando a los enfermos (Mc1,41), cogiéndoles de la mano (Mc1,31), imponiendo las manos (Mc 5,23); incluso los enfermos pueden simplemente tocarlo a él o tocar sus vestidos (Mc 3:10; 5:28). También los evangelistas señalan que Jesús acoge afectuosamente a los niños, a quienes abraza (Mc 9, 10-13). Esta actitud de proximidad y afecto, estaba en abierta contradicción con los valores dominantes de masculinidad en el Imperio romano. Por ello, su actitud fue sorprendentemente novedosa y desafiaba los patrones de conducta aceptables para un varón en el mundo mediterráneo antiguo.<sup>493</sup>

El niño, en la cultura judía, no poseía ningún derecho. No tenía voz ni decisión sobre el varón adulto. Por lo tanto, la invitación que realiza Jesús para recibir dentro de la comunidad de “un niño” en su nombre se refiere a recibir a todos aquellos que han sido despojados de voz y decisión y aquellos que no han desarrollado sus capacidades cognitivas plenamente. Moltmann lo expresa de forma más radical: “No son ellos los que entran en el Reino de Dios, sino que es el Reino de Dios el que viene a ellos en la figura del Hijo del hombre que los acoge.”<sup>494</sup>

Jesús, a diferencia de los líderes religiosos, se acerca a los más desfavorecidos, a los más insignificantes para la sociedad, para tocarlos; de este modo, Jesús muestra su auténtico ser. No hay fingimiento en su manera de acercarse al otro, tocándole se establece una relación de empatía, de ponerse en su lugar, de vivenciar su soledad y dolor físico y emocional. De este modo, Jesús proclama que ellos, los “últimos”, son criaturas del Padre, creados a su imagen y semejanza, personas poseedoras de

---

a unos 15 centímetros del cuerpo, la llamada zona íntima privada. ( E. HALL, *La dimensión oculta*, Siglo Veintiuno Editores, México 1998.)

<sup>493</sup> H. CÁCERES, *Jesús, el varón. Aproximación bíblica a su masculinidad*, Verbo Divino, Navarra 2011, 195.

<sup>494</sup> J. MOLTMANN, *Diaconía en el horizonte del Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1987, 39.

dignidad. Este es el núcleo de la Buena noticia y desde donde se percibe a todo ser humano como prójimo.

## **6.6 El hombre y la mujer son imagen de Dios porqué reconocen al Padre como *Abba***

La división antigua del mundo en bloques, propugnada por el Antiguo Testamento y por el judaísmo rabínico, es abolida por Jesús y sus seguidores, que pretenderán hacer de los dos bloques, judíos y gentiles, una humanidad unida, basada en el presupuesto de que Dios es padre de todos. Este universalismo de Jesús ,emulado después por los primeros misioneros cristianos, se manifiesta en palabras y acciones y puede considerarse desde dos puntos de vista:<sup>495</sup> hacia fuera, Jesús ataca el exclusivismo de Israel con palabras y acciones dirigidas prioritariamente a los excluidos del pueblo, a todos aquellos que, siendo judíos, son discriminados por su condición social o religiosa, pero también hacia algunos personajes paganos, con los que Jesús se encuentra, como la mujer cananea o el centurión romano.

Hacia dentro, considera Jesús caducas las instituciones judías y lo expresa con palabras y acciones dirigidas a los sumos sacerdotes, fariseos y saduceos, líderes religiosos del pueblo, con la finalidad de minar y derribar los tres grandes pilares o dogmas sobre los que se asienta la religión de Israel: la ley, el templo y el mesianismo davídico que supera el particularismo judío (Mt 10) y se abre, como Dios con nosotros, a todas las naciones (Mt 28, 16-20).<sup>496</sup>

Es por ello, que Mateo y Lucas, describen la curación del siervo del centurión (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10), anuncian la salvación que ofrece el mensaje de Jesús a la humanidad sin distinción de pueblos, razas o religiones. Lo mismo indican Mateo y Lucas al anunciar la participación en la alegría del banquete mesiánico, símbolo de la sociedad futura, de hombres procedentes de los cuatro puntos cardinales, mientras el Israel étnico, que rechaza el programa universalista de Jesús, queda excluido de él (Mt

---

<sup>495</sup> J. PELÁEZ. “El universalismo de Jesús en los evangelios. Infieles y bárbaros en el cristianismo de los dos primeros siglos” Leído en <http://servicioskoinonia.org/relat/238.htm> (4 de abril de 2016).

<sup>496</sup> La diferencia entre el mesianismo judío y el mesianismo cristiano se basa en que la redención operada por el Mesías es para el judaísmo un acontecimiento público, que se desarrolla visiblemente en la historia y en el corazón de la comunidad judía, mientras que para el cristianismo es un acontecimiento totalmente espiritual e invisible, que concierne a la interioridad de cada persona. (Cf. R. FABRIS “Il Messianismo ebraico”, en *Humanitas*, 37(1982) 725-736. Traducido por I. RICART en *Selecciones de Teología* en [http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol23/90/090\\_fabris.pdf](http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol23/90/090_fabris.pdf), leído el 4 de abril de 2016.

8,10-12; Lc 13,28-30). Esto mismo afirma Jesús en la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,9 par.) y en la de los invitados al banquete (Mt 22,1-10; Lc 14,15-24).<sup>497</sup>

El principio que subyace a la praxis de Jesús es que lo importante, lo decisivo, lo primario, el valor supremo para el hombre es ser persona humana. La pertenencia a una raza, a una cultura, las diferencias de lengua, de tradición, de nivel de desarrollo, son aspectos secundarios que no pueden utilizarse para crear división ni para mostrar superioridad sobre otros pueblos o naciones. Este principio tiene como último fundamento el ofrecimiento universal del amor de Dios a la humanidad; todos los hombres están llamados a ser hijos de Dios sin discriminación ni diferencia alguna.<sup>498</sup>

La forma de hablar que utiliza Jesús para referirse y de dirigirse a Dios revela algunos matices particulares. Dos de ellos son especialmente significativos: el hecho de que hablara de Dios y se dirigiera a él como a un padre, y la insistencia en que su reinado estaba comenzando a llegar a este mundo.

Para hablar de Dios, Jesús utilizó dos metáforas que estaban muy arraigadas en su cultura y en la historia de su pueblo. La primera, “padre-*Abba*”,<sup>499</sup> pertenecía al ámbito doméstico y expresaba el modo de ser de Dios; la segunda, “reino”, procedía del ámbito político y hablaba de su proyecto. En su manera de hablar y de orar, lo mismo que en su forma de actuar, Jesús expresó la convicción de que el Dios de Israel era “el Padre”. Para referirse a él utilizó con frecuencia una palabra tomada del lenguaje familiar que también se usaba como título de respeto (*Abba*).<sup>500</sup>

En los dichos que con más seguridad pueden atribuirse a él, Dios se revela, en efecto, como un padre bondadoso y misericordioso que perdona, un Dios que hace salir el sol sobre buenos y malos (Mc 11,25; Lc 6,36; Mt 5,45); como un padre solícito

---

<sup>497</sup> J. MATEOS -F. CAMACHO, *El Horizonte humano. La propuesta de Jesús*, El Almendro, Córdoba 2000, 143-161.

<sup>498</sup> J. R. BUSTO SAIZ, *Cristología para empezar*, Sal Terrae, Santander 1991, 45-51.

<sup>499</sup> En relación al tema de por qué el término *Abba* se conservó solamente en el texto de Marcos, evangelio que posiblemente conocieron Mt (gr) y Lc, no se ha logrado dar una explicación satisfactoria. Tal vez el hecho sea debido a la peculiaridad de la narración de Mc, atenta a los detalles de la vida de Jesús, o porque el uso de *Abba* en la oración de Cristo no era corriente en las comunidades de Mateo y Lucas. (Cf. G. AICHELE, *Jesus Framed (Biblical Limits)*, Routledge, Abingdon 1996, 17).

<sup>500</sup> Van Aarde defiende la hipótesis que la condición de huérfano de Jesús influyó en la manera por la cual se relacionó con Dios como *Abba*. En su planteamiento no encontramos argumentos determinantes para defender esta idea. A. VAN AARDE, “Social Identity, Status Envy and Jesus' *Abba*”, en *Pastoral Psychology*, 4(1997) 451-472.

que está pendiente de lo que necesitan sus hijos y les revela sus designios más secretos (Lc 11,13; 12,6. 30; Lc 12,32; Lc 10,21); y también como un padre que reclama obediencia, respeto y reconocimiento de su dignidad (Mc 14,36; Lc 11,2; Mt 23,9).<sup>501</sup>

Estos rasgos corresponden, en parte, a los que definían la imagen del padre en la cultura mediterránea tradicional. En aquella cultura, en efecto, el padre tenía la obligación de proveer a su hijo el sustento necesario, ofrecerle un techo donde cobijarse, protegerle y ayudarle en todo. El padre también debía educar e instruir a su hijo, y se esperaba de él que tratara a su hijo con severidad, imponiéndole su autoridad incluso con castigos.

Estos dichos de Jesús revelan que Dios actúa como un padre: cuida de sus hijos, les proporciona sustento y abrigo, los instruye, y los educa con severidad. Sin embargo, el Dios del que habla Jesús no se comporta siempre como un padre terreno. Lo que define su forma de tratar a sus hijos no es la autoridad, sino el perdón y la compasión; y lo que define su actitud hacia los de fuera no es la exclusión, sino la acogida.<sup>502</sup>

### **6.6.1 El Padrenuestro: oración de confianza en el *Abba***

Una primera aproximación al Padrenuestro “deja entrever que la comunidad que oraba estaba desesperada por la falta de alimento, por el peso de las deudas y por la maldad generalizada.”<sup>503</sup> Jeremías en su análisis del Padrenuestro señala que “los dos pilares sobre los que se sustenta teológicamente la oración del Señor son Dios y el ser humano. Pero no se refiere a cualquier ser humano, sino aquel que está necesitado.”<sup>504</sup> Es por ello, que en la experiencia religiosa del judaísmo la oración ocupa un lugar central en la comunidad (cf. Sal 35; 18; 111); pero cuando en el acto de orar se presenta como una súplica individual, el Dios que se invocaba era el Dios de los padres, o sea, al Dios de la comunidad (1 R 8,22; 18,36; 2 R 19,5).

---

<sup>501</sup> S. GUIJARRO, “El Dios de Jesús”, en: J. D MARTÍN VELASCO (Ed.), *Vivir en Dios. Hablar de Dios, hoy*, Navarra, Estela 2004, 139-173.

<sup>502</sup> G. CHAMORRO. “El Padrenuestro y el Reino de Dios”, en *Cuadernos de Teología*, 29 (2010) 1-12.

<sup>503</sup> P. LOCKMANN. “Perdónanos nuestras deudas – Una meditación sobre la oración: una forma de lucha y resistencia a la opresión”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 5 (1990)13.

<sup>504</sup> J. JEREMIAS, *ABBA: El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2005, 52, 71-73, 227.

En la época de Jesús la forma más común de oración era el llamado *Shemá* “Escucha Israel, el Señor, nuestro Dios, es el único Dios” (Dt 6,4 (RV)), que venía acompañado de una confesión de la memoria liberadora del pueblo de Israel “...no te olvides del Señor que te sacó de la tierra de Egipto de la casa de servidumbre” (Dt 6,12 (RV)).<sup>505</sup>

En relación a las referencias de donde se elabora el Padrenuestro, Gomá señala que:<sup>506</sup>

“el Padrenuestro tiene sus antecedentes en antiguas oraciones judaicas usadas comúnmente en las sinagogas. Se ha afirmado que el Padrenuestro depende literariamente y en su contenido del *Qaddish* (en arameo ‘santo’), antigua oración aramea que glorifica a Dios y pide la venida de su reino sobre la tierra. Con esta oración se terminaba el servicio en las sinagogas en tiempos de Jesús, después de la enseñanza rabínica de las Escrituras. El Padrenuestro en el evangelio de Mateo sigue precisamente ese esquema de “enseñanza-oración” propio del *Qaddish* (cf. Mt 6,5-8) De manera que en sus orígenes “la oración del Señor” debe haber sido escrita en arameo. “

En relación al término padre, el Antiguo Testamento señala por primera vez Dios “padre” de una persona: “Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo” (2 S.7, 14 (BJ)). “Le guardaré mi amor por siempre y mi alianza le será fiel” (Sal.89, 27.29 (BJ)). En esta misma dirección, vemos al final del Antiguo Testamento un nuevo progreso donde un individuo se dirige a Dios como a un padre: “Oh Señor, padre y dueño de mi vida, no me abandones al capricho de mis labios ni permitas que por ellos caiga...Oh Señor, Padre y Dios de mi vida, no me des altanería de ojos...” (Eclo 23, 1.4 (BJ)). En relación al nombre “padre” en el AT Boff<sup>507</sup> realiza la siguiente reflexión:

“A pesar de todos estos textos conmovedores, el nombre “padre” dado a Dios no es determinante en el AT, sino un nombre entre tantos otros, más frecuentes e importantes, como señor, juez, rey, creador. Generalmente la palabra “padre” se presenta como apelativo de Señor, o de otros nombres de Dios. La relación se siente a

---

<sup>505</sup> K. HUAT “The Shemá and early Christianity”, en *Tyndale Bulletin* 59 (2008) 182-206.

<sup>506</sup> I. GOMA CIVIT, “Santificado sea tu nombre. La primera petición de el Padrenuestro”, en *Revista Catalana de Teología*, 40(1996) 289-332.

<sup>507</sup> L. BOFF, *El Padrenuestro*, Ediciones Paulinas, Madrid 1982,40.

partir de todo el pueblo, y no tanto a partir de cada persona. Nunca encontramos directamente, en la oración, la invocación “Dios, mi (nuestro) Padre”. El lenguaje se queda siempre en oblicuo, como una promesa que habría de cumplirse un día: “El me invocará: “Tú eres mi padre, mi Dios, mi roca salvadora” (Sal 89,27). A Jesús de Nazaret le cupo introducir esta novedad, llevando así hasta su más honda intimidad la relación religiosa del hombre que se descubre hijo, experimentando a Dios como padre”.

Jesús no habla del Padre como lo hacía Israel, sino que a ese Dios que los otros confiesan creador, Jesús lo siente y experimenta como Padre. Jesús comienza la oración citando la frase Padre nuestro que estás en los cielos, en cuanto al término “padre”, Luz<sup>508</sup> señala que:

“...Parece que el término lucano originario, corresponde a la forma aramea de invocación *Abba*. Procede del lenguaje familiar y se utilizaba como tratamiento dado por niños pequeños y adolescentes a su padre y también como tratamiento respetuoso a personas mayores. En la época posterior a Jesús se impusieron plenamente las formas de tratamiento corrientes *Abba*. Las oraciones judías ofrecen múltiples formas de invocación de Dios como padre, pero no la palabra *Abba*. Por eso sorprende la elección de este tratamiento de Dios.”

Es una oración suscitada por el Espíritu Santo que nos hace gritar: “Abba, Padre”, ya que nosotros no sabemos rezar como conviene. Podemos orar con la oración que nos dio Jesús gracias a la acción del Espíritu; con su impulso podemos descubrir y proclamar que Dios es nuestro Abba: “recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abba, Padre!” (Ro 8, 15; cf. Gl 4, 6). El Espíritu de Dios que es un espíritu de filiación y no de temor (Ro 8, 15), “mueve a los fieles a orar con la familiaridad de un hijo que habla con su padre (...) La oración cristiana es asunto de unos hombres que, con Cristo, viven en la Trinidad”.<sup>509</sup>

---

<sup>508</sup> U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo*, Sígueme, Salamanca, 2003 475-476. De hecho, en relación a este comentario J. Jeremías consideró que el tratamiento de Dios como *Abba*, constituye una nota distintiva de la *Ipsissima vox Iesu* y una expresión de las relaciones peculiares de Jesús con Dios, J. JEREMÍAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 65.

<sup>509</sup> G. THEISSEN, A. MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999, 297-299.

Jesús se dirigía a Dios “como un niño pequeño a su padre con la misma sencillez y abandono confiado”.<sup>510</sup> Es importante como la tradición sinóptica (cf. Mc.14, 36; Mt.6, 9, 11,24-25; Lc.23, 34.46), describen la relación filial de Jesús con el Padre, mostrando que Jesús ha invocado a Dios como Padre. La palabra “Abba” tiene un significado familiar que quiere decir “padre”; pero con una fuerte connotación afectiva que dice: “papá”. J. Jeremías afirma que “la palabra “Abba” es “*ipsissima vox Jesu*”.<sup>511</sup> Pero esta propuesta de Jeremías ha recibido algunas críticas como señala Rafael Aguirre:<sup>512</sup>

“La interpretación ofrecida por J. Jeremías se ha convertido en doctrina común de los teólogos y recientemente ha sido revisada a fondo, de forma crítica, y ha venido a confirmarse su validez fundamental, aunque haya que introducir algunas correcciones de detalle”.

De este modo, cuando nos dirigimos a Dios como Padre nuestro, debemos tener presente que es una oración comunitaria, porque nos consideramos miembros de una comunidad, donde la fe cristiana lleva en su esencia esta dimensión comunitaria que se desarrolla en lazos de filiación con Dios y de fraternidad con los hombres. Por tanto, formamos parte de una comunidad que es la nueva humanidad, la comunidad de Jesús. Al respecto Gutiérrez afirma:<sup>513</sup>

“Los seguidores de Jesús deben vivir en comunidad su fe en el Dios de la vida. Mateo es atento a la riqueza, pero también a las dificultades de esa convivencia; al recordarlo reflexiona la experiencia eclesial que sustenta su evangelio. Por ello da normas muy precisas para ese compartir. Y la ruta crítica para alcanzar los objetivos es muy clara: primero, acoger a los más pequeños. El mayor en el Reino es el menor en este mundo,

---

<sup>510</sup> Jesús se dirige a Dios constantemente como a su Padre; en el conjunto de los cuatro evangelios, la expresión aparece 177 veces. (Cf. Florentino Muñoz, “la oración del padrenuestro”, disponible en <http://www.diocesiscoriacaceres.org/menuderecho/Documentos/Otros/Florentino/LA%20ORACION%20DEL%20PADRENUESTRO.pdf>).

<sup>511</sup> J. JEREMÍAS, *Palabras de Jesús*, Fax. Madrid 1970, 143; J. JEREMÍAS. *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 18-89. F. Bovon afirma, por su parte: “Lo seguro es que Jesús escogió la apelación “Abba” para su invocación personal de Dios (Lc.10, 21; Mc.14, 36; Lc.22, 42) y para proponer su uso a los discípulos (Lc.11, 2)” F. BOVON, *El evangelio según san Lucas, IV*, Sígueme, Salamanca 2010, 161).

<sup>512</sup> R. AGUIRRE: “Jesús, parábola de Dios” en *Dios, Padre de Jesucristo*; en Cuadernos de Teología Deusto. Universidad de Deusto. Bilbao 1999, 26-29.

<sup>513</sup> G. GUTIÉRREZ, “Gratuidad y fraternidad: Mateo 18”, en *Revista de Interpretación Bíblica*, 27 (1997) 75-81.

el despreciado. Aquellos que siguen esta norma de conducta no deben preocuparse más por saber quién es “el más grande” en la comunidad cristiana, en la Iglesia. Colocando al niño ante sus discípulos, Jesús le quita el piso a esa inquietud desorientadora”.

Jesús señala enfáticamente dice que quien acoge a los más pequeños en su nombre lo acoge a él, y, a través de él, al Padre. No se puede decir algo más grande de los niños. El que "acoge", "rechaza" o escucha a un ser humano, aunque se trate del más insignificante, como era el caso de los niños, es como si se lo hiciese a Jesús mismo. Por tanto, Jesús se identifica con el más débil y desfavorecido de la sociedad. Por tanto, la comunidad cristiana tiene que reconsiderar sus categorías de “mayor” o “menor” en función de los valores del Reino de Dios.

De lo dicho, se puede concluir que toda persona, independientemente de sus capacidades físicas o cognitivas, ya se puede dirigir a Dios como *Abba*, este es el núcleo del mensaje anunciado y vivido por Jesús; es la buena noticia de esperanza y salvación para la humanidad.

### **6.7 El hombre y la mujer son imagen de Dios porque en su relación con Dios y con el prójimo se mantiene erguidos.**

En el evangelio de Lucas (13,10-17) se nos relata como Jesús se acerca y sana a una mujer encorvada. En el texto lucano se puede apreciar con facilidad dos relatos: un relato de milagro y una disputa. El relato de milagro alude a la sanación de una mujer encorvada que ha estado enferma durante 18 años; la disputa surge en relación a la interpretación del culto a Dios y en particular al respeto del sábado realizada, de un lado, por el judaísmo, representado en el jefe de la sinagoga y los adversarios de Jesús, y, de otro, por Jesús mismo y la comunidad cristiana.

Lucas relata que la mujer está encorvada, por lo tanto, es absolutamente incapaz de enderezarse. El estar encorvada le impide caminar erguida, ver el horizonte, está condenada a mirar al suelo. En relación a Dios “anda encorvada, sin poder alzar los ojos al cielo”, no puede comunicarse con el Señor. Esta mujer encorvada no puede mirar a los ojos a los demás, siempre está “condenada” a mirar el suelo, mientras

habla y cuando camina. Por lo tanto, está limitada para establecer y mantener relaciones de igualdad. No es reconocida como un «tú» igual a su interlocutor, que siempre la mira desde arriba. No es el mal físico el que la angustia, sino el menosprecio y el desconocimiento de su dignidad y de su valor. Al respecto, Schüssler señala:<sup>514</sup>

“Al igual que tantas otras mujeres, ella permanece sin nombre, sin cara y olvidada. Una interpretación crítica para la transformación, precisa no sólo una hermenéutica de la sospecha, una reconstrucción, una evaluación crítica, sino también una hermenéutica de la imaginación creativa, una actualización y una ritualización que pueda dar voz a los sin voz, nombre a los anónimos y recuerdo a los olvidados”.

Desde este planteamiento, esta mujer encorvada representa aquellos que permanecen “invisibles” en la sociedad, aquellos que son totalmente prescindibles. Son los enfermos, leprosos y posesos, es decir, a los más pobres, los hombres y mujeres a quienes la sociedad judía consideraba malditos y expulsaba del espacio de la familia y comunidad sagrada. El texto también admite otras lecturas: “cualquier ser humano, hombre o mujer, que sea tratado como inferior, vive la angustia de la mujer encorvada; los pobres, los negros, los indígenas, los iletrados, los minusválidos, los ancianos.”<sup>515</sup> Muchos vivían encerrados en los muros de su enfermedad y su impureza, expulsados del orden social, son los *outsiders*<sup>516</sup> de la sociedad.

No podemos entender el escenario judío de la mujer del siglo I sin tener en cuenta que este se encontraba sometido a su pasado horizonte social, cultural y religioso desarrollado en el Antiguo Testamento. En este sentido, la visión sobre la mujer en el NT sigue sujeta a los códigos de Israel y a sus leyes dadas principalmente en Levítico y Deuteronomio. Su ámbito de relación era principalmente la casa ya que, en oriente, y por tanto también en la cultura judía, la mujer no participaba en la vida

---

<sup>514</sup> E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989, 273.

<sup>515</sup> Á. BETANCUR. “De la postración a la posición erguida: una lectura de Lc 13,10-17 en clave feminista”, en *Cuestiones Teológicas*, 33 (2006) 391 – 402.

<sup>516</sup> Preferimos conservar el término *outsider* porque su traducción al español es extranjero o forastero y entendemos que esta traducción no recoge el sentido que se expresa en la lengua inglesa al referirse a aquellos que en un contexto grupal son “los del fuera del grupo”. (Cf. Z. DUBE, “Welcoming outsiders: The nascent Jesus community as a locus of hospitality and equality (Mk 9:33–42; 10:2–16)”, *Skirling/In Luce Verbi*48 (2014) 1-7.)

pública. Además, estas debían pasar inadvertidas en público y las reglas de la buena educación prohibían encontrarse a solas con una mujer, mirar a una mujer casada e incluso saludarla.

### 6.7.1 La identidad social de la mujer en la Palestina del primer siglo

Es un hecho aceptado que el honor y la vergüenza fueron en la antigüedad valores claves que estructuraban la vida diaria de la gente que vivía en torno al Mediterráneo, incluyendo a Jesús y sus discípulos.<sup>517</sup> La persona no se valoraba como individuo sino como alguien inmerso en el grupo, al que pertenecía.

Para comprender las connotaciones e implicaciones que tenía esta relación en la sociedad mediterránea antigua es necesario tener presente que dicha sociedad tenía una orientación colectivista.<sup>518</sup> En las sociedades de este tipo, los individuos dan mucha importancia a su vinculación a los grupos y construyen su identidad, en gran medida, a partir de ellas.

Esta forma de entender al individuo da lugar a un tipo de personalidad que se conoce con el nombre de “personalidad diádica”.<sup>75</sup> En la sociedad mediterránea antigua, el principal grupo de pertenencia era la familia, por eso cuando se quería conocer a alguien, era imprescindible conocer cómo era su familia. El éxito social se concebía como el mantenimiento de vínculos con otros grupos importantes, de forma que un individuo era aceptado en el grupo si respetaba las normas tradicionales, que giraban en torno al honor y la vergüenza. Mac Donald,<sup>519</sup> citando al antropólogo Gilmore, asevera que:

"Honor y vergüenza son valores morales recíprocos que expresan la integración primordial de un individuo en el 'grupo'. Reflejan, cada uno a su manera, la forma en que se confiere la estima pública sobre una persona y la sensibilidad ante la opinión

---

<sup>517</sup> J.H. NEYREY. *Honor y vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005, 11.

<sup>518</sup> B.J. MALINA - J.H. NEYREY, “First-Century Personality: Dyadic not Individual”, en: J. H. NEYREY (Ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Massachusetts 1991, 67-96.

<sup>424</sup> M.Y. MAC DONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histérica*, Verbo Divino, Estela 2004, 41-42.

pública de la que depende esa estima [...] la opinión pública define la reputación de cada uno [...] lo que parece más representativo en las descripciones de la sociedad mediterránea es la relación que esos valores (de honor-vergüenza) tienen con la sexualidad y con las distinciones de género..."

El honor se vincula con los hombres y la vergüenza con las mujeres y el honor masculino se relaciona directamente con el comportamiento femenino: las mujeres mediterráneas son valoradas por su castidad, es decir, su conducta sexual, un valor inmaterial. Para proteger a las mujeres se tiende a resguardarlas y, por ello, a asegurar su espacio, que quedará circunscripto al privado, resultando así dos esferas separadas por una división sexualizada. La casa, espacio femenino por excelencia, era preferida también por el cristianismo primitivo y será el cruce entre la vida privada y la pública cuando las mujeres cristianas se casen con no creyentes.<sup>520</sup>

Joaquim Jeremías realiza una descripción exhaustiva del rol de la mujer en el contexto de las relaciones personales y en el hogar.<sup>522</sup>

“Las mujeres palestinas judías del siglo I vivían dentro de la casa, que disponía de un patio central, alrededor del cual se hacía la vida en diversas dependencias, una de ellas destinada a cocina y almacén de víveres; su principal ocupación era el cuidado de los hijos y el marido. Las mujeres debían pasar en público inadvertidas. Las reglas de la buena educación prohibían encontrarse a solas con una mujer, mirar a una mujer casada e incluso saludarla. Era un deshonor para un alumno de los escribas hablar con una mujer en la calle. Los deberes de la esposa consistían en atender a las necesidades de la casa. Debía moler, coser, lavar, cocinar, amamantar a los hijos, hacer la cama de su marido y, en compensación de su sustento, elaborar la lana (hilar y tejer); otros añadían el deber de prepararle la copa a su marido, lavarle la cara, las manos y los pies”.

La educación religiosa de los hijos varones se iniciaba en la familia, donde el padre les iba narrando los diversos relatos de la Torá, que se completaba con la recibida semanalmente en la sinagoga. El padre en la familia judía patriarcal y en el

---

<sup>520</sup>C.MARTÍNEZ MAZA. “cristianas sabias, arquetipo femenino en el mundo tardoantiguo. Una aproximación historiográfica”, en *Revista de Historiografía*, 22 (2015) 83-100.

<sup>522</sup>J. JEREMÍAS. *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980, 371,374.

universo grecorromano, ámbitos en los que se mueve Jesús, es la figura que detecta el poder, pero que igualmente tiene la obligación de guardar y mejorar la hacienda para velar por el porvenir de sus hijos y su familia. En este sentido el poder social y político, se sustenta y respalda en un poder/responsabilidad de carácter económico. El orden patriarcal se “sustenta en la transmisión de esa herencia de padre a hijos, proceso en el cual *el hijo mayor*, es el aliado y principal beneficiario del padre.”<sup>523</sup>

La vida cotidiana estaba imbricada con la religiosa, que a su vez a las instituciones estaba ligada a las públicas, a la sinagoga y el Templo. Pero este acceso estaba restringido a las mujeres y se tenían que quedar en el patio asignado a ellas. Esta división entre el espacio público y privado, estaba condicionado por las leyes sociales que promovían que la mujer estuviese ligada a sus procesos naturales y a su condición de generadora de vida en su rol maternal. Al respecto Jeremías<sup>524</sup> señala:

“La mujer judía de los tiempos de Jesús: sin derechos, en eterna minoría de edad, repudiada por su marido, confinada en la casa y con muy escasas posibilidades de mantener contactos sociales, alejada del templo en determinados días a causa de las leyes de pureza ritual, y relegada en todo momento a un recinto especialmente señalado para ella en el templo y fuera del atrio de la casa de Israel, sin derecho a la enseñanza de la ley, y por tanto incapaz de merecer; la mujer judía, pobre, pecadora y pequeña, se encontraba en una situación que la constituía en un paradigma de marginación.”

El Israel del siglo I, establecía fronteras muy diáfanas entre lo puro y lo impuro, además, en los casos de impureza, disponía de los ritos de purificación, que consistían en determinadas prácticas que permitían traspasar la barrera que alejaba a la persona de su contexto social para integrarse en el sistema social. Es por ello que se establece una relación causal entre impureza y pecado y entre santidad y pureza:<sup>525</sup>

---

<sup>523</sup> C. NAVIA. “La revelación de Dios en Jesús de Nazaret”, en *Revista Latinoamérica de Teología*, 339.

<sup>524</sup> J. JEREMÍAS. *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 371-378.

<sup>525</sup> S. PEREA. “Prescripciones rituales sobre la impureza sexual de la mujer Coincidencias funcionales entre algunas Leyes Sagradas griegas y Septuaginta Lv 12 y 15, 18-33 (2ª parte)”, en *Collectanea Christiana Orientalia*, 6 (2009) 253-285.

“En todas las leyes sagradas citadas se busca —en realidad, se exige— la pureza ritual de los hombres, y más aún de las mujeres, por el poder que tienen con transmisores de contaminación, no tanto a otras personas, sino al templo. Este, el lugar sagrado, a permanecer íntegramente puro (no contaminado por agentes externos, es decir, personas) ya que el grado de santidad inversamente proporcional al grado de impureza introducida. En el templo, en los templos, cuanta más impureza, menos santidad. Esta es la regla de oro y el eje maestro sobre el que pivotan las leyes sagradas antiguas.”

El Templo y culto daban a los sacerdotes el poder de perdón, la autoridad expiatoria, situándoles por encima del pueblo:<sup>526</sup>

“El perdón sagrado del templo se expresa y expande a través de sacrificios rituales, celebrados por los sacerdotes, regulados según ley por los escribas; de esa manera, el sistema social y religioso de los sacerdotes de Jerusalén monopolizaba la expiación por los pecados, como «máquina de perdón», que sitúa a los sacerdotes (funcionarios sacrales) sobre el resto del pueblo; el templo y su culto les daba poder de perdón, la autoridad expiatoria, sagrada.”

Se debe subrayar, que eran las élites religiosas que imponían los rituales y quienes las interpretaban. De tal modo que ejercían un poder sobre aquellos que se consideraban excluidos e impuros, Castillo lo describe del siguiente modo:<sup>527</sup>

“Los líderes religiosos llegaban incluso a controlar físicamente a los impuros, por ejemplo, mediante el alejamiento a la periferia; obligaban a respetar reglas estrictas para evitar la impureza, llegando a prohibir determinados alimentos y acciones, ya que se consideraban peligro público, y, por tanto, se les rechazaba instintivamente. Estos códigos eran mayoritariamente seguidos en la época de Jesús, especialmente por las clases altas, los grupos sacerdotales y los fariseos, siendo imitadas por las clases

---

<sup>526</sup> X. PIKAZA. “El perdón de Jesús en el sermón de la montaña: aspecto religioso y aspecto social”. Aula de Teología de la Universidad de Cantabria: El Evangelio de san Lucas. (Leído el 2 de abril de 2016). Disponible en:<https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2006-2007/CursoTeologiaElPerdonDeJesus2006-2007.pdf>

<sup>527</sup> J.M CASTILLO. *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2011, 96.

inferiores, si bien también se dispone de evidencias que manifiestan que había personas concretas o comunidades reducidas que no las respetaban completamente”.

De este modo, a través del cumplimiento estricto de las leyes y el cumplimiento de los rituales se ejercía una opresión asfixiante sobre aquellos que se consideraban impuros. Este sería un claro ejemplo de cómo las élites del poder religioso, en nombre de Dios, ejercían su dominio perverso sobre las multitudes de un estrato mayoritariamente pobres.

### **6.7.2 En el encuentro con Jesús la mujer encorvada recupera su dignidad como persona**

El relato lucano sitúa el encuentro de Jesús con la mujer encorvada en la sinagoga un sábado, este día tenía un significado muy especial para los judíos, al respecto Walton señala:<sup>528</sup>

“El sábado no solo era un tiempo de descanso y recuperación física, sino que debería ser un tiempo de restauración espiritual. Esto se expresa por medio de la orden de consagrar el día a Yahvé (Ex. 35:2). Lv. 23:3 establece que el sábado era un día de “fiesta solemne” en honor del Señor, en el cual se debía ofrecer ofrendas (Nm. 28:9,10; Lv. 24:5-9; 1Cron. 9.32). De hecho, Moisés estableció que en el año sabático se debía enfatizar la enseñanza de la Ley (Dt. 31:10-11). Con el paso del tiempo, y a partir del cautiverio babilónico, el sistema de sinagogas convirtió el sábado en un día de descanso dedicado a la instrucción bíblica (Mrc. 1:21; 6:2; Lc. 4:16-17; Hch. 13:14,27; 15:21; 17:2; 18:4),”

Jesús actúa en favor de la mujer, sin ella pedírselo, sabiendo que es sábado y que, por tanto, su actuación será recriminada y rechazada desde la perspectiva rigorista y legalista de los líderes religiosos. Para Jesús es más importante, es más diríamos que para él es lo único que tiene auténtico valor, la recuperación de la dignidad de la mujer como criatura del Padre. Por ello estamos de acuerdo con

---

<sup>528</sup> J. H. WALTON (Ed)., *Comentario del contexto cultural de la Biblia: Antiguo Testamento*, Mundo Hispano, El Paso, 2004, p. 115

Fitzmayer cuando afirma:<sup>529</sup> “En el evangelio según Lucas hay infinidad de episodios en los que se presenta una idea fija de Jesús: la felicidad de un ser humano tiene prioridad absoluta, por encima incluso de las prescripciones religiosas, como la observancia del sábado”. Del mismo modo se expresa Bovon:<sup>530</sup>

“Lo que agobiaba al hombre o a la mujer de la antigüedad era el carácter irremediable de un mal que no mataba, pero que impedía guardar la posición vertical. En efecto, el pensamiento judío opinaba que la posición vertical, la palabra, el discernimiento y la vista que permitía prever las cosas distinguían al ser humano del animal lo acercaba a los ángeles. Pues bien, esta huella de humanidad ha desaparecido en este caso.”

Jesús la llama: la interpela, “la llama por su propio nombre”. Jesús le dice que está libre de su pesada enfermedad, le impone las manos y la mujer inmediatamente es enderezada. El verbo *anakyptein*, “enderezarse”, puede referirse a “levantar la cabeza” o a “ponerse derecho”, “enderezar la espina dorsal”<sup>531</sup>. Se trata de una mujer y una mujer encorvada. El hecho de estar encorvada le impide “ser alguien”, no se siente perteneciente a su pueblo, no puede dirigir la palabra de igual a igual porque no puede ver el rostro de sus interlocutores, no puede dirigirse a Dios porque se siente indigna.

El encorvamiento de esta mujer nos remite a las diferentes situaciones de marginación y sometimiento de la mujer. De algún modo, ella representa con su doblamiento el sufrimiento de las mujeres relegadas al espacio privado y privadas de acercarse al templo. Este “encorvamiento emocional” que le impide ser considerada como una persona digna es justificado y alentado por el jefe de la sinagoga que es incapaz de reconocer a esa mujer como hija de Abraham. Pero contrariamente a la

---

<sup>529</sup> J. FITZMYER. *El Evangelio según Lucas*, 530.

<sup>530</sup> F. BOVON. *El Evangelio según San Lucas II (Lc 9,51-14,35)*, 483.

<sup>531</sup> Wilkinson sostiene que la dolencia que padecía esta mujer era una Espondilitis anquilosante, enfermedad reumática que produce inflamación de las articulaciones de la columna vertebral y del sacro ilíacas. Puede manifestarse como episodios aislados de dolor lumbar, o, en su forma más grave, afectar a toda la columna y a las articulaciones periféricas, ocasionando dolor en la columna y en las articulaciones, rigidez vertebral, pérdida de movilidad y deformidad articular progresiva. (Cf. J. WILKINSON, "The Case of the Bent Woman in Luke 13: 10-17", en *Evangelical Quarterly*, 49 (1977) 195-205).

actitud displicente y arrogante del líder religioso, Jesús “la reconoce como amada de Dios, heredera de la promesa, miembro del pueblo de Dios”.<sup>532</sup>

Durante Dieciocho años esa mujer ha vivido bajo el peso de la culpa y el dolor, quizás esta cifra puede ser meramente casual, pero puede evocar también las dieciocho oraciones que se recitaban en la sinagoga.<sup>533</sup> Desde esta perspectiva, cabe una interpretación donde la mujer ha estado “encadenada” por una piedad judía opresiva y esclavizante que valora por encima de cualquier circunstancia la guarda literal del sábado: una piedad que impide liberación.

Desde la teoría de la identidad social,<sup>534</sup> el auto-concepto que poseían las mujeres en la Palestina del primer siglo, derivaba del conocimiento de su pertenencia al grupo social, junto con aspectos emocionales y valorativos asociados a dicha pertenencia. De ello se concluye, en palabras de van Klinken que:<sup>535</sup>

“Es desde la relación hombre-poder y mujer-debilidad donde nos encontramos que la situación de la mujer israelita en la época de Jesús era de total sumisión al varón, padre, marido o hermano. La identidad le era dada a la mujer que era relacionada con el ámbito del hogar porque era considerada débil e inmadura, se le reservaban las tareas propias del hogar, consideradas dentro del ámbito de lo privado, y se le prohibían las sociales y públicas, incluidas las religiosas”.

---

<sup>532</sup> “La expresión, excepcional, ‘hija de Abraham’, refleja una fuerte conciencia del pueblo de Dios. No la forjó Lucas. Se remonta a una tradición judeocristiana o al mismo Jesús. El evangelista no la rechaza, sino que la integra con su concepción cristiana del pueblo de Dios”. (Cf. F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas II (Lc 9,51-14,35)*, 489).

<sup>533</sup> La expresión “Dieciocho oraciones” puede aludir a la “oración judía de dieciocho miembros que, en sus partes más antiguas se remonta a la época precristiana, pero que recibió su forma y orden definitivo hacia el año 100 d. C., por obra de Simón el tejedor. En esta época se añadió el miembro 12 que se dirige contra los herejes y, sobre todo, excluye definitivamente a los judeocristianos del culto litúrgico de la sinagoga. Las dieciocho oraciones ocuparon un puesto preeminente en la oración de la sinagoga y todavía hoy son recitadas tres veces al día por los judíos piadosos”. (Cf. A. GRABNERHAIDER, *Vocabulario práctico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1975, 391).

<sup>534</sup> La identidad social o cultural respondería al conjunto de criterios que permiten una definición del individuo o del grupo que hacen posible situarlo en su sociedad. Se trata de una identidad atribuida, esto es, dada por una gran parte de los otros individuos y grupos de la sociedad y representa la suma de todas las opciones de inclusión y de exclusión en relación con todos los grupos constitutivos de una sociedad. Esta identidad recogería el patrimonio global del individuo y de los grupos sociales a los que pertenece, un patrimonio cultural que integraría las normas de conducta, los valores, las costumbres y la lengua que unen o diversifican a los grupos humanos. (Cf. A. GARCÍA MARTÍNEZ, “La construcción de las identidades”, en *Cuestiones Pedagógicas*, 18 (2006/2007) 207-22).

<sup>535</sup> A.S. VAN KLINKEN, P. SMIT, “Introduction: Jesus Traditions and Masculinities in World Christianity”, en *Journal of Missiological and Ecumenical Research*, 42/1 (2013), 1-15.

Además, la mujer debía conservar el honor de la familia con su forma de vida según los requerimientos sociales y de las leyes de pureza e impureza. Un ejemplo relevante es que durante la menstruación se le consideraba impura, por lo que, una vez acabada, debía someterse a los ritos de purificación para reintegrarse a la sociedad.

De tal modo que el rol asignado a la mujer podíamos decir que era *centrífugo*, de modo que las clases dominantes ejercen influencia sobre ellas, e incluso promoviendo cambios actitudinales, sociales o culturales, en orden al mantenimiento o mejora de la identidad grupal.<sup>536</sup> De esta manera, la mujer estaba recluida en el hogar fuera del espacio social-público reservado para los hombres. Es en este escenario de marginación de la mujer, donde la acción liberadora de Jesús cobra mayor relevancia creando un proceso centrípeto que promueve la aceptación e interiorización de normas, actitudes y comportamientos que le devuelven a la mujer su dignidad y el lugar en la sociedad que le corresponde.<sup>537</sup>

Se puede afirmar que los evangelios describen de forma reiterativa que la actividad sanadora de Jesús va dirigida fundamentalmente a los excluidos del sistema con la finalidad de integrarlos de nuevo en la sociedad. Jesús “no quiere excluidos del pueblo ni pueblos excluidos”.<sup>538</sup> Del mismo modo, Carmen Bernabé<sup>539</sup> afirma:

“Las mujeres viven esta acogida y reconocimiento en cuanto mujeres, puesto que el anuncio del reino de Dios que trae Jesús incluye la superación de las estructuras y las relaciones patriarcales que la subordinaban despersonalizándola al tratarla como un objeto o como un ser permanentemente menor de edad, valorada tan sólo como madre o esposa, y reducidas sus funciones a las del hogar. Jesús valora a la mujer, por encima de todo, como persona”.

---

<sup>536</sup> M.J. MARTÍN LÓPEZ, J.M. MARTÍNEZ, A. MARTÍN GONZÁLEZ. “Psicología social contemporánea e intervención social. Modelo sistémico para orientar la investigación aplicada y la intervención social”, en *Boletín de Psicología*, 91(2007) 55-82.

<sup>537</sup> J. KOPAS, “Outsiders in the Gospels. Marginality as a Source of Knowledge”, *The Way* 2 (1993) 117.-126.

<sup>538</sup> J. PELÁEZ, “La praxis curativa de Jesús en el Evangelio de Marcos: Una salvación que se brinda a todos”, en *Revista Latinoamericana de Teología*, 272.

<sup>539</sup> C. BERNABÉ, *Diez Mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estela 1993, 39.

Por tanto, Jesús cuestiona y subvierte un modelo social que excluye al “otro” (mujeres, enfermos, pobres) y lo relega, en nombre del templo y la ley, a la periferia del grupo social; de este modo, son estos que han sido rechazados y marginados los que ocupan el *centro* del movimiento iniciado por Jesús. Rafael Aguirre<sup>540</sup> lo expresa del siguiente modo:

“Desde el punto de vista sociológico, el movimiento de Jesús es un movimiento de renovación intrajudío, contracultural, que cuestiona las dos instituciones sociales y religiosas centrales, la ley y el templo. [Este] movimiento a diferencia de otros fenómenos similares contemporáneos no es de carácter exclusivo, sino inclusivo. Es decir, no se restringen a una élite de puros, que se marginaban de los demás, sino que convoca a todos, de manera especial a los excluidos por el sistema vigente de la ley y del templo: (...) Los “pecadores”, los publicanos, los niños, “los leprosos”, los pobres, las mujeres, [los necesitados, los enfermos los marginados.”

De la situación de exclusión que vivía la mujer se puede establecer un cierto paralelismo con las condiciones de vida que experimentaban las personas con discapacidad intelectual.<sup>541</sup> Como ellas, estas personas tampoco tenían voz y presencia en el espacio social y religioso y eran relegadas al espacio privado de la casa. Por ello, Jesús fue la voz de los oprimidos, excluidos, marginados de su tiempo, además denunció las injusticias de ese modelo opresor y patriarcal. Esta nueva identidad que nos propone Jesús, no viene determinada por el poder social, sino que es la transformación personal y social de todos los hombres y mujeres para que vivan más humanamente y dignamente a imagen de Dios.

---

<sup>540</sup> R. AGUIRRE, “El Jesús Histórico a la luz de la exégesis reciente”, en *Revista de Teología Latinoamericana*, 306.

<sup>541</sup> Jean Vanier plantea la hipótesis que Lázaro, hermano de Marta y María, podía ser una persona con discapacidad intelectual; puesto que en el evangelio se cita primero a las dos mujeres, la “casa de Marta”, y después a él. Dado el contexto social de la Palestina del primer siglo, es infrecuente que los tres hermanos viviesen juntos y no formasen cada uno una familia. Además, en el evangelio de Lucas, Lázaro no habla y tampoco se nos describe como es. Por lo que se podría deducir que las hermanas eligen vivir con su hermano para cuidarlo. (Cf. JEAN VANIER, *Drawn into the Mystery of Jesus Through the Gospel of John*, Paulist Press, Mahwah 2004, 195-199).

## 6.8 El hombre y la mujer son imagen de Dios porque son mirados por Jesús

La mirada de Jesús se dirigió a todos, pobres, ricos, hombres, mujeres y niños. Sin embargo, tuvo una mirada especial para los pobres, para los más desfavorecidos, para los “invisibles” del sistema social y religioso. Era una mirada llena de compasión, que a la vez denunciaba y cuestionaba el sistema religioso que legitimaba la exclusión y la marginación.

### 6.8.1 La mirada como búsqueda del otro

Mirar y ver son dos actos bien diferenciados por la intención que los soporta y la atención que les dedicamos, aunque intrínsecamente queden ligados por una raíz biológica y anatómica. Ver se refiere al acto sensorial, a la capacidad fisiológica de percibir; el ver es algo natural, no tiene un componente de intencionalidad. El ver es útil para orientarse, para distinguir, para almacenar recuerdos gráficos. Mientras que mirar no es sólo la experiencia fisiológica, es más que ver, y se da cuando usamos el sentido para fijar la atención y reconocer un objeto o persona.<sup>542</sup>

El ver es natural, inmediato, indeterminado, sin intención; el mirar, en cambio, es cultural, mediato, determinado, intencional. Con el ver se nace; el mirar hay que aprenderlo. El ver depende del ángulo de visión de nuestros ojos, el mirar está en directa relación con nuestra forma de socialización, con la calidad de nuestros imaginarios, con todas las posibilidades de nuestra memoria.<sup>543</sup> Es por este motivo que es necesario “educar la mirada”, porque aprender a mirar es, fundamentalmente, aprender a prestar atención que es la condición y camino hacia el darse cuenta, hacia el ver o advertir algo.

Así pues, el mundo de la cotidianidad es sólo posible si existe un universo simbólico de sentidos compartidos, construidos socialmente, y que permiten la interacción entre subjetividades diferentes. Xirau<sup>544</sup> sintetiza esta idea:

---

<sup>542</sup> A. CHALMERS, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI Editores, Madrid 1984, 9.

<sup>543</sup> J.M. ESQUIROL, *El respeto o la mirada atenta: una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Gedisa, Barcelona 2006.

<sup>544</sup> R. XIRAU *Introducción a la historia de la filosofía*. México, UNAM, 2002, 436-437.

“Cuando percibo a “otro” lo percibo como un ser encarnado, como un ser que vive en su cuerpo, es decir, como un ser semejante al mío, que actúa de manera semejante a como actúo y que piensa de manera semejante a la manera en que pienso... El mundo de los hombres está así hecho de seres en comunicación que se perciben unos a otros como semejantes porque comparan al otro con ellos mismos”.

Es por ello, que cuando nos referimos a la mirada, de lo que dicen los ojos, es difícil no pensar inmediatamente en rasgos personales y, remitirnos inmediatamente a nuestras propias actitudes y consideraciones, interrogándonos sobre cómo miramos y qué miramos. Nos interesamos constantemente por cómo llegamos a captar –sentir, intuir, en definitiva, saber– que estamos siendo observados.<sup>545</sup> A esta situación Vizer<sup>546</sup> la denomina “de espejo” para poner de manifiesto la relación que existe entre los sujetos que se encuentran e interactúan entre sí; es decir, el observado se vuelve observador y viceversa. Por tanto, la mirada siempre se da en un contexto de afectividad, de intercambio de emociones. Al respecto Le Breton<sup>547</sup> señala:

“Dirigir los ojos hacia otro nunca es un hecho anodino; la mirada, en efecto, da pábulo, se apodera de algo para bien o para mal, es sin duda inmaterial, pero actúa simbólicamente. No es sólo un espectáculo sino el ejercicio de un poder. En ciertas condiciones, oculta un temible poder de metamorfosis. La mirada de un actor posada en otro es siempre una experiencia afectiva. No carece de incidencia física: la respiración se acelera, el corazón late más de prisa, la presión arterial se eleva, la tensión psicológica crece. Los ojos del otro tocan el rostro de manera metonímica y alcanzan al sujeto en su totalidad” .

Del mismo modo, Serrano enfatiza la bidireccionalidad de la mirada<sup>548</sup>:

“Detrás de la mirada mutua hay un pacto no escrito, un compromiso, de llevar por buen camino el proceso de comunicación por medio de la necesaria coordinación de

---

<sup>545</sup> M. R. CRUZ Y DÍAZ, “De lo que dicen las miradas”, *Comunicar*, 20(2003)188-194

<sup>546</sup> E. VIZER. *La trama (in)visible de la vida social. Comunicación, sentido y realidad*, La Crujía, Buenos Aires 2003, 188.

<sup>547</sup> D. LE BRETON, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 1999.

<sup>548</sup> S. SERRANO, *Comprender la comunicación*, Paidós Ibérica, Barcelona 2004,56.

las acciones. Existe, por tanto, una voluntad de colaborar, de solidaridad. Los ojos nos hacen sociales y la mirada ofrece y pide al mismo tiempo”.

La mirada está enmarcada en el rostro y el rostro también es fuente de comunicación porque la realidad de la persona es siempre una realidad dual, de dos rostros: somos hombres y mujeres instalados en el mundo para ver y ser vistos, desde un ‘tú’ que nos mira o desde un ‘yo’ que mira y es mirado.<sup>549</sup>

La mímica facial agrupa el conjunto de las expresiones de la cara. El rostro, es la parte del cuerpo presentada abiertamente al mundo, y es también la primera que se examina en otra persona. La mirada es siempre una experiencia afectiva y se enmarca en la necesidad que tenemos los seres humanos de establecer vínculos con otras personas. Las experiencias afectivas surgen de la vida diaria, se perciben interiormente, provocan reacciones corporales, se manifiestan en la conducta y se expresan en las ideas y pensamientos, influyendo finalmente en nuestro modo de ser.

Para Lévinas<sup>550</sup> el “rostro” es palabra que inicia toda relación y primer hecho del lenguaje. De este modo, la presencia del otro garantiza la posibilidad de toda comunicación y además que también marca su inicio. Es decir, más allá de reconocer el rostro del otro a través de nuestros sentidos es necesario reconocerlo al margen de la experiencia sensible que suscita. Por tanto, un “rostro” es más que la morfología física que define al otro y está más allá de cualquier contexto, léase, cultura, etnia, estética, sentimiento, afecto.

### **6.8.2 Jesús lo miró con amor (Mc 10,21).**

El rostro humano nos acerca a la dimensión de la corporalidad, una corporalidad que se hace fecundidad hasta germinar a la persona y dotarla de la característica esencial del rostro. El rostro se convierte en el primer vínculo de comunicación interhumana.<sup>551</sup> Los evangelios subrayan que la mirada de Jesús se relaciona con la compasión hacia los más desfavorecidos: “viendo a la muchedumbre,

---

<sup>549</sup> I. RIEGO, “Género e identidad. una reflexión desde la antropología personalista”, disponible en: [http://www.bioeticaweb.com/wp-content/uploads/2014/07/riego\\_genero.pdf](http://www.bioeticaweb.com/wp-content/uploads/2014/07/riego_genero.pdf)

<sup>550</sup> E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1999, 201-261.

<sup>551</sup> M.A. MILLÁN-ATENCIANO, G. M. TOMÁS, “Persona y rostro, principios constitutivos de la bioética personalista”, en *Persona Y Bioética*, 16(2), 165-174.

Jesús se enterneció de compasión por ella, porque estaban fatigados y decaídos como ovejas sin pastor”, “movido a compasión” abre los ojos de los ciegos, y arranca de la muerte al hijo de una pobre viuda (Mc 1,41; 8,2: Mt 20,34; Lc 7,14).

Es necesario subrayar que la compasión de Jesús implica sentir la emoción que está sintiendo el otro. De este modo, al percibir, a través de la mirada, el sufrimiento de los pobres, enfermos y marginados, Jesús es “movido a compasión”; impelido a actuar para eliminar o disminuir el sufrimiento. Es desde esta compasión desde donde Jesús mirar a los ojos a los enfermos y marginados: <sup>552</sup>“Por los caminos de Galilea Jesús percibe a las criaturas en horizontal y mirándolas a los ojos, se deja afectar por ellas. Desde el Dios vivo Jesús sólo puede estar entre las criaturas generando vida.” En la sociedad Israelita del primer siglo, nos encontramos con grupos (enfermos, mujeres, niños, pobres) que están obligados a vivir en la periferia, en los márgenes de la sociedad.

Son gentes que “no tienen rostro”, “no tienen mirada”, pasan desapercibidos y ocultos. Es en este contexto de sufrimiento, donde Jesús vive y explica la Buena Noticia del reino de Dios. Esta “nueva forma de vivir” de Jesús está íntimamente relacionada con su manera de entender al hombre y a la mujer como *imago Dei*; es decir, que el hombre y la mujer son creados por Dios, es el modo de expresar que todo lo humano proviene de lo divino, y en cuanto proviene de Dios es capaz de entrar en comunicación con él, de ser el tú personal. Esta comunicación entre el Dios y el hombre se da *de facto* por ser creado a su imagen y semejanza; Gesché<sup>553</sup> lo expresa con rotundidad:

“Estoy hecho a su imagen y semejanza. Y por este solo hecho puedo apelar a él contra cualquiera -individuo, grupo-que atente contra mi vida, contra mi identidad, so pretexto de que soy económicamente inútil, afectivamente desprotegido, intelectualmente pobre, socialmente indeseable, físicamente insoportable... Sea yo el que sea y me halle ante quien me halle, puedo apelar a esa existencia del Otro que veta soberanamente que nadie ponga un dedo en la existencia del que es su imagen.

---

<sup>552</sup> T. CATALÀ. La *buena noticia de Jesús*. Cristianisme i Justícia, 43,2005.

<sup>553</sup> A. GESCHÉ. “L’identité de l’homme devant Dieu”, en *Revue théologique de Louvain*, 29 (1998) 3-28.

Traducido por M. Sala, disponible en:

[http://www.mercaba.org/ARTICULOS/I/Gesch%C3%A9.Identidad%20del%20hombre%20ante%20Dios.p  
df](http://www.mercaba.org/ARTICULOS/I/Gesch%C3%A9.Identidad%20del%20hombre%20ante%20Dios.pdf)

"Todo lo que vive y se mueve os lo doy (...). Al hombre le pediré cuenta de la vida de su hermano (...). Porque Dios hizo al hombre a su imagen" (Gn 9,15-6)".

Es desde este planteamiento antropológico, cuando es posible la realización perfecta del diálogo personal, que es la única auténtica. Porque cuando Jesús mira el rostro del otro, reconoce que es una persona creada a imagen y semejanza de Dios, y por ello, es poseedora de dignidad. De este modo, todo ser humano al ser mirado por Jesús se le es reconocido su *imago Dei*.

## 6.9 Conclusión

Aunque explícitamente no encontremos ninguna referencia a la *imago Dei* en los evangelios sinópticos, partimos del presupuesto de que el evangelio anunciado y vivido por Jesús se articula en una antropología que se construye desde la perspectiva de la imagen de Dios, en el hombre, entendida principalmente como relación. En el contacto de Jesús con sus contemporáneos, nos encontramos con dos grupos de personas: los niños y las mujeres; que poseen unas características que son compartidas por las personas con discapacidad intelectual. Con los niños pequeños se da una similitud con sus capacidades cognitivas y con las mujeres experimentan la marginación y exclusión social y religiosa.

Es por ello, que en nuestra investigación partimos de la hipótesis que la actitud comunicativa de Jesús hacia los desfavorecidos en general, y en particular a los niños y a las mujeres, se fundamenta en un cambio radical de la interpretación del esquema antropológico donde se fundamenta la *imago Dei*. De tal modo, que, si en el Antiguo Testamento la perspectiva funcional y sustancial de la imagen de Dios es más predominante, en los evangelios sinópticos se nos presenta una inversión del orden; y nos encontramos a Jesús situando la *imago Dei* como relación en el centro de su mensaje de la Buena Noticia.

De este modo, en el mensaje y en el actuar de Jesús cobra la máxima preponderancia la interpretación relacional de la imagen de Dios. Así, en los evangelios se nos presenta a Jesús hablando y también, y este es un dato fundamental,

comunicándose a través de los abrazos, gestos y miradas. Es por ello que Metz<sup>554</sup> afirma:

“El Dios que ha puesto a Jesús cerca de nosotros no está evidentemente interesado en primer término en cómo o qué pensamos de él, sino en cómo nos comportamos con los otros; y sólo esto, nuestra conducta con los otros, permite conocer cómo pensamos de él y cómo nos comportamos con él”.

Desde esta consideración, sobresale un presupuesto que constituye el eje principal de la acción comunicativa de Jesús a través del tacto, el abrazo y la mirada: el reconocimiento del “otro”; o dicho con palabras del evangelio: del prójimo. Por tanto, el prójimo es persona poseedora de dignidad y de la imagen de Dios. Esta identificación sólo es posible desde un planteamiento del imago *Dei* entendida como relación, donde la comunicación interpersonal siempre es bidireccional y se da, no sólo en la esfera de la cognición, sino también en el área afectiva que se expresa, en la mayoría de las ocasiones, a través del lenguaje no verbal.

---

<sup>554</sup> J.B METZ, P.RAIMER . *Pasión de Dios. La existencia de órdenes religiosas hoy*, Herder, Barcelona 1992, 33.

## CAPÍTULO 7. LA *IMAGO DEI* EN EL DEBATE TEOLÓGICO ACTUAL

Como reseñábamos en el segundo capítulo, unos de los debates que están generando más discusión en nuestra sociedad están relacionados con los límites de la naturaleza humana; y si estas barreras se pueden traspasar en beneficio de una supuesta mejora para el ser humano. Estos planteamientos se nutren, principalmente, a raíz del avance de la genómica y la biotecnología. Pero, paradójicamente, a pesar del ingente conocimiento generado acerca de la naturaleza humana, el ser humano resulta para sí mismo incomprensible tal como ha puesto de relieve Max Scheler.<sup>555</sup>

“En ninguna época han sido las opiniones sobre la esencia y el origen del hombre más inciertas, imprecisas y múltiples que en nuestro tiempo. Muchos años de profundo estudio consagrado al problema del hombre dan al autor el derecho de hacer esta afirmación. Al cabo de unos diez mil años de “historia”, es nuestra época la *primera* en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente “problemático”; ya no sabe lo que es, peor *sabe* que no lo sabe”.

Es en este contexto de perplejidad y de misterio, donde la antropología cristiana se posiciona, considerando al hombre creado como imagen de Dios; ello implica, en opinión de Julián Marías, que la antropología cristiana aporta una idea totalmente nueva que da sentido a la existencia del mundo y del hombre: la creación. Para Marías la frase del Génesis “Al principio creó Dios el cielo y la tierra, arranca la filosofía moderna.”<sup>556</sup> En la misma línea argumental, Westermann<sup>557</sup> afirma “que ningún texto ha suscitado un interés similar como Gn1, 26s”. En efecto, la antropología cristiana, tanto en su estructura como en su contenido, es una antropología centrada en la comprensión del ser humano como imagen de Dios.

Se debe destacar que el interés por la teología de la *imago Dei* cobra su relevancia a mediados del siglo XX. Este interés “por la centralidad de la *imago Dei* se ha enriquecido de un atento estudio de la Escritura, de la patrística y de los teólogos

---

<sup>555</sup>M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires 1967, 24.

<sup>556</sup>J. MARÍAS, “Historia de la Filosofía”, *Revista de Occidente*, 1964, 103.

<sup>557</sup>C. WESTERMANN *Genesis 1-11: A Commentary*, Minneapolis: Augsburg, 1984, 142-161

escolásticos”;<sup>558</sup> de este modo, se ha vuelto a tomar conciencia de la importancia del tema de la imagen de Dios como eje vertebrador de la antropología cristiana. En palabra de Reinhardt:<sup>559</sup>

“No parece que la idea del hombre creado a imagen de Dios haya sido siempre determinante en la antropología teológica. No se le ha dado un significado mayor que el de la posesión de un alma espiritual. [...] El Concilio Vaticano II (GS 12), como ya sabemos, ha colocado en el centro de la concepción cristiana del hombre la condición de ser creado a imagen y semejanza de Dios.”

Hasta el Concilio Vaticano II el debate teológico en relación a la *imago Dei* estaba circunscrito, en la mayoría de las ocasiones,” a materias más o menos controvertidas, relacionadas con la naturaleza del ser humano. Por tanto, “el Concilio supuso un punto de inflexión, al tratarse de la primera vez que la Iglesia, de modo oficial, se planteó presentar este aspecto de la antropología, de la misma noción cristiana del hombre, y de la imagen de Dios en la persona humana”.<sup>560</sup>

“Pero, ¿qué es el hombre? Muchas son las opiniones que el hombre se ha dado y se da sobre sí mismo. Diversas e incluso contradictorias. Exaltándose a sí mismo como regla absoluta o hundiéndose hasta la desesperación. La duda y la ansiedad se siguen en consecuencia. La Iglesia siente profundamente estas dificultades, y, aleccionada por la Revelación divina, puede darles la respuesta que perfile la verdadera situación del hombre, dé explicación a sus enfermedades y permita conocer simultáneamente y con acierto la dignidad y la vocación propias del hombre. La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado "a imagen de Dios", con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios. ¿Qué es el hombre para que tú te acuerdes de

---

<sup>558</sup> Al respecto Reinhardt señala: “*Estos versículos del Génesis han atraído desde el inicio del cristianismo las inteligencias que buscan la verdad sobre el hombre. Aparte de algunas diferencias de interpretación según criterios confesionales, su contenido es generalmente aceptado por los teólogos. Por eso se presta a extraer las aportaciones de cualquier época, hasta hoy. En los siglos medios vino a ser la clave de bóveda en las consideraciones sobre el hombre, contando con la herencia patristica, en particular de San Agustín.*” (Cf. E. REINHARDT, “La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios”, *e-aquinas*, 4 (2006) 7).

<sup>559</sup> J.L. LADARIA, *Introducción a la Antropología Teológica*, 67.

<sup>560</sup> DOCUMENTOS DEL CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Leído el 4 de abril de 2017, disponible en [http://www.vicariadepastoral.org.mx/2\\_vaticano\\_ii/gaudium\\_et\\_spes/gaudium\\_et\\_spes\\_02.htm](http://www.vicariadepastoral.org.mx/2_vaticano_ii/gaudium_et_spes/gaudium_et_spes_02.htm)

él? ¿O el hijo del hombre para que te cuides de él? Apenas lo has hecho inferior a los ángeles al coronarlo de gloria y esplendor. Tú lo pusiste sobre la obra de tus manos. Todo fue puesto por ti debajo de sus pies (Sal 8, 5-7).”

Este renovado interés por la teología de la *imago Dei* que surge del Concilio Vaticano II se refleja también en la teología contemporánea, donde se ha desarrollado un interés en áreas, tales “como la teología exegética-bíblica, la historia, la patrística, el desarrollo del pensamiento filosófico de inspiración cristiana y la renovación litúrgica.”<sup>561</sup> Del mismo modo, el movimiento ecuménico también ha contribuido en la profundización y en la reflexión en el significado e implicaciones de la *imago Dei* en la reflexión teológica, subrayando que:<sup>562</sup>

“la teología cristiana necesita interpretar la *imago Dei* desde un punto de vista cristológico y soteriológico, para que, de este modo, entender de manera inclusiva el Cuerpo de Cristo como paradigma para la comprensión de la imagen de Dios”.<sup>563</sup> De hecho, el concepto bíblico de *la imago Dei* es “crucial para entender el flujo de la historia de la redención.”

Este entendimiento de la centralidad del significado de la *imago Dei* es esencial para la comprensión de la revelación bíblica, de acuerdo con Lee Feinberg:<sup>564</sup>

“El concepto de la imagen de Dios, implícita o expresa, subyace en toda la revelación. Por lo tanto, no es exagerado afirmar que una comprensión correcta de la imagen de Dios en el hombre difícilmente se puede exagerar. La posición adoptada aquí determina todas las áreas de la declaración doctrinal. No sólo está implicada la teología, sino la razón, la ley y la civilización en su conjunto, si se considera o no la humanidad regenerada o no regenerada desde su origen hasta la eternidad”.

---

<sup>561</sup> C. TAYLOR J. CASANOVA, G. F. MCLEAN (Ed). *Church and people: disjunctions in a secular age*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 2012, 150-152.

<sup>562</sup> D. L. TURNER, “Image of God” in Baker’s *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, Grand Rapids, Baker 1996.

<sup>563</sup> CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS. La Iglesia de todos - Declaración provisional, Documento N.º. PLEN 1.1, 2002.6-8.

<sup>564</sup> C. LEE FEINBERG, “The Image of God”, en *Bibliotheca Sacra*, 129 (1972) 236.

Por lo tanto, se puede afirmar que la comprensión del significado de *imago Dei* en la antropología cristiana es el fundamento donde se implantan la: teología trinitaria, teología de la creación, cristología, antropología y espiritualidad, y está llamada a ser una importante línea de progreso de la teología contemporánea.<sup>565</sup>

### 7.1 La *imago Dei* en la reflexión bíblico teológica

Resulta interesante captar en la orientación teológica fundamental de las diversas tradiciones cristianas, algunas percepciones relativas al tema de la imagen, donde cada una de ellas, a modo de un calidoscopio, expresa diferentes perspectivas de la realidad misma del hombre como imagen de Dios.

La tradición oriental afirma que “la *imago Dei*, para los Padres de la Iglesia, no es una idea reguladora o instrumental, sino el principio constitutivo del ser humano.”<sup>566</sup> En esta En esta misma línea argumental, Evdokimov<sup>567</sup>, señala que “creada a imagen de Dios, la verdadera naturaleza es buena. Por eso la redención devuelve la naturaleza curada, sino a su estado inicial, a su verdad “sobrenaturalmente natural.” Desde este planteamiento, la caída no afecto a la imagen de Dios en el hombre, por eso el pensador ruso afirma: “La “imagen” es entera, sagrada por excelencia, no puede sufrir ninguna alteración. Pero se la puede reducir al silencio y hacerla ineficaz por la modificación de las condiciones ontológicas”<sup>568</sup>.

La tradición teológica de la Reforma protestante, aunque considera el ser imagen de Dios como un don recibido por el hombre al comienzo de su existencia, insiste en la desorganización causado por el pecado en el hombre; en él ha quedado destruida la imagen de Dios, de la que sólo queda un “residuo”. Pero, el hombre puede permanecer en relación con Dios, gracias a la misericordia con que Él se ha dirigido en Cristo a todos los hombres.<sup>569</sup>

---

<sup>565</sup> A. ARANDA, “Ley natural e imagen de Dios”, en *Veritas*, 24(2011), 33-50.

<sup>566</sup> PAUL EVDOKIMOV, Conocimiento de Dios en la Tradición Oriental, leído el 2 de abril de 2017 en [https://www.ecclesia.com.br/biblioteca/teologia/paul\\_evdokimov\\_el\\_conocimiento\\_de\\_dios\\_en\\_la\\_tradicion\\_oriental.html](https://www.ecclesia.com.br/biblioteca/teologia/paul_evdokimov_el_conocimiento_de_dios_en_la_tradicion_oriental.html)

<sup>567</sup> PAUL EVDOKIMO, Conocimiento de Dios en la Tradición Oriental.

<sup>568</sup> PAUL EVDOKIMO, Conocimiento de Dios en la Tradición Oriental

<sup>569</sup> M. PÉREZ, *Estímulo y respuesta. Itinerario de la teología protestante durante el siglo XX*, La Aurora, Buenos Aires 1969, 55.

La teología católica, adoptando una perspectiva intermedia entre el optimismo del Oriente y el pesimismo de la tradición reformada, considera el ser imagen de Dios como un conjunto de cualidades, capacidades, aperturas y dotes naturales que substancialmente no se perdieron por causa del pecado, aun cuando este último hirió al hombre. La Comisión teológica internacional nos recuerda que:<sup>570</sup>

“La imagen originaria del hombre, que a su vez representa la imagen de Dios, es Cristo, y el hombre es creado a partir de la imagen de Cristo, a imagen suya. La criatura humana es al mismo tiempo proyecto preliminar en vista de Cristo, puesto que Cristo es la imagen perfecta y fundamental del Creador, y Dios forma al hombre precisamente en vista de Él, de su Hijo.”

Ante todo, el hombre se comprende plenamente a sí mismo, y sobre todo su ser a imagen de Dios, sólo a la luz de Cristo:<sup>571</sup>

“En realidad solamente en el misterio del Verbo encarnado encuentra la verdadera luz el misterio del hombre. Adán, de hecho, el primer hombre, era figura de Aquel futuro, es decir de Cristo Señor. Cristo, que es el nuevo Adán, mientras revela el misterio del Padre y de su amor, desvela también plenamente el hombre al hombre y le hace nota su altísima vocación”.

La interpretación del significado de la *imago Dei* en la historia de la teología no ha sido uniforme; es por ello que encontramos diferentes enfoques que intentan acercarnos al significado profundo de las implicaciones de ser creados a la imagen de Dios.

## **7.2 Interpretación sustancial**

Ver la imagen de Dios sustantivamente ha sido preponderante en toda la historia de la Iglesia. Entre los teólogos medievales que se ocuparon con más detenimiento de este tema destaca Tomás de Aquino, tanto por la frecuencia con que cita el texto bíblico como por la profundización especulativa. Su fuente principal es,

---

<sup>570</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI), *Comunión y Servicio*, Librería Editorial Vaticana, 2005.

<sup>571</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 22

Gen 1,26-27 y la interpretación patrística del texto revelado la adquiere en su valor de verdad. Por ello es capaz de unir la tradición occidental y la oriental; de este modo, en el análisis de la noción de imagen su fuente preferente es San Hilario y en la referencia trinitaria San Agustín<sup>572</sup>, en cambio, para desarrollar el dinamismo de la imagen divina en el hombre se basa en la definición de san Juan Damasceno que resalta el papel de la libertad.<sup>573</sup>

La doctrina reformada y post-reformada abandonó las tesis de Ireneo, de este modo las nociones de imagen y semejanza tienen el mismo significado; de este modo, puesto que en la caída se perdió la imagen de Dios también se perdió la semejanza. Así, los reformadores, como Martín Lutero y Juan Calvino, entendieron "imagen" y "semejanza" como sinónimos. Burnell describe la postura de Lutero en los siguientes términos:<sup>574</sup>

“Lutero identificó el *imago Dei* como la justicia original del hombre y, puesto que el hombre está muerto en el pecado, la imagen de Dios se pierde por completo. Lutero proponía un punto de vista unitario de la imagen de Dios. Todos los aspectos de la imagen de Dios en los humanos se han corrompido; lo que queda es restos de la

---

<sup>572</sup> E. REINHARDT, “La dignidad del hombre en cuanto a imagen de Dios: Tomás de Aquino ante sus fuentes”, en *Scripta Theologica*, 38 (2006), 302-303.

<sup>573</sup> Sesboüé escribe las diferencias entre “imagen” y “semejanza” en las diferentes tradiciones patrísticas: “San Ireneo de Lyon (130- 200) es el primero en distinguir entre imagen y semejanza, significando respectivamente el parecido natural y sobrenatural del hombre a Dios. Ésta es la postura que prevalece en la patrística oriental y occidental hasta la Edad Media. Según la distinción categorial que establece Ireneo, la semejanza se perdió con el pecado original y la imagen permanece como tal. San Agustín (354-430) es el primer representante de la tradición patrística occidental que no hace distinción entre imagen y semejanza. No es éste el caso de Santo Tomás (1225- 1274), quien dedica considerable atención al tema de la imagen divina en el hombre. Asume y desarrolla la distinción que hace Anselmo de León entre *vestigium* (seres inanimados y no racionales), *imago creationis* (racionalidad humana, reflejo de la divina), *imago similitudinis* (racionalidad humana, reflejo de la Trinidad: memoria, inteligencia, amor) e *imago recreationis* (el hombre en gracia). Clemente de Alejandría y Orígenes también sostuvieron una distinción imagen-semejanza. Para ellos, la *imago* incluye la mente y la voluntad, junto con el cuerpo físico del hombre. Creían que es básicamente todo lo esencial para la humanidad –lo que hace al hombre “hombre.” Mientras que Ireneo distingue entre la imagen y semejanza como física / espiritual, Clemente y Orígenes vieron la distinción como cualidades esenciales / no esenciales. En otras palabras, el hombre sigue siendo “el hombre” con o sin la santidad y la justicia original. Con estas cualidades se vuelve semejante a Dios. Atanasio, Hilario, Ambrosio, Agustín y Juan Damasceno todos estuvieron de acuerdo en estos planteamientos “(Cf. El hombre creado a imagen y semejanza de Dios”, en B. SESBOÛÉ (ed.), *Historia de los dogmas, II: El hombre y su salvación*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1996, 75 ss.)

<sup>574</sup> F.E. BURNELL “Another Look at Imago Dei Fulfilled in the Incarnate One”, en *Concordia Theological Quarterly*, 79 (2015): 67–78.

imagen: no ciertas cualidades, sino fragmentos de todo lo que constituía la semejanza con Dios.”

Calvino compartía la misma perspectiva defendida por Lutero, pero tenía una perspectiva más amplia recalando que la *imago Dei* es espiritual, dado que Dios es Espíritu; por tanto, sólo el alma puede ser "sede" de la imagen de Dios. En este punto, Calvino sigue la tradición agustiniana medieval.

Para Calvino, cuando el hombre cayó, el pecado afectó radicalmente su *imago* y aunque no fue aniquilada totalmente, su impacto afectó a la parte espiritual del ser humano. En palabras del reformador suizo:<sup>575</sup> “aunque aceptamos que la imagen de Dios no fue totalmente aniquilada y destruida en él, sin embargo, fue tan dañada que todo lo que queda es una deformidad espantosa”. Lutero y Calvino, distinguen entre "imagen" y "semejanza", ellos más bien enfatizaban el aspecto espiritual y moral de la imagen de Dios en el hombre. Lutero la identificaba con la justicia original que fue perdida en la caída. Calvino la identificaba con cualidades naturales y con cualidades morales.

Los reformadores entendieron por *imago Dei* principalmente el estado original del hombre, un estado de pureza, en conformidad con Génesis 1 y 2, donde se representa a Adán como creado para tener una comunión racional, moral y espiritual con su creador. Las Iglesias Reformadas que, siguiendo los pasos de Calvino, tuvieron un concepto mucho más comprensivo de la imagen de Dios que los luteranos.

De este modo Dabney,<sup>576</sup> sostiene que “la imagen de Dios no consiste en algo absolutamente esencial a la naturaleza del hombre porque de no ser así, la pérdida de ella habría producido la destrucción de la naturaleza humana”. Desde otra postura reformada, Dillman<sup>577</sup> “interpreta la imagen y semejanza de Dios en el hombre como la capacidad para pensar, poseer conciencia de sí y la libertad de voluntad, la capacidad para elegir”. La caída del hombre no destruyó la imagen formal, la personalidad del hombre, aunque sí la distorsiona, es por ello que Berkhof afirma:<sup>578</sup>

---

<sup>575</sup> J. CALVIN, *Institutes of the Christian Religion* Eerdmans, Grand Rapids 1995, 15.

<sup>576</sup> R. L. DABNEY, *Lectures in Systematic Theology*, Zondervan, Grand Rapid 1972, 293-296

<sup>577</sup> A. DILLMAN, *Genesis: Critically and Exegetically Expounded*, T. & T. Clark, Edinburgh 1897, 80-83.

<sup>578</sup> L. BERKHOF, *Teología Sistemática*, Desafío, Grand Rapids 1995, 48.

“Pero la imagen de Dios no debe limitarse al conocimiento, justicia y santidad originales que se perdieron por causa del pecado, sino que también incluye elementos que pertenecieron a la esencia natural del hombre. Son elementos que pertenecen al hombre como hombre, tales como el poder intelectual, los afectos naturales y la libertad moral. El hombre creado a la imagen de Dios tiene una naturaleza racional y moral que no se perdió con el pecado y de la cual no puede desprenderse a menos que deje de ser hombre. Esta parte de la imagen de Dios indudablemente ha sido viciada por el pecado, pero todavía permanece en el hombre aun después de su caída en el pecado.”

Otros autores reformados como C.F Keil y F. Delitzsch<sup>579</sup> sostienen que la imagen de Dios está presente formalmente en la personalidad del hombre, responsabilidad moral e inteligencia, y materialmente en su conocimiento de Dios y de su voluntad para el hombre. De manera que la imagen no puede reducirse simplemente a una relación del hombre para con Dios, sino que más bien es la precondition de esta relación.

### 7.3 Interpretación funcional

En el relato del Génesis 1:26 se dice: “Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y ejerza dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados, sobre toda la tierra, y sobre todo reptil que se arrastra sobre la tierra (RVR 1995)”. Los defensores de una perspectiva funcional entienden la *imago Dei* como la actividad de gobernar sobre la creación, Así en la literatura extra bíblica, los reyes colocaron imágenes de sí mismos por todo el reino para representar a su gobierno y autoridad. De hecho, en el corazón de la palabra hebrea "imagen" está la idea de "representación".<sup>580</sup>

Según la ideología real difundida en el mundo antiguo, especialmente en Egipto, el rey es la imagen de Dios y como tal lo representa ante sus súbditos.

---

<sup>579</sup> K. C. FRIEDRICH, DELITZSCH, F. *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes. Volume 1. The Pentateuch: three Volumes in One*, Eerdmans, Grand Rapids, 978, 63.

<sup>580</sup> A. SCHELLENBERG, "Humankind as the «Image of God»", en *Theologische Zeitschrift*, 65 (2009) 97–115.

Tomando como referencia esta similitud y comparándola con los relatos de creación, Longman señala:<sup>581</sup>

“Un mejor planteamiento, para definir “imagen de Dios”, es preguntar cómo funcionaron las imágenes en el Antiguo Cercano Oriente. Básicamente, las imágenes representaban sus objetos. El mejor ejemplo viene de la cultura de la realeza. En la antigüedad, los reyes solían crear imágenes de ellos mismos y colocarlas en todas partes de su reino para recordar a la gente de su autoridad y presencia. Dios creó a los seres humanos en tal manera que ellos en igual manera representarían la presencia de Dios en la tierra. Los seres humanos reflejan la gloria de Dios en una manera que ninguna parte de la creación hace.”

La figura de la imagen cobra aún más fuerza cuando se toma en cuenta que la expresión aparece en un contexto en el cual se destaca la trascendencia de Dios. El Dios a quien se asemeja el hombre es el Dios que crea el universo y los seres vivientes por medio de su palabra, pero luego hace una imagen de sí mismo y la coloca en el mundo como su representante; es el Creador que implanta en el Hombre su propia creatividad y le encomienda la mayordomía de su creación. Para la ideología oriental, sólo el rey representa a Dios; para la revelación bíblica el ser humano es la imagen del Creador en el mundo. En realidad, según Gn 1,28b, el “*dominium terrae*” aparece como una misión que Dios confía al hombre”.

Los defensores de la perspectiva funcional creen que el hombre representa a Dios cuando gobiernan la creación; además también señalan el Salmo 8:5-6 como apoyo a sus tesis donde el salmista dice que el hombre fue coronado de gloria y honor y se le dio dominio sobre la tierra. El lenguaje es claramente una evocación de Génesis 1:26. Este punto de vista es defendido, entre otros autores, por Gerhard von Rad<sup>583</sup>, H. Holzinger y Johannes Hehn, y ha sido la perspectiva dominante en la investigación bíblica hasta la mitad del siglo XX.<sup>584</sup>

---

<sup>581</sup>T. LONGMAN III, *Immanuel in Our Place. Seeing Christ in Israel's Worship*, P&R Publishing, New Jersey 2001, 4.

<sup>583</sup>G. VON RAD, *El libro de Génesis*, 68-71.

<sup>584</sup>J.R. MIDDLETON, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, Brazos Press, Grand Rapid 2005, 29.

Muchos teólogos reformados están alineados con esta perspectiva y llaman a esto el mandato cultural.<sup>585</sup> Al equiparar la imagen de Dios con tomar dominio, la *imago* significa que todo los que desean ser imagen de Dios, deben tomar el dominio.<sup>586</sup> Así, pues, el significado esencial de la descripción del Hombre como la *Imago Dei* es el carácter representativo que el hombre tiene respecto a Dios.

Esta interpretación que se desprende del contexto histórico del pasaje bíblico es ratificada por la conexión que el texto establece entre la intención divina respecto a la creación del ser humano en 1.26 y la narración misma de la creación en 1.27, 28. El hombre como varón y mujer, se asemeja a Dios porque a él le ha sido encomendada la mayordomía de la creación. Y allí radica la base de la responsabilidad humana en el uso y cuidado de los recursos naturales, y en el desarrollo científico y tecnológico.<sup>587</sup>

Otra dimensión de la narración del Génesis, es el desarrollado por la teología neoliberal promovida por Novak,<sup>588</sup> donde propone que, en el relato de creación del Génesis, así con su acto creador, Dios dotó al ser humano una serie de derechos naturales, entre los que destacan la vida, la libertad y un potencial creativo, a través de los cuales el ser humano está llamado a descubrir y desarrollar sus propias capacidades. Estas capacidades de autorreflexión, invención e innovación constituyen en él la *imago Dei*.

De este modo, la creatividad personal, junto con la razón y la capacidad de elección, es un don inherente que cada ser humano comparte con Dios, que creo al ser humano a su imagen y semejanza. La creatividad, por tanto, es concebida en la teología neoliberal de Novak como un elemento espiritual que forma parte de la

---

<sup>585</sup> Lo que los teólogos reformados llaman “mandato cultural”, por tanto, es el mandato divino de que el hombre explote de forma creativa y responsable los recursos de la creación, actuando como mayordomo y virrey cósmico. Es en ese sentido, básicamente, que debemos comprender la doctrina de la *imago Dei*. En el relato de la creación, Dios es presentado como un jardinero cósmico, que trabajó seis días y descansó en el séptimo. Somos informados también de que Dios creó al hombre “a su imagen” y lo colocó en el jardín, para cultivarlo y guardarlo, trabajando seis días y descansando en el séptimo. Parece claro que Dios encargó al hombre el manifestar su imagen por medio del trabajo creativo, o sea, por medio de la cultura (Cf. A. HOEKEMA, *Created in God’s Image*, Eerdmans, Grand Rapids 1986,70-71).

<sup>586</sup> H. THIELICKE, H., *Theological Ethics*, Fortress Press, Philadelphia 1966,157.

<sup>587</sup> D. J. CLINES, “The Image of God in Man”, en *Tyndale Bulletin*,19 (1968) 80ss.

<sup>588</sup> La tesis central de Novak “es que la organización económica capitalista es consistente con los principios morales católicos, reconociendo que catolicismo y capitalismo no han sido términos siempre vistos como evidentemente compatibles. Sin embargo, sostiene que la única manera de salvar al capitalismo de sus excesos autodestructivos es basándolo en las bases morales de la religión central de Occidente”. (Cf. JOHN R. SCHNEIDER, “Christian Theology and the Human Ontology of Market Capitalism”, en *Journal of Markets & Morality*, 10(2007) 279–298.

naturaleza humana y es consustancial a la libertad y al espíritu de iniciativa: la vocación de imaginar, de inventar, de atreverse con nuevas empresas, sobre todo en el sentido económico del término.<sup>589</sup>

#### 7.4 Objeciones a las interpretaciones funcional y sustancial

En primer lugar, debemos señalar que la objeción principal a las interpretaciones funcional y sustancial viene dada por su carácter restrictivo al señalar que solo aquellos seres humanos con capacidades cognoscitivas y volitivas son poseedores de esta imagen. Por lo tanto, desde esta perspectiva, aquellas personas que no poseen estas capacidades para comprender y entender lo que hacen, como son las personas con discapacidad intelectual, no son depositarias del *imago Dei*. Este planteamiento colisiona con las antropologías teológicas actuales donde se reconoce el carácter central del tema de la *imago Dei* de las personas independientemente de su raza, género y de sus capacidades físicas y cognitivas.

Otra objeción a la interpretación funcional ha venido de la teología feminista donde se señala que en este esquema de pensamiento se habla de un Dios absoluto, jerárquico, Señor y Rey, donde la *imago Dei* ha sido utilizada históricamente para enfatizar la supuesta superioridad del hombre frente a la mujer.<sup>590</sup> En este sentido, la investigación realizada por la teología feminista, ejerce en su reflexión lo que denominamos la hermenéutica de la sospecha.<sup>591</sup>

---

<sup>589</sup> En palabras de Roberts: “Para resumir el argumento de Novak: el pensamiento cristiano y, en particular, el católico, no entendió la transformación de la naturaleza ni la realidad que estaba implícita en el surgimiento del industrialismo. Como consecuencia de este último, la naturaleza ya no es algo estático dado sino el socio fecundo del esfuerzo productivo del hombre; de modo que la actividad humana es correctamente entendida como una creatividad inmanente que invita a una comparación con la obra misma del Creador. La actividad económica productiva asume su verdadero lugar como una analogía importante con el Ser divino.” (Cf. R.H. ROBERTS, “El espíritu del capitalismo democrático. Crítica a Michael Novak”, en *Estudios Públicos*, 55 (1994) 244-259).

<sup>590</sup> Al respecto Blanco señala: “la existencia de esa desigualdad histórica que arranca desde el mismo momento de la creación del hombre y de la mujer, es decir del *Génesis*; que se potencia de manera decisiva en la Edad Media, sobre todo a partir de la *reforma gregoriana*, impulsada por el Papa Gregorio VII a finales del siglo XI; y que alcanza su máximo apogeo en los siglos XII y XIII, fijando las bases para una ideología misógina que ha prevalecido durante muchos siglos en nuestra cultura occidental.” (Cf. C.F. BLANCO VALDÉS, “Acerca de una idea del matrimonio en la poesía provenzal”, *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Lisboa, Cosmos, 1993, 227. La cursiva es de la autora).

<sup>591</sup> La Teología de la sospecha pretende explorar las visiones y los valores liberadores u opresores inscritos en el discurso religioso y su praxis, identificando el carácter y la dinámica androcéntrico-patriarcales de la realidad y de sus interpretaciones. Para llevar a cabo este trabajo, se parte de la

Desde este planteamiento, Mcfague señala: “El modelo monárquico es peligroso en nuestro tiempo: alienta el sentimiento de lejanía del mundo, tiene en cuenta únicamente su dimensión humana y mantiene actitudes tanto de dominación como de pasividad respecto al mundo”.<sup>592</sup> Las críticas a este lenguaje incluyen, no sólo el sexismo evidente de los conceptos, sino la noción que subyace de un Dios alejado de su creación y sus criaturas, especialmente de las mujeres.<sup>593</sup>

Otra objeción, en relación a la interpretación funcional, viene de aquellos autores que la señalan como la causante de la explotación irresponsable del medio ambiente.<sup>594</sup> Sin embargo, en los relatos de la creación se subraya de forma enfática que sólo Dios es Creador y Señor del mundo. Los seres humanos no podemos ser amos de lo que no hemos creado, esta idea es fundamental para entender el propósito primigenio del Creador: que el hombre y la mujer fueran mayordomos, en nombre de Dios, de la creación.

Desde este planteamiento del orden de la creación, nos hace los representantes autorizados para llevar adelante sus mismos propósitos para su creación, pero jamás para destruirla o dañarla.<sup>595</sup> El verbo utilizado para describir el dominio del hombre sobre la naturaleza es *radah*. Hierbet describe este término de este modo:<sup>596</sup>

“Significa someter algo bajo su dominio; es usado en referencia a los reyes, que someten y dominan a pueblos, es decir, tenerlos bajo su control. Aquí se aplica a su relación con los peces, las aves, las bestias y los que reptan sobre la tierra. En el contexto de Génesis evoca la función del pastor, que guía y cuida su rebaño. En relación a toda la creación, puesta a cargo del hombre, la tarea no se reduce a dominar o pastorear, sino más ampliamente a asegurar “el orden universal” establecido por Dios, especialmente de los seres vivientes.

---

experiencia de las mujeres, de la observación y el análisis participativo, que repercuten en otros factores como la raza, clase o cultura. Es un término acuñado por Elisabeth Schüssler Fiorenza en el que se propone un proceso de análisis profundo de las estructuras del discurso teológico, descubriendo en él la dinámica androcéntrica y patriarcal de los textos, del lenguaje y de sus interpretaciones. En su libro: *Pero ella dijo. Prácticas feministas de Interpretación bíblica*. Madrid, Trotta, 12996, 83-90,

<sup>592</sup> S. McFAGUE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994, 109-153.

<sup>593</sup> E. JOHNSON, *La que es*, Herder, Barcelona, 2002, 50-56.

<sup>594</sup> El artículo más citado para culpar a la Biblia por esa racionalización de abusos ecológicos es L. White, "The Historical Roots of our Ecologic Crisis" en *Science*, 155 (1967) 1203-1207.

<sup>595</sup> A. RICCIARDI, "el Hombre Según el Antiguo Testamento", *Revista Bíblica*, 34 (1972/3)195-208.

<sup>596</sup> T. HIEBERT "Rethinking Dominion Theology", en *Direction*, 25(1996)16–25.

Por eso culmina la creación con el *Sabbat* día de bendición, que sólo se entiende en un clima de paz y armonía, no de violencia y tiranía”.

Por último, señalar una objeción de tipo teológico ya que una teología del hombre como representante de Dios parece ser extraña al documento P. En esta escuela la manifestación de Dios es sobre todo cultural y se expresa en términos de gloria, pero ésta es exclusiva de Dios (cf. Ex 40, 34-35; Ez 1,27). Además, se debe resaltar que Israel nunca se afirmó que el rey es imagen de Yahvé, con todo que se hablara del rey como hijo y representante a través del cual Dios bendice a su pueblo (2S 7,8-16).<sup>597</sup>

### 7.5 Interpretación relacional

El ser humano es, antes que nada, creación de Dios. La Biblia no se puede comprender a la criatura como alejada del creador, ya que el pueblo de Israel supo desde el principio que sólo en Dios se desarrolla su existencia. Es por ello, que la antropología del AT, y posteriormente la del NT, entiende que el ser humano es dependiente de Dios; de este modo, sólo la relación al Absoluto le confiere al ser humano un valor absoluto. Recientemente, la Comisión Teológica Internacional se pronunció al respecto sobre la doctrina de la *imago Dei*, recordando la comprensión bíblica de la naturaleza humana y de las afirmaciones de la antropología bíblica en el Antiguo y Nuevo Testamento:<sup>598</sup>

“Los seres humanos están creados a *imago Dei* precisamente como personas capaces de un conocimiento y de un amor que son personales e interpersonales. En virtud de la *imago Dei* en ellos, estos seres personales son seres relacionales y sociales, integrados en una familia humana cuya unidad es al mismo tiempo realizada y prefigurada en la Iglesia” Según lo anterior, la respuesta viene dada a las relacionadas verdades intrínsecas al cristianismo: que el hombre es creado a imagen de Dios (Gn 1,26-27) y que este Dios es amor (cf. 1 Jn 4,8) y se ha revelado definitivamente en Jesucristo (Jn 3,16).”

---

<sup>597</sup>D.J. HALL, *Imaging God. Dominion as Stewardship*, Eerdmans, Oregon 2004, 68-72.

<sup>598</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunión y servicio. La persona humana, creada a imagen de Dios*, (2004), nº 40.

La relación de Dios con el hombre y mujer constituye un elemento fundamental para la comprensión del significado de comunión, de este modo Echevarría asevera:<sup>599</sup>

“Dado que Dios es comunión, y el hombre ha sido creado a imagen de Dios, entonces la comunión es un elemento constitutivo del ser humano. De lo que se desprende que el eje donde se articula la antropología cristiana es la dimensión relacional del hombre, creado a imagen del Dios Trino; de este modo podemos aseverar que la persona no es sin los otros ya que ella es por los otros, con los otros y para los otros. En comunión con Cristo podemos participar por el Espíritu Santo en la relación con el Padre, y somos capaces de colaborar con el Dios Trino y Uno en favor del cumplimiento del designio de amor de Dios para toda la creación”.

Como se ha dicho antes, para Barth el centro de la teología es la cristología. Por tanto, ser cristiano implica, necesariamente, afirmar que en Jesucristo se da la relación que nos une y vincula filialmente al Padre. El teólogo suizo lo describe en los siguientes términos:<sup>600</sup>

“La analogía aquí establecida entre Dios y el hombre radica en que éste es el ser capaz de la relación yo-tú. Por eso en el relato del Génesis se precisa que, en cuanto imagen de Dios, el ser humano fue creado como hombre y mujer. Es por este motivo que el hombre, como Dios, no es solitario. De este modo la criatura humana no puede ser verdaderamente humana ante Dios y entre sus semejantes sino siendo hombre con relación a la mujer y mujer con relación al hombre”.

En la obra Pannenberg se destaca la revelación de Dios empieza con la creación del hombre “a imagen y semejanza de Dios” (Ge. 1, 26). Esta verdad, “es el fundamento antropológico alrededor del cual giran todas las otras verdades teológicas sobre el hombre. Por ser imagen de Dios, el destino del hombre es la comunión con Él, que encuentra su consumación en la conformación con la imagen de Cristo”.<sup>601</sup> Únicamente a través de Jesucristo, que es imagen perfecta y definitiva del Dios Padre,

---

<sup>599</sup> C. ECHEVERRÍA, “La imagen de Dios en el hombre. Consideraciones en torno a la cuestión en W. Pannenberg”, 737-755.

<sup>600</sup> K. BARTH, “The Doctrine of Creation,” *Church Dogmatics*, III/I, T. & T. Clark, Edinburgh 1958, 186.

<sup>601</sup> W. PANNENBERG, *Teología sistemática II*, UPCO, Madrid 1996, 9.

el hombre y la mujer encuentran su propósito vital como imagen de Dios.<sup>602</sup> De este modo, Echevarría, citando la obra de Pannenberg, señala que:<sup>603</sup>

“La interpretación sobre el hombre como “imago Dei no es una fórmula metafísica sobre el ser-en-sí del hombre, sino una explicación sobre el esse-ad-Deum, sobre el ser-para-Dios porque en su origen está inscrita su finalidad. Siendo el hombre una imagen «finalizada no podemos contemplarlo más que como una obra hacia su propia plenitud, como futuro en Cristo.”

En el pensamiento teológico de Pannenberg, el hombre y la mujer fueron creados para tener comunión con Dios. Desde esta premisa, Pannenberg se está desvinculando de “la función preeminente que ha tenido la razón durante siglos y está relacionando el término destino con la configuración de la naturaleza humana como imagen de Dios”.<sup>604</sup> Es por ello que el teólogo alemán puede afirmar: “tampoco alguien deja de ser persona cuando su autoconciencia no se ha manifestado todavía, o no se manifestará nunca. No es la autoconciencia lo que funda la personalidad sino la relación icónica con Dios abierta a un destino eterno”.<sup>605</sup>

Este enfoque tiene relación con el paradigma que Pannenberg ha aplicado a todo su sistema teológico, es decir, así como la resurrección es un evento proléptico que anticipa el futuro del mundo en el propósito de Dios, también la consumación escatológica debe entenderse como “una manifestación proléptica del Espíritu quien en el futuro escatológico transformará a los creyentes y con ellos a toda la creación, para la participación de la gloria de Dios.”<sup>606</sup> Por tanto, existe una correspondencia intrínseca entre ser imagen de Dios y la vocación o destino a la comunión con Él.

En el pensamiento de Karol Wojtyla la doctrina del imago *Dei* ocupa la centralidad de su reflexión filosófica y teológica. Así, en su pensamiento antropológico “los ejes fundamentales en torno a los que gira su producción filosófica y teológica, principalmente, son el concepto de hombre como persona y el concepto de amor

---

<sup>602</sup> W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, vol. II, 227.

<sup>603</sup> C. ECHEVERRÍA, “La imagen de Dios en el hombre. Consideraciones en torno a la cuestión en W. Pannenberg”, 737-755.

<sup>604</sup> W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, vol. II, 205

<sup>605</sup> W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, vol. II, 216.

<sup>606</sup> W. PANNENBERG, *Teología y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974, 553.

como donación.”<sup>607</sup>. De este modo, el pensamiento antropológico cristiano, que se articula en la doctrina del Génesis, ha subrayado un nexo entre la concepción de Dios como persona y la concepción de la criatura humana también como ser personal. Al respecto Aranda<sup>608</sup> señala:

“Para Wojtyla, Dios es Creador de la persona en un sentido particular, porque en ella se refleja en cierta medida Él mismo. Ese reflejo es lo que, con terminología también bíblica, se denomina imagen de Dios en el hombre, noción de importancia decisiva en la reflexión antropológica cristiana de todos los tiempos”.

Desde este planteamiento radical, Wojtyla entiende la noción de persona, y este es un punto fundamental para entender su pensamiento personalista, a partir de su fundamento teológico, es decir, desde la posibilidad del hombre de encontrarse con Dios y relacionarse personalmente con Él.

Dentro del personalismo cristiano destaca la figura de Carlos Díaz. Para Díaz el hombre fue creado relacionamente, ello implica que la relación es constitutiva de la persona humana. Para Díaz el relato del Génesis” formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento e vida y resultó el hombre un ser viviente” (2,4-7), significa que el hombre no es fruto del azar, ni de un caos. “Ha sido pensado, querido y producido directamente por Dios con un amor personal. Todos los hombres y cada hombre han sido amados por Dios en la creación”.<sup>609</sup> El hombre y la mujer son una realidad “personal-comunitaria”<sup>610</sup> ello es así precisamente porque son creados a imagen de Dios que es relación expresada en el misterio trinitario.

## 7.6 Conclusión

Existe un renovado interés por la teología de la *imago Dei* en la teología contemporánea, que se desarrolla en diversas áreas, como la teología exegética-bíblica, la historia, la patrística, el desarrollo del pensamiento filosófico de inspiración

---

<sup>607</sup>A. ARANDA, “la unidad entre cristología y antropología en Juan pablo II. un análisis del tema en sus catorce encíclicas”, en *Scripta Theologica*, 39 (2007) 37-72.

<sup>608</sup>A. ARANDA, “a unidad entre cristología y antropología en Juan pablo II. un análisis del tema en sus catorce encíclicas”, 37-72.

<sup>609</sup>C. DIAZ, *Decir persona*, Palabra, Madrid, 2005,84.

<sup>610</sup>C. DIAZ, *Decir persona*, ,84.

crisiana y la renovación litúrgica. También se debe destacar que el movimiento ecuménico, ha contribuido en la profundización en el significado e implicaciones de la *imago Dei* en la reflexión teológica, subrayando que la teología crisiana necesita interpretar la *imago Dei* desde un punto de vista cristológico y soteriológico, para que, de este modo, entender de manera inclusiva el Cuerpo de Cristo como paradigma para la comprensión de la imagen de Dios.

De las tres interpretaciones de la imagen de Dios (sustancial, funcional y relacional), es esta última la que cobra especial relevancia en el debate teológico contemporáneo. Dado que Dios es comunión, y el hombre ha sido creado a imagen de Dios, entonces la comunión es un elemento constitutivo del ser humano.

Es por ello, que podemos afirmar que el eje donde se articula la antropología crisiana es la dimensión relacional del hombre, creado a imagen del Dios Trino. Esta premisa implica la persona no es sin los otros ya que ella es por los otros, con los otros y para los otros. Es en la comunión con Cristo cuando podemos participar por el Espíritu Santo en la relación con el Padre, y somos capaces de colaborar con el Dios Trino y Uno en favor del cumplimiento del designio de amor de Dios para toda la creación.

**SEGUNDA PARTE: INVESTIGACIÓN CUALITATIVA SOBRE LA AUTOPERCEPCIÓN DE LA  
*IMAGO DEI* EN PERSONAS CON DISCAPACIDAD INTELECTUAL**

## CAPÍTULO 8. JUSTIFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

- **Fundamentación teórica de la investigación**

El primer investigador social que se acercó empleando instrumentos de evaluación cualitativo sobre las experiencias, percepciones y actitudes de las personas con discapacidad fue el de Robert B. Edgerton.<sup>611</sup> Este acercamiento a su experiencia vital permite entender su propia perspectiva de la realidad, al respecto Angrosino señala:<sup>612</sup>

“utilizando la investigación etnográfica, señala que las personas con discapacidad intelectual poseen una visión de sí mismos y una imagen personal acerca de quiénes son, tal vez no tan elaborada como para determinar que existe una conciencia plena de sí mismo (*self*), de la personalidad o de la identidad, pero sí poseen una cierta coherencia interna”.

Del mismo modo, Goode<sup>613</sup>, reivindica “la humanidad como rasgo distintivo de las personas con discapacidad intelectual, para sean aceptadas y formar parte del resto de la sociedad como seres sociales y culturales de pleno derechos”. Del mismo modo Klotz<sup>614</sup> subraya que “la orientación en el saber antropológico debe recupera el concepto de persona e identidad humana, como paso previo a la comprensión de la discapacidad intelectual”.

Es en esta necesidad de la recuperación de la identidad humana de cualquier ser humano, donde la aportación de la antropología bíblica propone una concepción del ser humano con plena dignidad, que es concebido como persona creada a la imagen de Dios. La revelación de Dios comienza con la creación del hombre “a imagen

---

<sup>611</sup> R.B. EDGERTON, *The Cloak of Competence: Stigma in the Lives of the Mentally Retarded*, University of California Press, Los Angeles 1967.

<sup>612</sup> M. ANGROSINO, “Mental disability in the United States: an interactions perspective”, en R. Jenkins (Ed.), *Questions of competence. Culture, classification and intellectual disability*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, 49.

<sup>613</sup> D. GOODE, “Socially produced identities, intimacy and the problem of competence among retarded”, en Barton, Tomlinson, S. (Eds.), *Special education and social interests*, Croom Helm, London 1984, 228-248.

<sup>614</sup> J. KLOTZ, “Sociocultural study of intellectual disability: moving beyond labeling and socialconstructionist perspectives”, en *British Journal of Learning Disabilities*, 32 (2004) 93-104.

y semejanza de Dios” (Gn 1, 26) y es desde este planteamiento antropológico, donde la mayor parte de los teólogos contemporáneos reconoce el carácter central del tema de *la imago Dei* en la revelación bíblica. En opinión de Julián Marías la antropología cristiana aporta una perspectiva diferente en la comprensión del ser humano respecto a otros planteamientos filosóficos:<sup>615</sup>

“La antropología cristiana marca la división más profunda en la historia de la filosofía, ya que la filosofía cristiana, en general y en particular la antropología cristiana, aportan una idea totalmente nueva que da sentido a la existencia del mundo y del hombre: la creación. “*Al principio creó Dios el cielo y la tierra*”. De esta frase del Génesis arranca la filosofía moderna”

Es en el relato de la creación donde se recalca y reafirma la singularidad del hombre y la mujer respecto a los otros seres vivientes, porque fue creado a imagen de Dios. Para Uribe “la categoría imagen de Dios es propia del Antiguo Testamento y aparece referida pocas veces, pero su importancia es fundamental llegando a configurar y presentar la realidad última del hombre, revelándole su naturaleza ontológica”.<sup>616</sup> Por lo tanto, la antropología cristiana es una antropología centrada en la comprensión del ser humano como imagen de Dios. González Faus<sup>617</sup> nos aporta una valiosa reflexión:

“La imagen de Dios implica la dignidad de la persona humana. Por ser el ser humano imagen de Dios tiene una grandeza no manipulable. El hombre es un misterio enorme, que implica un respeto total. Ese aceptar que el otro es más misterio impenetrable que estructura manipulable, equivale a testimoniar una chispa divina en los otros, es una conducta ante los demás que puede llamarse religiosa en el mejor sentido del término. Ahí radica la única verdadera recuperación de la sacralidad, y no en la fabulación de falsos espacios sacrales, útiles para dar poder a los dueños. Si obramos así con los demás, no por temor ni por comodidad, sino porque algo nos lo exige desde dentro,

---

<sup>615</sup> J. MARÍAS, J. “Historia de la Filosofía”, en *Revista de Occidente*, 1964, 103.

<sup>616</sup> P. URIBE, “La categoría “el hombre, imago Dei” en la tradición bíblica”, en *Ecclesia*, 4(2006),489-502

<sup>617</sup> J.I GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano, visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander, 1987,101

estamos confesando que hay en el misterio de los demás una verdadera imagen de Dios”.

Desde este planteamiento, es fundamental, para una adecuada comprensión de la concepción bíblica del hombre, entender de manera correcta la categoría de persona. Así, el hombre es una unidad integral, total e indivisible; más que un individuo es una persona, un ser capaz de entrar en relación consigo mismo, con los otros, con el mundo y con Dios. Es por ello que el origen de la antropología teológica se constituye en la dependencia del ser humano con Dios:<sup>618</sup>

“El percatarnos de nuestro deseo de Absoluto y de la necesidad de asegurarnos de su presencia reveladora y redentora en el ser, en nuestra conciencia y en la historia. El hombre, varón-mujer, es el animal que se interroga e interroga por las cosas, por su acción dentro del mundo y sobre todo por su identidad. La estructura de la existencia humana tiene la capacidad de acoger, descubrir y percibir qué posibilidades de comprensión y realización implica una palabra desde Dios.”

Es en esa imagen donde encontramos y potenciamos la dignidad que tenemos en Dios y de ser “nuevas criaturas en Cristo” (Ro 7,1: 1 Co 15,22). Únicamente a través de Cristo, imagen perfecta de Dios Padre, encuentra su consumación el destino del hombre y la mujer como imagen de Dios.

- **Justificación de la investigación**

Dados los escasos estudios bíblico teológicos sobre la relación entre la *imago Dei* y la discapacidad intelectual, nuestra investigación pretender aportar una reflexión que permita recobrar el papel relevante la antropología bíblica, fundamentada en una comprensión de la imagen de Dios entendida, principalmente, como relación. Más

---

<sup>618</sup>V.M. MARTÍNEZ MORALES, “Vida de humanidad, vida de Dios. Elementos para una antropología teológica latinoamericana”, en *Anales de teología*, 14 (2012) 349-369.

concretamente, entendemos que la Buena Noticia proclamada y vivida por Jesús se fundamenta en esta antropología. De este modo, el significado de la identidad humana, no se define, en primer lugar, en función de la posesión de autoconciencia, habilidades y capacidades cognitivas; ya que lo que define el *imago Dei* es la relación con Dios con el hombre. Por ello, y esta es la premisa de nuestra investigación, se puede afirmar que el “yo humano” es persona, tiene identidad personal y es poseedor de la imagen de Dios sólo y únicamente e frente al “Tú” de Dios que lo ha creado.

## CAPÍTULO 9. HIPÓTESIS DE LA INVESTIGACIÓN

En nuestra investigación, partimos de la premisa que la actitud comunicativa de Jesús hacia los desfavorecidos en general y en particular a los niños y a las mujeres, se estructura en un cambio radical de la interpretación del esquema antropológico donde se fundamenta la *imago Dei*. De modo que si en el AT, la interpretación funcional y sustancial era el eje principal donde se articulaba una antropología de la plena funcionalidad de los sentidos; en el mensaje y en el actuar de Jesús, cobra la máxima preferencia la interpretación relacional de la imagen de Dios.

A pesar de no encontrar en los evangelios ninguna referencia a las personas con discapacidad intelectual, fundamentamos nuestra hipótesis en la reflexión que hemos desarrollado en la primera parte de esta tesis; y concretamente nos centramos en el capítulo seis, donde exponemos cómo Jesús se relacionó con las multitudes y más específicamente con los más vulnerables, desde una comprensión de la *imago Dei* entendida primordialmente como relación. En su relación con los más desprotegidos y marginados, sobresalen dos grupos de personas que comparten ciertas similitudes con las personas con discapacidad intelectual: los niños pequeños y las mujeres. De tal modo que se puede inferir estas particularidades de un grupo a otro. En el caso de los niños pequeños, sus capacidades cognitivas son similares a las de la persona adulta con DI y en referencia a las mujeres, su situación de “invisibilidad” social, es comparable a la que han tenido las personas con discapacidad intelectual a lo largo de la Historia.

Desde este planteamiento, nuestra investigación se sustenta en la siguiente hipótesis:

Desde un esquema antropológico que se fundamenta, principalmente, en la *imago Dei* desde una perspectiva relacional, se generan actitudes compasivas y empáticas con las personas con discapacidad intelectual y, a la vez de forma bidireccional, la persona con DI se muestra empática y receptiva con su interlocutor. De este modo, en nuestra investigación las personas con DI se identifican más con la perspectiva relacional de la *imago Dei* que con las perspectivas funcional y sustancial.

## **CAPÍTULO 10. OBJETIVOS**

### **Objetivo general**

- Identificar y analizar los conocimientos, vivencias, experiencias y sentimientos de las personas con discapacidad intelectual sobre el significado de ser creados a la imagen de Dios.

### **Objetivos específicos**

- Desarrollar nuevos conocimientos de las dimensiones de la espiritualidad cristiana en la vida de las personas con discapacidad intelectual.
- Contribuir al acervo de la investigación cualitativa que potencia metodologías que mejoran la comunicación con personas con discapacidades intelectuales.
- Proponer líneas de investigación que profundicen en el significado de ser creados a imagen de Dios en el contexto eclesial.
- Plantear la necesidad de un acercamiento hermenéutico a la Palabra desde la perspectiva de la discapacidad intelectual-
- Proseguir en futuros estudios en el desarrollo de investigación con grupos focales sobre la experiencia de fe cristiana dirigidos por personas con discapacidad intelectual y sin esta condición.

## CAPÍTULO 11. METODOLOGÍA

### 11.1 Diferencias entre los enfoques de investigación cuantitativos y cualitativos

El método cualitativo es el instrumento utilizado para la comprensión de significados (observar, escuchar y comprender) que expresan los participantes en el grupo focal.<sup>619</sup> La investigación cuantitativa se centra en el análisis de los hechos reales que observa, para ello realizar una evaluación lo más objetiva y lo más completa posible con la metodología que le proporciona la bioestadística.<sup>620</sup> En cuanto a los objetivos, la metodología cuantitativa, está interesada en la explicación y la predicción de una realidad concreta (muestra) evaluada desde una perspectiva externa (objetiva), para ello se planifica una hipótesis, sustentada por unos objetivos concretos que deben ser comprobados con unos instrumentos previamente validados. En relación al enfoque cualitativo, la perspectiva es más subjetiva, el investigador está presente e involucrado en el proceso investigador, forma parte de él. En palabras de Rodríguez Gómez<sup>621</sup> el objetivo donde se fundamenta la metodología cualitativa es:

“Estudia la realidad en su contexto natural, tal y como sucede, intentando sacar sentido de, o interpretar los fenómenos de acuerdo con los significados que tienen para las personas implicadas. La investigación cualitativa implica la utilización y recogida de una gran variedad de materiales—entrevista, experiencia personal, historias de vida, observaciones, textos históricos, imágenes, sonidos—que describen la rutina y las situaciones problemáticas y los significados en la vida de las personas.”

Por tanto, la investigación cualitativa “implica que el diseño de investigación se caracteriza por ser inductivo, abierto, flexible, cíclico y emergente; es decir, surge de tal forma que es capaz de adaptarse y evolucionar a medida que se va generando

---

<sup>619</sup> M.T. ANGUERA, “La investigación cualitativa”, en *Educar*, 10 (1986) 23-50.

<sup>620</sup> E. BONILLA, P. RODRÍGUEZ. *Más allá del dilema de los métodos. La investigación en ciencias sociales*, Ediciones Unidades, Santafé de Bogotá 1997, 83

<sup>621</sup> G. RODRÍGUEZ GÓMEZ, J. GIL, E. GARCÍA JIMÉNEZ. *Metodología de la investigación cualitativa*, Ediciones Aljibe, Granada 1996,32.

conocimiento sobre la realidad estudiada.”<sup>622</sup> Las diferencias entre ambos enfoques están descritas de manera sumaria en la tabla 7.<sup>623</sup>

Tabla 7. Diferencias entre la investigación cualitativa y cuantitativa

<b>Aspecto</b>	<b>Investigación cualitativa</b>	<b>Investigación Cuantitativa</b>
Bases teóricas	Interdependencia sujeto-objeto Énfasis en el contexto Presencia de valores, creencias y opiniones	Dualismo sujeto-objeto Libre de contexto
Objetivo	Compartir significados Inductivo Conocimiento intensivo Interés en profundizar	Cuantificar hechos, predecir Deductivo Conocimiento extensivo, Interés en inferir y generalizar
Equipo investigador	Subjetividad Inmerso en contexto	Objetividad Alejado del contexto
Diseño	Flexible, abierto, circular Orientado al descubrimiento	Preestablecido, cerrado, lineal orientado a la comprobación empírica
Muestra	Intencional y razonada Flexible Conveniente y suficiente	Tamaño prefijado Probabilística y aleatoria
Datos	Observaciones, narraciones, datos visuales, textos	Numéricos y objetivos Instrumentos estandarizados estadísticamente
Análisis	Orientación inductiva Longitudinal durante la investigación	Orientación deductiva Al finalizar recogida de datos

<sup>622</sup> R. BISQUERRA, *Metodología de la investigación educativa*, La Muralla, Madrid 2004,129.

<sup>623</sup> L. CABRERO GARCÍA, M. RICHART MARTÍNEZ, “El debate investigación cualitativa frente a investigación cuantitativa”, en *Enfermería clínica*, 6 (1996) 212-217

En definitiva, la investigación cualitativa está interesada en la narración de las experiencias, creencias y opiniones expresadas por los participantes. Esta narrativa grupal es evaluada con técnicas como la observación participante y las entrevistas no estructuradas y los grupos focales, valorando que se dice (lenguaje verbal), pero también los silencios, miradas y expresiones corporales (lenguaje paraverbal).

La diferencia fundamental entre la metodología cualitativa y la cuantitativa, radica en que la cuantitativa examina la asociación y relación entre variables cuantificadas previamente y el investigador permanece fuera del contexto investigado. Por el contrario, la cualitativa lo hace en escenarios de experiencias vitales donde el investigador permanece involucrado en dicho contexto.

En cambio, la investigación cuantitativa en función de una hipótesis y unos objetivos planteados, trata a través de un procedimiento estadístico determinar si existe asociación o correlación entre variables, para después hacer inferencia estadística a una población de la cual la muestra procede.<sup>632</sup>

Como conclusión, podemos decir que la diferencia entre ambas metodologías está relacionada con el uso de una preposición. De este modo, la metodología cuantitativa estudia “a” un grupo de la población (muestra) y para ello es preciso que el investigador sea un observador externo; mientras que el enfoque cualitativo evalúa “con” las personas y de esta manera el investigador comparte el mismo escenario que pretende investigar. En el primer caso es necesaria la objetividad para analizar los datos y en relación a la investigación cualitativa se sustenta en la subjetividad de los propios participantes y del investigador.

## **11.2 Características y utilidades de los grupos focales**

Se puede considerar a los grupos focales como la evolución de las técnicas no directivas de entrevista y como amplificación de las técnicas de terapia de grupo empleadas en psicología. Tal como se ha descrito anteriormente, los grupos focales son una técnica de observación y escucha de la interrelación que se produce entre los participantes del grupo mediante una entrevista grupal semiestructurada, la cual se

---

<sup>632</sup>M. CORNEJO, N. SALAS. “Rigor y calidad metodológicos: Un reto a la investigación social cualitativa”, en *Psicoperspectivas*, 10 (2011)12-34.

articula en un tema propuesto por el investigador. Disponemos de variadas definiciones de lo qué es un grupo focal; sin embargo, son muchos los autores que coinciden en que éste es un grupo fundamentalmente de discusión y reflexión, que es guiado por un moderador que previamente ha diseñado unas preguntas relacionadas con el tema a debatir. Kitzinger<sup>633</sup> lo define como “una forma de entrevista grupal que utiliza la comunicación entre investigador y participantes, con el propósito de obtener información”.

Se debe remarcar que el objetivo principal del grupo focal es hacer que emerjan actitudes, ideas, opiniones, y experiencias de los participantes; para ello el entrevistador debe poseer la habilidad de dirigir la entrevista con preguntas apropiadas, respetando los silencios y reformulando aquellas cuestiones que el grupo tiene dificultad para contestar.

De este modo, “los grupos focales permiten obtener un amplio abanico de miradas y perspectivas del tema que se trata, enriqueciendo las diferentes opiniones dentro del contexto grupal”.<sup>634</sup> Se puede decir, que para que los grupos focales funcionen adecuadamente se debe crear un clima de confianza y privacidad donde se puedan expresar libremente opiniones, creencias e ideas; y esta experiencia grupal se pone en común siguiendo un formato de entrevista semiestructurada.<sup>635</sup>

Se debe remarcar que la característica del grupo focal es la comunicación que se produce entre los miembros del grupo que, en la mayoría de las ocasiones, favorece a la expresiones de opiniones, sentimientos e ideas que en el contexto de entrevista individual no se daría.<sup>636</sup>

Esta es la fortaleza de los grupos focales, por tanto, el moderador deberá potenciar esta interrelación para alcanzar el máximo de información posible, que es el denominado punto de saturación, descrito por Hernández<sup>637</sup> como “el criterio para determinar que no se hallan datos nuevos a través de los cuales se puedan desarrollar

---

<sup>633</sup> J. KITZINGER. “Qualitative Research: introducing focus group”, en *British Medical Journal*, 311(1995) 299-302.

<sup>634</sup> M. AMEZCUA, “La entrevista en grupo. Características, tipos y utilidades en investigación cualitativa”, en *Enfermería Clínica*, 13(2003) 112-117.

<sup>635</sup> M. AMEZCUA, “La entrevista en grupo. Características, tipos y utilidades en investigación cualitativa”, 112-117.

<sup>636</sup> M.M GARCÍA CALVENTE, I. MATEO, “El grupo focal como técnica de investigación cualitativa en salud: diseño y puesta en práctica”, en *Atención Primaria*, 25(2000)181-186.

<sup>637</sup> R. M. HERNÁNDEZ CARRERA, “La investigación cualitativa a través de entrevistas: su análisis mediante la teoría fundamentada”, en *Cuestiones Pedagógicas*, 23 (2014)187-210.

más cuestiones. La incorporación de nuevo material o de nuevos datos se acaba, según este concepto, cuando ya no emerge nada nuevo”. En relación a las limitaciones de esta técnica, Mella, describe las principales: <sup>638</sup>

“la técnica de grupos focales es limitada en términos de su capacidad para generar resultados que representen la opinión de una muestra grande de personas, ya que el número de participantes es muy pequeño y no representativo”.

Otro aspecto a considerada por el moderador, es la falta de autonomía de los miembros del grupo para expresar con libertad sus opiniones. Es decir, se puede dar el caso de un sesgo en las respuestas debido a que un miembro del grupo domina y acapara la atención grupal y de este modo la narrativa del grupo pierde la pluralidad de opiniones y perspectivas.

También se debe señalar otra dificultad a considerar que es la tensión que ejerce el propio grupo sobre sus miembros. Es por ello que Barbour señala: <sup>639</sup>

“Que uno de los mayores problemas de los grupos focales es la tensión y presión sobre los participantes produciendo una respuesta inhibitoria que dificulte la expresión libre de opiniones, de este modo el participante puede tener el deseo de abandonar la discusión grupal. Deseo que si es verbalizado se debe satisfacer sin presionar al entrevistado, dado que la participación siempre debe ser libre y sin ningún tipo de coacción o presión de cualquier tipo por parte del moderador”.

Por tanto, el moderador deberá conocer la dinámica disfuncional que se puede dar entre los participantes, anticipándose y promoviendo actitudes colaborativas para evitar situaciones ansiógenas para el grupo(tabla 8). <sup>640</sup>

---

<sup>638</sup>O. MELLA, *Grupos focales. Técnica de investigación cualitativa*. Documento de Trabajo N° 3, CIDE, Santiago Chile 2000.

<sup>639</sup>R.S. BARBOUR, “Using focus groups in general practice research”, en *Family Practice*, 12 (1995) 328-334.

<sup>640</sup> M.M GARCÍA CALVENTE, I. MATEO, “El grupo focal como técnica de investigación cualitativa en salud: diseño y puesta en práctica”, 181-186.

Tabla 8. Ventajas y limitaciones del grupo focal

Ventajas	Limitaciones
<ul style="list-style-type: none"> <li>- La comunicación y participación grupal estimula la producción de ideas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- La presión del grupo puede dificultar a algunos participantes y cuestionar la privacidad</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Utilidad para abordar temas complejos de los cuales se dispone de poca información</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Las preguntas abiertas no son aplicables a la evaluación de poca información de fenómenos complejos</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ofrece flexibilidad para explorar nuevas perspectivas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Requiere experiencia del moderador para dirigir el grupo</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Se obtiene información de varias personas a la vez</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Está limitada la posibilidad de conseguir mucha información de cada participante</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ofrece información de alta validez subjetiva</li> </ul>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Es relativamente rápida y menos costosa que otras técnicas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Los datos no tienen el carácter de representatividad estadística y por tanto es imposible la inferencia</li> <li>- La formación de un grupo homogéneo puede resultar difícil</li> </ul>

Los grupos focales es una técnica que se estructura en la comunicación libre de los miembros del grupo, este dato es muy importante porque es necesario que los miembros se sientan con total libertad para expresar sus opiniones, percepciones e ideas sin ningún tipo de censura. Es en este marco relacional, donde el observador-moderador captará las diferentes formas como los miembros se expresan y comunican

entre sí. Los grupos focales cada vez más son utilizados en el contexto de protocolos de investigación donde se quiere conocer la percepción y la opinión acerca de un tema concreto; para lograr este fin se diseñan preguntas de investigación con objetivos claros y precisos.<sup>643</sup> En función del objetivo, se determina la metodología para su consecución (elección de los participantes, programación y diseño de las sesiones, etc.).

Se debe resaltar que una de las ventajas de los grupos focales es la posibilidad de participación de la mayoría de la población, según Yard,<sup>644</sup> “los grupos focales no discriminan a personas analfabetas, es más, pueden motivar a la participación activa a personas introvertidas, y aquellas personas que creen que no tienen nada que aportar” . De algún modo, se puede considerar esta técnica como democrática ya que asegura que las respuestas de todos los miembros sean consideradas por igual, todas las aportaciones, opiniones e ideas tienen idéntico valor para el investigador.

En comparación con otras técnicas cualitativas, como las entrevistas individuales, los grupos focales pueden presentar la información más rápidamente y a menor costo. Además, se debe señalar que estas metodologías son más fácil de administrar que otras metodologías cualitativas, ya que es una forma más espontánea de comunicación en el contexto de la dinámica grupal.<sup>645</sup>

Los participantes en los grupos deben “representar” a la población diana a estudiar, esto es, deben poseer las características y la identidad de aquel colectivo que queremos investigar. Por ello, son seleccionados porque su aportación (ideas, opiniones, creencias, sentimientos) es común, en mayor o menos medida, a todos ellos y esta amplitud de perspectivas favorece la consecución del objetivo del estudio. Debemos considerar el tamaño del grupo ya que va a influir y determinar en la dinámica de la discusión, así grupos pequeños generan discusiones más intensas y detalladas, incluyendo más información sobre cada participante; sin embargo, si son demasiado reducidos, se genera mayor tensión y pasividad.

---

<sup>643</sup> J. ESCOBAR, F. BONILLA-JIMENEZ, “Grupos focales: una guía conceptual y metodológica”, en *Cuadernos hispanoamericanos de psicología*, 9 (2009)51-67.

<sup>644</sup> H. INRUD Social Scientist Working Group. *Focus Group Discussion Method*. In *Qualitative Methods for Investigating Drug Use Problems*. Boston Management Sciences for Health, Boston 1994, 52-7.

<sup>645</sup> O. YARD, T. ROAD, P. ENCLAVE, *Essential guide to qualitative methods in organizational research*, Sage Publications, New Delhi 2004.

Myers<sup>646</sup> propone que, “según las características y la complejidad del tema a tratar, así como la experiencia y la habilidad del moderador, se determine el número adecuado de participantes, sin exceder las 12 personas”. Así mismo, para estudiar temas sensibles y complicados, se recomienda la utilización de grupos pequeños, entre 5 y 8 participantes. En relación al tiempo que debe durar la entrevista grupal, se propone que cada sesión no exceda más de dos horas.

No existe una norma fija en cuanto al número de grupos a realizar, que dependerá del grado en que podamos agrupar características diferentes en un mismo grupo respetando el criterio de homogeneidad y de representatividad. Es el moderador, quien dirige el diálogo grupal basado en la guía de entrevista, previamente elaborada, da la palabra a los participantes y estimula su participación favoreciendo que participen todos los miembros.

Para que esto se dé es necesario crear un clima de confianza y privacidad donde todos los miembros sientan que sus opiniones son aceptadas y consideradas como “útiles”. Una vez registrada la información, se puede optar por diferentes modelos de análisis de la información. La preferencia por uno u otro método depende fundamentalmente de los objetivos del estudio y del marco teórico en el que se mueva el investigador.<sup>647</sup>

### **11.3 Características de los grupos focales con personas con discapacidad intelectual**

Aunque el uso de grupos focales como instrumento de recogida de información se ha incrementado en las dos últimas décadas, especialmente por la antropología cultural; disponemos de escasa bibliografía sobre estudios realizados con grupos integrados por personas con discapacidad intelectual.<sup>648</sup> En los últimos años, se ha

---

<sup>646</sup> G. MYERS, “Displaying opinions: topics and disagreement in focus groups”, en *Language in Society*, 27 (1998), 85-111.

<sup>647</sup> M.M GARCÍA CALVENTE, I. MATEO, “El grupo focal como técnica de investigación cualitativa en salud: diseño y puesta en práctica”, 181-186.

<sup>648</sup> La mayoría de investigaciones cualitativas se han realizado, mayoritariamente, en el contexto anglosajón. (Cf. BARR, O.; MCCONKEY, R. Y MCCONAGUIE, J., “Views of People with Learning Difficulties about Current and Future Accommodation: The use of focus groups to promote discussion”, en *Disability & Society*, 18(2003), 577-597; C.KAEHNE, C. O’CONNELL, “Focus groups with people with learning disabilities”, en *Journal of Intellectual Disabilities*, 14 (2010),133-145; A. LEWIS, J.PORTER, J.

iniciado una línea de investigación muy interesante que puede contribuir a ampliar perspectivas acerca cómo interactúan y comunican las personas con DI entre ellas. Al respecto, Kaehne y O'Connell<sup>649</sup> subrayan " el beneficio de los grupos focales para potenciar la inclusión y la participación activa de las personas con discapacidad intelectual". Otros autores como Cambridge y McCarthy<sup>651</sup> y Barr<sup>652</sup>, plantean que los grupos focales constituyen "un entorno facilitador para la reflexión grupal que ayuda a los participantes a ganar confianza, facilitar y recibir apoyo por parte del resto de los participantes, a la vez que permite contrastar voces y experiencias". De este modo, los grupos focales con miembros con discapacidad intelectual han resultado necesarios para conocer sus opiniones, actitudes y comportamientos en relación a un tema determinado.

Desde este planteamiento, Ramcharan,<sup>653</sup> señala que "escuchando a las personas con DI se puede comprender su discurso narrativo y de que formas las emociones, creencias e ideas le dan forma". Es decir, el principal objetivo es escuchar su voz para comprender sus valores, experiencias y vivencias. Guerrero Muñoz<sup>654</sup> expresa esta necesidad del siguiente modo:

"No escuchamos habitualmente las voces, o tenemos un acceso completo a las experiencias de personas con discapacidad intelectual. Como resultado de ello buscamos recabar la visión que otras personas tienen desde fuera ante la dificultad de tener al alcance y captar en su totalidad las realidades vividas por cada persona."

Por lo tanto, a través de los grupos focales se posibilita y favorece un acercamiento a las percepciones, experiencias e ideas que la persona con DI realiza de

---

"Interviewing children and young people with learning disabilities: guidelines for researchers and multi-professional practice", en *British Journal of Learning Disabilities*, 32 (2004)191-97.)

<sup>649</sup> A. KAEHNE, C. O'CONNELL," Focus groups with people with learning disabilities", *journal of Intellectual Disabilities*, 14(2010), 133-145.

<sup>651</sup> P. CAMBRIDGE, M. MCCARTHY," User focus groups and Best Value in services for people with learning disabilities", en *Health and Social Care in the Community*, 9(2001)476-489.

<sup>652</sup> O. BARR, R. MCCONKEY, J. MCCONAGUIE, "Views of People with Learning Difficulties about Current and Future Accommodation: The use of focus groups to promote discussion", 577-597.

<sup>653</sup> P. RAMCHARAN, G. GRANT, and M. FLYNN, M. "Emancipatory and participatory research: how far have we come?" In: *The International Handbook of Applied Research in Intellectual Disabilities* (Eds. E. Emerson, C. Hatton, T. Thompson and T. R. Parameter), John Wiley & Sons, Chichester 2004,83-111

<sup>654</sup> J.G GUERRERO MUÑOZ, "Humanizando la discapacidad. De la etnografía al compromiso en la investigación sociocultural de la discapacidad intelectual", en *Revista de Antropología Experimental*, 11(2011), 127-138.

sus situaciones vitales y del contexto donde estas se producen. Tal como señala O'Day,<sup>655</sup> "la necesidad de realizar investigación cualitativa con población con discapacidad intelectual es necesaria porque permite captar la complejidad de la experiencia que otras metodologías no captan". Es necesario remarcar la necesidad de escuchar atentamente la propia percepción y opinión de las personas con DI, porque las voces de las personas con DI nos permiten acercarnos a las formas que ellos captan la realidad con sus matices y complejidad.

### 11.3.1 Dificultades de la entrevista con personas con discapacidad intelectual

Las personas con Síndrome de Down tienen mayores dificultades en el lenguaje expresivo que en el comprensivo, tal y como demostraron Miller señalando que:<sup>656</sup>

"Se ha encontrado que alrededor de las 30% de las personas con D.I. presentan un lenguaje entendible , y el resto se expresa con dificultad, siendo los trastornos más comunes la disfemia, déficit en la articulación y problemas con la voz. La persona con síndrome de Down encuentra dificultades tanto en el procesamiento de la información que le llega auditivamente como por la vista , aunque generalmente , el problema es mayor cuando el canal de recepción es el auditivo."

Además de la limitación acústico-fonatoria, "existe una alteración en el procesador neural encargado de emitir con una secuencia determinada y lógica los sonidos verbales".<sup>657</sup> También debemos señalar las dificultades oropráxicas que dificultan la inteligibilidad del habla. Los factores causales que inciden en este factor suelen ser:<sup>658</sup>

---

<sup>655</sup> B. O'DAY, M. KILLEEN, "Research on the lives of persons with disabilities: The emerging importance of qualitative research methodologies", en *Journal of Disability Policy Studies*, 13(2002) 9–15.

<sup>656</sup> J.F MILLER, "Down syndrome: The impact of speech production on language development". In: Paul R (editor), *Exploring the Speech-Language Connection*, Brookes, Baltimore 1998, 163–177.

<sup>657</sup> V.L RUGGIERI, C.L ARBERAS. "Fenotipos conductuales. Patrones neuropsicológicos biológicamente determinados", en *Revista Neurología*, 37(2003) 247.

<sup>658</sup> J. RONDAL. "Dificultades del lenguaje en el síndrome de Down: Perspectiva a lo largo de la vida y principios de intervención", en *Revista Española de investigación e información sobre el Síndrome de Down*, 91(2006)120-128.

- Morfológicas: una cavidad bucal demasiado pequeña para la lengua que acoge (macrogllosia) que afecta a la resonancia del lenguaje, la protrusión lingual, el paladar hendido, la mal posición dentaria y la mala oclusión, la laringe que puede situarse en una posición alta en el cuello y la hipotonía de los músculos del habla (lengua, labios, paladar blando y músculos respiratorios).
- Los déficits auditivos.
- El déficit de coordinación motora que dificultan en el aprendizaje correcto de las secuencias de movimientos articulatorios y obstaculiza el uso adecuado de las mismas.
- Los problemas vocálicos

Los niños y adolescentes con Síndrome de Down “presentan dificultades para comprenderla estructura gramatical del lenguaje, por tanto, su lenguaje es pobre en su organización y expresión. El lenguaje en los adultos con SD suele caracterizarse por frases de longitud mediana (sujeto- verbo- complemento), formulación en presente y pocas oraciones subordinadas, aunque desde el punto de vista comunicativo es funcional. Además, se aprecian dificultades en la construcción sintáctica que en la morfológica estando la creatividad lingüística seriamente dañada”.<sup>659</sup>

#### **11.4 Diseño del guion temático del grupo focal**

Hemos diseñado el guion de las preguntas teniendo en consideración cual es el objetivo de los grupos focales que se van a realizar (Tarragona, Salamanca y Madrid) y las características de las personas con DI que van a participar en él. Por ello, antes de iniciar el diseño del guion nos pusimos en contacto con los responsables de las comunidades “fe y luz” donde íbamos a realizar los grupos para recabar información sobre que dinámicas grupales eran las más idóneas.

---

<sup>659</sup> M. E. SANTOS, C. BAJO, “Alteraciones del lenguaje en pacientes afectos de síndrome de Down”, en *Revista de la Sociedad Otorrinolaringológica de Castilla y León, Cantabria y La Rioja*, 2(2011) 1-19.

En especial, teníamos mucho interés en la fase previa de los grupos, dado que los participantes y el moderador no se conocían y este factor podía ser un elemento distorsionador a tener en consideración.

Se diseñaron unas preguntas que permitieron generar confianza entre el grupo y el moderador. En esta fase previa al guion de la entrevista semiestructurada, se realizó una presentación de todos los componentes del grupo, se les invitó a comentar su afición, sus preferencias musicales y el tipo de trabajo que realizaban en los talleres ocupacionales donde trabajaban. En relación al guion de la entrevista, se diseñaron preguntas con respuesta abierta para obtener la máxima información sobre los significados que los miembros del grupo dotan a sus experiencias, creencias e ideas. Según Perry,<sup>660</sup>

“las preguntas abiertas, son apropiadas para personas con discapacidad intelectual ya que tienen la ventaja que es poco probable la obtención de respuestas sesgadas, evitándose la pérdida de información que ocurre con las preguntas cerradas. Además, el estilo de las preguntas debe ser corto, simple y no ambiguo”.

Por tanto, en nuestro diseño se evitó el vocabulario ambiguo y complicado así como la utilización de tecnicismos o lenguaje muy especializado.<sup>661</sup> También hemos considerado los consejos en relación a la necesidad de dejar que se expresen libremente, aunque ello implique más tiempo de lo habitual, ya que generalmente, debido a las dificultades que hemos descrito en el anterior apartado, pueden requerir más tiempo que el que necesita una persona sin discapacidad intelectual para responder.<sup>662</sup> Además hemos seguido las recomendaciones facilitadas por los expertos, donde sugieren plantear diez directrices<sup>663</sup> sobre el diseño de preguntas clarificadoras y facilitadores (tabla 9).

---

<sup>660</sup>J. PERRY, “Interviewing People with Intellectual Disabilities”, En Emerson, E. et al (Eds.), *The international handbook of applied research in intellectual disabilities*, Wiley, London 2004.

<sup>661</sup>J. PERRY, “Interviewing People with Intellectual Disabilities”, 119.

<sup>662</sup>J. DELGADO, R. DENGRA, R.R. DURÁN, “Trabajo interdisciplinar en personas con discapacidad”. En Verdugo, M. A. (Dir.). *Personas con discapacidad. Perspectivas psicopedagógicas y rehabilitadoras*, Siglo XXI, Madrid 2002.

<sup>663</sup>H. OPAZO, *Modelos narrativos para la investigación del autoconocimiento emocional en discapacidad intelectual.*, Universidad Autónoma de Madrid -Departamento de Didáctica y Teoría de la Educación. Disponible en: [http://sid.usal.es/idocs/F8/FDO23714/autoconocimiento\\_emocional\\_SD.pdf](http://sid.usal.es/idocs/F8/FDO23714/autoconocimiento_emocional_SD.pdf)

Tabla 9. Recomendaciones para el diseño de preguntas sencillas

- 
- 
- Usar palabras y frases cortas
  - Usar una oración por frase.
  - Usar verbos activos, por ejemplo: ¿has hecho la cama?
  - Cuando sea posible, usar verbos en presente.
  - Evitar preguntas sobre conceptos abstractos (cuando sea posible).
  - Evitar uso de negativos.
  - Evitar Jerga.
  - Evitar lenguaje figurativo.
  - Evitar coloquialismos.
- 

Igualmente, consideramos las dificultades inherentes que se podían presentaren la entrevista, y desde la perspectiva de Owens<sup>664</sup> “deben ser un reto para el entrevistador para estimularle a reformular las preguntas desde otras perspectivas, utilizando un lenguaje más comprensible”. Esta dificultad en la expresión verbal de los participantes puede poner en tensión a los diferentes miembros del grupo, es por ello, que se ha intentado la minimización de este efecto, promoviendo la búsqueda de un ambiente confortable, tranquilo y relajado, dando un tratamiento respetuoso, explicando que en ningún caso se trata de un examen o prueba evaluable.

Otro aspecto facilitador de la transmisión de la información es la espontaneidad y la expresión de alegría. En conclusión, en nuestra investigación, el diseño del guion temático fue elaborado a partir de la bibliografía sobre el tema, siguiendo las recomendaciones de los expertos<sup>665</sup> (tabla 10).

---

<sup>664</sup> J. OWENS, “Liberating voices through narrative methods: the case for an interpretive research approach”, en *Disability & Society*, 20 (2007), 135–151.

<sup>665</sup> The European Association of Societies of Persons with Intellectual Disabilities and Their Families (2005) “Recommendations for organizers of meetings and conferences”, disponible en <http://digitalcommons.ilr.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1272&context=gladnetcollect>],

Tabla 10. Diseño del guion para la reflexión grupal

Bloque	Temática	Actividad
<b>Introducción</b>	Recepción de participantes y presentación	- Agradecer la presencia de los participantes. Explicación de los objetivos del estudio y las normas de participación.
<b>Temáticas a tratar</b>	La creación del hombre	- ¿Qué significa para ti que Dios creó al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza? - ¿Crees que todos los hombres y mujeres poseemos la imagen de Dios?
	La relación con Dios	- ¿Crees que una persona que tiene capacidades diferentes puede tener la misma relación con Dios que una persona que no tenga esas capacidades?
	Jesús y el Evangelio	- ¿Quién es Jesús? - ¿Qué escena del Evangelio te gusta más? - ¿Por qué Jesús llama a su Padre, Abba ( <i>papaíto</i> )?
	Identificación icónica	- ¿Con cuál de estas imágenes te sientes más identificado?
<b>Despedida</b>	Despedida y agradecimiento a los participantes	- Se les informará de los resultados del estudio.

Las preguntas fueron diseñadas utilizando un lenguaje comprensible y que pudiera favorecer las respuestas. Además, las preguntas se acompañaron de respuestas múltiples y de imágenes para potenciar la comprensión de la preguntas. Para la recogida de datos se diseñó un guion, con dos partes diferenciadas. El primer bloque y el último están relacionados con el inicio y el final de la sesión grupal, donde se expone al grupo los objetivos de la investigación y al final de la sesión grupal se les agradece su participación y colaboración en la investigación. En el segundo bloque la temática a tratar se ha dividido en cuatro secciones (la creación del hombre, la relación con Dios, Jesús y el Evangelio e identificación icónica), A cada bloque le corresponde una actividad que consiste en preguntas aclaratorias de la temática a reflexionar acompañadas de imágenes (dibujos y fotos) que facilitan la comprensión de las mismas y facilitan las respuestas (anexo III).

### **11.5 Perfil del entrevistador**

Como ya hemos hecho referencia anteriormente, la dinámica comunicativa que se establece en el grupo focal nos permite tener información de cómo los participantes explican y dan sentido a los acontecimientos importantes de sus vidas. La planificación de este tipo de entrevista implica que el entrevistador realice preguntas para que los participantes den respuestas de aquel tema del cual el investigador quiere conocer la opinión de los miembros del grupo.

Para conseguir este objetivo, el entrevistador debe emplear habilidades de empatía, escucha activa y de observación, con el fin de lograr una mejor expresión de sus opiniones acerca de los temas consultados y de todas las interacciones que se han dado entre los participantes. Para iniciar el grupo focal es indispensable que el entrevistador conozca el tema que va a investigar, debe tener la suficiente habilidad y capacidad para estructurar los temas, debe poseer claridad y sencillez de expresión lingüística, mostrando sensibilidad y capacidad de escuchar con atención.

Tiene capacidad para dirigir e interrogar críticamente para confirmar datos, mostrar buena memoria y retener lo dicho<sup>580</sup>. Las entrevistas deben ser grabadas y

transcritas textualmente siempre que sea posible.<sup>666</sup> En relación a la actitud del entrevistador con los entrevistados se debe enmarcar dentro del respeto y confidencialidad, creando las óptimas condiciones para obtener la máxima información (tabla 11).<sup>667</sup>

Tabla 11. Actitudes del entrevistador que promueven la participación

---

#### **Actitudes del entrevistador**

---

- Informar a la persona sobre el objetivo de la entrevista
  - Respetar siempre los aspectos de confidencialidad durante la entrevista
  - Al iniciar la entrevista, realizar algunas preguntas muy sencillas para ganar la confianza de la persona
  - Hacer sentir siempre cómodo al entrevistado.
  - Conocer de antemano las habilidades y limitaciones comunicativas del entrevistado y adaptarse a las mismas durante la entrevista
  - Si es necesario, utilizar sistemas facilitadores de la comunicación (Dibujos, láminas, pictogramas, fotos, etc.).
  - Dirigirse siempre al informante y tratar permanentemente de involucrarle en la entrevista.
  - Si es necesario, el entrevistador repetirá las preguntas y solicitará al participante su repetición para observar si las ha comprendido.
  - El entrevistador debe ser flexible y prestar atención al cansancio del informante.
- 

Es importante señalar, que la metodología cualitativa, y en este caso los grupos focales, se rigen por unos principios metodológicos que dan coherencia a la

---

<sup>666</sup> A. BYRNE, E. HENNESSY, "Understanding Challenging Behavior: Perspectives of Children and Adolescents with a Moderate Intellectual Disability", en *Journal of Applied Research in Intellectual Disabilities*, 22 (2009) 317–325.

<sup>667</sup> R. NOVELL (Coord.), *Salud mental y alteraciones de la conducta en las personas con discapacidad intelectual. Guía práctica para técnicos y cuidadores*, FEAPS, Madrid 2004.

investigación. De este modo, el investigador no se rige por intuiciones o por ciertos estereotipos, por el contrario, busca relacionar los resultados del análisis y construir ideas. Para ello, ordena los datos que ha registrado (ideas, creencias, emociones) y los organiza en unidades y categorías para identificar patrones que ayuden a comprender en profundidad el contexto que rodea a los datos, y describir las experiencias de las personas estudiadas sin perder de vista su subjetividad, lenguaje y expresiones particulares.

### **11.6 Proceso de recolección e interpretación de los datos**

En lo que respecta a los aspectos que nos permitirán captar, delimitar y concretar las peculiaridades de los estados afectivos emocionales de nuestros participantes en las entrevistas, se deben considerar como tópicos generales los siguientes aspectos en la conversación:

- Vivencia de la persona informante (cambios internos)
- Reacción fisiológica (cambios somáticos)
- Comportamiento (expresión visible de éste)
- Cognición (conocimiento del participante de la situación activante de una emoción y su impacto emotivo)
- Destrezas sociales (repercusiones de la expresión emocional en su medio social)

En los estudios cualitativos, la codificación y categorización se realiza teniendo como referentes los objetivos de investigación y la hipótesis del estudio. El informe final reporta de forma resumida toda la información sobre cada tema a investigar, describiendo con una selección de citas textuales, las relaciones entre las categorías y conectándose entre sí en una estructura explicativa.<sup>671</sup> Es necesario señalar que la calidad de un estudio cualitativo, está íntimamente relacionada con la pregunta de

---

<sup>671</sup> M.O. BENAVIDES, C. GOMEZ-RESTREPO, "Métodos en investigación cualitativa: triangulación", en *Revista Colombiana Psiquiatría*, 34 (2005) 118-124

investigación, de la forma que se ha planteado y de la forma como se recogieron y analizaron los datos (tabla 12).<sup>672</sup>

Tabla 12. Fases del análisis de la información de los grupos focales

---

<b>Fases del análisis</b>
1. Transcripción literal de las grabaciones
2. Lectura preliminar de las transcripciones.
3. Elaborar un guion de categorías
a. Nombre de la categoría de análisis
b. Descripción de la información que se va a incluir bajo esa categoría.
c. Abreviatura de la categoría (código que se va a introducir en el texto)
4. Codificación de las transcripciones
a. Dividir el texto en fragmentos (unidades de análisis básicas)
b. Asignar a cada fragmento categorías temáticas.
6. Análisis del contenido de las transcripciones
a. Análisis del contenido de cada grupo focal
b. Análisis del contenido de las categorías.
7. Elaboración del informe final.

---

En el proceso de recolección e interpretación de los datos se debe considerar su análisis siendo lo más objetivo posible, es decir descartando precompresiones y prejuicios que pueden distorsionar los resultados. Es por ello, que el investigador debe enmarcar su trabajo en un marco metodológico que le permita analizar e interpretar los datos tal como los ha recogido.

---

<sup>672</sup> R. SBARBOUR. "Using focus groups in general practice research", 328-334.

## CAPÍTULO 12. ASPECTOS ÉTICOS DE LA INVESTIGACIÓN

En los estudios cualitativos también existe la obligación de proteger cuidadosamente la confidencialidad y anonimato de los participantes ya que obtenemos de ellos una gran cantidad de información donde nos revelan aspectos muy personales. Por ello, se debe tener un acuerdo específico sobre la gestión de la información, asegurando que esa información no podrá ser consultada con personas ajenas a la investigación y garantizando tanto la custodia de los datos del estudio en un lugar seguro como su destrucción transcurrida un tiempo razonable. Para ello es recomendable codificar los nombres de los participantes, las transcripciones y las grabaciones de audio.<sup>674</sup>

El consentimiento informado es un requerimiento imprescindible en toda investigación y es uno de los pilares básicos de la ética de la investigación moderna. Es más, además de ser un principio ético, se ha convertido ya en una norma jurídica. Todas las leyes que regulan la investigación en todos los países del mundo lo marcan como obligación clave a respetar por cualquier investigador. En España, aun cuando se carece de regulación específica sobre estas cuestiones, tanto el Convenio de Oviedo como la Ley 41/2002 Básica de Autonomía del Paciente<sup>675</sup> lo exigen de forma taxativa, sin distinguir entre métodos cuantitativos o cualitativos.

La finalidad del consentimiento informado es asegurar que los individuos participan en la investigación propuesta sólo cuando ésta es compatible con sus valores, intereses y preferencias; y lo hacen voluntariamente con el conocimiento necesario y suficiente para decidir con responsabilidad sobre sí mismos.<sup>676</sup> Los requisitos específicos del consentimiento informado incluyen la provisión de información sobre la finalidad, los riesgos, los beneficios y las alternativas a la

---

<sup>674</sup> C. CALDERÓN. "Criterios de calidad en la investigación cualitativa en salud (ICS): apuntes para un debate necesario", en *Revista Española Salud Pública*, 76(2002) 473-482.

<sup>675</sup> Instrumento de ratificación del Convenio para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la biología y la medicina (Convenio relativo a los derechos humanos y la biomedicina), hecho en Oviedo el 4 de abril de 1997. BOE n.º 251, de 20 de octubre de 1999. Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica. BOE n.º 274, de 15 de noviembre de 2002. p. 40126-32.

<sup>676</sup> I. BARRIO-CANTALEJO, P. SIMÓN-LORDA, "Problemas éticos de la investigación cualitativa", en *Medicina Clínica*, 11(2006) 418-423.

investigación – y en la investigación –, una debida comprensión del sujeto de esta información y de su propia situación, y la toma de una decisión libre, no forzada sobre si participar o no. El consentimiento informado se justifica por la necesidad del respeto a las personas y a sus decisiones autónomas. En nuestra investigación, en una reunión previa, se informó a los participantes y a sus tutores legales de los objetivos del estudio, incidiendo en su voluntariedad y se solicitó el consentimiento informado a los participantes y de sus tutores (anexo II).

## **CAPÍTULO 13. RESULTADOS**

### **13.1 Descripción de la muestra**

Se lograron realizar tres grupos focales, pertenecientes a las comunidades de Fe y Luz de Tarragona, Madrid y Salamanca y de la comunidad de Asís en Madrid. Todos los miembros de los grupos, participan activamente en las comunidades de fe y luz<sup>677</sup> de sus respectivas ciudades. Previamente se les informó a los tutores de los objetivos de la investigación y de las características de la metodología a utilizar.

Se les entregó el consentimiento informado con el compromiso de anonimizar los datos del estudio. Se estableció un turno de preguntas, aclarando dudas y ampliando información sobre la metodología a seguir a la información. También se les informó a los participantes de los contenidos de la investigación, explicando las características de los grupos focales. Se les solicitó su colaboración para participar en el estudio, informándoles que en cualquier momento podían dejar de participar sin tener que dar ninguna explicación.

- **Variables de estudio**

El rango de edad de los participantes, osciló entre los 27 y los 54 años, con una media de 38,1 años. En relación a la situación laboral todos trabajan en talleres ocupacionales y asisten regularmente a las actividades laborales. En la muestra, el número de mujeres con síndrome de Down (SD) es menor respecto a la proporción de hombres con síndrome Down (1 y 6 respectivamente); en relación al trastorno del desarrollo intelectual leve (TDIL) se dio una proporción similar entre hombres y mujeres, 6 y 8 respectivamente (tabla 13).

---

<sup>677</sup> Comunidades de encuentro formadas por personas con discapacidades intelectuales, sus familias y amigos, en especial jóvenes, que se reúnen con regularidad y desde una perspectiva cristiana, para compartir su amistad, rezar juntos, festejar y celebrar la vida.

Tabla 13. Variables principales del estudio

	<b>Sexo</b>	<b>Edad</b>	<b>Tipo de Discapacidad Intelectual</b>	<b>Ocupación laboral</b>
Informante 1	Hombre	32	SD	TO
Informante 2	Mujer	24	TDIL	TO
Informante 3	Hombre	27	SD	TO
Informante 4	Hombre	39	SD	TO
Informante 5	Mujer	42	TDIL	TO
Informante 6	Mujer	35	TDIL	TO
Informante 7	Hombre	42	TDIL	TO
Informante 8	Hombre	48	TDIL	TO
Informante 9	Hombre	29	TDIL	TO
Informante 10	Mujer	32	TDIL	TO
Informante 11	Hombre	42	SD	TO
Informante 12	Hombre	41	TDIL	TO
Informante 13	Mujer	36	TDIL	TO
Informante 14	Mujer	37	TDIL	TO
Informante 15	Hombre	42	TDIL	TO
Informante 16	Mujer	40	TDIL	TO
Informante 17	Hombre	39	SD	TO
Informante 18	Hombre	38	SD	TO
Informante 19	Hombre	41	TDIL	TO
Informante 20	Mujer	32	TDIL	TO
Informante 21	Mujer	54	SD	TO

Leyenda. SD (síndrome de Down), TDIL (Trastorno Discapacidad Intelectual Leve), TO: Taller ocupacional.

## **13.2 Desarrollo y participación de los grupos focales**

Se formaron tres grupos focales (Tarragona, Madrid, Salamanca) con una participación de 6, 6 y 9 participantes respectivamente. En total 21 personas participaron en la discusión de los grupos focales. En cada grupo la duración de la sesión fue de una hora aproximadamente. Con respecto al lugar de reunión se siguió las recomendaciones de los expertos de seleccionar espacios donde los participantes se sintieran cómodos.

Se optó por realizar las reuniones en un piso, donde viven algunos de los informantes, el aula de una Universidad donde frecuentemente se reúnen las comunidades de Fe y luz y un tercer grupo nos reunimos en un local donde cada miércoles se reúnen para realizar diferentes actividades lúdicas.

Un dato relevante a resaltar es que el investigador no conocía a los integrantes de los tres grupos focales, ello podía generar resistencias y condicionar negativamente la dinámica grupal. Es por ello, que antes de iniciar el grupo, tuvimos una presentación de todos los asistentes, colocando las sillas en círculo para crear un ambiente más participativo. En esta fase previa, los participantes se mostraron contentos, interactuaban unos con otros, se abrazaban espontáneamente, algunos se besaban y se daban la mano entre ellos; y a los pocos minutos esa misma actitud la tuvieron con el investigador, lo que generó un ambiente participativo que facilitó las respuestas de los integrantes del grupo.

También debemos señalar que en el grupo focal participaron como conductores del grupo personas relacionadas con las parroquias y grupos de fe y luz donde asisten regularmente los participantes; esta participación facilitó la comunicación y la expresión de ideas y sentimientos. En todas las reuniones, en el lugar de reunión se colocó las sillas en círculo; de este modo, la interacción y la comunicación fue más fluida. En todo momento el moderador de las reuniones trato de interferir lo menos posibles en la dinámica grupal, adoptando una postura discreta y facilitando la expresión de opiniones de la mayor parte de los participantes.

En relación a la recolección de datos,<sup>678</sup> se optó por varios métodos:

- Memoria: se tomaron notas pormenorizadas para guardar la información.
- Foto, dibujos e imágenes: los participantes las describieron y el moderador las comentó y las retroalimentó.
- Notas de campo: en cada grupo asistió como observador un miembro de la comunidad “fe y luz”, que tomaba notas de la información relevante que se hablaba en el grupo. Esta información después fue cotejada con el moderador del grupo.
- Grabadora: en el primer grupo se utilizó la grabadora, pero resultó ser un elemento de distracción y se optó por prescindir de ella.

### **13.3 Metodología de análisis de datos de los grupos focales**

Solamente se ha transcrito aquellas respuestas relacionadas con las preguntas del diseño de estudio. De las diferentes técnicas de análisis de datos cualitativos, hemos optado por la técnica del análisis del discurso.<sup>679</sup> Este tipo de análisis del discurso grupal implica seleccionar segmentos representativos del uso del discurso de los miembros del grupo, por ejemplo, varias líneas de la transcripción del grupo focal, para luego analizarlas. Se han examinado las palabras y frases para determinar cómo los participantes han dado cuenta de sus experiencias y opiniones. El proceso de generar categorías se ha realizado sobre la base de la comparación constante entre unidades de análisis, es decir, cada unidad se clasifica como similar o diferente de otras y se identifica con nombre y etiqueta. Al darle orden a los datos, organiza unidades, categorías e identifica patrones para intentar comprender en profundidad el contexto que rodea a los datos, y describirlas experiencias de las personas estudiadas sin perder de vista su subjetividad, lenguaje y expresiones particulares.

---

<sup>678</sup> P.S. KIDD, M.B. PARSHAL, “Getting the focus and the group: enhancing analytical rigor in focus group research”, en *Qualitative Health Research*, 10 (2000) 293-308.

<sup>679</sup> A.J. ONWUEGBUZIE, W.B. DICKINSON, N.L. LEECH, N. L., L. ZORAN, “Un marco cualitativo para la recolección y análisis de datos en la investigación basada en grupos focales”, *Paradigmas*, 3 (2011)127-157.

### 13.4 Comentarios registrados referidos a la autopercepción de ser creados a imagen y semejanza de Dios.

En relación a los comentarios referidos a la categoría la creación del hombre se expone en la tabla 14.

Tabla 14. Comentarios referidos a la categoría la creación del hombre

Subcategorías	Comentarios
¿Qué significa para ti que Dios creó al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza?	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>“Dios creó primero los animales y a los hombres...como yo”</i></li> <li>- <i>“Dios lo hizo todo bien”</i></li> <li>- <i>“Todos los hombres somos iguales”</i></li> <li>- <i>“Dios creó al hombre y a la mujer en el paraíso...para estar juntos...Para estar con El...Porque el paraíso es muy bonito”.</i></li> <li>- <i>“Dios creó al hombre y después le sacó una costilla y creó a Eva”.</i></li> </ul>
¿Crees que todos los hombres y mujeres poseemos la imagen de Dios?	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>“Nosotros somos como el Papa y las niñas de la foto, tenemos la misma imagen de Dios”</i></li> <li>- <i>“El Papa no tiene más imagen de Dios que yo...”</i></li> <li>- <i>“Las niñas con síndrome de Down son muy guapas, son creadas por Dios como el Papa”</i></li> <li>- <i>“Tenemos la imagen de Dios...somos igual que Él...somos sus hijos, y los hijos son igual que el Padre ¿verdad?”</i></li> <li>- <i>“Unos tiene síndrome de Down otros son normales...pero todos tenemos la imagen de Dios...somos sus hijos”</i></li> </ul>
¿Crees que todos los hombres y mujeres poseemos la imagen de Dios?	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>“Todos los hijos de Dios somos iguales...físicamente no....pero con Dios somos iguales...rezamos igual...todos rezamos igual a Dios “</i></li> <li>- <i>“Tenemos su imagen...porque todos vamos juntos a la iglesia...no hay diferencia”</i></li> </ul>

Los comentarios y observaciones de los participantes en relación a la posibilidad de que todas las personas se puedan relacionar con Dios se exponen en la tabla 15.

Tabla15. Comentarios referidos a la categoría relación con Dios

Subcategorías	Comentarios
<p>¿Crees que una persona que tiene capacidades diferentes puede tener la misma relación con Dios que una persona que no tenga esas capacidades?</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>“El cura ciego...con su perro en la iglesia...hace misa igual que mi sacerdote...son iguales”.</i></li> <li>- <i>“El cura no ve...pero puede rezar...hablar con Dios”</i></li> <li>- <i>“Una persona no puede andar...Pero...Habla con Dios...Si es su hijo ¿cómo no puede hablar con Dios?”</i></li> <li>- <i>“Yo ayudo al sacerdote en la Eucaristía...me gusta mucho...lo hago igual que mi amigo que no tiene Down”</i></li> <li>- <i>“El año pasado fui a una procesión, fuimos todos...cantamos...me gustó mucho”</i></li> <li>- <i>“Aunque estés parapléjico puedes comunicarte con Dios”</i></li> <li>- <i>“Todos podemos rezar”</i></li> <li>- <i>“Todos podemos creer en Dios”</i></li> <li>- <i>“En mi iglesia todo el mundo me saluda porque todos somos hijos de Dios</i></li> <li>- <i>“Me gusta mucho rezar a Dios...en la iglesia. Y en casa”</i></li> <li>- <i>“Dios escucha nuestras oraciones y todo lo que pedimos”</i></li> </ul>

Las respuestas y comentarios que más respuestas y debate generaron en el grupo fueron las referidas a la persona de Jesús y a las escenas del evangelio con la cual se identificaban más (tabla 16).

Tabla 16. Comentarios referidos a la categoría Jesús y el Evangelio

Subcategorías	Comentarios
¿Quién es Jesús?	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>“Es el hijo de Dios...Pronto celebraremos la navidad...me gusta la Navidad”.</i></li> <li>- <i>“Es el hijo de la virgen María...nació en un pesebre”</i></li> <li>- <i>“Ayudo a los pobres y enfermos”</i></li> <li>- <i>“Jesús es amigo de los apóstoles”</i></li> <li>- <i>“Jesús siempre iba con mucha gente”</i></li> <li>- <i>“Me gusta mucho cuando Jesús abraza a los niños...me gusta mucho”</i></li> <li>- <i>“Jesús vino a ayudarnos...por eso es el salvador del mundo...quiere ayudar a toda la gente”</i></li> <li>- <i>“Dios envió a Jesús para ayudar a los pobres”</i></li> </ul>
¿Qué escena del Evangelio te gusta más?	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>“Me gusta la boda de Canaán porque Jesús estaba con la virgen María, los apóstoles y muchos amigos”.</i></li> <li>- <i>“Jesús cura a Jairo...Le toca los pies...y puede andar...si Jesús le toca”</i></li> <li>- <i>“Hay un ciego que no ve nada, Jesús le toca el ojo...y ya ve bien. Porqué Jesús le toca el ojo”</i></li> <li>- <i>“Jesús está con niños. Me gusta...”</i></li> <li>- <i>“Me gusta cuando Jesús resucita...y se presenta a los apóstoles...y a la virgen.”</i></li> </ul>
¿Por qué Jesús llama a su Padre, Abba ( <i>papaíto</i> )?	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>“Dios nos da su presencia...Aquí en el corazón...aquí dentro...”</i></li> <li>- <i>“Un niño pequeño llama papaíto a su padre...claro...por qué lo quiere...Yo quiero a Dios y voy a misa”</i></li> <li>- <i>“Dios es Padre...por eso me gusta mucho el Padre Nuestro y cuando rezó me pongo esto (su madre le confeccionó con un retal de ropa una especie de bufanda con una forma similar a una estola y que él se la coloca en el cuello cuando reza)</i></li> </ul>
¿Por qué Jesús llama a su Padre, Abba ( <i>papaíto</i> )?	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>“Dios es Padre...por eso me gusta mucho el Padre Nuestro y cuando rezó me pongo esto (su madre le confeccionó con un retal de ropa una especie de bufanda con una forma similar a una estola y que él se la coloca en el cuello cuando reza)</i></li> </ul>

En relación a la identificación icónica, se les mostro cuatro escenas de la santa Cena (pintura de Leonardo da Vinci, foto con figurantes, figuras de Lego y figurantes con síndrome de Down) (anexo III). La reacción de los participantes fluctuó desde la seriedad al visualizar la pintura de Leonardo, hasta las risas cuando se les mostró las figuras del Lego, pasando por la sorpresa cuando visualizaron a los figurantes con síndrome de Down en su papel de Jesús y los discípulos. Los participantes de los tres grupos confirmaron que nunca habían visto una escena del evangelio con figurantes con DI, se debe señalar que se identificaron con esta imagen y ninguno mostró rechazo o descontento con ella (tabla 17).

Tabla 17. Comentarios referidos a la categoría identificación icónica

Subcategorías	Comentarios
¿Con cuál de estas ¿Imágenes te sientes más identificado?	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>“En la santa Cena...están todos juntos comen juntos”</i></li> <li>- <i>“Todos tienen derecho a estar con Jesús...son doce personas que están con Jesús...Son sus amigos...pero uno es malo porque no le quiere”</i></li> <li>- <i>“Jesús cena con sus amigos...están juntos en la mesa”</i></li> <li>- <i>“Yo tomo la eucaristía...porque soy iglesia...me gusta estar en la iglesia”</i></li> <li>- <i>“Como persona con síndrome de Down comparto la misma mesa con mis padres y compañeros...es la misma eucaristía”.</i></li> <li>- <i>“A lo mejor Jesús tenía un discípulo con discapacidad intelectual... ¿Por qué no? podría ser...”</i></li> </ul>
Con cuál de estas ¿Imágenes te sientes más identificado?	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>“En el cielo yo tendré síndrome de Down...yo no cambiaré...soy así “(Se le preguntó si esta posibilidad le gustaba) ...” claro soy yo...no soy otro...me gusta así...”</i></li> </ul>

En relación a los resultados se debe destacar como dato relevante, el alto nivel de participación de todos los integrantes de los tres grupos, lo que ha facilitado la recogida de un material muy valioso para su interpretación y análisis.

## CAPÍTULO 14. DISCUSIÓN

El objetivo de los grupos focales es recolectar información para resolver las preguntas de investigación, y es especialmente útil en una temática tan compleja como la desarrollada en esta investigación. El diseño del cuestionario con preguntas abiertas y fáciles de entender ha estimulado la participación. En comparación con otras técnicas cualitativas de recolección de datos, los grupos focales presentan la información más rápidamente ya menor costo. Además, esta técnica es más fácil de administrar y maneja una forma más natural de comunicación y de interacción de grupo.<sup>680</sup>

Los grupos focales como estrategia de recolección de datos nos han permitido sistematizar la información acerca de conocimientos, opiniones y percepciones que difícilmente serían obtenidas a través de otras técnicas. Así mismo, nos han ofrecido observaciones centradas en los intereses del investigador, y las conclusiones dadas, producirán ideas más nutritivas en significado y contenido, que las realizadas en entrevistas individuales.

La interacción de los participantes de los tres grupos focales ha resultado útil para abordar el sentido que para ellas tienen el ser creadas a imagen y semejanza de Dios. Estamos de acuerdo con Rancharan,<sup>681</sup> cuando indica que es necesario escuchar atentamente el discurso narrativo de los participantes para comprender sus opiniones, valores y creencias. Es decir, es del todo necesario escuchar “en primera persona” como interpretan y experimentan el significado e implicación de ser poseedores de la *imago Dei*.

Es por ello que compartimos las afirmaciones de Guerrero Muñoz, citando a Klotz,<sup>682</sup> cuando expresa la necesidad que las voces de las personas con DI no sólo sean escuchadas, sino que sean valoradas y tenidas en consideración:

---

<sup>680</sup> MAYS N, POPE C., “Qualitative research in health care: assessing quality in qualitative research”, en *British Medical Journal*, 320 (2000) 50-2.

<sup>681</sup> P. RAMCHARAN, G. GRANT, M. FLYNN, M. “Emancipatory and participatory research: how far have we come?” In: *The International Handbook of Applied Research in Intellectual Disabilities* (Eds E. Emerson, C. Hatton, T. Thompson and T. R. Parameter), John Wiley & Sons, Chichester 2004,83–111

<sup>682</sup> J.G, GUERRERO MUÑOZ, “Humanizando la discapacidad. De la etnografía al compromiso en la

“No escuchamos habitualmente las voces o tenemos un acceso completo a las experiencias de personas con discapacidad intelectual. Como resultado de ello buscamos recabar la visión que otras personas tienen desde fuera ante la dificultad de tener al alcance y captar en su totalidad las realidades vividas por cada persona.”

Es desde esta perspectiva, que la presente investigación ha pretendido captar las percepciones, sentimientos y relatos de las personas con DI en su autopercepción del significado de ser creados a imagen de Dios; para que, de este modo, obtener una apreciación de este significado explicado y vivido con sus propios términos, y no en categorías teóricas y especulativas realizadas por investigadores ajenos al mundo de la discapacidad intelectual.

#### **14.1 Análisis y discusión de los resultados**

En la investigación cuantitativa la recogida de información se realiza a través de diferentes variables que después son interpretadas según parámetros estadísticos y matemáticos. Sin embargo en los estudios cualitativos los datos extraídos de los discursos narrativos de los participantes, se van elaborando y configurando en categorías conceptuales, que definen los temas que previamente han sido diseñados en un guión.

Según Soler<sup>683</sup> describe una serie de opciones a la hora de analizar los datos cualitativos que hay que considerarlas desde un criterio adaptable a la problemática en cuestión. Desde este planteamiento, se realizó una categorización a partir de las siguientes categorías y temáticas incluidas en el guion de los grupos focales:

- Discusión de los resultados de la categoría la creación del hombre
- Discusión de los resultados de la categoría Jesús y el Evangelio
- Discusión de los resultados de la categoría identificación icónica

---

investigación sociocultural de la discapacidad intelectual”, en *Revista de Antropología Experimental*, 11(2011), 127-138.

<sup>683</sup> P. SOLER., *La investigación cualitativa en marketing y publicidad*, Paidós, Barcelona 1997.

#### a. **Discusión de los resultados de la categoría la creación del hombre**

En relación a los comentarios referidos a la categoría “la creación del hombre”, se detectó, en los tres grupos, una dificultad de comprensión del término “ser creados a imagen de Dios”, que generó silencios y alguna incomodidad por parte de los participantes. Este obstáculo se subsanó cuando se les pidió que explicasen como Dios había creado al hombre y a la mujer. En ese momento se dinamizó el grupo aportando respuestas que expresaban el orden de la creación (“*primero animales y luego el hombre*”) y el orden de la creación del ser humano (“*Dios hizo primero al hombre y después a la mujer*”). Entendemos que estas respuestas podrían estar condicionadas con respuestas aprendidas en la catequesis y obedecerían a cierto automatismo a la hora de responder.

Este automatismo en las respuestas desapareció del discurso grupal cuando se les presentó la foto del Papa con las dos niñas con síndrome de Down. En un primer momento, en los tres grupos, no apreciaron que las niñas tenían SD, pero cuando se les pidió que mirasen atentamente a la foto, entonces la mayoría del grupo empezó a reír lo que facilitó la expresión de emociones y respuestas espontáneas. Hubo unanimidad al afirmar que las niñas tenían la misma imagen de Dios que el Papa Francisco; incluso cuando se les preguntó si el Papa “tenía un poco más de imagen de Dios” las respuestas fueron taxativas señalando que “*todos tenemos la imagen de Dios porque somos sus hijos*”. Debemos remarcar como un dato relevante el binomio “imagen de Dios-hijos de Dios” que fue una constante en el discurso de los tres grupos; De tal modo que asociaban ser imagen a Dios con su filiación Divina.

Un dato a destacar, es la diferencia que estableció uno de los participantes del grupo, y secundado por la mayoría, entre él los “normales” en relación a ser imagen de Dios. Aunque en ningún momento el informante se refirió a “tener más o menos imagen de Dios en función de la discapacidad intelectual”, insistía en la diferencia. Cuando el investigador le pidió que definiese que significa ser “normal”, su respuesta aludió a las características propias de las personas con SD que la diferenciaban de aquellas personas que no tenían esta condición. En ese momento el observador del grupo (miembro de “fe y luz”) aportó una reflexión al grupo señalando que, aunque

todos somos creados a imagen de Dios “todos somos diferentes: unos más altos, otros más bajos, unos llevan gafas otros no necesitan gafas, unos son más guapos otros son más feos (risas)”, “por tanto lo “normal” no tiene sentido en nuestra relación con Dios y con nuestros hermanos ya que todos somos iguales ante el Padre”. Esta observación, fue asentada por todo el grupo.

De lo expuesto, se puede inferir que el discurso normal-anormal está presente en las personas con DI. Por lo tanto, es necesaria una reflexión que nos permita ampliar perspectivas ante la configuración sociocultural de la discapacidad intelectual como fenómeno que se deriva de la existencia de un discurso “ortodoxo” y “normativo” que determina el sentido adecuado de la misma como fenómeno. Además, tal como señala Angrosino<sup>684</sup> las personas con discapacidad intelectual han interiorizado el sistema de clasificación de la discapacidad. Por tanto, urge la contraposición de un discurso crítico que cuestiona un proceso de etiquetado y que deja de un lado, fuera del discurso, la consideración sobre qué entendemos por “limitación” o por “vida normal”.<sup>685</sup>

Este, a nuestro juicio, sería un ámbito de actuación preferente en el contexto eclesial donde poder discernir qué es lo que configura nuestra identidad como seres humanos. Porque en la comunidad no debemos relacionarnos en función del género, raza, estatus económico, estado de salud o coeficiente de inteligencia de las personas, ya que en Cristo han desaparecido todas las diferencias que separan y dividen a las personas. Por ello somos llamados incesantemente a reafirmar la dignidad de estas personas en su calidad de seres humanos creados a la imagen y semejanza de Dios.

Esta perspectiva de una iglesia inclusiva y acogedora choca frontalmente con los valores de una sociedad que margina y excluye al vulnerable. Es por ello que urge que cambiemos nuestra mirada, para reconocer que todos, de algún modo, también somos frágiles y vulnerables. Es más, y para ser más precisos, deberíamos afirmar que la debilidad y la incapacidad forman parte de la propia naturaleza humana y todos, en algún momento vital, experimentamos la fragilidad. Este cambio de *mirada*, nos

---

<sup>684</sup> M. ANGROSINO, "Mental disability in the United States: an interactionist perspective", en R. Jenkins (ed.), *Questions of competence. Culture, classification and intellectual disability*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 25-53.

<sup>685</sup> M. ALLUÉ, *Discapacitados. La reivindicación de la igualdad en la diferencia*, Bellaterra, Barcelona 2003, 26.

permite descubrir que delante de Dios no hay diferencias, que todos somos vulnerables y necesitamos de la gracia del Dios de la vida.<sup>686</sup>

#### **b. Discusión de los resultados de la categoría Jesús y el Evangelio**

En esta categoría también encontramos respuestas que podemos calificar de estereotipadas, es decir, respuestas aprendidas y memorizadas que los informantes expresaban de forma espontánea. Por ejemplo, *“Jesús es el Hijo de Dios salvador del mundo”*, cuando se les preguntaba por el significado de esta oración, encontraban dificultades para profundizar en su significado.

Entendemos que ello se debe a las dificultades en los procesos de abstracción de características esenciales de un concepto. Pero cuando se les preguntó *“¿quién es Jesús para ti y qué escena del Evangelio te gusta más?”*, el discurso grupal cambió y los participantes se mostraron más participativos. Las respuestas tuvieron un denominador común: Jesús se relaciona con la gente de su alrededor. Así, un participante explicó que su escena preferida es la boda de Canaán donde Jesús *“esta con la virgen María, los apóstoles y con gente”*, curiosamente no se mencionó el milagro de la transformación del agua en vino.

Los milagros de sanación estuvieron presentes en las respuestas: *“Jesús toca a Jairo”*, *“Jesús pone el dedo en los ojos del ciego”*, *“Jesús toca el pie del cojo”*. Se debe reseñar que los milagros donde Jesús toca están presentes en las respuestas de los tres grupos; y además lo enfatizaban haciendo mímica y representación del milagro: un participante toca el ojo de su compañero, otro le toca el pie y un tercero se pone de pie y camina simulando una cojera. También debemos destacar que los relatos del evangelio, como por ejemplo las parábolas y el Sermón del Monte no aparecieron en las respuestas del grupo. Como hipótesis podemos señalar que las personas con DI se identifican más con aquellas acciones de Jesús donde interactúa y relaciona con las personas.

En relación a su relación con Dios, lo perciben como alguien cercano e íntimo – *“Dios está aquí dentro...en mi corazón (se pone en pie y se señala el corazón)”*-, en las

---

<sup>686</sup>G. LOPEZ-CORTACANS, *Tú, Dios mío, alumbras mi oscuridad. Un acercamiento a la depresión desde la experiencia cristiana*, Universidad Bíblica Latinoamericana, San José 2016, 183.

respuestas se desprende su filiación con Dios; el ser hijos de Dios es una expresión que está muy presente en el discurso grupal.

### c. **Discusión de los resultados de la categoría identificación icónica**

Para los participantes la Santa Cena se relaciona con la relación de Jesús y sus discípulos compartiendo la mesa. En esta categoría los participantes vuelven a incidir en que *“Jesús estaba con sus amigos, pero uno lo quería traicionar”*. El aspecto relacional de Jesús con sus discípulos está muy presente en las respuestas de los participantes y que proyectan en su propia vida: *“yo voy con mis padres a misa y participó de la eucaristía”*. El tener una discapacidad intelectual no es vivido como un obstáculo para participar de eucaristía como los demás feligreses que no tienen esta condición. Que Jesús tuviese un discípulo con DI lo expresan como una posibilidad, no expresan extrañeza ni sorpresa antes esta eventualidad; incluso un participante expresa su deseo que así hubiese sido.

#### • **Resumen conclusivo**

En el apartado de la discusión de la investigación, queda manifiesto que las personas con DI o pueden expresar con claridad su opinión y percepción acerca de lo que significa para ellos ser creados a imagen de Dios. Por tanto, de acuerdo con Pannenberg, entendemos que es necesario desvincularnos de la función relevante que ha tenido la razón y la autoconciencia durante siglo y que, mayoritariamente, se ha relacionado con la *imago Dei*. Es por ello que podemos afirmar con el teólogo alemán: *“tampoco alguien deja de ser persona cuando su autoconciencia no se ha manifestado todavía, o no se manifestará nunca. No es la autoconciencia lo que funda la personalidad sino la relación icónica con Dios abierta a un destino eterno”*.<sup>687</sup> De lo que se desprende, siguiendo a Greshake que:<sup>688</sup>

---

<sup>687</sup> PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 216.

<sup>688</sup> G. GRESHAKE, *Creer en el Dios Uno y Trino: Una clave para entenderlo*, Sal Terrae, Santander 2002, 11.

“La “vida en comunión”, no es un concepto estático, sino como acontecimiento, en un proceso en el que cada uno de los diferentes elementos encuentra unidad precisamente en su diferencia al permitir a los demás participar en su vida, haciendo realidad una vida común. La relación entre Dios y el hombre se refleja en la dimensión relacional y social de la naturaleza humana.”

En resumen, hemos escuchado atentamente las respuestas de las participantes de los tres grupos teniendo presentes todos y cada uno de los matices que han expuesto en su discurso sobre su autopercepción de ser creados a imagen y semejanza de Dios. Aun reconociendo las dificultades en el análisis de sus discursos, los participantes han demostrado su entusiasta participación aportando sus emociones, vivencias y opiniones. Podemos afirmar de forma conclusiva que la palabra “relación” ha sido el hilo que ha hilvanado sus respuestas y, en la mayoría de ellas, conectadas con Dios y el prójimo. Por tanto, la percepción del imago Dei como relación es la que ha más ha estado presente en el discurso de los tres grupos.

## **14.2 limitaciones de la investigación**

Señalamos las principales dificultades y limitaciones que nos hemos encontrado en la realización de nuestra investigación y que deben ser tenidas en consideración.

### **a. Dificultad en la extracción de la máxima información del grupo**

En el ámbito de la investigación cualitativa se entiende que el objetivo principal es el recoger el máximo de información por parte de los informantes, es lo que se denomina la saturación de información. Llegar hasta esta saturación implica que el punto en el cual se ha escuchado ya una cierta diversidad de ideas y con cada entrevista u observación adicional no aparecen ya otros elementos. Mientras sigan apareciendo nuevos datos o nuevas ideas, la búsqueda no debe detenerse.<sup>689</sup> Pero este punto de saturación no fue posible alcanzarlo en nuestra investigación con los

---

<sup>689</sup> J. MORSE, “The significance of saturation”, *Qualitative Health Research* 5(1995)147-149.

informantes con DI, ya que las personas con discapacidad intelectual en general y en particular las personas con síndrome de Down aunque tienen niveles de comprensión altos, son capaces de percibir y comprender la información que reciben, en cambio a la hora de expresar su opinión, encuentran una gran dificultad para organizar sintácticamente de forma correcta palabras y frases.<sup>690</sup> Esta aseveración fue confirmada en nuestra investigación.

Otro dato a considerar en las dificultades de nuestro estudio son las dificultades oropráxicas que dificultan la inteligibilidad del habla y que estuvieron presentes en el desarrollo de los grupos focales. En las personas con síndrome de Down los patrones lingüísticos corresponden a los de niños de inferior edad cronológica y la disfemia es un trastorno de carácter psicofuncional que afecta a la fluidez y al ritmo del lenguaje.

Las alteraciones del control motor dificultan la inteligibilidad del habla y la expresión verbal en su conjunto, por lo que los niños utilizan frases más cortas y seleccionan palabras que son de mayor facilidad productiva para que los oyentes les puedan entender. Además, la hipotonía característica del síndrome de Down tiene una incidencia negativa sobre el desarrollo de la articulación.<sup>691</sup>

Dadas estas consideraciones y las dificultades que podían interferir en la dinámica grupal, decidimos crear un ambiente relajado donde los participantes pudiesen expresarse libremente sin sentirse presionados. Este objetivo se consiguió en nuestra investigación y facilitó, en la medida de lo posible, la expresión de opiniones de los participantes.

Otra dificultad a reseñar, estuvo relacionada con la aquiescencia, es decir, la tendencia a estar de acuerdo o a responder afirmativamente a las exposiciones o cuestiones demandadas a pesar del contenido de las preguntas, está muy presente en las personas con discapacidad intelectual. Y es un problema que debe considerarse en el planteamiento inicial de la investigación.<sup>692</sup> Es por ello, que nos resultó de mucha

---

<sup>690</sup> S. VICARI, M.C. CASELLI, F. TONUCCI, "Asynchrony of lexical and morphosyntactic development in children with Down syndrome", *Neuropsychological*, 38 (2002) 634-644.

<sup>691</sup> J. CLIBBENS, "Signing and lexical development in children with Down syndrome", *Down syndrome* 7 (2001) 101-105.

<sup>692</sup> W. FINLAY, E. LYONS, E. "Acquiescence in interviews with people who have mental retardation", *Mental Retardation*, 40 (2002) 14-29.

ayuda utilizar imágenes y dibujos que facilitaron la expresión de respuestas de los participantes.

En relación a esta dificultad, extracción de la máxima información del grupo, señalar que fue el principal reto que afrontamos en nuestra investigación. Es por ello que diseñamos nuestro guion de preguntas utilizando un lenguaje lo más clarificador posible, evitando conceptos polisémicos y términos que pudiesen confundir a los participantes. Este guion fue acompañado de fotos y dibujos que ayudaban y facilitaban las preguntas. En los tres grupos (Tarragona, Salamanca y Madrid) el investigador enunció la pregunta al grupo sin demandar respuestas rápidas y dejando que cada participante pudiese expresarse con libertad; solamente se intervino cuando algún miembro acaparaba demasiado tiempo impidiendo responder al resto del grupo. La colaboración de personas (catequistas y miembros del mismo grupo de fe y luz) con observaciones y preguntas facilitó la participación del grupo en las respuestas.

#### **b. Escasa investigación con grupos focales realizada con personas con discapacidad intelectual**

Aunque los grupos focales como estrategia de recogida de datos con personas con discapacidad intelectual se han incrementado en las dos últimas décadas, hay escasa literatura sobre las cuestiones directamente relacionadas con su aplicación a grupos integrados por personas con discapacidad.<sup>693</sup> Esta producción investigadora aun es menor en el estudio de la percepción y el valor de la espiritualidad en la vida de las personas con DI.<sup>694</sup>

Esta segunda dificultad en nuestra investigación, estuvo relacionada con los escasos estudios que encantamos en nuestra revisión bibliográfica lo que propició, al principio del estudio, cierta inseguridad metodológica. Nos adentrábamos en un

---

<sup>693</sup> La mayoría de investigaciones cualitativas se han realizado, mayoritariamente, en el contexto anglosajón. (Cf. M. FRASER, A. FRASER, "Are people with learning disabilities able to contribute to focus groups on health promotion?", *Methodological Issues in Nursing Research*, 33(2001), 225-33; C. KIERNAN, "Participation in research by people with learning disabilities: origins and issues", *British Journal of Learning Disabilities*, 27(199), 43-47; M. KNOX, M. MOK, T. PARMENTER, "Working with the experts: collaborative research with people with intellectual disability", en *Disability & Society*, 15 (2000), 49-62.)

<sup>694</sup> P.J. BALDWIN, J. EVANS, N. ETHERINGTON, M. NICHOLS, V. WRIGHT, V. J. MCDUGALL, "Youth with Disabilities Talk about Spirituality: A Qualitative Descriptive Study", en *The Qualitative Report*, 20(2015), 941-958.

terreno poco investigado, pero, paradójicamente, esta ausencia de referentes bibliográficos nos interpeló a investigar en un tema tan necesario como fascinante. Es desde este planteamiento, que entendemos que el diseño cualitativo (grupos focales) cobra su verdadera dimensión de abertura a la incertidumbre, al recorrido incierto que hace la subjetividad cuando tiene que expresarse. De este modo, nuestra investigación se orientó a la búsqueda de la comprensión de los discursos personales y grupales que los participantes expresaron en un contexto de libertad, trasluciendo sus creencias, y valores.

### 14.3 Posibles futuras líneas de investigación

Como hemos expuesto en esta investigación, las personas con discapacidad intelectual han estado, y lo siguen estando en gran medida, histórica y culturalmente oprimidas en cuanto que se encuentran con múltiples barreras y escasez de oportunidades y apoyos para ser protagonistas de sus propias vidas. Escuchar su voz, romper su silencio, alimentar su poder para transformar su realidad tanto colectiva como personal es una cuestión ineludible de compromiso ético.

Sensibles a esta realidad, en los últimos dos décadas ha ido aumentando la importancia de la investigación inclusiva en el campo de los estudios sobre DI, especialmente en el ámbito anglosajón, fruto del desarrollo del modelo social de la discapacidad y del movimiento *"Nothing about us without us"* que impulsa los derechos de la personas con discapacidad intelectual.<sup>695</sup> Desde esta perspectiva, se afirma que las opiniones de las personas con DI son fundamentales para conocer qué es lo que ellas desean en sus vidas, cómo valoran los servicios que se les ofrecen para poder planificar y desarrollar los apoyos necesarios que garanticen su participación en todos los ámbitos de la sociedad.<sup>696</sup>

A pesar de que no toda la investigación sobre discapacidad puede realizarse desde una perspectiva inclusiva, en los últimos años se ha producido un creciente interés en

---

<sup>695</sup> I. STRNADOVÁ, T.M. CUMMING, "People with intellectual disabilities conducting research: new directions for inclusive research", en *Journal of Applied Research in Intellectual Disabilities*, 27 (2014) 1-2.

<sup>696</sup> S. ABBOT, S., R. MCCONKEY, R., "The barriers to social inclusion as perceived by people with intellectual disabilities", en *Journal of Intellectual Disabilities*, 20 (2006) 275-287.

dotar a las personas con discapacidad de protagonismo en los procesos de investigación sobre temas que las afectan. Como hemos señalado, es en el ámbito anglosajón donde se sitúan la mayoría de las investigaciones desarrolladas de forma inclusiva. En algunas experiencias de investigación inclusiva, las personas con DI participan como asesoras, ayudando al equipo de investigación a determinar aquellas cuestiones que para ellos son importantes.<sup>697</sup>

Analizando las prácticas de investigación inclusiva desarrolladas en la última década, podemos resaltar una modalidad consistente en la participación de las personas con discapacidad intelectual como co-investigadoras en el proceso de investigación. En este enfoque colaborativo, personas con y sin discapacidad trabajan conjuntamente en un proceso de investigación en el que aportan cada una de ellas sus habilidades y experiencias para generar conjuntamente nuevo conocimiento.

Este enfoque tiene el objetivo de dar valor a las experiencias y opiniones de las personas con discapacidad intelectual, de respetar sus derechos a participar en los procesos dirigidos a explorar las situaciones que las afectan y de contribuir a construir nuevo conocimiento sobre la discapacidad intelectual.<sup>698</sup> Pese al aumento progresivo de experiencias de investigaciones realizadas inclusivamente, nos encontramos aún ante un campo de investigación escasamente explorado, especialmente en España, donde la participación de las personas con discapacidad intelectual en los procesos de investigación constituye un reto reclamado por algunos investigadores<sup>699</sup> pero escasamente documentado.<sup>700</sup>

Desde los planteamientos de la perspectiva inclusiva, se podrían diseñar una posible línea de investigación bíblica-teológica que incluyese la participación de personas con discapacidad intelectual como co-investigadoras en el proceso de investigación. En este enfoque colaborativo, personas con y sin discapacidad intelectual, trabajarían conjuntamente en un proceso de reflexión y análisis en el que

---

<sup>697</sup> C. BIGBY, P., FRAWLEY, P. RAMCHARAN, "A Collaborative Group Method of Inclusive Research", en *Journal of Applied Research in Intellectual Disabilities*, 27 (2014b)54-64.

<sup>698</sup> R. GARBUTT, J. TATTERSALL, J. DUNN, R. BOYCOTT-GARNETT, "Involving people with learning disabilities in research", en *British Journal of Learning Disabilities*, 38 (2009) 21-34.

<sup>699</sup> HAYA, I., ROJAS, S., LÁZARO, S. "Observaciones metodológicas sobre la investigación inclusiva: 'Me gustaría que sacarais que la persona con discapacidad tiene su propio pensamiento'", en *Revista de investigación en educación*, 12 (2014) 135-144.

<sup>700</sup> ABBOT, S., MCCONKEY, R., "The barriers to social inclusion as perceived by people with intellectual disabilities", en *Journal of Intellectual Disabilities*, 20, 3(2006) 275-287.

aportarán cada una de ellas sus habilidades y experiencias para generar conjuntamente nuevo conocimiento. Este enfoque se podría centrar en dos temas principales:

- ***De la exclusión a la inclusión: significado de la pertenencia al cuerpo de Cristo***

Cuando se abren paso en la sociedad nuevas formas de entender la DI, las interpretaciones teológicas tradicionales son puestas en tela de juicio. En algunos contextos cristianos, esto ha permitido comprender que no se trataba equitativamente a los discapacitados intelectuales, que se les ha impedido escuchar su voz. Por tanto, una nueva mirada de la DI permite el cambio de actitudes e induce a nuevas preguntas e interpretaciones del texto bíblico y de la reflexión teológica sobre el significado de la pertenencia a la Iglesia de todos los creyentes.

- ***La lectura comunitaria de la Biblia como práctica existencial de todos los creyentes.***

A través de la lectura bíblica, se busca rescatar el sentido histórico y espiritual de la Biblia; pero el punto de partida no es simplemente el texto de la Biblia, se hace necesario que ese texto esté en relación con la vida de cada uno de los lectores. Parafraseando a Gibellini,<sup>701</sup> en relación a su reflexión sobre la teología feminista, se puede afirmar que una teología desde la discapacidad intelectual podría introducir en el círculo hermenéutico a la otra mitad de la humanidad y de la Iglesia, enriqueciendo la experiencia de fe, su formulación y sus expresiones. No pretendiendo ser unilateral, sino reaccionar con eficacia a la unilateralidad de la teología y la praxis eclesial dominante, presentándose como una aportación a la “dimensión incompleta de la teología”, con vistas a una auténtica “teología integral”.

---

<sup>701</sup>R. GIBELLINI, *Antología teológica del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 2012, 452-453.

## CAPÍTULO 15. CONCLUSIONES

En la presente investigación, se ha pretendido, mediante investigación con grupos focales, identificar y analizar los conocimientos, vivencias, experiencias y sentimientos de las personas con discapacidad intelectual sobre el significado de ser creados a la imagen de Dios. Según los resultados obtenidos en nuestro estudio, nos permiten extraer las siguientes conclusiones:

- Las personas con discapacidad intelectual no expresan dudas de ser creados a imagen y semejanza de Dios.
- El binomio hijos de Dios-imagen de Dios es inseparable y forma parte de su experiencia de fe.
- Las categorías de la “normalidad y no normalidad”, en relación a la discapacidad intelectual, también es percibido en el ámbito eclesial.
- Se identifican más con los relatos evangélicos donde Jesús se comunica y relaciona con la gente, tanto a nivel verbal como a través del lenguaje no verbal.
- Perciben a Dios desde la cercanía y amistad.
- La comunidad eclesial está presente en sus narraciones.
- Expresan la posibilidad de que alguno de los discípulos tuviese alguna discapacidad intelectual y no lo perciben como una situación extraña.
- Afirman que la discapacidad intelectual no es un impedimento para participar de los sacramentos.
- La utilización de grupos focales ha sido un instrumento eficaz para la realización de la presente tesis.

Concluyendo podemos afirmar que:

Se confirma la hipótesis de nuestra investigación:

**Las personas con discapacidad intelectual se sienten y manifiestan estar más identificadas con las características definitorias de la perspectiva relacional de la *imago Dei* que con las perspectivas funcional y sustancial.**

## 16. BIBLIOGRAFIA

- ABBERLEY, P., "El concepto de opresión y el desarrollo de una teoría social de la discapacidad", en L. BARTON (Comp), *Superar las barreras de la discapacidad*, Ediciones Morata, Madrid 2008.
- ABBOT, S., MCCONKEY, R., "The barriers to social inclusion as perceived by people with intellectual disabilities", en *Journal of Intellectual Disabilities*, 20 (2006) 275-287.
- AICHELE, G., *Jesus Framed (Biblical Limits)*, Abingdon Press, Nashville 1996.
- AINSWORTH, M.D., BELL, S.M. "Apego, exploración y separación, ilustrados a través de la conducta de niños de un año en una situación extraña", en J. DEL VAL (Comp.), *Lecturas de psicología del niño*, Alianza, Madrid 1978.
- AGAR, N *Liberal Eugenics. In Defense of Human Enhancement*, Blackwell Publishing, Oxford 2004.
- AGUADO DÍAZ, A., *Historia de las deficiencias*, Colección Tesis y Praxis, Madrid 1995.
- AGUILAR, P.L., "La feminización de la pobreza: conceptualizaciones actuales y potencialidades analíticas", en *Revista Katál Florianópolis*, 14 (2011)126- 133.
- AGUIRRE, R., (Ed.), *Los Milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estela 2002.
- AGUIRRE, R., "Dios liberó a Israel de la esclavitud de Egipto". Aula de Teología, <http://www.unican.es/NR/rdonlyres/6D07D86F-1DC6-46EE-A771-57E59938329E/0/>
- AGUIRRE, R., BERNABÉ, C., GILARBIOL, C., *Qué se sabe... de Jesús de Nazaret*, Verbo Divino, Estela, 2009.
- ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Tomo I, Trotta, Madrid, 1999, 317
- ALLO, G. El hombre, creatura de Dios. Implicaciones de la creatureidad [en línea]. Presentado en *VII Encuentro Nacional de Docentes Universitarios Católicos: La fe en la vida pública. Hacia un diálogo inclusivo*. San Juan: Universidad Católica de Cuyo; Conferencia Episcopal Argentina, Comisión Episcopal de Pastoral Universitaria. Argentina. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/hombre-creatura-diosimplicancias.pdf>

- ALLUÉ, M., *Discapacitados. La reivindicación de la igualdad en la diferencia*, Editorial Bellaterra, Barcelona 2003.
- ALVARADO., P., "Comportamiento no verbal y Comunicación en el aula", en *Revista didáctica Órgano del Centro de didáctica*, (2005)10-12.
- ANGROSINO, M., "Mental disability in the United States: an interactions perspective", en R. Jenkins (Ed.), *Questions of competence. Culture, classification and intellectual disability*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- ANGUERA, M.T, "La investigación cualitativa", en *Educación*, 10 (1986) 23-50.
- ANTOINE, J.L., "Genoma y bioética: una visión holística de cómo vamos hacia el mundo feliz que nos prometen las biociencias", en *Acta Bioethica* 2 (2004) 131-141.
- AMEZCUA, M., "La entrevista en grupo. Características, tipos y utilidades en investigación cualitativa", en *Enfermería Clínica*, 13(2003) 112-117.
- APAPAZOGLU, A., "To ID or not to ID? Changes in classification rates of intellectual disability using DSM-5", en *American Journal on Intellectual and Developmental Disabilities*, 52 (2014) 165-74.
- ARANDA G., et al. (Eds.), *Biblia, Exégesis y Cultura. Estudios en Honor del Prof. D. José María Casciaro*, EUNSA, Pamplona 1994.
- ARANDA, A., "Imagen de Dios en Cristo - hijos de Dios en Cristo. una relectura de la doctrina antropológica paulina", en *Scripta Theologica* 38 (2006).
- ARANDA. A., "Ley natural e imagen de Dios", en *Veritas*, 24(2011), 33-50.
- ARANDA. A., "La unidad entre cristología y antropología en Juan pablo II. Un análisis del tema en sus catorce encíclicas", en *Scripta Theologica*, 39 (2007) 37-72.
- ARIAS, M., *Venga Tu Reino (La memoria subversiva de Jesús)*, Casa Unida de Publicaciones, México D.F., 1980.
- ARIAS, J., "Pico De Ila Mirandola, "Una visión para la filosofía del derecho", en *A Parte Rei, Revista de Filosofía*, 59(2008), 1-11.

- ARREGI, A., *síndrome de Down: necesidades educativas y desarrollo del lenguaje*, Instituto Para el Desarrollo Curricular y la Formación del Profesorado. Área de Necesidades Educativas Especiales. Departamento de Educación y Universidades, Gobierno Vasco, Bilbao 1997.
- ARGUST G.R., et. al. "Measurement of mood in adolescents with intellectual disability ", en *Research in Developmental Disabilities*, 25 (2004), 493-507.
- ARTIGAS-PALLARES, J., "¿Sabemos qué es un trastorno? Perspectivas del DSM 5.", en *Revista neurología*, (2011) 59-69.
- ARTIGAS-PALLARÉS, J., et al.," Bases genéticas de los trastornos del neurodesarrollo", en *Revista de Neurología*, 56 (2013) 23-24.
- AUASIN, S. "La composición del pentateuco. Estado actual de la investigación crítica", en *Scripta Theologica*, 23 (1991) 171-183.
- AVALOS, H., MELCHER, H., SCHIPPER, J., *This Abled Body: Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2007.
- BALDWIN, P. J., EVANS, J., ETHERINGTON, N., NICHOLS, M., WRIGHT, V., & MCDUGALL, J., "Youth with Disabilities Talk About Spirituality: A Qualitative Descriptive Study", en *The Qualitative Report*, 20 (2015) 941-958.
- BARBAGLIO, G., "Culto", en *Nuevo Diccionario de Teología* 1, Cristiandad, Madrid 1982.
- BARBOUR, R.S., "Using focus groups in general practice research", en *Family Practice*, 12 (1995) 328-334.
- BARCELONA, S.P., "The Changing Image of God in Process Philosophy", en *Kritik, an Online Journal of Philosophy* , 113 (2008) 96-113.
- BARCLAY, W., *The Letters of the Philippians, Colossians and Thessalonians*. Westminster Press, Philadelphia 1975.
- BARBOUR, R., "Using focus groups in general practice research", en *Family Practice*, 1(1995)328-334.
- BARDEAU, J.M., *Minusvalía e inadaptación*, Departamento de Estudios y Publicaciones del SEREM, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Sanidad y Seguridad Social, Madrid 1978.

- BARR, O.; MCCONKEY, R. Y MCCONAGUIE, J., "Views of People with Learning Difficulties about Current and Future Accommodation: The use of focus groups to promote discussion", en *Disability & Society*, 18 (2003) 577-597.
- BARRIO-CANTALEJO, I., SIMÓN-LORDA, P., "Problemas éticos de la investigación cualitativa", en *Medicina Clínica*, 11(2006) 418-423.
- BARRULL, E., GONZÁLEZ, P., MARTELES, P., "El afecto es una necesidad primaria del ser humano", en:  
[http://www.biopsychology.org/biopsicologia/articulos/afecto\\_necesidad\\_primar](http://www.biopsychology.org/biopsicologia/articulos/afecto_necesidad_primar)
- BARTH, K., *The Doctrine of Creation, Church Dogmatics*, III/I, T. & T. Clark, Edinburgh 1958.
- BASEVI, C., "La doctrina cristológica del «himno» de col 1,15-20", en *Scripta Theologica*, 31 (1999)317-344.
- BAUER, P.M., et. al., "Cerebellar volume and cognitive functioning in children who experienced early deprivation", en *Biological Psychiatry*, 66 (2009) 110–116.
- BEER, J.S., OCHSNER, K.N., "Social cognition: A multi-level analysis", en *Brain Research*, 24 (2006) 98-105.
- BELDA, R., "Al paso de los niños. Niños en la escritura: una aproximación desde la teología espiritual", en *Analecta Calasactiana*, 79 (1998) 17.
- BELKIS.M. "Aproximación al proceso salud-enfermedad", en *Odous Científica*, 10 (2009) 33-43.
- BENAVIDES, M.O., GOMEZ-RESTREPO, C., "Métodos en investigación cualitativa: triangulación", en *Revista Colombiana Psiquiatría*, 34 (2005) 118-124.
- BERIAIN. M.I "La dignidad humana, fundamento del Derecho", UNED, en *Boletín de la Facultad de Derecho*, 27 (2005) 325-356.
- BERG, J. KOROSSY, M." Down syndrome before down: A retrospect", en *American Journal of Medical Genetics*, 102 (2001) 205–211.

- BERMEJO, E., CUEVA, L., MARTÍNEZ-FRÍAS, M.L. “Informe de vigilancia epidemiológica de anomalías congénitas en España: datos registrados por el Estudio Colaborativo Español de Malformaciones Congénitas en el periodo 1980- 2009” en *Boletín del ECEM, Revista de Dimorfología y Epidemiología*, 9 (2010).
- BERNABÉ, C., *Diez Mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estela 1993.
- BERKHOF, L., *Teología Sistemática, Desafío*, Grand Rapids 1995
- BETANCUR, A., “De la postración a la posición erguida: una lectura de Lc 13,10-17 en clave feminista”, en *Cuestiones Teológicas*, 33 (2006) 391 – 402.
- BEUCHOT, M., “El concepto de creación en santo Tomás y algunos antecedentes suyos”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010) 73-80.
- BIGBY, C., FRAWLEY, P., RAMCHARAN, P., “A Collaborative Group Method of Inclusive Research”, en *Journal of Applied Research in Intellectual Disabilities*, 27 (2014b) 54-64.
- BISQUERRA, R., *Metodología de la investigación educativa*, La Muralla, Madrid 2004.
- BITTLES, A, GLASSON, E.J., “Clinical, social, and ethical implications of changing life expectancy in Down syndrome”, en *Developmental Medicine & Child Neurology*, 46, (2004) 282–286.
- BITTLES, A, GLASSON, E.J., “Increased longevity and the comorbidities associated with intellectual and developmental disability”. In: *Comorbidities in Developmental Disorders*, (Eds) M. Bax& c. Gillberg, Mac Keith Press, London 2010.
- BLAIR, W.D., “Christian Theology and Human Disability”, en *Journal of Religion, Disability & Health*,7 (2003).
- BLACHER, J., BAKER, B.L., *The Best of AAMR: Families and Mental Retardation: A Collection of Notable AAMR Journal Articles Across the 20th Century*, Paperback, Washington D.C 2002.
- BLENKINSOP, P., *Sage. Priest. Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, John Knox Press, Louisville 1995.

- BLOCK, P., "Sexuality, fertility and danger: twentieth-century images of women with cognitive disabilities", en *Sexuality and Disability*, 18 (2000) 239-254.
- BRÅTEN, S., TREVARTHEN, C., "From infant Intersubjectivity and participant movements to simulation and conversation in cultural common sense". In BRÅTEN; S., (Ed.) *On Being Moved. From Mirror Neurons to Empathy*, John Benjamin Publishing Company, Amsterdam/ Philadelphia 2007.
- BOFF, L., *El Padrenuestro*, Paulinas, Madrid 1982.
- BONILLA, E., RODRÍGUEZ, P., *Más allá del dilema de los métodos. La investigación en ciencias sociales*, Ediciones Unidades, Santafé de Bogotá 1997.
- BORGÑO, C., "Bioética global y derechos humanos: ¿una posible fundamentación universal para la bioética?", en *Acta Bioética* 15 (2009) 46-54.
- BORONAT, J., *La categoría de la imago Dei en la teología moral contemporánea*, (Tesis Doctoral), Facultad de Teología de la Universidad de Navarra 2009.
- BOSTROM, N., "History of Transhumanist Thought", en *Journal of Evolution and Technology*, 14 (2005)1-25.
- BOSTROM, N., "Una historia del pensamiento Transhumanista", en *Argumentos de Razón Técnica*, 14 (2011) 157-191.
- BOTICA. A., "Weather, agriculture, and religion in the ancient near east and in the Old Testament", en *Perichoresis*, 11 (2013) 97-124.
- BOTTERWECK, J., HELMER G., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids 1975.
- BOTTERWECK, G.J., RINGGREN H. *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 9. Eerdmans Publishing, Grand Rapids 1998.
- BOVON, F., *El evangelio según san Lucas, IV*, Sígueme, Salamanca 2010.
- BOWLBY, J., *Una base segura, Aplicaciones clínicas de la teoría del apego*, Paidós, Buenos Aires 1989.
- BRAÑA, F. J., ANTÓN, J.I., "Pobreza, discapacidad y dependencia en España", en *Papeles de Economía Española*, 129 (2001) 14-25.
- BRUCE, F.F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, New International Commentary on the New Testament, Eerdmans, Grand Rapids 1984.

- BRUEGGEMANN, W., *Teología del Antiguo Testamento Un juicio a Yahvé, Sígueme, Salamanca 1997.*
- BUBER, M., *Yo y tú, Caparrós, Madrid 1993.*
- BUCH, E., *La antropología teológica de Emil Brunner, Editorial Persona, Salamanca 2008.*
- BULL, M.J., "Committee on Genetics. Health supervision for children with Down syndrome", en *Pediatrics*, 1 (2011) 393-406.
- BUNGE, M.J., *The Child in the Bible, Eerdmans, Grand Rapids 2008.*
- BUCKLEY, S., BIRD, D., *Cognitive development and education: perspectives on Down syndrome from a twenty-year research programmer.* En Cuskelly, M., Jobling, A. y Buckley, S., *Down syndrome: Across the life span, Whurr Publishers, London 2003.*
- BURGDORF, R.L., SPICER S. (Eds), *The Legal Rights of Handicapped Persons: Cases, Materials, and Text, Paul H. Brookes Publishing Co, Baltimore 1983.*
- BURGOS, J.M., "Persona versus ser humano: un análisis del esquema argumentativo básico del debate", en *Cuadernos Bioética* 19 (2008) 443-447.
- BURGOS J.M., *Antropología: una guía para la existencia, Palabra, Madrid 2013.*
- BURGOS, JM., *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas, Palabra, Madrid 2009.*
- BURGOS, JM., "El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica", en *QUIÉN*, 1(2015): 9-27.
- BURNELL F. E., "Another Look at Imago Dei Fulfilled in the Incarnate On", en *Concordia Theological Quarterly*, 79 (2015): 67-78.
- BUSTO SAIZ, J.R., *Cristología para empezar, Sal Terrae, Santander 1991.*
- BYRNE, A., HENNESSY, E. "Understanding Challenging Behavior: Perspectives of Children and Adolescents with a Moderate Intellectual Disability", en *Journal of Applied Research in Intellectual Disabilities*, 22 (2009) 317-325.
- CABRERO GARCÍA, L., RICHART MARTÍNEZ, M., "El debate investigación cualitativa frente a investigación cuantitativa", en *Enfermería clínica*, 6 (1996) 212-217.
- CÁCERES, H., *Jesús, el varón. Aproximación bíblica a su masculinidad, Verbo Divino, Navarra 2011.*

- CALDERÓN, C., “Criterios de calidad en la investigación cualitativa en salud (ICS): apuntes para un debate necesario”, en *Revista Española Salud Pública*, 76 (2002) 473-482.
- CALVIN, J., *Institutes of the Christian Religion* Eerdmans, Grand Rapids 1995.
- CAMBRIDGE, M. MCCARTHY, C.,” User focus groups and Best Value in services for people with learning disabilities”, en *Health and Social Care in the Community*, 9 (2001)476-489.
- CASADO GONZÁLEZ, M. “¿Por qué Bioética y Derecho?”, en *Acta Bioethica*, 8 (2002) 183-193.
- CASTILLO, J.M., *Espiritualidad para insatisfechos*, Trotta, Madrid 2007.
- CASTILLO, J.M., *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2011.
- CASTRO, F., *Cristo y cada hombre: hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*, Gregorian& Biblical Press, Roma 2011.
- CATALÀ, T., *La buena noticia de Jesús*. Cristianisme i Justícia, Barcelona 2005.
- CATALÁ, T., *Salgamos a buscarlo fuera de la ciudad. Notas para una teología y espiritualidad desde el cuarto mundo*, PPC, Madrid 2010.
- CARVAJAL F., et al., “Processing of facial expressions of emotions by adults with Down syndrome and moderate intellectual disability”, en *Research in Developmental Disabilities*, 33 (2012) 783-790.
- CESTERO, A., “La comunicación no verbal y el estudio de su incidencia en fenómenos discursivos como la ironía”, en *Estudios de Lingüística*, 20 (2006) 57-77.
- CHALMETA, G., “La dimensión biológica del hombre en el personalismo ético”, en *Medicina y Ética*, 18 (2007) 15-26.
- CHAMORRO, G., “El Padrenuestro y el Reino de Dios”, en *Cuadernos de Teología*, 29 (2010) 1-12.
- CHÁRRIEZ, M., “Historias de vida: Una metodología de investigación cualitativa”, en *Revista Griot*, 5 (2012) ,50-67
- CLIBBENS, J., “Signing and lexical development in children with Down syndrome”, en *Down syndrome*, 7 (2001) 101-105.
- CLINES, D.J., “The Image of God in Man”, en *Tyndale Bulletin* 19 (1968) 80ss.

- COLZANI, G., *Antropología Teológica. El Hombre paradoja y Misterio*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunión y Servicio: la persona humana creada a imagen de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2009.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL., *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1998.
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE MUJERES DE LA ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS, *La Trata de Personas: Aspectos Básicos*, Coedición: Organización Internacional para las Migraciones, Instituto Nacional de Migración e Instituto Nacional de las Mujeres, 2006.
- COMISIÓN SOBRE DETERMINANTES SOCIALES DE LA SALUD. *Lograr la equidad en salud: desde las causas iniciales a los resultados justos, declaración provisional monografía en Internet*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud; 2007: [http://whqlibdoc.who.int/publications/2007/interim\\_statement\\_spa.pdf](http://whqlibdoc.who.int/publications/2007/interim_statement_spa.pdf)
- CONSEJO MUNDIAL IGLESIAS. *La Iglesia de todos - Declaración provisional en: <http://www.oikoumene.org/es/resources/documents/commissions/faith-and-order/ix-other-study-processes/a-church-of-all-and-for-all-an-interim-statement>*
- CONTRERAS, M.J, "Introducción a la semiótica del cuerpo: Presencia, enunciación encarnada y memoria", en *Cátedra de Artes*, 12 (2012) 13-29.
- CONRAD, H., *The Meaning of Creation: Genesis and Modern Science*, John Knox Press, Atlanta 1984.
- CORNEJO, M., SALAS, N., "Rigor y calidad metodológicos: Un reto a la investigación social cualitativa", en *Psicoperspectivas*, 10 (2011) 12-34.
- CORTÉS, A., "Inequidad, pobreza y salud", en *Revista Colombia Médica*, 37(2006) 223-227.
- CORTINA A., *Ética*, Santillana, Madrid, 1996,
- CROATTO, J.S., "El hombre en el mundo según el Génesis", en *Revista Bíblica*, 34 (1972) 41.
- CROATTO, J.S., *Hermenéutica Bíblica*, Lumen, Buenos Aires 1995.

- CROCKER, J., MAJOR, B., STEELE, C., "Social stigma". In D. Gilbert, S. T. Fiske, & g. Lindsey (Eds.), *Handbook of social psychology*, McGraw Hill, Boston 1998.
- CROSSAN, D., *Jesús vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994.
- CRUZ, M.R., "De lo que dicen las miradas", en *Comunicar*, 20 (2003) 188-194.
- CULEBRAS, E., SILVESTRE-RANGIL, J., SILVESTRE, J.F., "Alteraciones odontoestomatológicas en el niño con síndrome de Down", en *Revista Española de Pediatría* 2012(6) ,434-439.
- CULLETON, A., "Tres aportes al concepto de persona: Boecio (substancia), Ricardo de san Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad)", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010) 59-71.
- CULLMAN, O., *Cristo y el Tiempo*, Cristiandad, Madrid 2000.
- CUVILLIER E, NOCQUET D., *El lenguaje mítico en las tradiciones bíblicas*, Sebila, Costa Rica, 2014,9.
- DABNEY, R.L., *Lectures in Systematic Theology*, Zondervan, Grand Rapid 1972.
- DARRAS, C., "Bioética y Salud Pública: al cruce de los caminos, en *Acta Bioethica*, 10 (2004) 227-233.
- D'AGOSTINO, F., *Gilgamesh o la conquista de la inmortalidad*, Trotta, Madrid 2007.
- DE FRAINE, J., VANHOYE, A., "Corazón" en: X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 2005.
- DE LUIS, D.A., RALLER, R., IZAOLA, O., "Problemática de la deficiencia de yodo durante la gestación", en *Anales de Medicina Interna*, 22 (2005) 445-448.
- Del BARCO, J.L, *Bioética y dignidad humana*, Rialp, Madrid 1992.
- De MORAGAS, M. *Teorías de la comunicación. Investigaciones sobre medios en América y Europa*, Gustavo Gili, Barcelona 1981.
- DELIBES, M., "Los santos inocentes", Planeta, Barcelona 2001.
- DEL VAL, J., *El desarrollo humano*, Siglo XXI Editores, México 1996.
- DELGADO, J., DENGRA, DURÁN R., "Trabajo interdisciplinar en personas con discapacidad", en Verdugo, M.A. (Dir.), *Personas con discapacidad. Perspectivas psicopedagógicas y rehabilitadoras*, Siglo XXI, Madrid 2002.
- DE LEÓN AZCÁRATE, J.L., "Yo soy Yahvé, el que te sana" (Ex 15,26): Enfermedad y salud en la Torá", en *Theologica Xaveriana*, 61 (2011) 65-96.

- DE VAUX, R. *Instituciones del Antiguo Testamento*, Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura 63, Barcelona 1985.
- DÍAZ, R., “El ámbito de la afectividad humana en el pensamiento filosófico de Dietrich von Hildebrand.” Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla México Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012,
- DILLMAN, A., *Genesis: Critically and Exegetically Expounded*, T. & T. Clark, Edinburgh 1897.
- DODD, C.H., *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid, 1974.
- DUBE, Z., “Welcoming outsiders: The nascent Jesus community as a locus of hospitality and equality (Mk 9:33–42; 10:2–16)”, en *Skirling/In Luce Verbi* 48(2014) 1-7.
- DUNN, P., “Dr Langdon Down (1828-1896) and 'mongolism'”, en *Archives of Disease in Childhood*, 66 (2001) 827-828.
- DUNN, J.D. *The Theology of the Apostle Paul*, Eerdmans, Grand Rapids 1998.
- DUNN, J D. *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids 1996.
- DUCHROW, U., *Alternativas al capitalismo global*, Abya-Yala, Quito 1998
- DYKENS, E.M, HODA, P.P, R.M., EVANS, D.W., “Profiles and development of adaptive behavior in children with Down syndrome”, en *Down Syndrome Research and Practice*, 9 (2006) 45-50.
- ECHEVARRÍA, C., “La relación icónica entre Dios y el hombre como fundamento de la personalidad” Presentada en las VII Jornadas de la Asociación Española de Personalismo, Guatemala 7 de julio de 2011  
<http://www.personalismo.org/echevarria-falla-cecilia-la-relacion-iconica-entre-dios-y-el-hombre/>
- ECHEVERRÍA, C., La imagen de Dios en el hombre. Consideraciones en torno a la cuestión en W. Pannenberg, en *Scripta Theologica*, 45 (2013) 737-755.
- EDGERTON, R.B., *The Cloak of Competence: Stigma in the Lives of the Mentally Retarded*, University of California Press, Los Angeles 1967.
- EICHRODT, W., *Teología del Antiguo Testamento II*, Cristiandad, Madrid 1975.

- EKEL, A., “Motivos sapienciales y de alianza en Gen 2-3”, en *Bíblica*, (1962), 295-316.
- ENGELHARDT, H.T., *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Madrid 1995.
- ERRICKSON, P.I. “Medical Anthropology and Global Health”, en *Medical Anthropology Quarterly*, 17 (2003) 3-4.
- ESBENSEN, A.J., “Health conditions associated with aging and end of life of adults with Down syndrome”, en *International Review of Research in Mental Retardation*, 39 (2010) 107–126.
- ESPINOSA P., “El pecado social. Anotaciones bíblico-teológicas desde Latinoamérica”, en *Revista Quaestiones Disputatae - Temas en Debate*, 14(2014) 187-201.
- ESQUIROL, J.M., *El respeto o la mirada atenta: una ética para la era de la ciencia y la tecnología*, Gedisa, Barcelona 2006.
- ESTRADA J.A, DIAZ-SALAZAR, J., *Una Teología en diálogo*, PPC, Madrid 2007.
- EVEN-SHOSHAN A., *A new concordance of the Bible*, Kiryat Sepher, Jerusalem 1989.
- FABELLA, V., TORRES S., (Editors), *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*, Orbis Books, New York 1983.
- FABRIS, R., *Para leer a San Pablo*, Ediciones Paulinas, Madrid 2002
- FABRIS, R., “Il Messianismo ebraico”, en *Humanitas*, 37(1982) 725-736.
- FARRIOLS, C., “Aspectos específicos del envejecimiento en el síndrome de Down”, en *Revista Medicina Interna Síndrome Down*, 16 (2012) 3-10.
- FARRIS J.R., (Ed), *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*, Ashgate Publishing, London 2015.
- FEE, G.D., *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study*, Hendrikson Publishers, Indiana 2007.
- FERNANDEZ-ARDANAZ, S., “Evolución en el pensamiento hebreo sobre el hombre. Estudio diacrónico de los principales conceptos antropológicos” en *Revista Catalana de Teología*, 2 (1987) 263-311.
- FERRER, U., “La dignidad y el sentido de la vida”, en *Cuadernos de Bioética*, 26 (1996).

- FERREIRA DE HOLANDA, G., “la tensión escatológica: carácter futuro y presente del reino de Dios”, en *Reflexiones Teológicas*, 7 (2011)47-62.
- FERREIRA, M.A., “De la minusvalía a la diversidad funcional: un nuevo marco teórico-metodológico”, en *Política y Sociedad*, 27 (2010) 45-65.
- FERREIRA, M.A., “Una aproximación sociológica a la discapacidad desde el modelo social: apuntes caracterológicos”, En *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (Reis), 124 (2008) 141-174.
- FIDLER, D., NADEL, L.,” Education and Children with Down syndrome: Neuroscience, Development, and Intervention”, en *Mental Retardation and Developmental Disabilities*, 13 (2007) 262-71.
- FINLAY, W., LYONS, E. “Acquiescence in interviews with people who have mental retardation”, en *Mental Retardation*, 40 (2002), 14-29.
- FITZMEYER, J.A., *El evangelio según Lucas*, III, Cristiandad, Madrid, 1986.
- FLETCHER, J., *The New Morality*, Westminster Press, Philadelphia 1966.
- FLÓREZ, J., “Discapacidad intelectual y neurociencia”, en revista Síndrome de Down, 32, (2015)2-14.
- FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica I*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1998, 45-46.
- FRANCIS. J., “Adults as Children: Images of Childhood in the Ancient World and the New Testament”, en *Religions and Discourse*, 17 (2006).
- FRANKENBERG, R., “Unidas por la diferencia, divididas por la semejanza: la alegremente dolorosa posibilidad de la colaboración entre medicina y antropología”, en *Cuadernos de Antropología*, 17(2003) 11-27.
- FRASER, M., FRASER, A., “Are people with learning disabilities able to contribute to focus groups on health promotion?”, en *Methodological Issues in Nursing Research*, 33 (2001), 225-33.
- FRIEDRICH, K.C, DELITZSCH, F., *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes. Volume 1. The Pentateuch: three Volumes in One*, Eerdmans, Grand Rapids 1978.
- GALEOTE, M. et. al., “La adquisición del vocabulario en niños con síndrome de Down: datos normativos y tendencias de desarrollo”, en *Infancia y Aprendizaje*, 35 (2001) 111-122.

- GARBUTT, R., TATTERSALL, J., DUNN, J. BOYCOTT-GARNETT, R.," Involving people with learning disabilities in research", en *British Journal of Learning Disabilities*, 38, (2009) 21-34.
- GARCÍA, A., "¿Dominad la tierra? Aportaciones teológicas sobre el problema ecológico", en *cristianismo y Justicia*, 84 (1989), 1-24.
- GARCÍA CALVENTE, M.M., MATEO, I., "El grupo focal como técnica de investigación cualitativa en salud: diseño y puesta en práctica", en *Atención Primaria*, 25 (2000)181-186.
- GARCÍA MARTÍNEZ, A., "La construcción de las identidades", en *Cuestiones Pedagógicas*, 18 (2006/2007) 207-22.
- GARLAND, R., *The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*, Duckworth, London 1999.
- GESCHÉ, A., "L'homme créateur",en *Revue Theologique de Louvain*, 22 (1991) 153-184.
- GESCHÉ, A., "L'identité de l 'homme devant Dieu", en *Revue théologique de Louvain*, 29 (1998) 3-28.
- GIBELLINI, R., *Antología teológica del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 2012.
- GIL DE ARRIBA., C., "Viejos estigmas y nuevos riesgos epidemiológicos. Incidencia y prevalencia del VIH/SIDA a escala internacional", en *Scripta Nova*, 270 (2008) 256-280.
- GNILKA, J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e Historia*, Herder, Barcelona, 1993.
- GOFFMAN, E, *Estigma: la identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009
- GOMA CIVIT, I., "Santificado sea tu nombre. La primera petición de el Padrenuestro", en *Revista Catalana de Teología*, 40 (1996) 289-332.
- GÓMEZ, A., "Sí mismo e identidad social", en A. GÓMEZ, E. GAVIRIA, FERNÁNDEZ, I., (Cord.), *Psicología social*, Sanz y Torres, Madrid 2006.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander 1987.
- GONZALEZ DURO, E., *Historia de la locura en España*. Tomo I. Temas de hoy, Madrid, 1995.
- GONZALEZ, R., et. al. "Revisión del constructor de Identidad en la Psicología Cultural", en *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, 14 (2005) 9-25.

- GOODE, D., "Socially produced identities, intimacy and the problem of competence among retarded", en Barton, Tomlinson, S. (Eds.), *Special education and social interests*, Croom Helm, London 1984.
- GORDLEY, M.E., *The Colossian Hymn in Context an Exegesis in Light of Jewish and Greco-Roman Hymnic and Epistolary Conventions*, Coronet Books, London 2007.
- GORMAN, M. *Apostle of the Crucified Lord: A Theological Introduction to Paul and His Letters*, Eerdmans, Grand Rapids 2004.
- GOTTWALD, N.K., *Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050*, Sheffield Academic Press, New York 1979.
- GRABNERHAIDER, A., *Vocabulario práctico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1975.
- GRELOT, P., *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis*, Verbo Divino, Estela 1976.
- GRENZ. S.J., "Jesus as the *imago Dei*: image of God Christology and the non-linear linearity of theology" en *Journal Evangelical Theology Society*, 47 (2004) 617–28.
- GREENSPAN, J. GRANFIELD, M., "Reconsidering the construct of mental retardation: Implications of a model of social competence", en *American Journal of Mental Retardation*, 96 (1992) 442-453.
- GRESHAKE, G. *Creer en el Dios Uno y Trino: Una clave para entenderlo*, Sal Terrae, Santander 2002.
- GROSS, C.G., "How inferior temporal cortex became a visual area", en *Journal of Cerebral Cortex*, 4(1994)455–469.
- GUERRERO, Y., BARCA-ENRÍQUEZ, E., "Teoría del Apego y Síndrome de Down: conceptos básicos y claves educativas", en *Revista de estudios e investigación en psicología y educación*, 11(2015) 1-5.
- GUERRERO MUÑOZ, J.M., "Humanizando la discapacidad. De la etnografía al compromiso en la investigación sociocultural de la discapacidad intelectual", en *Revista de Antropología Experimental*, 11 (2011), 127-138.
- GUIJARRO, S., "El Dios de Jesús", en: J. D MARTÍN VELASCO (Ed.), *Vivir en Dios. Hablar de Dios, hoy*, Navarra, Estela 2004.

- GUTIÉRREZ, G., *La verdad los hará libres*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 1986.
- GUTIÉRREZ, G., “Gratuidad y fraternidad: Mateo 18”, en *Revista de Interpretación Bíblica*, 27 (1997) 75-81.
- HABERMAS, J., “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, en *Diánoia*, 64 (2010) 3–25.
- HAAG, A., VAN DEN BORN, Y., DE AUSEJO, S., *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1998.
- HALL, D.J., *Imaging God. Dominion as Stewardship*, Eerdmans, Oregon 2004.
- HALL, S., *Questions of Cultural Identity*, Sage, London 1987.
- HALL. E., *La dimensión oculta*, Siglo Veintiuno Editores, México 1998.
- HARRIS, J., *The Value of Life. An Introduction to Medical Ethics*, Routledge, Londres / Nueva York 1994.
- HAYA, I., ROJAS, S., LÁZARO, S., “Observaciones metodológicas sobre la investigación inclusiva: ‘Me gustaría que sacarais que la persona con discapacidad tiene su propio pensamiento’”, en *Revista de investigación en educación*, 12(2014), 135-144.
- HERNÁNDEZ CARRERA, R.M., “La investigación cualitativa a través de entrevistas: su análisis mediante la teoría fundamentada”, en *Cuestiones Pedagógicas*, 23 (2014)187-210.
- HERSELMAN, S., ‘Health care through a cultural lens: insights from medical anthropology,” en *Current Allergy & Clinical Immunology*, 20(2007) 62-65.
- HIEBERT T., “Rethinking Dominion Theology”, en *Direction*, 25 (1996) 16–25.
- HIJI T, et al., “Life expectancy and social adaptation in individuals with Down syndrome with and without surgery for congenital heart disease”, en *Clinical Pediatrics*, 36 (1997) 327-332.
- HOEKEMA, A., *Created in God’s Image*, Grand Rapids, Eerdmans 1986.
- HOWARD, T.A., Editor. *Imago Dei. Human Dignity in Ecumenical Perspective*, Catholic University of America Press, Washington DC 2013.
- HUAT, K., “The Shemá and early Christianity”, en *Tyndale Bulletin*, 59 (2008) 182- 206.

- IBAÑEZ, T., "Factores sociales de la percepción. Hacia una psicología del significado", en *Quaderns de psicologia*, 1 (1979) 71-81.
- INSTITUTO NACIONAL ESTADISTICA, Análisis de las estadísticas sobre discapacidad derivadas de la Encuesta de Población Activa (EPA), [http://www.ine.es/metodologia/t22/analisis\\_epa\\_epd.pdf](http://www.ine.es/metodologia/t22/analisis_epa_epd.pdf)
- IÑIGUEZ, L., "Identidad: De lo personal a lo social. Un recorrido conceptual", en E. Crespo, C. Soldevilla (Eds.), *La constitución social de la subjetividad*, Catarata, Madrid 2001.
- JARROLD, M. L. NADEL VICARI, S., "Memory and Neuropsychology in Down Syndrome", en *Down Syndrome Research and Practice Review*, (2008) 68-73.
- JEREMIAS, J., *ABBA: El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2005.
- JEREMIAS, J. *Palabras de Jesús*, Fax, Madrid 1970.
- JEREMÍAS, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980.
- JIMENEZ, A., (Tesis Doctoral), *Evaluación e intervención morfosintáctica en adolescentes y jóvenes con síndrome Down*, Universidad de Extremadura, 2012.
- JOHNSON, E., *La que es*, Herder, Barcelona 2002
- JUAN PABLO II", Carta Encíclica "Redemptor Hominis", en [http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2012/Doc\\_Soclgle/13.pdf](http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2012/Doc_Soclgle/13.pdf)
- KAEHNE, A. C. O'CONNELL., "Focus groups with people with learning disabilities", en *Journal of Intellectual Disabilities*, 14(2010), 133-145.
- KANT, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (Edición Bilingüe), Ariel, Barcelona 1999.
- KATZ, G., LAZCANO-PONCE, E., "Intellectual disability: definition, etiological factors, classification, diagnosis, treatment and prognosis", en *Salud pública mexicana*, 50 (2008) 132-141.
- KESSLER, R., "¿Escribir una historia social del antiguo Israel?", en *Theologica Xaveriana* 151 (2004) 503-518.
- KIERNAN, C." Participation in research by people with learning disabilities: origins and issues", en *British Journal of Learning Disabilities*, 27(199), 43-47.
- KITZINGER, J., "Qualitative Research: introducing focus group", en *British Medical Journal*, 311(1995) 299-302.

- KIDD, P.S, PARSHAL M.B., "Getting the focus and the group: enhancing analytical rigor in focus group research", en *Qualitative Health Research*, 10 (2000) 293-308.
- KLOTZ, J., "Sociocultural study of intellectual disability: moving beyond labeling and social constructionist perspectives", en *British Journal of Learning Disabilities*, 32 (2004) 93-104.
- KNOX, M., MOK, M. & PARMENTER, T., "Working with the experts: collaborative research with people with intellectual disability", en *Disability & Society*, 15 (2000), 49-62.
- KOHN, A., "Visual adaptation: physiology, mechanisms, and functional benefits", en *Journal of Neurophysiology*, 97(2007)3155–3164.
- KOPAS, J., "Outsiders in the Gospels. Marginality as a Source of Knowledge", en *The Way 2* (1993) 117.-126.
- KOPRINAROV, L., "El cuerpo comunicativo. José Ortega y Gasset sobre el lenguaje como gesticulación", en *Thémata Revista de Filosofía*, 46 (2012)529-535.
- KRUMM, G., FILIPPETTI, V., " Inteligencia y creatividad: correlatos entre los constructos a través de dos estudios empíricos", en *Universitas Psychologica*, 13 (2014) 1531-1543.
- KUHLI, H., "Eikón", en: H. Balz, G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento, vol. I*, Sígueme, Salamanca 1996.
- KUMIN, L., "Speech intelligibility and childhood verbal apraxia in children with Down syndrome", en *Journal Down's syndrome, Research and Practice*, 10 (2016) 10-22.
- KURICHIANIL, J., "Jesus. Glorification in the Gospel of John," en *Bible Bashyam*, 12 (1986) 42-58.
- LADARIA, L., *Teología del pecado original y de la gracia Antropología teológica especial*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1993.
- LE BRETON, D., *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 1999.
- LEE FEINBERG, C., "The Image of God," en *Bibliotheca Sacra*, 129 (1972) 236.

- LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1999.
- LEWIS, A., PORTER, J., "Interviewing children and young people with learning disabilities: guidelines for researchers and multi-professional practice", en *British Journal of Learning Disabilities*, 32 (2004) 191-97.
- LINK, BG, PHELAN, JC. "Stigma and its public health implications", *Lancet*, 367 (2006) 528–29.
- LOCKMANN, P., "Perdónanos nuestras deudas – Una meditación sobre la oración: una forma de lucha y resistencia a la opresión", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 5 (1990) 13.
- LOMBO, M.A., "La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y Leonardo Polo", en *Anuario Filosófico*, 29 (1996) 721-739.
- LONGMAN III, T., *Immanuel in Our Place. Seeing Christ in Israel's Worship*, P&R Publishing, New Jersey 2001.
- LÓPEZ-CORTACANS, G., "Yo tampoco se tocar la guitarra: Una respuesta a Peter Singer", en *Cuadernos de Bioética* 26 (2015) 173-175.
- LOPEZ-CORTACANS, G., *Tú, Dios mío, alumbras mi oscuridad. Un acercamiento a la depresión desde la experiencia cristiana*, Universidad Bíblica Latinoamericana, San José 2016.
- LÓPEZ SÁNCHEZ, F., *Sexo y afecto en personas con discapacidad*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2008.
- LÓPEZ, N., "Avances de la medicina perinatal y la creciente intolerancia a la discapacidad", en *Cuadernos de Bioética* 22 (2012) 529-564.
- LOPÉZ, A.F., "Karol Wojtyła y su visión personalista del hombre", en *Cuestiones Teológicas*, 39(2012) 119-138.
- LORDA, J.L., *Antropología: del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996.
- LUCIANI, R., "El discernimiento de Jesús como pobre de Yahvé e hijo de la tierra", en *Theologica Xaveriana* 182 (2016)421-447.
- LUCKASSON, R, et al. *Retraso Mental: Definición, clasificación y sistemas de apoyo* (10ª edición). Alianza, Madrid, 2004.
- LUZ, U., *El Evangelio según San Mateo*, Sígueme, Salamanca 2003.

- LLUCH-BAIXAULI, M., *Adam o Cristo. El fundamento de la antropología cristiana*, Actas del III Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea "Idea cristiana del hombre", Eunsa, Pamplona 2002.
- MACDONALD, M.Y., *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*, Verbo Divino, Estela 2004.
- MACKLIN, J., "Dignity is a useless concept", en *British Medical Journal de Medicine*, 327 (2003) 1419.
- Mc FAGUE S., *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994.
- MCEWEN, J.E., et. al., "The Ethical, Legal, and Social Implications Program of the National Human Genome Research Institute: Reflections on an Ongoing Experiment", en *Annual Review of Genomics and Human Genetics* 15(2014) 481–505.
- MARTÍNEZ NAVARRO, E., "Aporofobia", en: J. CONILL (coord.): *Glosario para una sociedad intercultural*, Bancaja, Valencia, 2002, 20
- MAULIK, P.K., et al., "Prevalence of intellectual disability: A meta-analysis of population-based studies", en *Research in Developmental Disabilities* (2011).
- MAINETTI, J.L., "Bioética y Genómica", en *Acta Bioethica*, 9(2003) 39-46.
- MALIN, B.J., NEYREY, J.H., "First-Century Personality: Dyadic not Individual", en: J. H. NEYREY (Ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Hendrickson, Massachusetts 1991.
- MANN, D.M., "The pathological association between Down syndrome and Alzheimer disease", En *Mechanisms Aging & Develop*, 43 (1988) 99-136.
- MARÍAS, J., "Historia de la Filosofía", en *Revista de Occidente*, 1964, 103.
- MARÍN CASTÁN, M.L., "La dignidad humana, los Derechos Humanos y los Derechos Constitucionales", en *Revista de Bioética y Derecho*, 9 (2007) 2-8.
- MARTÍN LÓPEZ, M.J., MARTÍNEZ, J.M., MARTÍN GONZÁLEZ., A.," Psicología social contemporánea e intervención social. Modelo sistémico para orientar la investigación aplicada y la intervención social", en *Boletín de Psicología*, 91(2007) 55-82.
- MARTÍNEZ FRÍAS, M.L., CUEVAS L., BERMEJO-SÁNCHEZ, E., "Análisis clínico-epidemiológico de los recién nacidos con defectos congénitos registrados en el

- ECEMC. Distribución por etiología y por grupos étnicos”, *Boletín del ECCEM*, en *Revista de Dimorfología y Epidemiología*, 7 (2011) 33-64.
- MARTÍNEZ MORALES, V.M.,” Vida de humanidad, vida de Dios. Elementos para una antropología teológica latinoamericana”, en *Anales de teología* 14 (2012) 349-369.
  - MARTÍNEZ MAZA, C., “cristianas sabias, arquetipo femenino en el mundo tardo antiguo. Una aproximación historiográfica”, en *Revista de Historiografía*, 22 (2015) 83-100
  - MARTÍNEZ SIERRA, A., *Antropología Teológica Fundamental*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002.
  - MATEOS, J., CAMACHO, F., *El Horizonte humano. La propuesta de Jesús*, El Almendro, Córdoba 2000.
  - MAYS N, POPE C., “Qualitative research in health care: assessing quality in qualitative research”, en *British Medical Journal*, 320 (2000) 50-2.
  - MEHRABIAN, W. M., “Decoding of Inconsistent Communications”, en *Journal of Personality and Social Psychology*, 6 (1967) 109–114.
  - MEEK. T.J., “The Sabbath in the Old Testament. Its Origin and Development”, en *Journal of Biblical Literature*, 33 (1914) 201-12.
  - MEIER, J.P. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico (II)*. Estella, Verbo Divino, 2000.
  - MELLA, O., *Grupos focales. Técnica de investigación cualitativa*. Documento de Trabajo N° 3, CIDE, Santiago de Chile 2000.
  - METZ. J.B., *Dios y tiempo. nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002.
  - METZ, J.B., P.RAIMER, P., *Pasión de Dios. La existencia de órdenes religiosas hoy*, Herder, Barcelona 1992.
  - MIDDLETON, J.R., *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, Brazos Press, Grand Rapid 2005.
  - MILLÁN-ATENCIANO, M.A., TOMÁS, G.M., “Persona y rostro, principios constitutivos de la bioética personalista”, en *Persona Y Bioética*, 16(2), 165-174.
  - MILLER, J.F, “Down syndrome: The impact of speech production on language development”. In: Paul R (editor), *Exploring the Speech-Language Connection*, Brookes, Baltimore 1998.

- MOLTMANN, J., *Diaconía en el horizonte del Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1987.
- MOLTMANN, J., *Trinidad y Reino de Dios: la doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca 1986.
- MOLTMANN J., *Cristo para nosotros hoy*, Trotta, Madrid, 1997.
- MONETA. M. E., “Apego y pérdida: redescubriendo a John Bowlby”, en *Revista Chilena Pediatría*, 85 (2014) 265-268.
- MORA, J.A., MARTÍN, M.L., “La Escala de Inteligencia de Binet y Simon (1905) su recepción por la Psicología posterior” en *Revista de Historia de la Psicología*, 28 (3) 2007, 307-311.
- MORSE, J., “The significance of saturation”, en *Qualitative Health Research*, 5 (1995)147-149.
- MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo en: Obras Completas I*, Sígueme, Salamanca 1992.
- MOURLON, P., *El hombre en el lenguaje bíblico. Corazón, lengua y manos en la Biblia*, Cuadernos Bíblicos, 46, Editorial Verbo Divino, Estela 1984.
- MÜLLER-FAHRENHOLZ. G., *El Espíritu De Dios. Transformar Un Mundo En Crisis*, Sal Terrae, Santander 1996.
- MYERS, G.,” Displaying opinions: topics and disagreement in focus groups”, en *Language in Society*, 27 (1998), 85-111.
- NAVARRO, O., “El «rostro» del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas”, en *Contrastes Revista Internacional de Filosofía*, 13 (2008)177-194.
- NAVIA, C.,” La revelación de Dios en Jesús de Nazaret”, en *Revista Latinoamérica de Teología*, 339.
- NELSON C.A. et al., “Cognitive recovery in socially deprived young children : the Bucharest Early Intervention Project”, en *Science*, 21(2007)1937-40.
- NELSON L. et al., “Learning and memory as a function of age in Down syndrome: A study using animal-based tasks”, en *Progress in Neuro-Psychopharmacology & Biological Psychiatry*, 29 (2005) 443-453.
- NEYREY, J.H., *Honor y vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005.

- NIEUWENHUIS-MARK, R.E., "Diagnosing Alzheimer's dementia in Down syndrome: problems and possible solutions", en *Research Development Disability*, 30 (2009) 827-38.
- NIJAY K. G., "Beholding the Word of Christ: A Theological Reading of Colossians", en *Canadian Theological Review*, 2 (2013) 21-43.
- NOVELL, R., (Coord.), *Salud mental y alteraciones de la conducta en las personas con discapacidad intelectual. Guía práctica para técnicos y cuidadores*. FEAPS, Madrid 2004.
- NUÑEZ GÓMEZ F, LÓPEZ-PRATS LUCEA J.L, "Cardiopatías congénitas en niños con síndrome de Down ", en *Revista Española de Pediatría*, 68(2012)415-420
- OATES, J., *Relaciones de apego*, The Open University, Walton Hall 2007.
- O'DAY, B., KILLEEN, M.," Research on the lives of persons with disabilities: The emerging importance of qualitative research methodologies", en *Journal of Disability Policy Studies*, 13 (2002) 9–15.
- OLYAN, S.M., *Disability in the Hebrew Bible: Interpreting Mental and Physical Differences*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- ONWUEGBUZIE, A. J., DICKINSON, W. B., LEECH, N. L., ZORAN, "Un marco cualitativo para la recolección y análisis de datos en la investigación basada en grupos focales", *Paradigmas*, 3 (2011) 127-157.
- OPAZO, H., *Modelos narrativos para la investigación del autoconocimiento emocional en discapacidad intelectual.*, Universidad Autónoma de Madrid - Departamento de Didáctica y Teoría de la Educación, Madrid 2011.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, *Calidad del aire ambiente (exterior) y salud*, <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs313/es/>
- OROZCO, I., "La trata de personas: Una transgresión a todos los derechos humanos", en revista *Jurídica Jalisciense*, 48 (2013) 65-102
- ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Alianza, Madrid 2001.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Tomo. IX, Revista de Occidente, Madrid 1983,
- ORTIZ, E., "Los límites de la bioética consecuencialista. Un análisis de la propuesta de Peter Singer", en *Cuadernos de Bioética*, 19 (2008) 449-458.

- OVIEDO, L., "Propuestas de correlación entre la cultura moderna y la fe cristiana", *Dar razón de la esperanza*. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes. Biblioteca de Teología, 29. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004.
- OWENS, J., "Liberating voices through narrative methods: the case for an interpretive research approach", en *Disability & Society*, 20 (2007), 135–151
- PADRÓN, H. J., en AA. VV., *Principios de Bioética*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1998.
- PADILLA C. R., *El Evangelio Hoy*, Ediciones Certeza, Buenos Aires, 1975.
- PADILLA C.R., FESER, C., *Hombre y mujer: perspectiva bíblica*, Textos para la Acción, Instituto Cristiano de Estudios Sociales Juan A. Mackay, Lima 1998.
- PAGOLA, A, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid, 2007.
- PALACIOS, A., *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, Colección CERMI 36, Editorial Cinca, Madrid 2008.
- PALLISERA, VILÁ, M., "Capacidad intelectual límite e integración laboral: desde la relatividad conceptual análisis de las experiencias integradoras", en *Revista de orientación pedagógica*, 55 (2003), 555-568.
- PANNENBERG, W., "Fundamento cristológico de una antropología cristiana", en *Concilium Revista internacional de Teología*, 9 (1973), 399-416.
- PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1996.
- PANNENBERG, W., *Teología y reino de Dios*. Sígueme, Salamanca, 1974.
- PARRILLA, A., *La construcción del proceso de exclusión social en las mujeres: origen, formas, consecuencias e implicaciones formativas*. Instituto de la Mujer, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid 2004.
- PARSONS, M., "'In Christ' in Paul," en *Vox Evangelica*, 18 (1988) 25-44.
- PATTERSON, D., "Genetic Mechanisms Involved in the Phenotype of Down Syndrome", en *Mental Retardation and Developmental Disabilities Research Review*, 13 (2007) 199-206.

- PELÁEZ, J., “El universalismo de Jesús en los evangelios. Infieles y bárbaros en el cristianismo de los dos primeros siglos” Leído en <http://servicioskoinonia.org/relat/238.htm> 4
- PELÁEZ, J., “La praxis curativa de Jesús en el Evangelio de Marcos: Una salvación que se brinda a todos”, en *Revista Latinoamericana de Teología*, 272.
- PELE, A. “Modelos de la dignidad del ser humano en la Edad Media, Derechos y libertades”, en *Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, 13 (2009) 149-186.
- PEREA, S., “Prescripciones rituales sobre la impureza sexual de la mujer. Coincidencias funcionales entre algunas Leyes Sagradas griegas y Septuaginta Lv 12 y 15, 18-33 (2ª parte)”, en *Collectanea Christiana Orientalia*, 6 (2009) 253-285.
- PEREDA, C., DE PRADA, M.A, ACTIS. W., Discapacidades e inclusión social. Barcelona, Obra Social “La Caixa”, Barcelona 2012.
- PÉREZ, G., *Investigación cualitativa. Retos e interrogantes*, La Muralla, Madrid 2001.
- PÉREZ, M., *Estímulo y respuesta. Itinerario de la teología protestante durante el siglo XX*, La Aurora, Buenos Aires 1969.
- PÉREZ DE LABORDA, A., *Sobre quién es el hombre. Una antropología filosófica*, Ediciones Encuentro, Madrid 2000.
- PERRY, J., Interviewing People with Intellectual Disabilities. En Emerson, E. et al (Eds.). *The international handbook of applied research in intellectual disabilities*, Wiley, London 2004.
- PIAGET, J., *El lenguaje y el pensamiento del niño pequeño*, Ediciones Paidós, Barcelona 1984.
- PINAZU, S., MUSITO, G., *Aspectos Interpersonales de la Comunicación no verbal*, Lumen, Buenos Aires 1993.
- PINK. S., “The future of sensory anthropology/the anthropology of the senses”. En *Social Anthropology*, 18 (2010) 331–340.
- PIKAZA, X, *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006.

- PIKAZA, X., “El perdón de Jesús en el sermón de la montaña: aspecto religioso y aspecto social”. Aula de Teología de la Universidad de Cantabria: El Evangelio de san Lucas. Disponible  
En:<https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2006-2007/CursoTeologiaElPerdonDeJesus2006-2007.pdf>
- PIKAZA, X., *Antropología bíblica. Tiempos de gracia*, Sígueme, Salamanca 2006.
- PONCE, M., *El misterio del hombre*, Herder, Barcelona 1997.
- POLO, M.A., “Bioética y persona en Peter Singer”, en *Escritura y Pensamiento*, 14 (2004) 61 – 78.
- POSTIGO, E., “Transhumanismo y posthumano: principios teóricos e implicaciones bioéticas”, en *Revista internacional de bioética, deontología y ética médica*, 21 (2010) 65-83.
- PRESSON, A.P., PARTYKA, G., JENSEN, K. M., DEVINE, O.J., RASMUSSEN, S. A., MCCABE, L.L., Y MCCABE, E.R., “Current estimate of Down syndrome population prevalence in the United States”, en *The Journal of Pediatrics*, 163 (2013) 1163-1168.
- PRICE, J., et. al., “Syntactic complexity during conversation of boys with fragile X syndrome and Down syndrome”, en *Journal of Speech, Language, and Hearing Research*, 51 (2008)3-15.
- PYRRHO, “Dignidad humana. reconocimiento y operacionalización del concepto”, en *Acta Bioethica*, 15 (2009) 65-69.
- RAINERA, A., *History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, John Knox Press, London 1994.
- RAMCHARAN, P., GRANT, G., FLYNN, and M. “Emancipatory and participatory research: how far have we come?” In: *The International Handbook of Applied Research in Intellectual Disabilities*, (Eds) E. Emerson, C. Hatton, T. Thompson and T. R. Parmenter, John Wiley & Sons, Chichester 2004.
- RAURELL, E., *Profeta, el forjat per la paraula*, Claret, Barcelona, 1993.
- RICHTER I, “El perdón de las deudas en Mateo y Lucas”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, 33 (1999) 104-121.

- REINHARDT, E., "La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes," en *Scripta Theologica* 38 (2006), 302-303.
- REIMER, H., "Un tiempo de gracia para recomenzar. El año sabático en Éxodo 21,2-11 y Deuteronomio 15,1-18, en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, 33 (1999)31-47
- RENN, S.D., "Ear" en *Expository Dictionary of Bible Words* Hendrickson Publishers / Peabody 2012.
- RENDTORFF, R. "The Paradigms Changing: Hopes and Fears", en *Biblical Interpretation*, 1 (1993) 34-53. 136.
- RICCIARDI, A., "El Hombre según el Antiguo Testamento", en *Revista Bíblica*, 34 (1972) 195-208.
- RIDDERBOS, H., *Paul: An Outline of His Theology*, Eerdmans, Grand Rapids 1975.
- RIEGO, I., "Género e identidad. una reflexión desde la antropología personalista", [http://www.bioeticaweb.com/wpcontent/uploads/2014/07/riego\\_genero.pdf](http://www.bioeticaweb.com/wpcontent/uploads/2014/07/riego_genero.pdf)
- ROBERTS, R.H., "El espíritu del capitalismo democrático. Crítica a Michael Novak", en *Estudios Públicos*, 55 (1994). 244-259.
- RODRÍGUEZ, I., *El libro de Proverbios: tres textos, tres lecturas: el trasfondo sociocultural de los escritores, traductores, lectores y comunidades receptoras de TM, LXX y Vulgata.: el caso de Proverbios*. Universidad Complutense Madrid (Tesis doctoral) 2011.
- RODRÍGUEZ GÓMEZ, G., GIL, J., GARCÍA JIMÉNEZ, E., *Metodología de la investigación cualitativa*, Ediciones Aljibe, Granada 1996.
- ROMERO A., "Percepciones acerca de los Cambios del Estigma de la Lepra", en *Revista de Ciencias Sociales*. 7 (2000) 197-217.
- RONDAL, J.," Dificultades del lenguaje en el síndrome de Down: Perspectiva a lo largo de la vida y principios de intervención", en *Revista Española de investigación e información sobre el Síndrome de Down*, 91(2006)120-128
- ROTH, G.M. et. al., "Premature aging in persons with Down syndrome: M.R findings". En *American Journal of Neuroradiology*, 17 (1996) 1283-1289.

- RUGGIERI, L., ARBERAS, C.L., “Fenotipos conductuales. Patrones neuropsicológicos biológicamente determinados”, en *Revista Neurología*, 37(2003) 247.
- RUIZ, E., “La integración escolar de los niños con síndrome de Down en España: algunas preguntas y respuestas”, en *Revista Síndrome de Down* 21 (2004) 122-133.
- RUIZ, E., “Evaluación de la capacidad intelectual en personas con síndrome de Down”, en *Revista Síndrome de Down*, 18 (2001) 80-88.
- RUIZ, E., “Tenemos tanto que aprender: Lo que nos enseñan las personas con síndrome de Down”, en *Revista síndrome de Down*, 28, (2011).
- RUIZ, E., FLÓREZ, J., “Características psicológicas y evolutivas de las personas adultas con síndrome de Down”, en *Revista digital de la Fundación Iberoamericana Down* 21, 2 (2009).
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988.
- RUIZ RODRÍGUEZ, E., “Programa de educación emocional para niños y jóvenes con síndrome de Down”, en *Revista Síndrome de Down* 21, (2004) 84-93.
- RUÍZ OLABUENAGA. J.L, *Metodología de la investigación cualitativa*, Universidad de Deusto, Bilbao 1996.
- SABORIDO, J., *Consideraciones sobre el Estado de Bienestar*, Biblos, Buenos Aires 2002.
- SALVADOR-CARULLA L, BERTELLI, M., “Mental retardation or intellectual disability: time for a conceptual change”, en *Psychopathology*, 41 (2008) 10-16.
- SALVADOR-CARULLA, L., RODRÍGUEZ-BLÁZQUEZ. C., MARTORELL A., “Intellectual disability: an approach from the health sciences perspective”, en *Salud Pública Mexicana*, 50 (2008), 142–150.
- SALVADOR-CARULLA L., “Trastornos del desarrollo intelectual: Disminuyendo y promoviendo la equidad en inclusión social”, XV Congreso Nacional de Psiquiatría. Oviedo 2011.
- SANDS, P., “The Imago Dei as vocation”, en *The Evangelical Quarterly*, 82 (2010) 28–41.

- SANTIAGO, P., *De la expresión corporal a la comunicación interpersonal. Teoría y práctica de un programa*, Narcea Ediciones, Madrid 1985.
- SANTOS, M.E., BAJO, C., “Alteraciones del lenguaje en pacientes afectos de síndrome de Down”, en *Revista de la Sociedad Otorrinolaringológica de Castilla y León, Cantabria y La Rioja*, 2 (2011) 1-19.
- SAYÉS, J.A., *Teología de la Creación*, Palabra, Madrid 2002.
- SCANDROGLIO, B., LÓPEZ MARTÍNEZ, J., SAN JOSÉ, M.J., “La Teoría de la Identidad Social: una síntesis crítica de sus fundamentos, evidencias y controversias”, en *Psicothema* 20 (2008) 80-89.
- SCHALOCK, R.L., VERDUGO, M.A., “Últimos avances en el enfoque y concepción de las personas con discapacidad intelectual”, en *Siglo Cero: Revista Española sobre Discapacidad Intelectual*, 236 (2010) 721.
- SKINNER, B.F., *El comportamiento verbal*, Trillas, México 1981.
- SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires 1967.
- SCHELLENBERG, A.,” Humankind as the «Image of God»” en *Theologische Zeitschrift*, 65 (2009) 97–115.
- SCHEERENBERGER, R., *Historia del retraso mental*, Real Patronato de Educación y Atención a Deficientes, Servicio Internacional de Información sobre Subnormales, San Sebastián 1984.
- SCHNEIDER, J.R. “Christian Theology and the Human Ontology of Market Capitalism”, *Journal of Markets & Morality*, 10 (2007) 279–298.
- SCHIPPER, C. MOSS (Ed), *Disability Studies and Biblical Literature*, Macmillan, New York 2011.
- SCHOTSMANS, P., “Integration of bio-ethical principles and requirements into European Union statutes, regulation and policies”, en *Acta Bioethica*, 11(2005).
- SCHÜSSLER FIORENZA. E., *Pero ella dijo. Prácticas feministas de Interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989.
- SEOANE, J.A., “¿Qué es una persona con discapacidad?”, en *Ágora -Papeles de Filosofía*, 30 (2011) 143-160.

- SERANI, A., "El estatuto antropológico y ético del embrión humano", en *Cuadernos de Bioética*, 3 (1997) ,1063-1073.
- SERRANO, S., *Comprender la comunicación*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2004
- SESBOÜÉ B., (Editores), *Historia de los dogmas, II: El hombre y su salvación*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1996.
- SEVILLA, C., "Crisis y esperanza en los profetas de Israel", en *SCRIPTA FULGENTINA*, 47-48 (2014) 7-22.
- SICRE, J.L, CASTILLO, J.M. ESTRADA J.A., *La Iglesia y los profetas*, Almendro, Córdoba, 1986.
- SIEGLER, R., "The other Alfred Binet", en *Developmental Psychology*, 28 (1992), 179-190.
- SÍENZEL, M, "Pobreza" en J. B. Bauer, *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967.
- SIMON, J. "La dignidad del hombre como principio regulador en la Bioética", en *Revista Derecho General*, 13 (2000) 25-39.
- SMILEY E., "Epidemiology of mental health problems in adults with learning disability; an update", en *Advances in Psychiatric Treatment*, 11 (2005) 214-222.
- SINGER, P., *Ética práctica*, Ariel, Barcelona 1991.
- SINGER, P., *Repensar la vida y la muerte*, Paidós, Barcelona 1997.
- SKA, J.L., *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estela 2001.
- SOLER, P., *La investigación cualitativa en marketing y publicidad*, Paidós, Barcelona 1997.
- SOBRINO, J., *Jesucristo Liberador*, Trotta, Madrid, 1991.
- SPAEMAN, R., "¿Es todo ser humano una persona?", *Persona y Derecho*, 37 (1997) 9-24.
- SPICQ., C., *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1979.
- SPITZ, R., *El primer año de la vida del niño*, El País Aguilar, Madrid 1992.

- STANCLIFFE, R et. al." Demographic Characteristics, Health Conditions, and Residential Service Use in Adults with Down Syndrome in 25 U.S. States", en *Intellectual and Developmental Disabilities*, 50 (2012) 92-108.
- STANLEY B. MARROW, *Paul: His Letters and His Theology: An Introduction to Paul's Epistles*, Paulist Press, New Jersey 1986.
- STAM, J. "Creación, ética y problemática contemporánea", en *Teología y cultura*, 1 (2004) 21-33.
- STRNADOVÁ, I, CUMMING, T.M., "People with intellectual disabilities conducting research: new directions for inclusive research", en *Journal of Applied Research in Intellectual Disabilities*, 27 (2014) 1-2.
- SWINTON, J., BROCK, B. (Editors.), *Disability in the Christian Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids 2012.
- TÁBET, M.A., *El hombre, «imagen de Dios»*. Presentación. Dios y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Edición dirigida por Antonio Aranda et al., Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1985.
- TABET, M.A Et al.. *Introducción al Antiguo Testamento*, Pelicano, Madrid, 2008.
- TAMARIT, J., CORTÁZAR, P., "Modelo explicativo de las alteraciones comunicativas en el autismo desde el punto de vista de la cognición social". Informe presentado en el V Congreso Nacional de Terapeutas de Autismo y Psicosis Infantiles, Cádiz 1998.
- TAYLOR C., CASANOVA, J., MCLEAN J.F., (Editors). *Church and people: disjunctions in a secular age*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 2012.
- THE EUROPEAN ASSOCIATION OF SOCIETIES OF PERSONS WITH INTELLECTUAL DISABILITIES AND THEIR FAMILIES (2005) 'Recommendations for organizers of meetings and conferences' en:  
<http://digitalcommons.ilr.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1272&context=gladnetcollect>],
- THEISSEN, G., MERZ, A., *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999
- THIE B.S., what may we hope? Thoughts on the eschatological imagination", en *Theological Studies*, 67 (2006) 517-54.

- THIELICKE, *Theological Ethics*, Fortress Press, Philadelphia 1966.
- TORRES-QUEIRUGA, A., *Repensar la cristología: sondeos hacia un nuevo paradigma*, Verbo Divino, Estella, 1996.
- TREVARTHEN, C., "The concept and foundations of infant Intersubjectivity", en S. BRATEN, (Ed) *Intersubjectivity communication and emotion in early ontogeny*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- TRONCOSO, M.V., "La evolución del niño con síndrome de Down: de 3 a 12 años", en *Revista Síndrome Down*, 20 (2003) 55-59.
- TURNER, D.L., "Image of God" in Baker's Evangelical Dictionary of Biblical Theology, Baker, Grand Rapids 1996.
- TURNER, J.C., "Towards a cognitive redefinition of the social group". En H. Tajfel (Ed.): *Social identity and intergroup relations*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- UNAMUNO, M., *La dignidad humana*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1945.
- URIBE, P. "La categoría "el hombre, imago Dei" en la tradición bíblica", en *Ecclesia*, 4, (2006) ,489-502.
- VELÁZQUEZ, H., "Transhumanismo, libertad e identidad humana", en *Thémata. Revista de Filosofía*.41 (2009) 577-590.
- VELÁZQUEZ, L., " El concepto de "persona" un debate actual en bioética, considerado a la luz de algunas reflexiones del pensamiento tomista tradicional", en *Revista Etbio*, (2001) 99-106.
- VANIER, J., *La comunidad. Lugar del perdón y de la fiesta*, PPC, Madrid 1995.
- VANIER, J., *Drawn into the Mystery of Jesus through the Gospel of John*, Paulist Press, Mahwah 2004.
- VANMAAREN, J., "The Adam-Christ typology in Paul and its development in the early church fathers", en *Tyndale Bulletin* 64 (2013) 273-296.
- VAN IMSCHOOT, P., *Teología del Antiguo Testamento*, Ediciones Fax, Madrid 1969.
- VAN KLINKEN, A.S., SMIT, P., " Introduction: Jesus Traditions and Masculinities in World Christianity", en *Journal of Missiological and Ecumenical Research*, 42/1 (2013), 1-15.

- VAN OUDENHOVEN J.P., et al., "Terms of abuse as expression and reinforcement of cultures", en *International Journal of Intercultural Relations* 32 (2008) 174-185
- VARO, F., "Santidad y Sacerdocio. del Antiguo al Nuevo testamento", en *Scripta Theologica*, 34 (2002) 13-43.
- VERDUGO, M.A, BERMEJO B.G., *Personas con retraso mental: un cambio de paradigma*, Ediciones Pirámide, Madrid 2005.
- VERMEYLEN, J., "Les prophètes de la conversión face aux traditions sacrales de l'Israël ancien", en *Revue Théologique de Louvain*, 9 (1978) 5-32.
- VICARI, S., CASELLI, M. C., TONUCCI, F. "Asynchrony of lexical and morphosyntactic development in children with Down syndrome", en *Neuropsychological*, 38 (2002) 634-644.
- VIDALES. G., "La relación entre la semiótica y los estudios de la comunicación: un diálogo por construir", en *Nueva época*, 11(2009) 37-71.
- VILLAR J.R., "Cristo, imagen de Dios invisible (Col 1, 15a). Tradición exegética y comentario de santo Tomás de Aquino", en *Scripta Theologica*, 42 (2010) 665-690.
- VILLEGAS, M., "El fin del mundo en el Nuevo Testamento", en *Teología y Vida*, 41 (2000) 5-15.
- VINE, W.E. "Enfermedad" en *Diccionario Expositivo de Palabras del Antiguo Testamento*, Caribe, Miami 1999.
- VIVANCO, P., MARTÍNEZ, L., JOUVE DE LA BARREDA, N., "Valoración bioética y biojurídica del diagnóstico genético preimplantatorio en España", en *Cuadernos de Bioética*, 21 (2010), 213-230.
- VIZER, E., *La trama (in)visible de la vida social. Comunicación, sentido y realidad*, La Crujía, Buenos Aires 2003.
- VON RAD, G., *El Libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 2008.
- VORGRIMLER, H., *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y a su pensamiento*, Herder, Barcelona 1988.
- WADELL, P.J., *Happiness and the Christian Moral Life: An Introduction to Christian Ethics*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland 2007.

- WALKER, A., "Introduction: the strategy of inequality". En A. Walker y C. Walker (Eds.). *Britain divided. The growth of social exclusion in the 1980s and 1990s*, CPAG, London 1997.
- WAYNE HOUSE, H., "The Doctrine of Christ in Colossians", en *Bibliotheca Sacra* 149 (1992) 180-92.
- WEIGL, M., "Zefanya und das Israel der Armen. Zu den Ursprüngen biblischer Armentheologie", en *Bibel und Kirche*, 50 (1995) 6-11.
- WESTERMANN, C., *Genesis 1-11. A Commentary*. Minneapolis, Augsburg 1984.
- WHEELER ROBINSON, H., *Corporate Personality in Ancient Israel*, T. & T. Clark, Edinburgh 1981.
- WIKMAN, A., STAFFAN, M., ALEXANDERSON K., "Illness, disease, and sickness absence: an empirical test of differences between concepts of ill health" en *Journal of Epidemiology Community Health*, 59 (2005) 450-454.
- WILKINSON, J., "The Case of the Bent Woman in Luke 13: 10-17," en *Evangelical Quarterly*, 49 (1977) 195-205.
- WILFONG, M., "Genesis 2:18-24," en *Interpretation*, 42 (1998) 58-63.
- WILLIS T., *Old Testament Commentaries: Leviticus*, Abingdon, Nashville 2009.
- WOLFF, H.V., *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997.
- WRIGHT, N.T., *Adam in Pauline Theology* SBL Seminar Papers, Atlanta 1983.
- YARD, O., ROAD, T., ENCLAVE, P., *Essential guide to qualitative methods in organizational research*, Sage Publications, New Delhi 2004.
- YOUNG, A., "The Anthropologies of Illness and Sickness", en *Annual Review of Anthropology*, 11 (1982) 257-285.
- XIRAU, R., *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México 2002.
- ZABALETA, A., "Agenciación humana en la teoría cognitivo social: Definición y posibilidades de aplicación" en *Pensamiento Psicológico*, 1 (2005) 117-123.
- ZIMMERLI, W., *Manual de teología del Antiguo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1972.
- ZÚÑIGA, H.J., "Una aproximación a la antropología veterotestamentaria: Imagen que manifiesta el rostro de Dios", [https://www.academia.edu/3580269/Una\\_antropolog%C3%ADa\\_b%C3%ADblica\\_el\\_Rostro\\_presente\\_en\\_los\\_rostros](https://www.academia.edu/3580269/Una_antropolog%C3%ADa_b%C3%ADblica_el_Rostro_presente_en_los_rostros).

## ANEXO I. CARTA DE PRESENTACION DEL PROYECTO

Apreciados señores:

Estoy realizando mi tesis doctoral sobre el tema "el imago *Dei* en las personas con discapacidad intelectual", en la Universidad de Murcia. Para la segunda parte de mi investigación, realizaré una investigación cualitativa con grupos focales. A ser posible, me gustaría contar con un grupo de unas 5-6 personas con discapacidad mental leve y que asistan de forma regular a la iglesia, la duración de la actividad será de una hora aproximadamente. El objetivo principal de la investigación, es describir las opiniones y las valoraciones de las personas con discapacidad intelectual en relación al significado y la autopercepción que ellos poseen de ser creados a la imagen de Dios. El guion de las preguntas se ha diseñado utilizando material de catequesis especial y siguiendo las recomendaciones pedagógicas de los expertos.

Tal como exige la Universidad, los datos serán anonimizados, y previamente al inicio de los grupos se les dará mi consentimiento firmado. Una vez defendida la tesis, me pongo a su disposición para explicarles los resultados de mi investigación.

Atentamente

Germán López-Cortacans

Estudiante del programa de doctorado en Teología

Universidad de Murcia

## ANEXO II. CONSENTIMIENTO INFORMADO PARA PARTICIPANTES DE INVESTIGACIÓN



El propósito de esta ficha de consentimiento es proveer a los participantes en esta investigación con una clara explicación de la naturaleza de la misma, así como de su rol en ella como participantes. La presente investigación es conducida por Germán López Cortacans, inscrito al programa de doctorado en Artes y Humanidades línea de investigación en Teología, Universidad de Murcia. El objetivo principal de la investigación, es describir las opiniones y las valoraciones de las personas con discapacidad intelectual en relación al significado y la autopercepción que ellos poseen de ser creados a la imagen de Dios.

Si usted accede a participar en este estudio, se le pedirá responder preguntas en un grupo focal. Esto durará aproximadamente una hora de su tiempo. Lo que conversemos durante estas sesiones se grabará, de modo que el investigador pueda transcribir después las ideas que usted haya expresado. La participación en este estudio es estrictamente voluntaria. La información que se recoja será confidencial y no se usará para ningún otro propósito fuera de los de esta investigación. Sus respuestas al cuestionario y a la entrevista serán codificadas usando un número de identificación y, por lo tanto, serán anónimas. Una vez transcritas las entrevistas, las grabaciones se destruirán.

Si tiene alguna duda sobre este proyecto, puede hacer preguntas en cualquier momento durante su participación en él. Igualmente, puede retirarse del proyecto en cualquier momento sin que eso lo perjudique en ninguna forma. Si alguna de las preguntas durante la entrevista le parecen incómodas, tiene usted el derecho de hacérselo saber al investigador o de no responderlas.

Desde ya le agradezco su participación.

Germán López-Cortacans

Yo (*nombre del participante y/o tutor legal*) acepto participar voluntariamente en esta investigación, conducida por Germán López-Cortacans. He sido informado/a de que el objetivo de este estudio es describir las opiniones y las valoraciones de las personas con discapacidad intelectual sobre el significado de ser creados a la imagen de Dios.

Me han indicado también que tendré que participar en un grupo focal lo cual durará aproximadamente una hora. Reconozco que la información que yo provea en el curso de esta investigación es estrictamente confidencial y no será usada para ningún otro propósito fuera de los de este estudio sin mi consentimiento. He sido informado de que puedo hacer preguntas sobre el proyecto en cualquier momento y que puedo retirarme del mismo cuando así lo decida, sin que esto acarree perjuicio alguno para mi persona. De tener preguntas sobre mi participación en este estudio, puedo contactar al correo: [german.lopez2@um.es](mailto:german.lopez2@um.es).

Entiendo que una copia de esta ficha de consentimiento me será entregada, y que puedo pedir información sobre los resultados de este estudio cuando éste haya concluido. Para esto, puedo contactar a al correo anteriormente mencionado.

Nombre del Participante  
(En letras de imprenta)

Firma del Participante

Fecha

ANEXO III. DESCRIPCIÓN DE SISTEMAS FACILITADORES DE LA COMUNICACIÓN  
PARA LA REALIZACIÓN DE LA ENTREVISTA

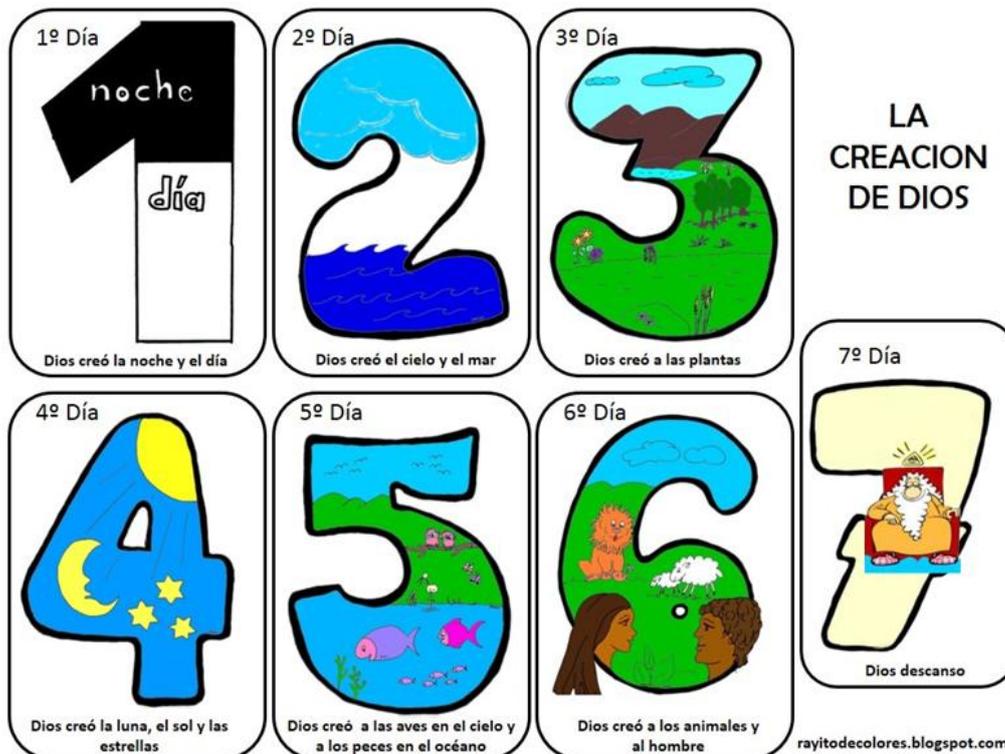
**A. TEMÁTICA A EXPLORAR: LA CREACIÓN DEL HOMBRE**

- Preguntas

A.1 ¿Qué significa para ti que Dios creó al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza?

- Sistemas facilitadores de la comunicación

a. Lamina de los días de la creación



b. ¿Para qué nos creó Dios?



A.2 ¿Consideras que todas las personas poseen la imagen de Dios?



## B.TEMÁTICA A EXPLORAR: LA RELACIÓN CON DIOS

- Preguntas

- ¿Crees que una persona que tiene capacidades diferentes puede tener la misma relación con Dios que una persona que no tenga esas capacidades?

### Sistemas facilitadores de la comunicación<sup>702</sup>

#### B.1.Lamina: ¿Todos nos podemos relacionar con Dios? (1)



Fuente: "Comunidad Abba." Salamanca. Con permiso del autor.

#### B.2 Lamina: ¿Todos nos podemos relacionar con Dios? (2)



<sup>702</sup> Las imágenes y dibujos utilizados están extraídas de páginas de la web y no tienen derecho de autor. Únicamente serán utilizadas para la realización de este trabajo de investigación.

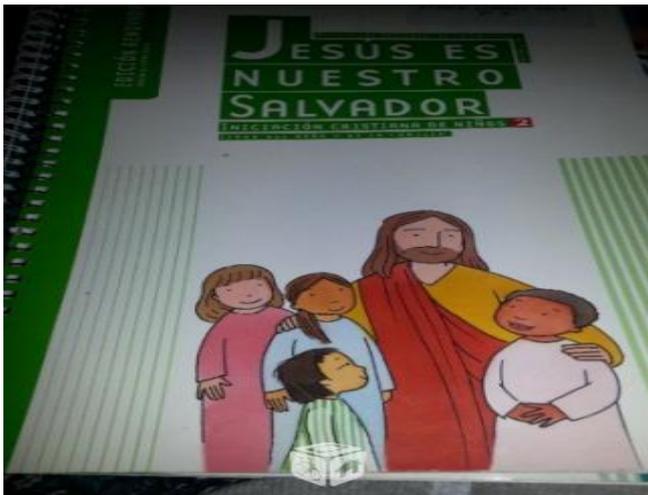
## C. TEMÁTICA A EXPLORAR: JESÚS Y EL EVANGELIO

- Preguntas

- ¿Quién es Jesús?

### Sistemas facilitadores de la comunicación

Lamina C1. Jesús es el salvador del mundo



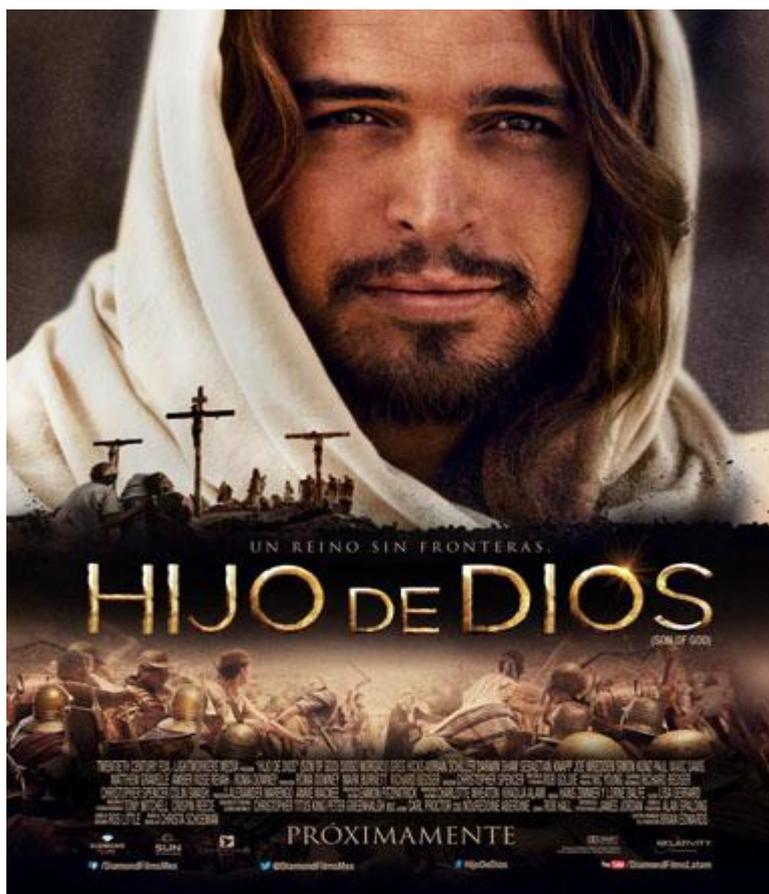
Lamina C2. Jesús es un amigo



Lamina C3. Jesús es el Mesías



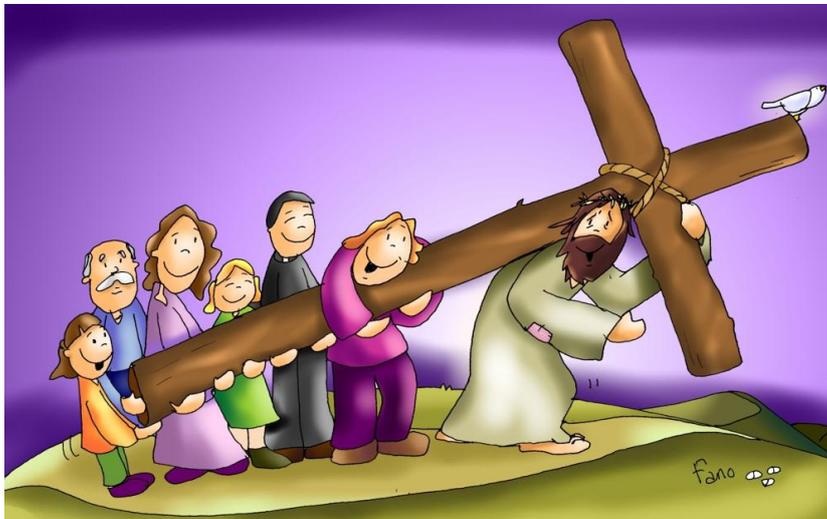
Lamina C4. Jesús es hijo de Dios



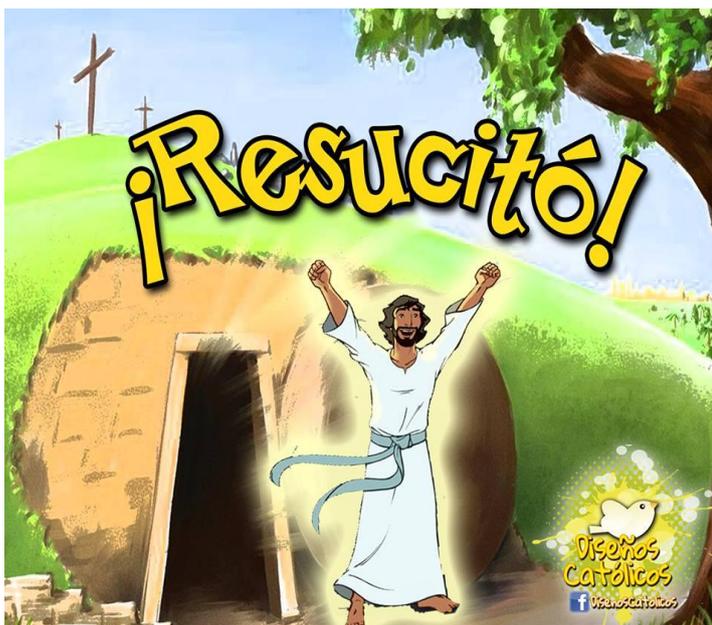
**Pregunta: ¿Qué escena del Evangelio te gusta más?**

**Sistemas facilitadores de la comunicación**

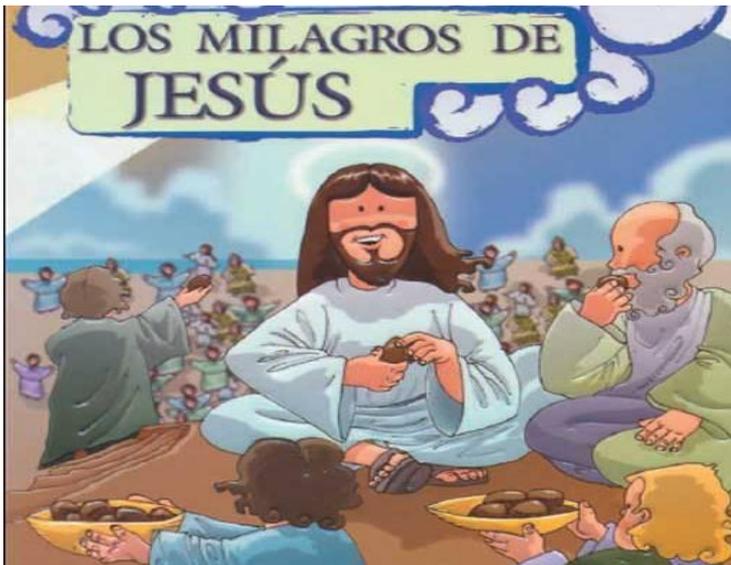
Lamina C5. La Pasión



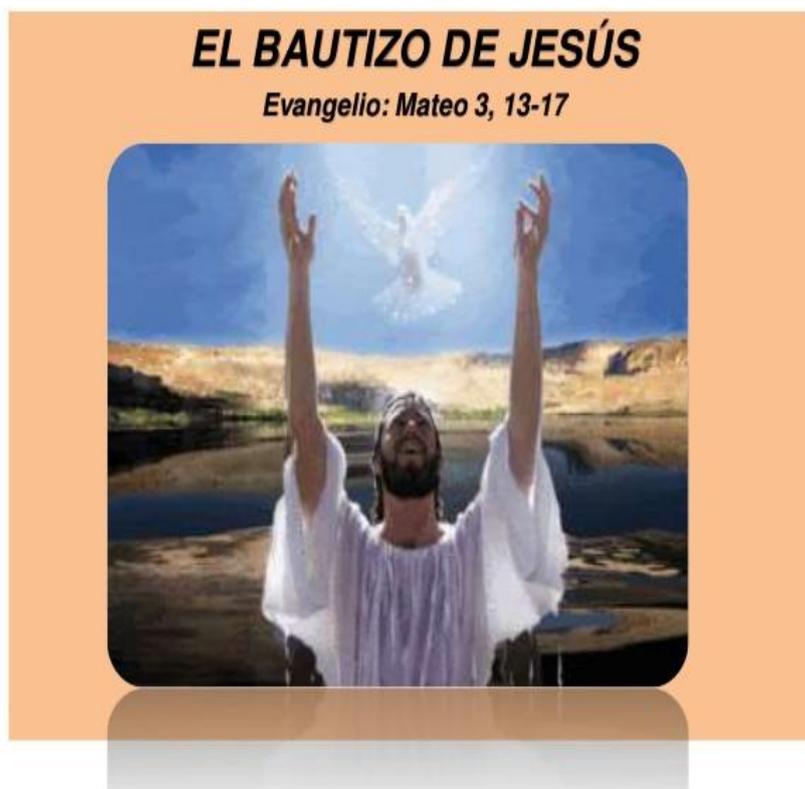
Lamina C5. La Resurrección



Lamina C6. Los milagros de Jesús



Lamina C7. El Bautizo de Jesús



Lamina C8. Jesús y los niños



Pregunta: **¿Por qué Jesús llama a su Padre, Abba (papaíto)?**

**Sistemas facilitadores de la comunicación**

Lamina C9. Dios es mi Padre



## D. TEMÁTICA A EXPLORAR: JESÚS Y EL EVANGELIO

Pregunta: ¿Con cuál de estas imágenes te sientes más identificado?

Sistemas facilitadores de la comunicación

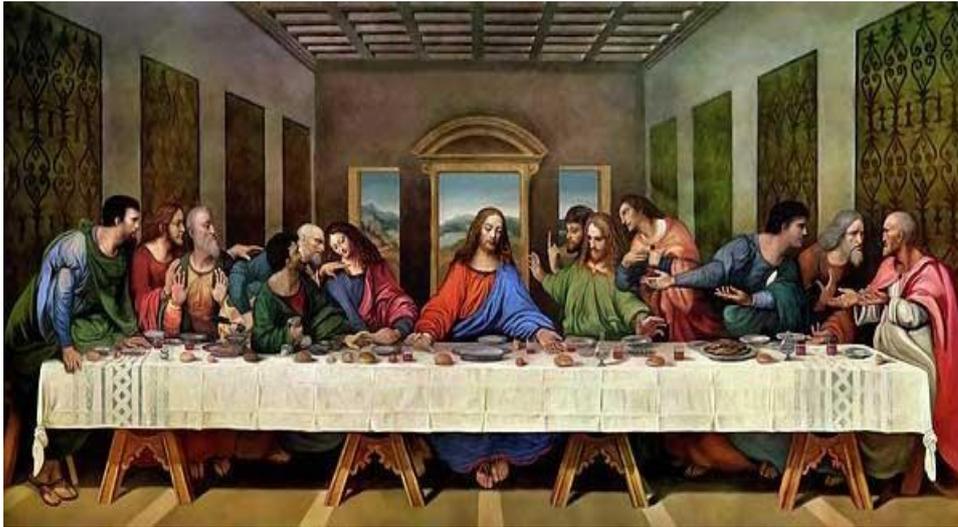
Lamina D1. La última cena (figurantes)



Lamina D2. La última cena (muñecos de lego)



Lamina D3. La última cena (Pintura de Leonardo da Vinci)



Lamina D4. La última cena (figurantes con DI)



---