

¿QUIÉN SABE LO QUE ES BUENO PARA EL SER HUMANO?

Sobre el significado del Antiguo Testamento en la ética protestante

En la ética protestante, el Antiguo Testamento se ve con frecuencia como un conjunto de normas morales cuyos puntos principales se resumen en el decálogo. Este artículo, en cambio, pretende llamar la atención sobre la complejidad de los diversos problemas relativos a la reflexión ética en el AT: el problema del conocimiento del bien y del mal, el problema de la aplicación de lo que es percibido como bueno en la conducta del día a día, el significado de los sentimientos y de la intuición para la moral, el problema de la culpabilidad (o el pecado) y de qué modo se resuelve, la cuestión de la justicia en el mundo, la relación entre moral y ley, entre moral y cultura, y entre moral y religión. La ética protestante no debería adoptar el AT como un libro de enseñanzas morales, sino como un libro de aprendizaje sobre la ética.

Wer weiss denn was gut für den Menschen ist? Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Ethik, Zeitschrift für Evangelische Ethik 55 (2011) 248-261.

¿El decálogo como compendio del ethos del AT?

Durante mucho tiempo, en el protestantismo se consideró que la biblia era fundamental y decisiva para el ethos protestante. Pero de las numerosas leyes y mandamientos del AT, para los cristianos evangélicos solo los diez mandamientos eran tenidos como ley moral vinculante, mientras que las leyes de culto, penales y judiciales dejaron de tener validez.

¿Cómo debe ser considerada exegéticamente esta comprensión del decálogo? Al parecer, el decá-

logo ha sido redactado y formulado para agrupar los fundamentos morales elementales de la Torah. La colocación del decálogo, al principio de las leyes y mandamientos revelados en el Sinaí, y su recapitulación por Moisés al entrar en la tierra prometida sugieren que estas leyes son las normas ejecutivas del decálogo. El decálogo pone las instrucciones de Yahvé bajo el signo de la liberación de "la casa de la esclavitud" (Egipto). Estas instrucciones han de evitar que los

israelitas pierdan su libertad siguiendo a otros dioses o hagan un mal uso de su religión perjudicando a otros. Los mandamientos han de asegurar que los israelitas garanticen la libertad a otras personas bajo la forma periódica de un día de descanso y de una edad de jubilación honrosa, y que los fundamentos de su libertad (la vida, el matrimonio, la inocencia y la propiedad) permanecen intactos. Todo esto sugiere que el decálogo es el resultado de la reflexión sobre la esencia moral y los fundamentos morales de las instrucciones de Dios en la Torah, cuyo resumen trata de formular.

Esta reflexión no está exenta de controversia en el AT. Así Lev 19 relaciona los mandamientos del decálogo con disposiciones tan diversas como los preceptos de la caridad y el amor a los extranjeros y la prohibición de usar ropa de tejidos mixtos. El propósito de este procedimiento se hace evidente cuando Yahvé pide al final del capítulo: "Guardad todos mis preceptos y todas mis normas, y ponedlos en práctica". No les toca a los israelitas decidir cuáles de los mandamientos de Dios son más o menos importantes.

Y desde la perspectiva actual no deja de ser problemático considerar el decálogo como compendio del ethos veterotestamentario. Sus destinatarios no eran todos los hombres, sino los varones israelitas, propietarios de ganado y esclavos, y que eran responsables de su mujer, sus hijos, sus padres con

los que convivían. El decálogo defiende una monolatría excluyente y agresiva, así como una estructura social patriarcal.

La focalización en el decálogo como el texto determinante del AT para la moral cristiana es especialmente problemático porque con ello la percepción ética del AT queda reducida a la(s) moralidad(es) que se hallan en este texto. Pero el AT no se agota con la formulación de normas éticas, valores y virtudes. Contiene también reflexiones sobre las posibilidades y límites del conocimiento humano del bien y la aplicación de enseñanzas relevantes en la conducta, así como sobre la relación entre la vida moralmente buena y el bienestar y sobre la culpa y sus consecuencias. Esta reflexión en torno a las acciones y a la conducta del hombre en el AT es para la ética teológica tan interesante como los valores morales y las normas que se defienden en el AT.

Conocimiento del bien y del mal

Los adjetivos *tob* (bien) y *ra'* (mal, malo) se usan en hebreo también en sentido moral. Donde hay un discurso sobre el conocimiento del bien y del mal, este sentido moral está en primer plano. Según Gn 2s., los seres humanos adquirieron la capacidad de realizar un juicio moral independiente tras haber transgredido un mandamiento de Dios. ¿Debe considerarse por

ello como una rebelión contra Dios el afán de tener una capacidad de juicio moral propia? ¿O se quiere con ello dejar claro que la adquisición de la soberanía del hombre frente a Dios, al igual que la adquisición de la edad adulta por parte de los niños, es un proceso necesario, pero también conflictivo y lleno de tensión, en cuyo desarrollo el ser humano se emancipa de la estrecha vigilancia de Dios? (cf. Si 17,6ss.).

Sea como fuere, Caín sabe que no es correcto matar a su hermano Abel y que podría no hacerlo, pero actúa en contra de su buen juicio (Gn 4,7). Ante la afirmación de Gn 6,5 ("viendo Yahvé que la maldad del hombre cundía en la tierra, y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo"), uno se pregunta si la gente se ha acostumbrado ya a actuar en contra de su buen juicio, como Caín, o si su corazón está ya corrompido por el pecado, es decir, ha perdido su capacidad de orientación moral. Esto plantea la cuestión de si Dios tolera la corrupción del mundo y la maldad de la gente a la larga o va a hacer algo al respecto. En el Pentateuco encontramos dos formas de abordar este problema.

La primera es el establecimiento del culto entendido como un don de Dios que permitía a los israelitas expiar su culpa y recibir el perdón por sus pecados (cf. Lv 10,17; 17,11).

Este enfoque, que quiere hacer

frente a la maldad y depravación de los hombres, es objeto de críticas ya en el mismo AT, especialmente en los textos proféticos y sapienciales. Dios ni valora ni necesita sacrificios (Is 1,10ss; 66). Jeremías niega rotundamente que Yahvé haya ordenado a los israelitas ofrecerle sacrificios (Jr 7,22) y critica a sus contemporáneos que se sienten seguros porque están cerca del templo de Dios (Jr 7,3ss), cuando en realidad deberían preferir examinar y mejorar su estilo de vida y sus actos.

En realidad lo que debería preguntarse es si un culto sacrificial que apunta a la expiación y al perdón contribuye a una mejora moral del hombre o a su depravación. Frente a esto, textos como el Salmo 15 y el Salmo 24 hacen del culto del templo una disposición hacia los "justos", en la que éstos se fortalecen en su actitud moral y cuentan con la bendición de Yahvé. Evidentemente, un culto entendido de esta manera puede fácilmente dar lugar a una autoestima positiva e induce a una expresión personal que lleva a impedir el reconocimiento de los límites de la propia justicia. Y además contribuye muy poco a la recuperación de los "injustos", que no pueden participar del culto.

Un segundo enfoque se halla en el don de los mandamientos y las leyes con los que Dios en el Pentateuco intenta una mejora de la moral del ser humano. Así, los mandamientos de Yahvé deben ser entendidos y aplicados por los is-

raelitas, sin atender a sus corazones ni a sus ojos, que les llevarían a la perdición (Nm 15,37ss.). Ahora bien, esta radical contraposición entre los mandamientos y la experiencia humana (ojos) y su reflexión (corazón) no es nada realista. Y quedaría por preguntar si no es en principio inmoral seguir unas instrucciones sin ni siquiera comprender que son buenas.

En consecuencia, Dt 30, 11ss deja sentado que los mandamientos de Yahvé están cerca del corazón de los israelitas. Pero, algunos añadidos posteriores en el Deuteronomio ponen en duda tal afirmación; según Dt 29,3, Yahvé dijo a los israelitas, ya en la tierra prometida: "Hasta el día de hoy no os había dado Yahvé corazón para entender, ojos para ver, ni oídos para oír".

Según Dt 31,16.27ss. Yahvé y Moisés ya sabían antes de la llegada a la tierra prometida que el pueblo no seguiría la Torah. Para posibilitar a los israelitas la comprensión y el cumplimiento de la Torah, Yahvé debe modelar el corazón del pueblo para que su razón corrompida se torne recta. Expectativas similares de un cambio producido por Dios en la razón humana pueden encontrarse en los profetas Jeremías (Jr 31,31ss: "pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré") y Ezequiel (Ez 36,26ss.: "Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. In-

fundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcaís según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas"). Primeramente, los israelitas reciben un corazón y un espíritu nuevos a fin de seguir la Torah, ya que con ello pueden ver que ésta es buena, recta y justa. Ahora bien, ¿cómo llega Israel a tener un nuevo corazón y un nuevo espíritu? El contexto de Ez 36 nos da la clave: al arrepentirse los israelitas de su conducta, Yahvé les purificará de las culpas, les proveerá de prosperidad y la Gracia inmerecida les mostrará que no merecen tanto bien. Sentirán repulsión de sí mismos y de su mal comportamiento anterior y cambiarán sus vidas. Pero, ¿cómo fue el proceso? El libro de Eclesiastés también se plantea si es realista esperar un cambio tan profundo en el corazón humano: "El corazón de los humanos está lleno de maldad y hay locura en sus corazones mientras viven" (Qo 9,3).

Estos textos del AT son como hitos de una discusión amplia, variada y compleja acerca de las posibilidades y límites del conocimiento del bien y del mal en el AT. Esta discusión ha de continuar en la ética teológica actual. El AT exige que la corrupción y la ceguera del hombre sean analizadas sobriamente, teniendo presente que las convicciones fundamentales morales y religiosas pueden estar también infectadas. Nuevas experiencias y consideraciones (un "corazón nuevo") pueden llevar no sólo a la valoración de que las instrucciones

tradicionalmente tenidas por divinas son buenas y correctas, sino también al reconocimiento de que son malas y no corresponden a la voluntad de Dios. Lo que apenas se discute es que la superación de la corrupción y de la ceguera moral del hombre no es algo de libre disposición, sino que es cuestión de suerte (o don de Dios).

Conocer y obrar el bien

Incluso si el ser humano puede (o podría) conocer lo que es bueno, ¿puede traducir este conocimiento en hechos? Caín mató a su hermano Abel aunque sabía que lo que hacía no estaba bien. Pero, ¿actuó Caín libremente cuando mató a Abel? ¿O es que se dejó llevar por sus emociones en lugar de afirmar frente a ellas su libertad como sujeto moral? De todos modos, con el asesinato de Abel se mueve en una trayectoria descendente en la que la autonomía moral se ve cada vez más amenazada: "Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar" (Gn 4,7).

Sin referencia a la culpa y al pecado, la idea de que el ser humano no siempre hace lo que quiere ni siempre puede hacer lo que quiere se abrió paso en la sabiduría veterotestamentaria: "El corazón del hombre medita su camino, pero es Yahvé quien asegura sus pasos" (Pr 16,9). Y si aquí la actuación de Dios entra en juego como un fac-

tor de incertidumbre, el Ecclesiastés nos muestra que el "tiempo y el azar" hacen incierto que las personas alcancen los objetivos que pretenden con sus acciones: "Y además que bajo el sol no siempre es de los ligeros el correr ni de los esforzados la pelea: como también hay sabios sin pan, como también discretos sin hacienda, como también hay doctos que no gustan, pues a todos les llega un mal momento" (Qo 9,11).

Para la ética, estas ideas son importantes de cara a la pregunta de cómo los hombres son responsables moral o legalmente de las consecuencias de sus acciones (cf. Ex 21,12). Y esto se complica cuando se añade la cuestión de en qué medida estas consecuencias eran pretendidas por sus autores o no (cf. Ex 21, 13s), o si se debe contar con que el hombre sea responsable de las consecuencias no pretendidas de sus acciones, o si será considerado responsable porque debería haberlas previsto (Ex 21, 28s; Dt 19,16ss).

Si forma parte del ser humano cometer errores y no poder traducir en actos lo que se considera bueno, puede uno preguntarse con Job en qué medida es correcto pedir cuentas al hombre del mal que ha hecho. Y al revés: aquellos que han conseguido traducir en hechos lo que reconocen como bueno, no tendrían ninguna razón para gloriarse de ello ya que, como en el caso del conocimiento exitoso del bien, se trata de una cuestión de suerte (o don de Dios).

Sentimientos e intuiciones

La orientación moral no se basa únicamente en experiencias y reflexiones, sino también en sentimientos e intuiciones. Ahora bien, según el AT, los sentimientos y las intuiciones no están menos expuestos a la corrupción y al engaño que las percepciones y las reflexiones racionales. En efecto, la confrontación con el mal y el sufrimiento de los demás puede y debe provocar compasión, pero esto no es así en todos los casos. La cultura y la religión pueden truncar esa compasión o incluso valorarla en determinadas circunstancias como moralmente negativa. Por ejemplo, Dt 13, 9s exhorta a matar sin compasión a los que honran a otros dioses. Y el salmo 139,21 cree que los enemigos del Dios propio han de ser tratados con desprecio y odio: "¿No odio, Yahvé, a quienes te odian? ¿No me asquean los que se alzan contra ti?".

Todo ello muestra que la emoción y la intuición son como guía moral poco fiables, como la razón, pero esto no disminuye su importancia en la orientación moral. Más bien las acciones cotidianas de la gente se orientan tanto por las emociones e intuiciones como por las consideraciones racionales. Por ello, es importante que se reflexione críticamente sobre estos sentimientos e intuiciones. De esta manera, racionalidad y emoción no se hallarán ni separadas ni enfrentadas, sino que estarán "unidas en tensión".

La culpa y su procesamiento

En el AT se considera inevitable que los hombres cometan fallos y sean moralmente culpables. De ahí que la distinción entre "justos" y "pecadores" (o culpables e inocentes) no caduque. Pero sí que es relativizada por el hecho de que no hay nadie que sea totalmente justo e inocente (Qo 7,20). Consecuentemente para la ética del AT es importante la percepción de la culpa o el pecado (el AT no los distingue) y sus consecuencias para el autor y la víctima, así como la cuestión de si y cómo puede ser superada la culpa.

La culpa puede ser presentada y nombrada en el AT de diversas formas. El delito puede verse como algo que se ha quitado a otro individuo y debe ser restituido por lo mismo que se le ha arrebatado o por un equivalente (cf. Ex 21,37 ss.). Cuando la restitución no es posible el delito puede ser eliminado real o simbólicamente (con el pago de una deuda a través de la esclavitud). O el culpable puede verse sometido a un mal que corresponda al que ha causado a su víctima, incluso el de la muerte (Ex 21,23ss).

La acción y su consecuencia

Numerosos textos del AT comparten la visión, común en el antiguo Oriente, de que una acción moralmente mala no la paga el au-

tor a largo plazo, sino que recae sobre él como una mala consecuencia. Esta conexión "acción-consecuencia" puede ser considerada como un proceso de la ley natural, como un efecto de la acción social o como resultado de la obra de Dios, sin que las diferentes perspectivas se excluyan mutuamente. Consiguientemente, seguir las leyes y los mandamientos divinos lleva a la vida y la bendición, mientras que ignorarlos conlleva muerte y destrucción.

Bajo el supuesto de este orden moral mundial no sólo vale que la buena acción conlleva el bienestar de la comunidad, incluyendo a quien la realiza, mientras que la mala conducta lo malogra o destruye, sino que de ahí resulta también que lo que promueve la vida de la comunidad y el orden del mundo es moralmente bueno y lo contrario es malo. Lo cual sugiere un ethos eudaimonista y utilitarista: es moralmente bueno lo que lleva a que el máximo número de personas sean lo más felices que se pueda.

En todo caso, es muy cuestionable saber lo que hace a los humanos realmente felices. Persiste la cuestión de cómo la gente puede saber lo que es bueno para ella.

Y a esto se añade que la aceptación de un "orden moral mundial" en el sentido de una "conexión de acción y consecuencias" es algo problemático si tenemos en cuenta las experiencias contrarias. Así por ejemplo en los salmos

constantemente se repite la queja de que a los buenos les va mal y a los malos, bien. Ciertamente que otros salmos testimonian que Dios repara estas quejas. Pero, ¿se puede sacar una regla de estos casos aislados? ¿O se realiza esta conexión acción y consecuencias sólo después de la muerte? Pero esto hace problemática la búsqueda de la felicidad "terrenal" (Sl 73,25). Y Job y Qohelet van más lejos: niegan un orden moral mundial y desarrollan una idea de Dios en la que éste ya no es el garante de la justicia. La realización de la justicia pasa a ser tarea humana, con lo que se agudiza la pregunta de cómo los hombres pueden saber lo que es bueno y justo si además ya no pueden partir de que "es bueno lo que hace bien".

Moral y derecho

La distinción y la relación entre derecho y moral es muy difícil en el AT, ya que no se explicita dicha terminología. Sin embargo, parece bastante razonable que una disposición como la de Ex 21,12: "El que hiera mortalmente a otro, morirá" sea descrita como una proposición jurídica, y se distinga del mandamiento que aparece en Ex 20,13: "No matarás", que es una regla moral. Y si aquí se trata de una regla general y básica de la conducta de cada individuo, en Ex 21,12s hay una descripción detallada de un problema y del procedimiento a utilizar por la comuni-

dad. En este sentido, se puede entender el Decálogo como un intento de formular los fundamentos morales y las directrices legales del derecho. Como tal, el Decálogo se distingue del derecho, puede entrar en contradicción con él y provocar que cambie.

Ilustraremos lo anterior con el ejemplo de la esclavitud. El Decálogo presenta todos los mandamientos bajo el signo de la liberación de Israel de la casa de la esclavitud de Egipto. Sin embargo, no se plantea la cuestión de la esclavitud en Israel. Ciertamente que a los esclavos y esclavas se les concede un día de descanso semanal, pero al mismo tiempo se defiende expresamente el derecho de propiedad de sus amos. La ley de esclavitud en Ex 21 (versículo 1ss., 20s., 26s., 32) considera a esclavos y esclavas como propiedad de sus amos, pero por otra parte prevé, en determinadas circunstancias, la posibilidad de su liberación. Dt 15 dispone una condonación regulada de la deuda y con ello reduce los casos de la deuda de esclavitud. Además, los esclavos de la deuda no deben ser despedidos con “las manos vacías”, lo que aumenta el incentivo a decidirse, al cabo de siete años, por la liberación, y no por la esclavitud permanente. Por último, Lv 25 dispone que cada 50 años todos los israelitas esclavizados recuperen no solo la libertad obtenida con la liberación de Egipto, sino también la propiedad que se les asignó cuando entraron en la tierra prometida. Mientras tan-

to, los esclavos de la deuda israelitas pueden y deben ser rescatados siempre que sea posible. Sus amos no pueden venderlos y “no les impondrán trabajos de esclavos”, sino que “estarán con ellos como jornaleros o como huéspedes” (versículo 39s.). Por lo tanto, al menos para los israelitas, la esclavitud queda de hecho abolida. Sin embargo, se les permite comprar extranjeros como esclavos.

El ejemplo muestra que la tensión entre moral y derecho puede ser productiva y puede impulsar un desarrollo tanto del derecho como de la moral. Este proceso de la evolución del derecho y de la moral en el AT, sin embargo, solo se puede ver cuando los textos son analizados e interpretados con los métodos histórico-críticos.

Moral y Cultura

En cambio el AT muestra un claro interés en la mediación institucional y cultural de la moral y la ética. Además de la familia (Pr1, 8), se mencionan el templo (Sal 15), la realeza (cf. Sal 72) y la profecía como instituciones, que fomentan e interpretan las convicciones morales y la reflexión ética. Con la desaparición de los estados de Israel y de Judá, los padres -y en última instancia cada uno y cada una de los israelitas- pasaron a ser responsables del mantenimiento y la transmisión de las tradiciones culturales (cf. Dt 6,ss.).

Los libros que siguen al Deuteronomio (de Josué a 2 Reyes) ven la causa del catastrófico final de Israel y Judá sobre todo en el olvido de las tradiciones que orientaban la moralidad. Su recuperación con Josías llega demasiado tarde. La revisión de Ez 20 acentúa que los israelitas se mantuvieron fieles a las tradiciones de sus predecesores (que rechazaron las instrucciones de Yahvé), en lugar de criticarlas y remitirse a la voluntad de Dios.

En general, lo que llama la atención del AT es que la orientación moral siempre se mueve en la tensión entre el cuidado de la tradición y su crítica.

Moral y religión

En muchas partes del AT la moral y la religión están estrechamente unidas. Así según los salmos 15 y 24 la visita al templo presupone una vida moralmente irreprochable y a la vez la promueve a través de la instrucción y el apoyo de bendición divina. En la tradición profética, la conducta moral y el compromiso con el derecho y la justicia ejercitados en la puerta de la ciudad (espacio para reuniones muy numerosas) se valora más que la participación en las ceremonias rituales en el santuario (cf. Am 5,4ss.14ss; Mi 6,6ss.). De acuerdo con el salmo 82 Yahvé ha destituido a los otros dioses, porque no han cuidado la justicia en el mundo.

En la misma línea va la "teologización" del derecho y la moral en el Pentateuco y en Pr 1-9, con la que tradiciones en su origen puramente humanas fueron declaradas secundariamente como revelaciones de Dios, lo cual no sólo es problemático históricamente, sino también teológica y éticamente. Desde la perspectiva veterotestamentaria se puede objetar que el ser humano no fue creado por Dios como súbdito suyo, sino como su imagen y su representante en la tierra (Gn 1). Y aunque haya fracasado en esta tarea (Gn 6), no por ello se ha convertido en una bestia (Qo 3,18), sino que sigue siendo visto y honrado por Dios como su imagen (Gn 9,6), de la que acepta críticas y discrepancias (Jb 42,7; Gn 18,16ss).

Esta comprensión del ser humano y de su relación con Dios en el AT no permite ni deducir el ethos de mandamientos y conceptos supuestamente dados por Dios ni considerar al hombre como artífice autónomo de la moral y de la ética. Lo primero, sería contrario a la intuición de que el comportamiento moral presupone una cierta capacidad de juicio moral, lo último sería contrario a la intuición de que el acto moral intenta corresponder a un deber que el hombre se impone y quiere definir -y por esto no puede ser definido simplemente por sí mismo. Mientras el AT describa al hombre como criatura y ser que está frente a Dios, podrá describir esta tensión de forma más o menos plausible, pero no solucionarla.

Conclusión

Las consideraciones expuestas sugieren que el AT (y la biblia en su conjunto) no ha de ser recibido por la ética evangélica como un libro de texto o de ejemplos, sino como un libro de aprendizaje de ética, en el que la percepción de los problemas morales y su re-

flexión crítica pueden ejercitarse ejemplarmente, provocando una reflexión y una discusión ética de mayor alcance. Proporciona una visión sobria de los seres humanos, es consciente de su falibilidad y su sufrimiento, despierta la pasión por el amor y la bondad, la justicia y la verdad, y con ello impulsa desarrollos de la moralidad y la ética, que la trascienden.

Tradujo y condensó: ANA RUBIO

(Viene de la página 2)

SICRE DÍAZ, JOSÉ LUIS, SJ. Doctor en Sagrada Escritura, Licenciado en Teología y Filosofía. Profesor emérito de la Facultad de Teología de Granada. Profesor visitante del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, de la Facultad de Teología de San Miguel de Buenos Aires y de la Universidad de Valparaíso de Chile. Entre los años 1998-2004, Director de la Asociación Bíblica Española. Entre sus publicaciones: *Job. Comentario teológico y literario* (2002; con L. Alonso Schökel); *Los profetas de Israel y su mensaje*.

Facultad de Teología; Campus universitario Cartuja; Profesor Vicente Caillao, 15; 18011 Granada (España)

ZECHMEISTER, MARTHA, CJ. Doctora en teología. De 1999 a 2008 Profesora en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Passau. Desde 2009, Profesora de teología sistemática en la Universidad Centroamericana (San Salvador, El Salvador). Entre sus publicaciones: *Mystik und Sendung. Ignatius von Loyola erfährt Gott* (1986); *Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg Negativer Theologie* (2000); "Kann man von Jesus zu menschlich sprechen?", en Knut Wenzel (ed.), *Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino* (2008).

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA); Centro Monseñor Romero; Apartado Postal 01-168; San Salvador (El Salvador)