

CONSENSUS

Volumen 20
Nº 1

Revista de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón
Centro de Investigación
Lima - Perú

Enero - Junio 2015

ISSN Nº 1680 3817



UNIVERSIDAD FEMENINA DEL SAGRADO CORAZÓN

AUTORIDADES

RECTORA

Dra. Elizabeth Bazán Gayoso, rscj.

VICERRECTORA ACADÉMICA

Dra. Victoria García García

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

Dr. Fernando Elgegren Reátegui

DECANOS

Mg. Arq. Carmen Ángela Salvador Wadsworth

Decana de la Facultad de Arquitectura

Mg. María Rosaura Peralta Lino

Decana de la Facultad de Ciencias de la Educación

Abogado Mario Romero Antola

Decano a.i. de la Facultad de Derecho

Dr. Juan Manuel Fernández Chavesta

Decano de la Facultad de Ingeniería, Nutrición y Administración

Dra. Elena Carmen Morales Miranda

Decana de la Facultad de Psicología y Humanidades

Mg. Rossana María Soriano Vergara

Decana de la Facultad de Traducción, Interpretación y
Ciencias de la Comunicación

Agustín Campos Arenas Ph. D.

Director de la Escuela de Posgrado

CONSENSUS

REVISTA INSTITUCIONAL DE LA UNIVERSIDAD FEMENINA DEL SAGRADO CORAZÓN CENTRO DE INVESTIGACIÓN

VOLUMEN 20 – N° 1
ENERO - JUNIO 2015
ISSN N° 1680 – 3817

Consensus es una revista científica, multidisciplinaria, que ofrece una variedad de artículos relevantes para el desarrollo del conocimiento y la cultura, elaborados por prestigiosos investigadores nacionales y extranjeros.

EDITORA

Dra. Rosa Sonia Carrasco Ligarda
Centro de Investigación – UNIFÉ

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Rosa Sonia Carrasco Ligarda
Directora del Centro de Investigación - UNIFÉ

Dra. Nelly Aliaga Murray
Jefa del Departamento Académico de Idiomas
y Ciencias de la Comunicación - UNIFÉ

COMITÉ CIENTÍFICO

Dr. Fernando Elgegren Reátegui
Vicerrector Administrativo - UNIFÉ

Dra. Victoria García García
Vicerrectora Académica - UNIFÉ

COMITÉ CONSULTIVO

Arq. Daniel Maya Garavito
Director del Departamento Académico
de Arquitectura – UNIFÉ

Dr. Julio Flor Bernuy
Director de la Biblioteca – UNIFÉ

Lic. Mariela Casaverde Tello
Directora del Centro de idiomas – UNIFÉ

Lic. Marco Aurelio Ferrell Ramírez
Docente – UNE

Dr. Jorge Flores Morales
Docente – UCV

Dr. David López Jiménez
Docente – UA (Chile)

Dra. Beatriz Durán Arista
Docente – USIL

Dr. Henry Hugo Alarcón Díaz
Docente – UNE

Dra. Adriana Scaletti Cárdenas
Docente – PUCP

Mg. Denis Arias Chávez
Docente – UTP (Arequipa)

Dr. Ángel Gómez Navarro
Director del Departamento Académico
de Filosofía y Teología – UNIFÉ

Lic. Gabriella Perotti Maiocchi
Directora de la Escuela
Profesional de Psicología – UNIFÉ

Dr. Richard Orozco Contreras
Docente – UNIFÉ

Abog. Gisela Vidal Cabeza
Docente – UNIFÉ

Dr. Mitchell Alberto Alarcón Díaz
Docente – UNE

Dra. Lidia Neyra Huamaní
Docente - UCV

Mg. Alessandro Caviglia
Docente PUCP

Dr. Eduardo Dittman
Docente – UA (Chile)

Mg. Teresa Ramos Quispe
Docente – UTP (Arequipa)

Dr. Carlos Arrizabalaga Lizarraga
Docente – UDP

CARÁTULA
Moraima Sotomayor Cabala

TRADUCCIÓN
Facultad de Traducción,
Interpretación y Ciencias de
la Comunicación

CORRECTORA DE ESTILO
Rosa Carrasco Ligarda

ASISTENTE
María Angélica Gago Cáceres

DIRECCIÓN

Av. Los Frutales N° 954
Urb. Sta. Magdalena Sofía - La Molina
Teléfonos: (51)1 – 4364641 / 4341885 – Anexo 248
FAX: (51)1 436-3247 / 435-0853
Depósito Legal N.º 1995-1541

Impreso en Lima - Perú 2017-17
consensus_unife@unife.edu.pe
cinv@unife.edu.pe

IMPRESIÓN Y DIAGRAMACIÓN

Grafimag S.R.L.

Revista indizada en base de datos LATINDEX y EBSCO
Distribución por donación o canje.

Se necesita autorización de la UNIFÉ para reproducir los artículos o partes de esta revista.
El contenido de cada artículo es de responsabilidad exclusiva de su autor o autores y no compromete la opinión de la revista.

Revista arbitrada
LIMA - PERÚ

CONSENSUS 20 (1) 2015

CONTENIDO

EDITORIAL	7
ARTÍCULOS	
La epistemología jurídica y las llaves de la democracia <i>Legal epistemology and the keys to democracy</i> Alessandro Caviglia Marconi	9
Transitividad del verbo ser <i>Transitivity of the verb to be</i> Marco A. Ferrell Ramírez	21
El componente pragmático en los diccionarios: implicaciones para la lexicografía <i>The pragmatic component in dictionaries: implications for lexicography</i> Julio Calvo Pérez	33
El trabajo como medio de santificación de la familia <i>Work as a family sanctification means</i> Carlos Rosell De Almeida	43
Tomás de Aquino y las cinco vías de la existencia de Dios Reflexiones sobre su vida y pensamiento filosófico-teológico <i>Tomas Aquinas and the five ways to the existence of god</i> <i>Reflections about his life and his theological and philosophical thought</i> Iván Maurial Chávez	51
Una aproximación al estatuto legal de las acllas y de las prostitutas en el incanato a partir de los <i>Comentarios Reales</i> <i>An approach to the legal statuts of acllas and prostitutes during the inca times according to the Comentarios Reales</i> Rosa Carrasco Ligarda	63
Mujeres testimoniantes americanas de la conquista europea en <i>Semillas de los Dioses Perú legendario</i> (2000) de Lucía Fox y <i>La isla bajo el mar</i> (2009) de Isabel Allende <i>American women testifyng to the european conquest in Seed of the Gods,legendary Peru (2000) by Lucía Fox & Island Beneath the Sea (2009) by Isabel Allende</i> Lady Rojas Benavente	73
El sentido del humor: más allá de la risa <i>The sense of humor: beyond laughter</i> Jenny Quezada Zevallos y Lorena Giannino Gadea	83

ENSAYO

Une promenade avec Jean-Jacques Rousseau

Un essai

A walk along with Jean.Jacques Rousseau

An essay

Andrea Stephaniak 101

DISCURSO

Discurso 6 de enero 2015

Elizabeth Bazán Gayoso rscj. 113

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO 115

BASES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS 119

EDITORIAL

La revista institucional *Consensus* de la UNIFÉ cumple 20 años de publicación ininterrumpida. En este volumen han participado colaboradores de distintas latitudes con artículos en diversas áreas: filosofía, lexicografía, teología, historia, literatura, psicología y un discurso.

En el área de la filosofía y la teología, Alessandro Caviglia trata sobre la “Epistemología Jurídica y las llaves de la democracia” que es analizada desde la filosofía política. Carlos Rosell De Almeida presenta en su artículo “El trabajo como medio de santificación de la Familia” una teología del trabajo y de su relación con la familia. Iván Maurial en el documento “Tomás de Aquino y las cinco vías de la existencia de Dios” da cuenta de la riqueza filosófica de la teología tomista a partir de la influencia de las cinco vías que argumentan sobre la existencia de Dios. Andrea Stefaniak escribe “Una promenade avec Jean-Jacques Rousseau”, en una caminata con Jean-Jacques Rousseau, donde da a conocer el papel que desempeña la caminata en el pensamiento de Rousseau y presenta sus reflexiones.

En el área lexicográfica y lingüística, Marco A. Ferrell, investigador en lenguas andinas, presenta un artículo sobre “Transitividad del verbo ser”, él trata de demostrar que el verbo “ser” también forma parte de predicados verbales con objeto directo. Julio Calvo Pérez, experto en lingüística, ha entregado su ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Lexicología y Lexicografía de la Lengua de la Academia Peruana de la Lengua sobre “El componente pragmático en los diccionarios: Implicaciones para la lexicografía” donde examina el componente pragmático de las palabras. Desde una perspectiva histórica, Rosa Carrasco Ligarda ofrece “Una Aproximación al estatuto legal de la acllas y las prostitutas en el incanato a partir de los Comentarios Reales”, donde pone de relieve el papel de la mujer dentro de la sociedad incaica a través del régimen jurídico concreto que regula la vida cotidiana de las “escogidas” y de las “prostitutas”. En el ámbito de la literatura, Lady Rojas Benavente, en su artículo “Mujeres textimoniales americanas de la conquista europea en *Semillas de los Dioses del Perú legendario* (2000) de Lucía Fox y *La Isla bajo el mar* (2009) de Isabel Allende”, centra su análisis en dos protagonistas creadas en las novelas mencionadas que se sublevan contra los sistemas coercitivos que impusieron el colonialismo español y francés.

En el área de psicología, Jenny Quezada y Lorena Giannino en su investigación sobre “El Sentido del Humor: más allá de la risa” hacen una revisión del concepto y de los principales procesos psicológicos, fisiológicos y emocionales implicados en ese proceso. Finalmente, el discurso de la Dra. Elizabeth Bazán Gayoso, rscj., presentado ante la Asamblea General Universitaria del 2015, al inicio de su mandato como Rectora de esta Casa de Estudios, nos recuerda que la Universidad ha sido y está llamada a ser siempre la casa donde se busca la verdad propia de la persona humana.

Consensus, como revista institucional arbitrada e indizada, tiene presencia en la vida académica y científica de nuestro país; asimismo se encuentra en las bases de datos Latindex y EBSCO, lo que le permite llegar a una mayor cantidad de lectores.

Agradecemos a la directora de la revista *Consensus*, Dra. Rosa Carrasco Ligarda, al cuerpo editorial, a los comités científicos nacionales e internacionales y en especial a los articulistas que han hecho posible esta publicación.

Dra. Victoria García García
Vicerrectora Académica

LA EPISTEMOLOGÍA JURÍDICA Y LAS LLAVES DE LA DEMOCRACIA

LEGAL EPISTEMOLOGY AND THE KEYS TO DEMOCRACY

Alessandro Caviglia Marconi¹

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo mostrar de qué manera el giro hacia la epistemología que se ha operado en la filosofía del derecho, debido a la influencia que ha tenido durante el último siglo y medio el positivismo jurídico, ha producido una desconexión entre dicha disciplina y la filosofía política, trayendo consecuencias importantes tanto en la comprensión como en la práctica del derecho. La mayor de estas consecuencias ha sido que el derecho se ha convertido en una disciplina aislada del resto de disciplinas prácticas, y la práctica jurídica se ha separado de los procedimientos y de la deliberación democráticos. Si la epistemología jurídica asume el giro pragmático sugerido, en su momento, por Oliver Holmes, será posible revertir esta situación y el derecho podrá conectarse nuevamente con las prácticas democráticas.

Palabras clave

Epistemología jurídica, filosofía política, justicia, positivismo, pragmatismo, democracia

ABSTRACT

This work aims to show in what way the shift to the epistemology that has taken place in the philosophy of law, due to the influence that legal positivism has had during the last century and a half, has produced a disconnection between said discipline and political philosophy, creating important consequences, both in the comprehension and the practice of law. The major of these consequences is that law has become a discipline isolated from the rest of the practical disciplines, and the legal practice has been separated from the democratic proceedings and the deliberative. If the legal epistemology accepts the pragmatic shift suggested, in its moment, by Oliver Holmes, it will be possible to reverse this situation and law will be able to connect again with democratic practices.

Keywords

Legal epistemology, political philosophy, justice, positivism, pragmatism, democracy

El siguiente trabajo tiene como objeto reflexionar sobre la epistemología jurídica desde un punto de vista inusual, si tenemos en cuenta la multiplicidad de trabajos que tanto abogados, juristas y filósofos han realizado sobre el tema. El enfoque tradicional de la epistemología jurídica se articula en torno

a la pregunta central: ¿cuál es el estatuto epistemológico del derecho en su conjunto o de las normas jurídicas? Para responder a esta preguntase han desarrollado varias estrategias, entre las que destacan la aproximación epistemológica. Esta aproximación se pregunta por el estatuto de cientificidad del

¹ Magister en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de San Martín de Porres, profesor del curso de Interculturalidad y Derechos Humanos en la Maestría en Filosofía de Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Además, enseña en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Escuela de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Desde el 2001 viene publicando diferentes artículos en libros y en revistas sobre filosofía política, ética, filosofía del derecho, derechos humanos y filosofía de la religión.

derecho. La segunda perspectiva importante se dirige a los aspectos lógicos del lenguaje normativo propio del derecho. Al respecto, hemos de tener en cuenta dos cosas. La primera es que las investigaciones en ambas perspectivas han dado pie a un sinnúmero de debates fructíferos. La segunda es que al lado de estas dos preocupaciones centrales, se han desarrollado una serie de investigaciones derivadas o complementarias a estas preocupaciones centrales.

El enfoque de este trabajo difiere de estas perspectivas, de tal manera que no faltarán quienes se pregunten si se trata de una contribución a la epistemología jurídica. Y es que el artículo que presento se pregunta por la epistemología del derecho pero desde un punto de vista particular. No se trata aquí de preguntarse el qué de la epistemología jurídica, como quien procura profundizar en la pregunta filosófica por la epistemología jurídica. No se trata de una pregunta metafísica respecto del horizonte de la ciencia del derecho. La pregunta que me interesa formular aquí proviene, más bien, desde la filosofía política y se orienta a investigar cuál es el propósito político y cuáles las consecuencias políticas que tiene el apostar en centrarse en la epistemología jurídica al momento de pensar la filosofía del derecho. Esta pregunta cobra su relevancia debido a que la centralidad en la epistemología jurídica tiene consecuencias políticas importantes, especialmente en relación a la posibilidad de debatir públicamente qué lugar debe tener el derecho, en cuanto actividad profesionalizada y en cuanto disciplina de estudio académico en las universidades, al interior de una sociedad democrática y liberal.

El enfoque del presente trabajo se enmarca en una perspectiva mayor, según la cual la filosofía del derecho (y los temas centrales de dicha disciplina) se deben conectar con la filosofía política, a fin de poder ganar una mayor comprensión. Desde el abandono de la razón práctica durante el siglo XIX, de una parte, y el asenso del neopositivismo, el positivismo lógico y la filosofía analítica durante el siglo XX, por otra, han terminado por producirse dos fenómenos que es necesario destacar. En primer lugar, se operó una desconexión

entre la filosofía del derecho y la filosofía política. La autonomía de la filosofía del derecho, respecto de las demás áreas de la filosofía práctica tuvo como una de las causas más relevantes el predominio que adquirió el positivismo jurídico con su afán de cerciorarse de la cientificidad del derecho y los esfuerzos que llevaron a cabo Kelsen y sus seguidores de garantizar que el derecho no se contamine con elementos ideológicos, que provengan de la política, la moral y la religión. En segundo lugar, dicha desconexión terminó por colocar en manos de los juristas y abogados a la filosofía del derecho, en tanto que disciplina académica, de modo que los filósofos tuvieron dos actitudes claramente diferenciadas. Por un lado, un grupo de filósofos abandonaron la reflexión sobre el derecho y se dedicaron a la reflexión sobre la sociedad y a la filosofía política. Esta actitud de un sector de filósofos se vio clara en un sector de la Escuela de Frankfurt, que comenzó a hacer una crítica a las construcciones ideológicas que articulaban las relaciones sociales con el fin de modificar dichas relaciones. El discurso del derecho era considerado como un discurso ideológico más y fue cuestionado, en vez de analizado. De otra parte, otro sector de filósofos se plegó al trabajo realizado por los juristas y asumió sus principios y metodología de trabajo de manera acrítica. Estos abogados consideraron que hacer filosofía del derecho era dedicarse a lo que los juristas hacían.

Los esfuerzos producidos a partir de las últimas décadas del siglo XX, especialmente, a partir de la publicación de *Teoría de la justicia* de John Rawls —esfuerzos desarrollados por varios filósofos y juristas destacados, como Ronald Dworkin, Robert Alexy, Jürgen Habermas, entre otros—, no han generado el impacto esperable en relación a la conexión entre la filosofía del derecho y la filosofía política. Esto se debe a que dichas investigaciones fueron interpretadas tanto por juristas y filósofos como trabajos en filosofía política y no en filosofía del derecho. Esta interpretación tiene como base el que los esfuerzos mencionados no se han realizado utilizando la metodología que se supone que es propia de la disciplina. La pregunta que se podría levantar en este punto es la siguiente: ¿es necesaria la identificación

entre los presupuestos positivistas y la filosofía del derecho? Mi respuesta a dicha pregunta es “no”. Pero esta pregunta nos lleva a otra que no carece de interés, a saber, ¿es posible utilizar las herramientas de la filosofía práctica para examinar la epistemología jurídica? Mi respuesta es “sí”.

1. El encapsulamiento epistemológico de la filosofía del derecho

Llama la atención que la filosofía del derecho dirigida por abogados insista en cuestiones epistemológicas, como por ejemplo, en reconocimiento de las normas y los principios jurídicos. Muestra de ello son los diferentes conversatorios, mesas redondas y congresos dedicados a la epistemología del derecho en la que concurren abogados y filósofos. La exacerbación en este punto es la herencia que Hans Kelsen dejó y termina encausando la filosofía del derecho en el lecho del positivismo. Como es sabido, la preocupación de Kelsen es estudiar la teoría del derecho como una ciencia que versa sobre un sistema normativo que se conoce como derecho. La Teoría pura del derecho, si bien el autor austriaco la concibe como una ciencia normativa de la sociedad, en realidad termina presentándose como una ciencia descriptiva de un sistema normativo de la sociedad. De esta manera, Kelsen expresa una desesperación por la delimitación de la ciencia del derecho. En este sentido señala, desde el primer capítulo de la Teoría pura del derecho que:

La Teoría pura del derecho es una teoría del derecho positivo, del derecho positivo en general y no de un derecho particular. Es una teoría del derecho y no una interpretación de tal o cual orden jurídico, nacional o internacional.

Quiere mantenerse como teoría y limitarse a conocer única y exclusivamente, su objeto de estudio. Procura determinar qué es y cómo se forma el derecho, sin preguntarse cómo debería ser o cómo debería formarse. Es una ciencia del derecho y no una política del derecho.

Al calificarse como teoría “pura” indica que entiende construir una ciencia que tenga por único objeto al derecho e ignore todo lo que no corresponda estrictamente a su definición. El principio fundamental de su método es, pues, eliminar de la ciencia del derecho todos los elementos que le son extraños. (Kelsen, 2008, p. 15)

Estas primeras líneas del libro de Kelsen han impreso en el pensamiento jurídico un esfuerzo por garantizar la cientificidad del derecho y han colocado en primer lugar de la discusión en la filosofía del derecho dominante los temas respecto de la epistemología jurídica. Así, temas como de qué manera es posible garantizar la cientificidad del derecho, cómo asegurar que la interpretación jurídica sea científica o de qué manera se puede tener un conocimiento riguroso de la norma jurídica (distinguiéndola con exactitud matemática de las normas morales, políticas o religiosas), han acaparado los esfuerzos de los especialistas. Al mismo tiempo, dichos especialistas se ha hecho llamar “iusfilósofos”, y llaman a su actividad como “iusfilosofía”, a fin de tomar distancia de los filósofos y de la filosofía. Esto responde al afán de destacar que su actividad es diferente de la de los filósofos en dos sentidos específicos. De una parte, es una actividad principalmente de juristas y abogados; mientras que, de otra parte, se trata de una actividad epistemológicamente centrada.

Esta metodología de trabajo ha penetrado, en la actualidad, a dos áreas de relativo reciente interés en el derecho, la argumentación jurídica y el neoconstitucionalismo, desarrollados con cierto interés en España y en Italia respectivamente. En el caso de la argumentación jurídica, se señala que es una forma especial del discurso práctico que adquiere su especificidad en los presupuestos positivistas, a saber, buscar una metodología científica de proceder (el famoso test de proporcionalidad desarrollado por Robert Alexy) y el dirigir la argumentación hacia dentro de los límites de la Constitución y el ordenamiento jurídico y no reflexionar sobre

los principios constitucionales. En el caso del neoconstitucionalismo, también se retoman las pautas metodológicas del positivismo jurídico al centrar su preocupación en la Constitución y su forma, más que en las consecuencias políticas que se derivan de ella.

Con los términos “iusfilosofía” y “iusfilósofos” se quiere destacar que el enfoque que los abogados le dan a la filosofía del derecho es normativo sobre la disciplina misma, de manera que todo aquél intelectual que no sea abogado y se dedique a la filosofía del derecho, debe de seguir la pauta dada por los abogados. Ya he señalado cómo muchos filósofos han caído en la trampa. Lo que no puedo explicar del todo, aún, es el por qué caen en ella. La hipótesis que puedo esbozar, a esta altura de la investigación es la siguiente: muchos de los filósofos dedicados a la filosofía del derecho son especialistas en epistemología, filosofía de la ciencia o metafísica, pero no en ética ni en filosofía política. De esta manera, carecen de las herramientas conceptuales suficientes para detectar los problemas que tiene el enfoque con el que se comprometen al seguir a los abogados en su empresa.

Otro problema diferente lo ofrece el distinguir (i) qué ha hecho que Kelsen llegue a las conclusiones a las que llegó y (ii) el por qué los juristas siguieron la estela de Kelsen. Respecto de (i) es necesario señalar que la historia del desarrollo del neokantismo y sus ramificaciones, y la versión que dominó en la escuela en la que Kelsen forjó sus ideas dan una pista importante, además de tener en cuenta la posición de dominio que tuvo el positivismo entre fines del siglo XIX y principios del XX. Respecto de (ii) se puede señalar que el impacto que tuvo la vuelta de tuerca que significó el neopositivismo durante el siglo XX y la posición de dominio (en los ámbitos académicos y en la sociedad) en que puso a los abogados el abrazar el positivismo hizo que dicho enfoque se rearticulase y se camuflara a fin de superar las crisis por las que estaba pasando.

De esta manera, la desesperación por tener una descripción correcta del objeto

de estudio pervive en todas las formas de reactualización del positivismo jurídico, como es el caso del positivismo metodológico, el neoconstitucionalismo y la llamada *Teoría de la argumentación jurídica*, que tantos ven como una novedad, cuando en realidad es vino agrio en odres nuevos. Todo esto termina por convertir a la filosofía del derecho en un dar cuenta de mecanismos técnicos que se articulan consistentemente dentro del campo del derecho positivo. El cercioramiento de las normas y la coherencia del sistema jurídico, sistema cerrado en sí mismo, se ha convertido en la actividad de los especialistas, que enarbolan la epistemología jurídica como lo nuevo cuando resulta ser un insistir sobre lo mismo.

Esta inflación del cercioramiento hunde sus raíces en la búsqueda cartesiana de abandonar el mar de las dudas para llegar a una Verdad que sea clara y distinta. Se trata de un modo de trabajo intelectual que se vuelca a la certeza absoluta y busca escapar tanto del error como de la duda. Este tipo de razonamiento utiliza un tipo de lógica, la lógica analítica, el cual parte de premisas y a partir de allí llega a conclusiones ciertas, a través de una deducción indudable. El juez Oliver Wendell Holmes Jr. en su conferencia pronunciada el 8 de enero de 1879 en la Facultad de Derecho de la Universidad de Boston cuestionó abiertamente la inflación del cercioramiento en el derecho. Holmes formaba parte del denominado Club de los Metafísicos (Methaphysical Club). El Club de los Metafísicos, fundado en 1872, congregó a intelectuales como Charles Sanders Pierce y William James en Cambridge (Massachusetts) con el fin de discutir cuestiones filosóficas. También participaron en los intelectuales que llegarían a ser influyentes en la vida norteamericana, como Nicholas St. John Green, Joseph Bangs Warner, John Fiske, Francis Ellingwood Abbot y Chancey Wright. Allí Holmes, quien llegaría a ser un juez famoso de la Corte Suprema de los Estados Unidos entre 1902 y 1932, conoció las ideas pragmatistas que los miembros del club compartían, claro que cada uno a su modo. Holmes conoció y admiró la

obra de John Dewey, especialmente el libro *Experiencia y naturaleza*.²

En su discurso titulado *La senda del derecho* Holmes señala con claridad que los juristas se encuentran presos en una falacia que denomina “logicista” que no les permite comprender lo que es el derecho en realidad. De esta manera, señala que:

Podéis asumir –como Hobbes, Bentham o Austin– que todo el Derecho emana del soberano, aunque sea enunciado en primer lugar por los jueces, o podéis pensar que el Derecho es la voz del Zeitgeist, o lo que queráis. Me da lo mismo para mi propósito. Incluso en el caso de que toda decisión requiriese la sanción de un emperador con un poder despótico y una mente caprichosa, aún así nos interesaría, de cara a la formulación de predicciones, descubrir algún orden, alguna explicación racional y algún principio de desarrollo de las normas que aquél estableció. En todo sistema existen tales explicaciones y principios a descubrir. Y en relación con ellos se produce una [...] falacia que juzgo importante exponer.

La falacia a la que me refiero es la idea de que la única fuerza que opera en el desarrollo del Derecho es la lógica. Ciertamente, en el sentido más amplio posible, esa idea resultaría cierta. El presupuesto sobre el que se asienta nuestra forma de pensar el universo es que existe una relación cuantitativa fija entre todo fenómeno y sus antecedentes y consecuentes. Si existiría un fenómeno no sujeto a tales relaciones lo consideraríamos un milagro: algo que se haya al margen de la ley causa-efecto y que trasciende nuestra capacidad de pensamiento o que, al menos, no podemos someter a la razón. La condición que permite nuestra concepción del universo es que

éste pueda ser pensado racionalmente o, en otras palabras, que cada uno de sus elementos sea efecto y causa en el mismo sentido en que lo son otros elementos con los que nos hallamos más familiarizados. Del mismo modo, en un sentido muy amplio es cierto que el Derecho responde a un desarrollo lógico, como cualquier otra cosa. El peligro del que hablo no es la admisión de que los principios que gobiernan otros fenómenos también gobiernen el Derecho, sino la idea de que un sistema jurídico determinado –el nuestro, por ejemplo– puede ser elaborado, como las matemáticas, a partir de axiomas generales de nuestra conducta. Éste es el error natural de las escuelas de pensamiento jurídico, pero no se limita a ellas. Una vez oí decir a un eminente juez que nunca emitía una sentencia hasta que estaba absolutamente seguro de que era correcta. Del mismo modo, el disenso judicial es criticado a menudo por entender que simplemente es debido a que uno u otro bando discordantes no habían hecho sus sumas correctamente y que, si se hubieran tomado más trabajo, se habría producido inevitablemente un acuerdo.

Esta forma de pensar es completamente natural. La formación de los abogados es una formación lógica. Los procedimientos lógicos de la analogía, la distinción y la deducción son los más familiares para ellos. El lenguaje de las decisiones judiciales es fundamentalmente el lenguaje de la lógica. Y la forma y el método lógicos satisfacen ese anhelo de certeza y de reposo que se halla en la mente humana. Pero la certeza, generalmente es una ilusión y el reposo no es el destino del hombre. Detrás de la forma lógica subyace un juicio sobre el valor relativo y la importancia de los diversos fundamentos legislativos

² Respecto del Club de los Metafísicos, cf. BERNSTEIN, Richard; *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Bs.As.: Katz, 2006. Pp. 40-43. También, MENAND, Louis; *El Club de los Metafísicos. Historia de las ideas en los Estados Unidos*, Barcelona: Destino, 2002. Además, WEST, Cornel, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, The University of Wisconsin Press, 1989, p. 42.

en competencia. Un juicio a menudo inarticulado e inconsciente, es cierto, pero que constituye la misma raíz y el mismo nervio de todo el procedimiento. Podéis dar una forma lógica a cualquier conclusión. Y siempre podéis suponer la existencia de una condición implícita en un contrato. ¿Por qué podéis presuponerla? Pues a causa de una creencia relativa a la práctica de la comunidad o de un grupo social, a causa de alguna opinión sobre la política jurídica a seguir o, en definitiva, a causa de alguna actitud personal sobre determinada materia que no es susceptible de una medición cuantitativa precisa y, en consecuencia, que no es susceptible de fundar conclusiones lógicas exactas. Estas cuestiones se constituyen en escenarios de una batalla en la que no existen los instrumentos para realizar determinaciones válidas universalmente y donde la decisión sólo puede expresar la preferencia de un órgano determinado en un tiempo y lugar. No somos plenamente conscientes de hasta qué punto gran parte de nuestro Derecho podría ser objeto de revisión sólo con producirse un ligero cambio en el hábito de la opinión pública. Ninguna proposición concreta es autoevidente, no importa lo proclives que seamos a aceptarla. Ni siquiera la proposición de Herbert Spencer: “todo hombre tiene derecho a hacer lo que quiera a condición de que no interfiera en el mismo derecho de sus semejantes” (Holmes, 2012, pp. 68-70)

Esta extensa cita del discurso de Holmes resulta necesaria porque permite comprender con claridad el error del razonamiento que gobierna la mente de los juristas hasta nuestros días y a partir de la cual se elaboran la mayoría de los trabajos en epistemología jurídica. El razonamiento que Holmes denuncia opera partiendo de principios y leyes jurídicos asumidos como axiomas y continúa deduciendo las consecuencias que se derivan de ellos para terminar en el fallo judicial frente a un caso determinado. Cuando se produce

una discrepancia en el fallo, este se debe a que alguna de las partes discordantes ha errado al aplicar el procedimiento de deducción. En cambio, de razonar adecuadamente, habrían concordado en el resultado. Esto de debería a que los axiomas de los que se parte son autoevidentes, la mente humana llega a ellos de manera directa, a través de una intuición intelectual, por lo cual no requieren demostración, porque se consideran el punto de partida de toda demostración posible. Se trata de la aplicación del método matemático al derecho, al igual que lo que Descartes procuró hacer con la filosofía. El objetivo de este proceder es llegar a la certeza absoluta, de tal manera, que el proceder de los legisladores y de los jueces tenga exactitud matemática.

Lo que Holmes señala con lucidez es que el supuesto proceder axiomático del derecho no corresponde a la práctica del derecho. Los puntos de partida y los procedimientos que utilizan los juristas y legisladores no son axiomas captados racionalmente, sino se articulan sobre la base de creencias forjadas por la tradición, la historia y el debate en la sociedad. Darle el carácter de axiomas matemáticos tiene como una de sus consecuencias extraer los principios, los procedimientos y los resultados del debate público. En cambio, si comprendemos que los puntos de partidas de la práctica jurídica se encuentra en opiniones forjadas en la sociedad y que pueden ser compartidas por un bando y rechazadas por otro bando, ello nos permite comprender la manera en la que funciona el derecho, especialmente cuando se producen desacuerdos respecto de los fallos judiciales. Tales desacuerdos no se deben a que algunos jueces no han razonado correctamente sino, más bien, a que han partido de creencias fundamentales diferentes. Si esto es así, la tradición imperante en una sociedad puede ser determinante para definir qué es y qué no es derecho. Ahora bien, la tradición puede constituirse de dos maneras: o por el peso de la opinión de las personas e instituciones que tienen poder fáctico, o por la participación libre y abierta de todos los ciudadanos. La deliberación democrática puede ayudar a articular las intuiciones fundamentales de lo que es el derecho en una sociedad. Dicha deliberación, que se procura sea libre de las

coacciones de los poderes fácticos en la mayor medida posible, permite hacer valer la libertad y la igualdad de los ciudadanos.

Lo que Holmes exige para el derecho es un cambio de mentalidad. Siguiendo a Richard Bernstein, podemos afirmar que este cambio de mentalidad consiste en pasar de una mentalidad volcada a la certeza absoluta a una mentalidad falibilista. Respecto del falibilismo, Bernstein señala que

El falibilismo es la creencia de que cualquier reivindicación de conocimiento, o, en general, cualquier reivindicación de validez –incluidas las reivindicaciones morales y políticas– es pasible de análisis, modificación y crítica permanentes (Bernstein, 2006, p. 55)

De esta manera, el falibilismo pragmático tiene como base una idea respecto de nuestras ideas, la cual sostiene que, en tanto que seres finitos, los seres humanos debemos de revisar nuestras creencias constantemente y no tomarlas de manera dogmática. Esta revisión no significa en caso alguno una defensa débil de nuestras posiciones morales o nuestras creencias sobre la sociedad y el derecho, sino la posibilidad de revisarlas. En cambio, la mentalidad volcada a la certeza absoluta rechaza la finitud humana en el sentido que considera que el ser humano puede llegar a captar la Verdad absoluta, una verdad que no debe someterse a revisión una vez que se ha alcanzado. Esta es la razón por la cual René Descartes señalaba, en sus *Meditaciones Metafísicas*, que era necesario poner en tela de juicio todas las ideas, per hacerlo sólo una vez en la vida, debido a que una vez que logramos depurar las ideas verdaderas y hemos cumplido con el trabajo filosófico de fundamentar el conocimiento de manera definitiva. Así, una vez que se ha la Verdad absoluta podemos reposar en ella, y simplemente deducir las consecuencias conforme a las reglas del razonamiento correcto. Ello aseguraría el llegar a conclusiones ciertas.

La mentalidad falibilista exige el reconocimiento del pluralismo respecto de las formas de pensar y de concebir la realidad y la sociedad, así como exige el debate público para ajustar las reglas básicas de la convivencia social entre personas que tienen concepciones de la vida religiosas y laicas diferentes. Al asumir la finitud humana y la pluralidad humana, la mentalidad falibilista asume una epistemología particular. Dicha epistemología supone el hecho de que no podemos llegar a una verdad absoluta que se encuentre más allá del mundo de las experiencias humanas y sociales y, en vista de la pluralidad humana, debemos de revisar nuestras creencias a través del diálogo y de las nuevas experiencias. De tal manera que la mentalidad falibilista realiza una conexión entre la epistemología, la ética y la política. Es decir, a través de un debate dado en la sociedad, debate que respete exigencias éticas fundamentales, podemos modular el “conocimiento” de la verdad, teniendo en cuenta que dicha verdad puede modificarse en el futuro. Al aplicarse al derecho, la epistemología falibilista exige la conexión entre el derecho y la política.

2. La desconexión entre el derecho y la política

Esta epistemologización de la disciplina jurídica, inspirada en la mentalidad orientada hacia la certeza absoluta, ha operado de manera diferente a la mentalidad falibilista. Así que, en vez de buscar la conexión entre el derecho y la política, ha exigido la desconexión ente ellos. Ya, desde Kelsen, se veía la política como un elemento ideológico que podría contaminar la cientificidad del derecho. Kelsen consideraba a la política como un elemento contaminante para la ciencia del derecho, ciencia que debía de proteger su pureza para mantener su neutralidad y su misma capacidad de erigirse como discurso científico. Aquello que Kelsen, como sus adversarios como Carl Schmitt o Eric Voegelin³, entendían por “política” era la política partisana, es decir, aquella actividad que una fracción emprendía para poder ganar

³ Respecto de la posición de Voegelin, Cf. VOEGELIN, Eric; *La nueva ciencia política. Una introducción*, Bs. As. Katz, 2009. También véase KELSEN, Hans; *¿Una nueva ciencia política?*, Bs. As.: Katz, 2006.

mayores cuotas de poder. Ni Kelsen ni sus adversarios tenían en mente la concepción liberal de la política, que consiste en la actividad por hacer valer los derechos y las libertades de todos los ciudadanos, en vez de incrementar el margen de dominio de una facción sobre otra.

La desconexión entre el derecho y la política trae consigo una serie de consecuencias importantes. Entre estas quiero destacar tres, una referente a la filosofía del derecho y otras dos que afectan directamente a la democracia. En el campo de la filosofía del derecho, la desconexión condujo a la ya mencionada epistemologización de la materia, con el consecuente efecto de que atrajo hacia la filosofía epistemólogos y a especialistas en metafísica, dejando fuera a los especialistas en ética y en filosofía política. Claro que algunos filósofos, como Habermas o Rawls, especialistas en filosofía política, reflexionaron sobre el derecho, pero su aporte no fue reconocido como filosofía del derecho, sino como filosofía política, debido a que no se centraban de manera exclusiva en cuestiones epistemológicas. Los trabajos de Rawls y Habermas abordan cuestiones epistemológicas respecto al derecho, pero orientan sus reflexiones epistemológicas hacia la filosofía política. El mayor peso relativo que tiene la filosofía política en comparación de la epistemología ha sido la causa por la cual se indique que sus trabajos corresponden a la filosofía política y no a la filosofía del derecho. Es claro que es la mentalidad falibilista la que articula el trabajo de ambos filósofos y que lo que se rechaza desde el grupo que domina el debate en filosofía del derecho es precisamente dicha mentalidad, que termina por subordinar la epistemología a la política y a la ética.

Además, esta distinción trajo consigo dos consecuencias nefastas para la democracia. La primera es la desconexión del derecho con las instituciones y prácticas democráticas. La segunda es la afirmación de Carl Schmitt y sus seguidores, según la cual lo que define el derecho, en última instancia, es la política. Y cuando los schmittianos piensan la política, la ven como política partidaria, tal como ya he afirmado. Quiero concentrarme en la primera reacción. La desconexión del derecho de la

dinámica democrática ha traído un fenómeno extraño. Si uno pregunta a los estudiantes de derecho cuál es el fin del derecho, les resulta sorprendente que se les diga que este es asegurar los valores principios políticos de la democracia. Puesto que se encuentran tan acostumbrados a ver en el derecho una herramienta técnica sin remisión a lo político, esta idea les resulta anodina y demasiado “filosófica”. Por otra parte, los estudiantes entienden que ese conocimiento técnico los dota de un poder especial, que es el conocimiento de las leyes y procedimientos que rodean la vida de toda persona en la sociedad. El estudio del derecho les brinda todas las llaves de la interacción social. Se trata del poder que se cierne sobre Joseph K., el personaje de la novela *El proceso* de Kafka, quien, de la noche a la mañana se encuentra inmerso en una pesadilla tejida por la telaraña del derecho. Los abogados tienen todas las llaves porque cuentan con el poder de hilvanar o desarmar la telaraña en la que cualquier persona puede terminar atrapada.

En este punto resulta que la desconexión entre el derecho y la política democrática adquiere su sentido perverso. La filosofía del derecho epistemológicamente centrada se encuentra en una situación singular: o no se da cuenta de las consecuencias políticas que tiene su proceder o intenta retener el poder sobre esas llaves en las manos de los abogados. En el primer caso, se trata de una disciplina que ha perdido la perspectiva debido a su afán de especialización y al excesivo tecnicismo de su lenguaje y pensamiento. En el segundo, se trata de una actividad que conspira contra la misma sociedad democrática a la que el derecho debe de servir como soporte y viabilizador. En esta segunda alternativa, los abogados habrían encontrado la forma para mantener el poder sobre los ciudadanos y desactivar los mecanismos de la sociedad democrática, siendo la epistemologización de la filosofía del derecho un avance en el camino de esa sustracción de poder a la ciudadanía.

Como fuere, esas llaves que el derecho representa, deberían estar en poder de los ciudadanos y no de los operadores jurídicos. Estos han reemplazado a los sacerdotes de la

Edad Media y a los científicos de los albores de la modernidad. Es por ello que el derecho, desconectado de la dinámica democrática y en manos de los juristas, termina por congraciarse con el poder del neoliberalismo económico. En este sentido, cuando las llaves del derecho se encuentran en manos de los abogados y no en la de los ciudadanos, sucede que el poder que la ley representa genera una sociedad tecnocrática incompatible con los principios de la democracia. La tecnocracia jurídica se cuida de no perder el poder que tiene y es por eso que se vuelve conservadora. En dicho giro conservador, el derecho se conecta con el proyecto neoliberal, a fin de que el rumbo impreso a la dinámica social por parte de los poderes económicos cuenten con el respaldo de un derecho creado a su imagen y semejanza.

Una de las herramientas importantes para hacer que los ciudadanos tengan el poder de esas llaves es realizando la articulación entre la filosofía del derecho y la filosofía política. Se trata de hacer que la filosofía del derecho gire hacia la filosofía política y que el derecho mismo vire hacia la democracia. En este giro político y democrático, las preguntas relevantes de la filosofía del derecho cambian radicalmente. En vez de preguntarse por el estatuto epistemológico de las normas, o sobre la cientificidad del derecho, los filósofos y abogados comienzan a preguntarse por la legitimidad democrática del derecho, por los procesos sociales de deliberación que hacen del derecho lo que es y sobre la manera en la que el derecho puede servir como una herramienta para hacer que tengamos una sociedad más democrática en la que las personas puedan gozar de sus derechos y libertades de manera más plena sin encontrarse sometidos al dominio político, social, cultural y sexual de otras personas dentro de la misma sociedad. Se trata de que los ciudadanos puedan ponerse de acuerdo del lugar y la dirección que debe de tener el derecho por medio de la deliberación pública.

3. Derecho, sociedad de mercado y democracia

La desconexión entre el derecho y la política, ha traído consigo una consecuencia perniciosa adicional. Se trata de la penetración del mercado en el derecho. Esta penetración se expresa en la dirección de defensa del mercado que el derecho está tomando. El derecho ha modificado su papel. En vez de defender y promover la democracia, ha terminado por defender y promover el mercado.

No se trata de que el mercado deba suprimir el mercado, sino de garantizar que el mercado tenga su lugar en la sociedad, y que se devore todas las esferas de la sociedad. Desde los años 80, a partir de las políticas económicas establecidas por Ronald Reagan y Margareth Thatcher, estamos asistiendo a una modificación sumamente peligrosa: hemos pasado de una economía de mercado a una sociedad de mercado. Una economía de mercado es aquella que garantiza que exista un espacio de libre intercambio de determinados bienes a través de la libre oferta y demanda. En cambio, una sociedad de mercado es aquella en la cual todos los bienes de la sociedad están expuestos al intercambio en el mercado.⁴

La concentración en la epistemología jurídica propiciada por las reformulaciones del positivismo no solo ha bloqueado la conexión entre el derecho y la política, sino que ha impedido el debate democrático sobre el lugar que debe tener el derecho en la sociedad. Esto ha resultado ser sumamente funcional a las grandes corporaciones mercantiles, debido a que con ello se ha conseguido neutralizar el debate democrático respecto de los límites morales del mercado y se ha bloqueado el cuestionamiento de la sociedad de mercado. De esta manera, el derecho ha ofrecido a los agentes del mercado para bloquear todo debate democrático respecto

⁴ Cf. SANDEL, Michael; *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado*, Barcelona: Debate, 2013. Además Cf. WALZER, Michael; *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: FCE, 2001, pp.108-114.

del sistema dominante. Ello permite que las políticas neoliberales en la economía puedan tener las puertas abiertas y el derecho les dé su bendición.

Pero la colaboración entre el derecho y el neoliberalismo da un giro de tuerca en el llamado Análisis Económico del Derecho. Dicho enfoque ha penetrado profundamente en las escuelas de leyes y representa el acondicionamiento del derecho para que sea una herramienta eficaz para el fortalecimiento de una sociedad de mercado. Bajo la influencia del Análisis Económico del Derecho se ha reemplazando términos como “justicia” o “legalidad” por los de “acuerdo económico satisfactorio” y “eficacia”. De esta manera, se propone que las personas puedan canjear derechos –incluso derechos fundamentales– por sumas de dinero. Por ejemplo, una corporación puede comprar el derecho a contaminar el medioambiente o a cazar matar animales en extinción si cuentan con el derecho suficiente para pagar por ellos.

El Análisis Económico del Derecho concibe los derechos de las personas como mercancías exhibidas en el mercado para el mejor comprador. Así, los derechos de las personas tienen un precio. Y la vida misma también. De hecho hay defensores de este enfoque que sostienen que mantener en vida a una persona puede ser calculado en una cantidad monetaria. Ciertamente, dar calidad de vida a una persona supone una inversión en dinero, pero también supone la presencia de otros bienes no económicos, como el afecto, la amistad, el respeto, entre otros, bienes que no se distribuyen a través del dinero. Sin embargo, en la sociedad de mercado, que el Análisis Económico del Derecho fomenta, tales bienes son puestos en los escaparates del mercado para ser comprados y vendidos. En una sociedad así, hasta el reconocimiento de la dignidad de las personas tiene su precio monetario. Lo único que carece de precio en dicha sociedad es la dignidad misma,

pero precisamente por eso es un bien moral desestimado por completo, debido a su insignificancia económica.

4. Positivismo jurídico, teoría del derecho natural, mercados y autoridad extrapolítica

La consagración de la sociedad de mercado se ha logrado debido a que a la centralidad de la epistemología en las diferentes disciplinas de pensamiento, tanto en el derecho, en las ciencias sociales y políticas como en la misma filosofía. La centralidad de la epistemología ha logrado fortalecer una autoridad especial, la del especialista. En el derecho se expresa en sus vertientes dominantes. El positivismo jurídico el abogado se convierte en esa autoridad. En la teoría del derecho natural, aquellos que reivindican un acceso al orden natural de las cosas se han convertido en la autoridad. Y, en las ciencias sociales, como en la economía y las ciencias políticas, los especialistas que conocen la técnica y la racionalidad instrumental, se convierten en la autoridad.

Estas autoridades no son autoridades democráticas. Nadie las ha elegido y sus decisiones se encuentran fuera del debate político democrático. Es por ello que se tratan de autoridades extrapolíticas, que en virtud del conocimiento o la técnica que dominan en exclusividad son dotados del poder de definir la suerte de los ciudadanos. En el caso del derecho, los defensores del positivismo sostienen que quien tiene el conocimiento de las leyes y el manejo de su articulación eficaz poseen las llaves de la interacción social. Los defensores de la teoría del derecho natural sostienen que quienes tienen el conocimiento de la naturaleza controlan dichas llaves. Pero, al mismo tiempo, los poderes dominantes en el mercado sostienen lo mismo. Pero, no debemos equivocarnos. No se trata de tres grupos rivales, sino que en el fondo trabajan coordinadamente. El esfuerzo es extraer de la discusión pública los derechos y el lugar que debe tener el mercado en las sociedades contemporáneas.⁵ Como señala con lucidez

⁵ Soy deudor de Ronal Reyes respecto de estas ideas.

Sandel, la consolidación de una sociedad de mercado sucede que los bienes sociales, los derechos y la ciudadanía se corrompen. Los bienes de la sociedad se convierten todos

en mercancías, los derecho se convierten en herramientas funcionales al mercado y los ciudadanos se transforman en los engranajes del mercado.

REFERENCIAS

Bernstein, Richard (2006) *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Buenos Aires.: Katz.

Holmes, Oliver Wendell Jr. (2012) *La senda del derecho*. Madrid: Marcial Pons.

Kelsen, Hans (2008) *Teoría pura del derecho*. Introducción a la ciencia del derecho. México: Ediciones Coyoacán.

Kelsen, Hans (2006) *¿Una nueva ciencia política?* Buenos Aires: Katz.

Menand, Louis (2002) *El Club de los Metafísicos. Historia de las ideas en los Estados Unidos*. Barcelona: Destino.

Sandel, Michael (2013) *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado*. Barcelona: Debate.

Voegelin, Eric (2009) *La nueva ciencia política. Una introducción*. Buenos Aires: Katz.

Walzer, Michael (2001) *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: FCE.

West, Cornel (1989) *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, The University of Wisconsin Press.

Fecha de recepción: 25 de febrero 2015

Fecha de aceptación: 28 de abril 2015

TRANSITIVIDAD DEL VERBO SER

TRANSITIVITY OF THE VERB TO BE

Marco A. Ferrell Ramírez¹

RESUMEN

Andrés Bello, el Gran Maestro de la gramática, analizando oraciones en que el pronombre *lo* seguido de *ser* reproduce el significado de verbos transitivos (como en “No se pudieron desembarcar las mercaderías, pero lo fue la gente”), comentó en el § **301** de su *Gramática*: “Este *lo* representativo de predicados es el caso complementario acusativo de *ello*”. Y cuando escribe *acusativo* ya nos está hablando de verbo transitivo; así en la Nota VIII (“Lo” predicado) retoma el tema y dice:

“¿El verbo *ser* con acusativo? ¿Y por qué no? ¿Por qué cerrar los ojos a un hecho manifiesto en que no cabe disputa?

Es un principio recibido que el *ser* activo o neutro un verbo no depende de su significación, puesto que a un verbo neutro en una lengua corresponde muchas veces un verbo activo en otra.”

Desarrollaremos esta idea.

Palabras clave

Verbo *ser*, transitividad, acusativo

ABSTRACT

In analysing sentences in which the Spanish neuter pronoun lo, followed by ser [to be], was used to reproduce the meaning of transitive verbs (as in “No se pudieron desembarcar las mercaderías, pero lo fue la gente”), Andres Bello, Grand Master of Grammar, remarked in paragraph 301 of his Grammar: “The pronoun lo, which represents predicates, is the accusative case of ello”. And as he writes accusative he undoubtedly speaks of a transitive verb; so in Note VIII (“Lo” predicado) we read:

“Is verb ser [to be] associated with the accusative case? Why not? Why should we shut our eyes to an obvious, indisputable fact?

It’s a received principle that for a verb the fact of being active or neuter (stative) does not depend on its meaning, inasmuch as an active verb of a tongue may correspond to a neuter verb of another tongue.”

We shall build upon this idea.

Keywords

Spanish, transitivity, verb to be

¹ Excatadrático de la Universidad Nacional de Educación. Investigador en lenguas andinas, con artículos publicados. Autor del libro *Manual de uso idiomático*. Corrector de textos de amplia experiencia.

1. INTRODUCCIÓN

El verbo *ser*, según las clasificaciones usuales de la gramática, es fundamentalmente intransitivo porque, de acuerdo con los criterios que informan dichas clasificaciones, no admite objeto directo. Por la clase de predicados en que aparece (predicados nominales en los que —se dice— no es núcleo) y por las relaciones que establece, se lo clasifica como verbo copulativo. Se tratará de demostrar en este artículo que el verbo *ser* también forma parte de predicados verbales con objeto directo.

2. LA TESIS DE BELLO

En su Gramática se ocupa el maestro Andrés Bello (1970 [1847]) del posible uso transitivo de *ser* al tratar sobre los demostrativos neutros. A partir de ejemplos como “Todos se precian de patriotas; y sin embargo de que muchos *lo* parecen ¡cuán pocos *lo* son!”; “No se pudieron desembarcar las mercaderías, pero *lo* fue la gente”; “Hermoso fue aquel día, y no *lo* fue menos la noche”, Bello afirma en el § 301 de su Gramática: “El *lo* representativo de predicados es el caso complementario acusativo de *ello*” (párrafo 301, cap. XV). No dice directamente que *ser* sea transitivo; lo da a entender. Pero en la Nota VIII expresa categóricamente: “¿El verbo *ser* transitivo? ¿Y por qué no? ¿Por qué cerrar los ojos a un hecho manifiesto en que no cabe disputa?” y “Es un principio recibido que el *ser* activo o neutro un verbo no depende de su significación, puesto que a un verbo neutro en una lengua corresponde muchas veces un verbo activo en otra”. En seguida se ocupa de los matices de transitividad en los verbos *estar* y *ser*: “¿No damos a *estar* un acusativo reflejo cuando decimos que uno *se está en el campo*, *se está escondido*? ¿No atribuyen estas frases a la existencia una sombra de acción sobre las cualidades y modo de *ser*? En castellano el mismo verbo *ser* admite alguna vez un acusativo reflejo, lo que no haría, si no se concibiese en su significado cierto valor o apariencia de acción” (Nota VIII).

2.1 Crítica a Bello

Para Niceto Alcalá-Zamora, no era “manifiesto” lo de la transitividad de *ser* y sí

cupó disputa: para él este asunto corresponde a la metafísica del lenguaje, no a la gramática. De esta manera, Alcalá-Zamora desiste de profundizar el tema en su aspecto gramatical, pese a que la argumentación de Bello no era errónea. Posiblemente la carencia de datos adicionales impidió a Bello redondear su audaz planteamiento. (Pero hasta 1945, año en que Alcalá-Zamora hizo el prólogo y las Observaciones a la obra de Bello, el idioma ya había dado, como se verá en este trabajo, ejemplos confirmatorios de lo que decía Bello.) Si se hubiera deseado emprenderla, la búsqueda de casos pertinentes habría resultado sencilla y fructífera. Hubiera bastado revisar los contextos oracionales. Viene al caso lo que el mismo Bello decía: “No los hacemos activos porque nos imaginamos una acción que no existe sino al contrario, nos figuramos una acción porque se construyen *con acusativo*, y porque este complemento es el que a menudo solemos juntar a los verbos que significan acción natural” (Nota VIII; las cursivas son mías). Aquí reitera (véase lo que de la Nota VIII se cita en 2 en segundo lugar) su inclinación a encontrar soluciones guiándose más *por criterios sintácticos* que por criterios semánticos.

2.2 Aspecto filosófico

En el análisis lingüístico-gramatical del verbo *ser* se presenta una confluencia con la Filosofía, en la cual el concepto del *ser* —entendiéndolo como sustantivo (“el ser”) o como verbo— ocupa un lugar fundamental. Siendo importante en nuestra exposición el recurso al concepto de transitividad, observamos que de modo semejante en Filosofía utilizan los conceptos de trascendencia y transitividad. Explica Ferrater Mora (1964: 828, t. II) que con los verbos *cortar* y *adelgazar*, y *sentir* y *pensar* se ejemplifican relaciones diferentes respecto de la transitividad:

Ahora bien los actos o acciones de la primera especie [con cortar y adelgazar] son de carácter “transeúnte”; la acción de que se habla en ellos es una acción transiens, que sale del “sujeto”. Los actos o acciones de la segunda especie [con sentir y pensar] son, en cambio, formas

de la actio manens o permanens; se trata de una acción inmanente (immanens), porque permanece en el mismo “sujeto” que la ejecuta. Se dice también que la primera acción es “transitiva” y la segunda es “intransitiva”.

Sobre *ser* nos dicen en el artículo CÓPULA que es un elemento funcional, una “partícula” (ibíd.: 358, t. I). En relación con lo que se afirma en este ensayo, debe señalarse que en el *Diccionario de Filosofía* dan por sentado que el verbo *ser* es *intransitivo* (ibíd.: 652, t. II):

En el presente artículo nos referiremos principalmente a lo que ‘ser’ designa en tanto que sustantivo o en tanto que verbo intransitivo. Ello no quiere decir que interpretemos el concepto de ser en un sentido gramatical. Pero significa que antes de cualquier análisis filosófico es necesario precisar el marco gramatical dentro del cual va a ser usado el término ‘ser’.

Siendo así, desde el punto de vista filosófico el verbo *ser*, tal como lo definen o describen, es *intransitivo*. Aunque, como vemos, en Filosofía se emplean conceptos gramaticales, ello se hace con fines precisos, propios de esa rama del saber; no entran —y, posiblemente, no tendrían que hacerlo— en análisis más detallados. Esto porque mientras en gramática, por ejemplo, las palabras *es* y *son* —que para los filósofos son “partículas” en la cópula— forman parte de un paradigma o conjunto de elementos relacionados (conjugación), en Filosofía son componentes de un enunciado que expresan la relación entre palabras (un sujeto y un atributo) y el sentido del correspondiente enunciado. Además, cuando en Filosofía se estudia el *ser* y lo *eseyente*², el significado y lo relacional importan más que la forma de la palabra; en cambio, en gramática

importan la forma (Morfología), las relaciones entre palabras (Sintaxis), las relaciones y consecuencias entre la forma de las palabras y sus relaciones (Morfosintaxis) y el significado, como se verá en esta exposición.

Es necesario observar que no se puede considerar que la Filosofía falla por no realizar análisis gramatical más profundo, ni que la gramática está mal porque algunos procesos de análisis o resultados no se ajustan a la lógica o a la coherencia filosófica. Bien subrayó el lingüista Charles Hockett (1979 [1958]: 16):

En realidad, se trata aquí de dos cosas distintas. Una es hasta qué punto podemos esperar que una lengua sea “lógica” en el sentido de “consistente y razonable”, y hasta qué punto las lenguas difieren a este respecto. Otra es si conviene que el lingüista, en el análisis de una lengua determinada, proceda de acuerdo con alguna noción preconcebida de lógica abstracta o si es preferible que acepte lo que encuentra.

3. CASOS MODERNOS

Aunque el idioma español siempre ofreció en potencia la posibilidad de emplear *ser* como transitivo, en el tiempo de Bello no abundaban en la lengua los ejemplos pertinentes; lo que sí había y adujo nuestro gramático fueron casos que podríamos llamar “precursores” de la inequívoca presencia de *ser* en predicados con transitividad, aspecto en que la percepción y la conceptualización de Bello serían confirmadas por los gramáticos más de un siglo después, cuando se estableció que para hablar de transitividad más importante es *la configuración sintáctica del predicado* que la naturaleza transitiva o intransitiva que se atribuya al verbo. Emilio Alarcos Llorach (1972: 153) sostiene que la transitividad es una característica de ciertos predicados, pero no del verbo o núcleo del

² ‘Lo que es’, según el Diccionario de la Academia. La palabra derivada *eseyente* es lo que en gramática española se llama participio activo, que actualiza o manifiesta al actor o agente de la idea expresada en la raíz del verbo; así de *ayudar* sale *ayudante* y de *florecer* *florecente*. *Eseyente* proviene del antiguo verbo *eser* (del lat. *essere*); y como hoy la lengua tiene *ser* en vez de *eser*, correspondería usar *seyente* por *eseyente*. En los libros y diccionarios de Filosofía en alemán es normal encontrar la expresión *das Seiende* (‘lo seyente’, ‘lo que es’), que viene del verbo *Seien* ‘ser’; y así la obra *De ente et essentia* (‘El ente y la esencia’), de Santo Tomás de Aquino, se titula en alemán *Das Seiende und das Wesen* (‘Lo seyente y la esencia’), construcción en que con *Seiende* evitan que la adopción del latinismo *ente* de por resultado un título como *Die Ente und das Wesen* (‘El pato y la esencia’).

predicado, la cual consiste en “la aparición de algún término adyacente, los llamados “objetos”. Como sucede cuando alguien se adelanta a su tiempo, los planteamientos de Bello no satisficieron los requerimientos del comentador y anotador de la *Gramática* de Bello, Niceto Alcalá-Zamora, para quien el criterio sintáctico asumido por aquél (“los hacemos activos porque [...] se construyen *con acusativo*”) no era suficiente para encuadrar el problema dentro de lo gramatical.

Hoy la situación es distinta, se valora y comprende mejor la obra de Bello y los avances de la gramática y la Lingüística permiten apreciar mejor los fenómenos que se estudian. Como para estas cosas se necesitan datos que ayuden a sustentar lo que se dice, declaramos que ya ha sido posible aportar más ejemplos. Así, transcribiremos oraciones que representan un paso adelante de nuestro idioma en lo que toca al empleo de *ser* en predicados con transitividad. Suponemos que no son lo único que existe y que una mayor búsqueda permitiría encontrar más ocurrencias. Mientras, se ofrecen ejemplos que aparecen en obras del filósofo español José Ortega y Gasset (1971, 1980) y en poemas de los peruanos César Vallejo (1974) y Martín Adán (1980), los cuales confirman concluyentemente la tesis de Bello. En ellos encuentran expresión gramatical concreta las relaciones que el maestro venezolano percibió y que le sirvieron de fundamento en la mencionada Nota VIII de su *Gramática*. He aquí los ejemplos:

- a) “Si no hubiese hecho estas experiencias, si no las tuviese a su espalda y las siguiese siendo en esa peculiar forma de haberlas sido, es posible que, ante las dificultades de la vida política actual, se resolviese a ensayar con ilusión, alguna de esas actitudes. Pero ‘haber sido’ algo es la fuerza que más automáticamente impide serlo” (Ortega y Gasset 1971: 49).
- b) “Y los cincuenta años significan una realidad absoluta, no porque el cuerpo flaquea o la psiquis se afloja, cosa que a veces no acontece, sino porque a esa edad se ha acumulado más pasado viviente, se ha sido más cosas y se ‘tiene más experiencia’” (Ortega y Gasset 1971: 49).
- c) “Al cabo de este movimiento intelectual al través de las formas de gobierno, se encuentra con que sinceramente, con plena convicción, sólo podría aceptar una... nueva, una que no fuese ninguna de las sidas, que necesite inventarla, inventar un nuevo ser del estado” (Ortega y Gasset 1971: 51-52 (puntos suspensivos en el original)).
- d) “Conocer las cosas no es serlas; ni serlas, conocerlas” (Ortega y Gasset 1980: 44).
- e) “Cual mi explicación. / Esto me lacera de tempranía. / Esa manera de caminar por los trapecios. / Esos corajosos brutos como postizos. / Esa goma que pega el azogue al adentro. / Esas posaderas sentadas para arriba. / Eso no puede ser, sido. / Absurdo. / Demencia. / Pero he venido de Trujillo a Lima. / Pero gano un sueldo de cinco soles” (poema XIV de *Trilce*).
- f) “¡Llamadla! Hay que seguirla, / hasta el pie de los tanques enemigos, / que la muerte es un ser sido a la fuerza, / cuyo principio y fin llevo grabados / a la cabeza de mis ilusiones, / por mucho que ella corra el peligro corriente / que tú sabes / y que haga como que hace que me ignora. / ¡Llamadla! No es un ser, muerte violenta, / sino, apenas, lacónico suceso” (“Imagen Española de la Muerte”, en *España, Aparta de mí este Cáliz*).
- g) “Así, el engaño y el pavor temidos / cuando la rosa que movió la mano / golpea, adentro, al interior humano. / Que obra alguno, divino por pequeño / que no soy y que sabe, por los sidos / dioses que fui, ordenarme asá el ensueño” (soneto VI de *Sonetos a la Rosa*).
- h) “Y tú eras algo como yo me soy, / Una gastada piedra sobre un gastado

precipicio” (en el séptimo bloque de “La Sorpresa” en *La Mano Desasida*).

- i) “Este ser brutal mío que es la distancia / Infinita de mi verdadero ser; / Este ser que no soy yo y me está siendo / Porque no me es nunca jamás seré” (en el bloque final de “La Sorpresa”, en *La Mano Desasida*).
- j) “¡Tú, Machu Picchu, divinamente humano / Cosa sida, / Sueño real y exacto / Fenecida vida vivida!” (en “La Presencia”, en *La Mano Desasida*).
- k) “Pero tú te estás parado / Entre la perpetua vez y la cosa sida” (de “Escrito para una Amiga”, en *La Mano Desasida*).
- l) “La emoción es el serte. / La emoción es el mirarte” (en *La Mano Desasida*).
- m) “Todo lo sé, Rubén, porque ser es ser siendo... / La solapa adelante y en el puño la amiga” (del decimotercer soneto de *Mi Diario*).
- n) “¿Tú moriste de veras una vez, Alma Sida?” (trigésimo soneto de *Mi Diario*).
- o) “Yo voy por la pared, y nunca queda estada / De mi sombra... y tú eres mi sombra, El Alma Mía...” (del vigésimo soneto de Agosto, 1967, en *Diario de Poeta*).

Los ejemplos e) y f) corresponden a César Vallejo; lo reproducido de g) a o) es de Martín Adán (1980).

El empleo del verbo *ser* en estos quince ejemplos responde satisfactoriamente, como se explicará en seguida, a tres criterios necesarios para poder clasificarlo entre los verbos transitivos: semántico, morfológico y sintáctico.

3.1 Criterio semántico

Andrés Bello no dio mucha importancia al significado. Debe señalarse también que *ser*, mirado desde el punto de vista semántico, no

ayudaba, puesto que siempre se consideró —y hasta ahora la mayoría considera— que este verbo es necesariamente intransitivo. Pero Ortega, Vallejo y Martín Adán descubren ante nuestros ojos un nuevo aspecto de este verbo: la acción o actividad. Explicitan, ponen al descubierto, la relación que *ser* establece entre el individuo y lo que éste es, entre el individuo y aquello que es objeto del ser del individuo y que lo sufre: si eres carpintero, se puede decir que el oficio de carpintero sufre, experimenta (para bien o para mal) tu ser carpintero. Así, si eres mal carpintero, el oficio de carpintero experimenta las consecuencias del que tú lo ejerzas. El ser no es algo que nos suceda o que nos envuelva o que se dé en nosotros en tanto entes pasivos, incapaces del ineludible quehacer vital; por eso Ortega y Gasset (1971: 9) nos dice: “La vida nos es dada, no nos la damos nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer”; y César Vallejo: “Y exijo del sombrero la infausta analogía del recuerdo, / ya que, a veces, asumo con éxito mi inmensidad llorada, / ya que, a veces, me ahogo en la voz de mi vecino / y padezco” (“Y no me digan nada...” en *Poemas humanos*). Así, *ser* no implica, respecto del individuo, nada pasivo, según se ve en los ejemplos a), c), d), g), i), l) y m), dados en **3**. *Ser* es asumir una identidad, asumir una esencia o posibilidad existencial, instalarse, implantarse en ella y actuar desde ella, identificado con y mediante ella; *ser* es el ejercicio necesario de los vivientes. Pero todo aquello que podemos ser sí puede, también, tener ante nosotros un carácter pasivo (reflejo especular de lo transitivo): está siempre “expuesto” a nuestra voluntad de tratarlo como objeto de nuestro quehacer, sujeto a nuestro deseo de enriquecerlo, de asumirlo, de ejercerlo, de serlo.

Con esta significación de *ser*, Ortega, Vallejo y Martín Adán nos hacen entender la relación dinámica, transitiva, existente entre el individuo y aquello que él es o puede ser. En los contextos de c), e), f), j) y k), citados en **3**, los participios “sidas”, “sido” y “sida” tienen el mismo valor funcional que encontraríamos poniendo en

su lugar “ensayadas” o “intentadas” (para c)), “vivido”, “sufrido” o “soportado” (para e)), “creado” o “hecho” (para f)), “vívida, asumida” (para j) y k)). En f) se estaría dando ya un sentido *causativo* a *ser*: se entiende que la muerte llega a existir o ser por intervención de alguien. Si este participio no expresara una función causativa, si pensáramos que refleja una función simplemente transitiva, lo podríamos reemplazar con “experimentado” o “sufrido”, con lo que se daría a entender que los murientes experimentan o sufren la muerte, o que ésta sufre o experimenta la entrada de aquéllos en su reino.

En los ejemplos a) y d), citados en **3**, los pronombres objetivos (en este caso, con función de objeto directo) y la constitución de la frase revelan con claridad la presencia del verbo *ser* transitivo: “si no *las* tuviese a su espalda y no *las* siguiese siendo en esa peculiar forma de haberlas sido”; aquí, así como *tener* (“tuviese”) va con su pronombre objetivo *las*, de igual modo *ser* (“siguiese siendo”) trabaja con *las*, y si no lo queremos ver como transitivo, al menos lo parece porque con la sintaxis de toda la frase se ha mimetizado como transitivo. En la segunda oración de a), “haber sido” y “serlo” tienen —si deducimos de lo que se ve en la primera— sentido transitivo. En b) el verbo *ser* (“se ha sido”) aparece entre dos verbos transitivos (*acumular* y *tener*), detalle estilístico que contribuye a que se capte con más facilidad el sentido y la función transitivos que el autor le infunde. La misma observación es válida para d). En g), i) y l), la disposición y concierto de las palabras determinan que —tal como lo quiere el poeta— se sienta a *ser* como transitivo, idea que se confirma con la posibilidad de sustituirlo con otro verbo transitivo.

3.2 Criterio morfológico

Los ejemplos aducidos por Bello contienen únicamente *lo* (no se toma aquí en cuenta el caso que menciona del francés, con *la*), morfema que en su función reproductiva o referencial “disuelve” o “neutraliza” la noción de género y número presente en las palabras reproducidas o representadas. Diferente es la situación que vemos en las muestras a), d), h) e

i), presentadas en **3**. En la primera el verbo *ser* aparece unido a *las* (“y *las* siguiese siendo en esa peculiar forma de haberlas sido”), morfema que sí proporciona información sobre el género y número de las palabras a que se refiere. La segunda tiene estructura semejante (infinitivo + enclítico). La tercera y la cuarta aparecen con “me”, forma pronominal proclítica. Se podría poner objeciones a la tercera, sosteniendo que se trata de un uso reflexivo, a lo cual respondemos que la mayoría de gramáticos admite que a los verbos reflexivos se los puede considerar también transitivos porque hay objeto (el sujeto es objeto de su propia acción). Añadamos que todos los participios de a), c), e), f), j) y k) ilustran —como queda demostrado por la posibilidad de sustituirlos con participios de otros verbos, transitivos— un uso nítidamente transitivo de *ser*.

3.2.1 Casos especiales con participios.

El empleo del participio pasivo de *ser* en ciertos contextos no siempre indica transitividad. Este derivado verbal puede señalar simplemente la vigencia (en pasado) de la significación del verbo en relación con un individuo. Por ejemplo, los versos presentados en n) admiten la sustitución “Alma que fue”. Estos otros versos de Martín Adán parecen confirmar lo anterior:

*Y así voy también todo tiempo porque
la uña crece
Porque aún soy la sombra de cada
escena sida...
Y vivo, porque soy eterno entre la ida
Cosa y la por venir como entre zeta y
ese...
 (“Tercer soneto de Febrero”, 1968, en
Diario de poeta.)*

No se quiere aquí generalizar y sostener que cada vez que aparece el participio pasivo (o de pasado) de *ser*, se puede encontrar un matiz de transitividad. Consecuentemente, no se niega que —en los versos arriba citados— “sida” es reemplazable por “que fue”. Tampoco hay que olvidar que Martín Adán impone a las diversas clases de palabras (adjetivos, sustantivos, verbos, preposiciones, artículos, pronombres) nuevas funciones, distintas de las

que normalmente les corresponden, De esto no escapa el participio pasivo de *ser*:

*¡Alma y cuerpo eres de alma
Y ya no puedes fiarte!
¡Humanidad es de sido,
Y Dios es irreparable!
(En II de La campana Catalina.)*

*También:
¡Ala yo, acerve, para propia altura,
De dejación de ajeno sido y hado,
La miel, incólume, de mi amargura!
("Digitazione", en Travesía de
extramares.)*

Nada podría entenderse si no se observa cómo el vate pone adjetivos después de la preposición "de", en muchos otros poemas. En esta posición o secuencia, Martín Adán impone a los adjetivos una función que normalmente desempeñan los sustantivos. Pues bien, sabiendo que los participios algo tienen de adjetivos, los emplea como tales, sustantivándolos, de donde "sido" vale por "experiencia vivida" o "pasado".

Tampoco debemos pasar por alto que la palabra "sido" evoca, puesta junto a "hado", a "sino", con lo cual se da un juego conceptual: "sido" para lo retrospectivo y "hado" para lo prospectivo.

3.2.2 Uso reflexivo de *ser* y *estar*

Andrés Bello, según se ve en lo que se cita de la Nota VIII en 2, mostró que hay "poco trecho" entre los usos reflexivo y transitivo de un verbo, y que cuando se emplea un verbo con pronombres reflexivos estamos a un paso de usarlo como transitivo, aunque este verbo sea *ser*. Además de h), Martín Adán nos proporciona muchísimos ejemplos de este uso de *ser*:

*¡Cuánto me soy si lo imagino!
(De "Mundo", en La mano desasida.)*

*Cargada de tu cuerpo, como soy yo
el macho,
El macho que me soy a dios inteligente,
Cualquiera..., y que no soy sino un brío
y un cacho.*

(Del décimo soneto de Marzo, 1967, en *Diario de poeta.*)

*Sete una sola en secreto
(De "Escrito para una Amiga", en La
mano desasida.)*

No es, pues, del todo insólito que un verbo reflexivo pueda usarse como transitivo, aun cuando al comienzo tal uso reflexivo se haya efectuado "inocentemente", es decir, sin intención de llegar a la transitividad. Martín Adán da uso transitivo al verbo *ser* y también al verbo *estar* ("queda estada", véase o), que aparece en **3**).

3.3 Criterio sintáctico

Tomando por punto de partida la base aportada por el ensanchamiento semántico de *ser*, resulta menos difícil aceptar que la tesis de Bello se puede confirmar totalmente. Pero es el comportamiento sintáctico de *ser* lo que termina ubicándolo, quíerese o no, entre los verbos transitivos. A esto contribuyen también los componentes morfológicos analizados en **3.2.1** y **3.2.2** (es muy normal que en los fenómenos lingüísticos se interrelacionen lo morfológico, lo sintáctico y lo semántico).

De las muestras reproducidas en **3**, son a), d), g), i) y k) las que desde el punto de vista sintáctico presentan con más claridad características estructurales propias de aquellas en que se emplean verbos transitivos. En a), la conformación de las primeras proposiciones subordinadas —con los verbos transitivos *hacer* ("hecho") y *tener* ("tuviese")— es tal, que arrastra al verbo *ser* y lo encasilla entre los transitivos, lo asimila a esta clase de verbos. En un análisis gramatical somero, diríamos —siguiendo la terminología de Emilio Alarcos Llorach— que en esta oración, al producirse la elusión (omisión) del término adyacente (en este caso, el objeto directo "estas experiencias"), "persiste un indicador de su función junto al núcleo que además hace una referencia al número y género del sintagma omitido: el núcleo queda incrementado con un referente pronominal (en los ejemplos anteriores:

las come, lo bebe, la escribe). A este tipo de términos adyacentes lo llamamos *implemento* y a la función que desempeña *implementación*” (Alarcos Llorach 1972: 153). En d) —caso que tal vez refleja alguna influencia del alemán, posibilidad que debe investigarse— el infinitivo se articula en la primera proposición con una forma pronominal y da *serlas*, que se compadece con *serlas* y *conocerlas* de la segunda proposición. El *-las* unido a los tres infinitivos tiene función de objeto directo.

En g) el participio (“sidos”) se presenta en el marco de una proposición subordinada de relativo que —en armonía con la función de adjetivo que desempeña— se resuelve en forma de adjetivo: “que fui” equivale a “sidos por mí”. Para entender mejor este proceso, empleemos “conocer” en lugar de “ser”; y tendríamos así que “dioses que conocí” es equivalente a “dioses conocidos por mí”, construcción que en la estructura profunda tiene “conocer dioses”, donde “dioses” es objeto. En i), donde no es fácil establecer límites oracionales y, por tanto, proposicionales, podemos aislar en el tercer verso una proposición subordinada de relativo (“que me está siendo”), la cual tiene un núcleo —la frase verbal “está siendo”, cuyo elemento principal es el verbo *ser* (“siendo”)— que funciona con *me*, objeto directo. En el cuarto verso, la proposición subordinada causal tiene un núcleo (“es”) que se articula con el objeto directo *me*. Ciertamente, en ambos casos el verbo *ser* no funciona como copulativo ni se puede hablar, consecuentemente, de predicados nominales sino de predicados verbales. Comentemos de paso que los versos tercero y cuarto de i) nos dicen que el poeta está siendo sido por otro ser, el cual está asumiendo la identidad o ser de Martín Adán (muy a pesar de este caballero, en él —según sus versos— está acaeciéndose una superposición de personalidades). En 1) —“La emoción es el serte. / La emoción es el mirarte”—, como en

a) y en d), la trabazón de la frase (expresada en el recurso estilístico del paralelismo) pone en pie de igualdad a los verbos *ser* y *mirar*: cada uno tiene su pronombre enclítico, que cumple la función de objeto directo.

No está de más señalar, por otra parte, que en algunos poemas de Vallejo no es fácil determinar con exactitud qué pasa con el verbo *ser*, qué función o equivalencia tiene: “Tal siento ahora el meñique / demás en la siniestra. Lo veo y creo / no debe serme, o por lo menos que está / en sitio donde no debe” (poema XXXVI de Trilce), y “Ya ni he de violentarme a que me seas, / de para nunca; ya no saltaremos / ningún otro postillo querido” (poema LXXII de Trilce). En ambos poemas, “me” puede tomar el valor de objeto directo o de objeto indirecto, según la intención que descubramos en el poeta.

CONCLUSIONES

Los ejemplos presentados³ permiten llegar a la conclusión de que el verbo *ser* no solo es empleado en los llamados predicados nominales, sino también en los predicados verbales transitivos. Las razones que fundamentan este aserto son las siguientes:

- a) el contenido semántico de que está cargado el verbo *ser* en los ejemplos aducidos (se lo usa con un sema transitivo y en otros casos con un sema causativo). Esta cualidad semántica se manifiesta en los niveles morfológico y sintáctico.
- b) el empleo de formas pronominales en función de objeto directo en casos de elusión (omisión), en oraciones cuya construcción determina la aparición obligatoria de dichas formas pronominales.
- c) La sintaxis de las oraciones en que se da este uso de *ser*, la cual es propia de aquellas que tienen verbos transitivos.

³ En cuanto a fechas, podemos señalar que los ejemplos tomados de Ortega (a), b) y c)) fueron publicados por primera vez en 1931 y en 1925 (d)). De la obra poética de Vallejo, hay que indicar que *Trilce* se publicó en 1919; y *España, Aparta de mí este Cáliz*, en 1938. De los ejemplos de Martín Adán, solo g) apareció en fecha en que Niceto Alcalá-Zamora pudo haberlo leído, ya que estos poemas de *Sonetos a la Rosa* se publicaron de 1931 a 1942.

REFERENCIAS

- Academia Española (1970) *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Espasa-Calpe S. A.
- Academia Española (1973) *Esbozo de una Nueva Gramática de la Lengua Española*, Madrid, Espasa-Calpe S. A.
- Alarcos Llorach, Emilio (1972) “Verbo Transitivo, Verbo Intransitivo y Estructura del Predicado” en *Estudios de Gramática Funcional del Español*, Madrid, Gredos, 148-162.
- Bello, Andrés (1970 [1847]) *Gramática de la Lengua Castellana*, Buenos Aires, Sopena Argentina. Notas de Rufino J. Cuervo y prólogo y Observaciones de Niceto Alcalá-Zamora.
- Ferrater Mora, José (1964) *Diccionario de Filosofía*, 2 t., Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 5.ª edición.
- Hockett, Charles F. (1979 [1958]) *Curso de Lingüística moderna*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 4.ª edición. Traducción del inglés de Emma Grgores y Jorge Alberto Juárez.
- Martín Adán (seudónimo) (1980) *Obra Poética*, Lima, Ediciones Edubanco (Banco Continental). Edición de Ricardo Silva-Santisteban.
- Ortega y Gasset, José (1971) *Historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe S. A.
- Ortega y Gasset, José (1980) *Estudios sobre el amor*, Madrid, Revista de Occidente.
- Seco, Manuel (1972) *Manual de gramática esencial del español*, Madrid, Aguilar.
- Vallejo, César (1974) *Obra Poética Completa*, Lima, Mosca Azul Editores. Contiene *Los Heraldos Negros*, *Trilce*, *Poemas en Prosa*, *Poemas Humanos y España*, *Aparte de mí este Cáliz*.

Fecha de recepción: 02 de marzo 2015
Fecha de aceptación: 27 de abril 2015

TRANSITIVIDAD DEL VERBO SER (COMENTARIO)

Dr. Julio Flor Bernuy
Semiótica y Lingüística General
Docente UNIFE

En conversación con docentes universitarios de varias lenguas, todos ellos manifiestan no existir casos de transitividad en verbos equivalentes al verbo “ser”, lo que evidencia no haber indicativos que vislumbren sospechas de esta posibilidad o, por lo menos, muestras de interés en la perspectiva de su estudio. Sin embargo, a la lengua no se la puede limitar en una circunscripción morfológica y sintáctica. En una observación profunda, subyace un nivel semántico que linda con la dimensión más allá de la metalingüística, es decir, metametalingüística, id est, percepciones de determinados aspectos de la lengua que presentan cierto grado de dificultad para ser explicados por la propia lengua; su presencia tampoco es superficial –morfosintáctica– ni común su percepción. El carácter transitivo del verbo ser se instala en la dimensión metametalingüística y subyace en el nivel semántico.

El maestro Andrés Bello advirtió tal naturaleza; Niceto Alcalá Zamora observa el argumento de Bello y afirma que dicho asunto no corresponde a la gramática sino a la metafísica; y ahora, el investigador Marco Ferrell Ramírez pone aguda atención y reafirma la posibilidad de la transitividad del verbo ser.

Es evidente que se es alguien solo si se existe para el “conocimiento” de alguien, en la “consciencia” ajena. Y alguien no solo es, es alguien solo si actúa sobre algo o alguien; alguien o algo *existe* solo en función del otro existente. En sus étimos, *existir* implica significados: *ex*, ‘hacia afuera’, y *sistere*, ‘tomar posición’; entonces, *existere*, ‘aparecer’, ‘emerger’; luego, *existir*, ‘emerger hacia afuera, hacia otro’; y *existir es ser*. *Ser* es la posibilidad de una *manifestación* ontológica que *sale* fuera de sí y *actúa* en otro, en dirección hacia, en sentido del no yo o, por extensión, del no sujeto, y, por tanto, sobre el objeto. El sentido de *ser* y *existir* es ser y estar afuera; el sentido no es *tal ser*, es *otro ser*; el sentido no está donde uno está, está en otro lugar, en otro ser. Sentido significa dirección, tensión, intensión, movimiento; y la *dirección* está fuera de uno, está más allá, fuera del ser en sí, y actúa sobre la alteridad. Ser algo no es solo inmanencia, también es trascendencia, implica estar afuera, más allá del ser y de la existencia, más allá de un simple estado, es ser trascendente, además de inmanente.

Así, en “X es profesor”, X cumple una función, una acción implícita; no se es algo simplemente, se actúa; el verbo “es” no implica un simple estado, sino proyecta una acción que pasa de un “ser” sujeto a otro “ser” objeto; entonces, un profesor es tal solo en cuanto a su función, esto es, con relación a un estudiante–alumno quien es el “objeto” de la función–acción de quien “es” profesor. Aquí, se percibe una cadena: el sujeto X quien es profesor tiene tal función (la ejerce) y actúa sobre su profesión y, en cadena, sobre el estudiante, su objeto; pero, la misma profesión de profesor es también objeto en la función del sujeto X.

En “Un padre es sombra para sus hijos”, “es” no es un simple copulativo; un padre no es una sombra, “es” es una función ejercida por el padre, cuya “función” actuada por el padre “transita” hacia los hijos, por lo que se evidencia la transitividad del verbo “ser”.

“Ella es una madre estricta, y se enorgullece de serlo”; aquí, “hasta” el nivel morfosintáctico, el segmento *lo* no sería acusativo, por tanto, tampoco objeto directo; pero, “más allá de lo

morfosintáctico”, en una estructura profunda, subyace el significado de la acción que cumple en su función de madre, con lo que se visualiza claramente la función del verbo ser, en este caso, en su forma conjugada “es”. Y, en esta dimensión, “madre estricta” no es predicativo, ni sería recomendable su extensión “-lo” en “se enorgullece de serlo”, como lo es en la construcción gramatical común, por lo que la forma “lógicamente correcta” habría de ser “se enorgullece de serla”, donde “-la” concierta con la exigencia lógico-gramatical de “una madre estricta”, pese a la disonancia y no canónica de “la es”, forma pragmáticamente controversial.

En una estructura superficial (morfosintáctica), el verbo “ser” podría no tener apariencia transitiva, máxime si las diversas lenguas lo describen en sus gramáticas con el sello restringido de copulatividad. Entre el “ser” y su(s) funcion(es), no existe tal univocidad; su variado uso semántico permite visualizar la plurivalencia sintáctico-funcional. Y el texto no se limita en el marco morfosintáctico, es una entidad organizada en la amplia dimensión semántico-pragmática.

EL COMPONENTE PRAGMÁTICO EN LOS DICCIONARIOS: IMPLICACIONES PARA LA LEXICOGRAFÍA¹

THE PRAGMATIC COMPONENT IN DICTIONARIES: IMPLICATIONS FOR LEXICOGRAPHY¹

Julio Calvo Pérez²

RESUMEN

Los diccionarios son listados de palabras, simples o complejas, que son tratadas en lo que se conoce como artículo léxico. En este, se acostumbra a hacer valer varios componentes: el lema, nombrado en su forma más neutra, seguido de una indicación de los principales accidentes de su categoría: género y número si son nombres, clase sintáctica si son verbos. A veces se hacen indicaciones de otros aspectos: etimología, pronunciación, marcas de lugar, ámbito de empleo, registro, frecuencia de uso, etc.

Entre todo el conjunto, destaca un campo que día a día se va abriendo paso, aunque a duras penas, en las obras lexicográficas: el componente pragmático. La mayoría de las palabras son referenciales (nombres, verbos, adverbios), aunque otras se corresponden con funciones como la expresiva y la apelativa; por ejemplo, las interjecciones. Muchas palabras son objetivas, pero otras dependen de la subjetividad: como los pronombres (personales, deícticos, etc.). Además, hay categorías plenas, que no basta con ser tratadas sintácticamente (tr, intr, prnl, etc.) o semánticamente (abundanciales como *bastante*, discontinuativas como *ya*, aproximativas como *casi*, etc.), sino que requieren una aproximación pragmática especial, más allá de sus usos neutros: *prometer* es voz asertiva o comisiva, *gracias* es expresiva, *ah* es fática, *posible* es modal, etc.

Pues bien, conceptualizar tales hechos es lo que trata de incentivar este artículo, con la convicción de que todas las palabras del lenguaje están en función de sus usuarios en un contexto dado, campo indudable de la Pragmática.

Palabras clave

Lexicografía, componente pragmático, funciones del lenguaje, actos de habla, verbos perlocutivos

ABSTRACT

Dictionaries are a list of words, simple or complex, that are treated as entries (lexical items). It is usual to assert several components: the lemma or headword, named after its most neutral form, followed by an indication of the main inflections of its category: genre and number if they are

¹ Este trabajo se presentó como ponencia al VII Congreso Internacional de Lexicología y Lexicografía de la Academia Peruana de la Lengua en homenaje a Luis Jaime Cisneros Vizquerra, que tuvo lugar los días 4, 5 y 6 de octubre de 2012, permaneciendo inédito hasta el presente.

² Es Catedrático jubilado de Lingüística General de la Universidad de Valencia (España). Ha publicado más de 30 libros y superado los 120 artículos de especialidad y capítulos de libros, habiendo sido el creador de la teoría de los espines (*La fundación de la Semántica: los espines léxicos como un universal del lenguaje*. Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2011). Dirige la *UniverSOS*, Revista de Lenguas indígenas y universos culturales, que va por su número 11.

names, syntactic class if they are verbs. Sometimes, indications of it are made in other aspects: etymology, pronunciation, marks of placement, area of use, register, frequency of use, etc.

Among all the group, it is pointed out an area that grows daily, painstakingly, in lexicographic works: the pragmatic component.

Most of the words are referential (names, verbs, adverbs), but others correspond to language functions like the expressive and appellative ones; for example, interjections. Many words are objective, but some others depend on subjectivity, such as pronouns (personal, deictic, etc.), furthermore, there are complete categories that cannot be tackled with a syntactical approach only (tr., intr., pron., etc.) or semantically (meaning number like many, meaning an interruption like no longer, meaning approximation like almost, etc.), rather, they need to be studied within the framework of a special pragmatic approach, beyond their neutral uses--so to promise forms part of an assertive or commissive

Advances arise from cultural, social, economic, political and historical moments of the society in general. Furthermore, the authors that posed the concept of cultural industries do not belong to this century (21st century) which is why they have not witnessed the systematic and progressive advances of industries (creative and content).

Keywords

Cultural industries, creative industries, content industries

Son varios los pilares en los que se fundamenta un diccionario. Los podemos recordar sucintamente: una planificación general de la obra, su desarrollo en macro y microestructuras y una modulación variable que proporciona los mecanismos para su estructuración. Finalmente, se requiere de una técnica depurada que permita armonizar el conjunto y dar solución al puzle presentado: definición, ejemplos, etc. para completar el desarrollo y facilitar su encaje.

Si nos atenemos a la modulación, esta consta de una serie de componentes bien conocidos, que no siempre se presentan total o parcialmente. Estos pueden ser la ortografía, la etimología, la gramática, la sociolingüística, la semántica, la geografía lingüística, la adscripción científica y la marca de uso. El más importante de todos ellos es el semántico. El proyecto *DiPerú*, que dirijo (2008-2012, ambos inclusive), ha procurado incorporar todos y cada uno de esos factores, además de ejemplos y de redes.

EJEMPLOS:

caviar: Etimología: < fr. *gauche caviar*, c* con [izquierda] *caviar* < it. ant. *caviaro* < turco

hāviâr ‘huevas de esturión’ (‘izquierda política acomodada’ / Marca gramatical: com. / Marcas sociolingüísticas: desp. / Definición: Miembro de la izquierda política, que procede de una familia de posición socioeconómica acomodada. / CC.SS.: izquierda caviar, rábano. / Derivados: *caviarada*, *caviaraje*.

tira: Etimología: < *tirante*, con apóc. / Marca gramatical: m. / Marcas sociolingüísticas: coloq. / Marcas de frecuencia: p.us. / Definición: Policía no uniformado, cuyo trabajo es fundamentalmente de investigación. / Ejemplo: Hasta la Panamericana, no paró de hablar, como siempre: sus quince años en el cuerpo. Y no como un simple **tira**, Ludovico, sino dentro del escalafón, y de los hampones que le habían jodido la pata a chavetazos esa vez.¹ / Referencia bibliográfica: Vargas Llosa, Mario. *Conversación en La Catedral*. Barcelona: Seix Barral, 1969. p. 313. / CC. SS.: *tombo*.

yacumama: Etimología: < q. *yaku* ‘agua’ + *mama* ‘animal grande, madre’ / Marca gramatical: f. / Marcas diatópicas: OR. /

Definición: Boa de color verde oscuro...
N. c.: *Eunectes murinus*.³

Pero hay un componente no citado explícitamente todavía: el llamado componente pragmático.⁴ La descripción del uso, no en cuanto a su frecuencia sino en cuanto a las funciones del lenguaje que entran en juego, tiene que ver muy íntimamente con la sociolingüística, hasta el extremo de que para muchos son indisolubles. En la praxis diaria de *DiPerú*, se ha incorporado también en el mismo nivel que el componente sociolingüístico, aunque es preciso señalar que no deben confundirse, aunque se incluyan a la par: la razón está en que es preciso evitar cualquier extrañamiento, lo que es letal para el reconocimiento social del diccionario.

La sociología se encarga de señalar si una palabra es culta o vulgar, popular o urbana, formal o festiva; si es un eufemismo o un disfemismo, un tabú o una palabra vejatoria.⁵ La pragmática, en cambio, se encarga de la determinación del Emisor y del Receptor, de los actos que ambos suscitan y de la situación en que se producen. Por este hecho, la pragmática está llamada a ocupar todo el espectro léxico, pues ninguna palabra es ajena a esa puesta en común. En esto concuerda con la sociolingüística, aunque esta representa un mundo de más amplia ejecución y es más externa; la pragmática, por su parte, hace de frontera entre la gramática y el mundo externo que representa la sociolingüística, compartiendo rasgos con los dos.

Imbricada en el lugar señalado, la pragmática tendrá la amplitud que queramos darle. Una pragmática como la de Calvo (1985, 1993, 1994), en el ámbito de la Lingüística liminar,

abarca todo el léxico. Otras propuestas se circunscriben a elementos directamente sensibles a la ubicación de los actores del habla (deícticos), a la referencia de los mismos y los objetos materiales o inmateriales en general (artículo y pronombres), a la modalidad (modo real e irreal), a la temporalidad (presente, pasado o futuro), a la actitud del hablante o la evidencialidad (Benveniste 1978, 1983). La pragmática estadounidense prefiere incidir directamente en aspectos sociales como es el desarrollo de los mecanismos de las relaciones humanas a través del lenguaje: máximas, cortesía, relevancia (Grice 1989a y b, Leech 1983, Sperber y Wilson 1994).

La pragmática inglesa (Austin [1962] 1982), anterior a ella, se fija sobre todo en la calidad de los actos de habla y en cómo hacer cosas con palabras, lo que se llama la *performatividad*. Es apenas un breve resumen de lo que esta disciplina nos enseña, sobre todo desde que Brown y Levinson (1987), Récanati (1982) y otros muchos autores, ya en rigor clásico, ya como divulgadores (Reyes 1990, 1995), la han desplegado en estos términos.

Se cuentan por decenas de miles las publicaciones respecto a la pragmática desde el último cuarto de siglo pasado hasta hoy. Calvo (1993, 1994) ha desarrollado, a su vez, el grado de incorporación categorial de la pragmática hasta alcanzar meollo de la gramática (la Morfosintaxis), que ya escapa de las preocupaciones nucleares del diccionario, aunque haya autores que la colocan como axial en el sistema: teoría distribucional o formal de Vendler (1967) o Apresjan (2000), *Esquemas sintáctico-semánticos* (Báez 2002), *Diccionario combinatorio* (Mel'čuk et al. 1984), etc.

³ De los componentes citados ha quedado escindido en el proyecto *DiPerú* el de la ortografía (septiembre 2011), por acuerdo general de sus componentes. Por tanto, la Academia ha de procurar en el futuro rellenar el hueco creado. Por acuerdo también se modifica el criterio de definiciones, introduciendo las impropias y permitiendo, además, que el *definiendum* penetre en el *definiens*, al estilo de lo que propugna la RAE, sin duda como consecuencia de una visión periclitada de la lexicografía (septiembre 2012).

⁴ Tampoco *DiPerú* es propenso a admitir el componente que explicitamos aquí (septiembre 2012), lo que no le quita valor intrínseco a la propuesta, dado que los avances sobre este componente, en la lexicografía moderna, tienen valor por sí mismos como se aprecia en las líneas que siguen.

⁵ Tampoco es ajena a las preocupaciones sociológicas la ortografía, verdadera piedra de toque de todo diccionario normativo, aunque la sociedad suele ser siempre muy conservadora al respecto de hábitos pasados, al tiempo que es permisiva para aceptar la libertad individual hasta términos escandalosos, lo que sin duda está sucediendo en Internet.

Pero la lexicografía, disciplina difícil donde las haya, ha sido renuente a incorporar estos avances en su seno. Es una especialidad siempre a remolque de los desarrollos punteros de la teoría del lenguaje, quizá como tantas otras ciencias aplicadas, que son absorbentes de los inventos especulativos y al mismo tiempo un lastre displicente que los pone constantemente en duda. En esa tesitura y para romper con el maleficio, *DiPerú* no puede ni debe estar ajeno a una serie de elementos léxicos que constituyen la nómina de las categorías pragmáticas, pues de otro modo se vería ante arduas dificultades para incorporar el léxico diferencial del idioma, que es su objetivo. Como no hay probablemente mucho tiempo para desarrollar en profundidad los múltiples aportes de la Pragmática vamos a comentar los más evidentes.

Uno de ellos es que toda palabra o locución, a mi modo de ver, tiene una marca pragmática. Lo que llamé Pragmática Léxica (Calvo 1985). Todas las palabras se adscriben a una o más funciones del lenguaje, si recordamos a Bühler ([1934] 1950) y Jakobson (1963), pues pueden hallarse en múltiples textos y bajo diversas intenciones. Del mismo modo que todas las palabras o locuciones son proclives a un determinado registro. Tanto si una palabra es usual, común y fundamental en un idioma (García Hoz 1953), como si no lo es, debe adscribirse a un registro: será estándar, en cuyo caso no se señala en el diccionario, o quizá culta, festiva, vulgar, popular o coloquial, siendo entonces marcada convenientemente en el artículo léxico.

Lo mismo sucede con el componente pragmático o sociopragmático: cualquier entrada léxica es ref. (referencial) por defecto; quiero decir que al igual que el registro estándar la función referencial no se indica, sino se adjudica como fondo de las palabras y actos, por no marcada. Palabras como **alfajor**, **chamba** o **yacón** en principio no se categorizan. Pero las funciones del lenguaje no son simplemente las comunicativas: hay

elementos de contacto o fáticos (fát.), hay palabras y expresiones que solo tienen sentido desde la función expresiva (expr.) del Emisor o de la apelativa (apel.) del Receptor, aunque sean las menos, y entonces deben señalarse: **mamacita** debe marcarse, lo mismo que **cholo** en una de sus acepciones, cuando es “<Forma de tratamiento afectuoso>, equivalente a ¡Cariño! ¡Amor! ¡Mi amor!”, como recoge finamente P. Negrini en el ejemplo siguiente de *DiPerú*: *Medio ahogada en sollozos, repetía con infinita lástima: – Hijito, cholito, amor mío, qué te han hecho. Qué ha hecho contigo esa mujer.* Lo mismo valdría para **guanaco**, cuando se emplea vocativamente como insulto: *¿Qué estupideces dices, guanaco, tonto?* o bien así como **viejo** / **vieja** que tiene su marca expr. (expresivo): “<Generalmente usado como apelativo> Padre o madre”. En otros casos la fuerza es más bien apelativa: como en **chuspi**: “<Referido a una persona>. fig. ¡Atento! ¡Alerta!”: – *Mira que han llegado más pasajeros. Apúrate con los platos. ¡Chuspi, chuspi! ¡Ponte chuspi!*”, ejemplifica María Chavarría.⁶

La interjección y el vocativo. El vocativo se ha discutido siempre desde el latín sobre su estatuto de caso. No es realmente un caso puesto que su marbete no alude a una etiqueta de rol sintáctico: no es sujeto ni objeto, no es complemento del nombre, no indica circunstancia de lugar o tiempo. El vocativo es un caso propio de la función apelativa, es un recurso eminentemente pragmático que no debe contemplarse en el conjunto de los casos; de hecho muchas veces no se marca o lo hace esporádicamente (-e: *Salvē, alumnule*). Se podrá ver en los ejemplos anteriores, que van entre comas. Lo mismo sucede con la interjección: no es una categoría al uso. Cuando se añadió en la gramática de Prisciano al listado junto con el verbo, el participio, el nombre, fue para completar un paradigma donde el *onoma*, el *rema* y *syndesmos* copaban las descripciones categoriales. La interjección no es rol estructural de ninguna inserción léxica en la frase, no significa en sí nada (si

⁶ Augusto Alcocer (en comunicación personal) considera que el habla habitual limeña *chuspi* es sustituido por *mosca*, con igual sentido pragmático. De hecho, *chuspi* funciona como calco o traducción del quechua al castellano, en aquellos lugares como la Amazonía en que la lengua andina ha dejado huella indeleble.

es pura). Muestra apelativa o expresivamente el mundo, señalando reacciones o entes referenciales, pero exentas de sentido locutivo. Su fuerza es ilocutiva, sobre todo en las interjecciones propias, que no se analizan en los diccionarios ni pueden definirse tampoco; en cambio las impropias o secundarias tienen un estatuto locutivo mínimo, a expensas directas del contexto como señalan los autores (Ameka 1992, Wierzbicka 1992, Calvo 1997). ¿Hemos de quitarlas del diccionario? No tal. Hemos de definir las referencialmente. No tal. Les señalaremos el contorno de su uso y, a ser posible, o cuando sea viable, les daremos una equivalencia asequible, igualmente expresiva o apelativa: es lo que hacen los traductores y lo que se observa en los diccionarios bilingües cuando no hay una equivalencia directa en otra lengua.⁷ Y ello es posible, conforme se asegura, aunque mayoritariamente los lexicógrafos del español han rehuido hacerlo: les resulta más cómodo dar una aproximación explicativa, metalingüística, casi siempre impresiva y sin un corpus lo suficientemente completo que permita verlas en toda su magnífica dispersión (Fábregas y Gil 2008).

No obstante, una palabra como *Salve* puede definirse como ¡Te saludo!, en el mismo orden expresivo en que se mueve, el ilocucional. Por cierto, que este es un “invento” peruano. Ha sido Lira (1944) y otros lexicógrafos andinos quienes han dado las equivalencias en sus vocabularios o diccionarios bilingües: *alalay!* ‘¡Qué frío!’, *achachao!* ‘¡Qué dolor!’’. 2. ¡Qué calor!’, etc., los cuales, al integrarse como préstamos al castellano tienen ya de inmediato la misma equivalencia traductológica que la necesidad les prestó.⁸ Debe ponerse en este caso el registro pragmático, el contexto habitual del uso, que suelen ser varios y al final una equivalencia aproximada, general, que recoja al menos la emoción que el Emisor evoca:

‘Alegría!’, ‘¡Esperanza!’, ‘¡Sorpresa!’, sería en algún caso las equivalencias útiles para la definición de esta categoría.

Las definiciones impropias, a mi juicio y al juicio de otros muchos lexicógrafos, suponen la máxima frustración en el afán de definir propiamente cualquier entrada del diccionario; por eso se ha de investigar en esta línea hasta llegar a una solución y, hoy más que nunca, esta parece avistarse en el componente pragmático. Yo diría que únicamente las interjecciones propias, los determinantes y ya claramente los sufijos y en la mayoría de los casos los prefijos, deben definirse impropriamente, ya que no tienen independencia semántica, es decir, dejando solamente el contorno. Aun así, ha de valorarse de alguna manera la epifanía semántica de su papel en la palabra. En resumidas cuentas, la interjección es palabra independiente, como el vocativo, incluso más independientes que cualquier otra categoría léxica, puesto que funcionan solas, entre comas, con valor propio y riqueza incomparables.

Este quizá no sea el lugar para explorar a fondo tan apasionantes temas, pero querría dedicar todavía una aproximación a tres conjuntos de verbos. Son verbos generales del español; de ahí que no quepan por lo regular en un *Diccionario de peruanismos*: me refiero a los verbos modales, a los implicativos y a los performativos. Los verbos modales, que a veces operan como adjetivos o sustantivos de modalidad, son aquellos como *deber*, *querer*, *poder* o *ser posible*, *ser probable*, *ser capaz*, *ser obligatorio*, etc. que indican si estamos ante una modalidad alética (lo necesario / lo imposible...), epistémica (lo probable / lo posible...), deóntica (lo debido / lo prohibido...), dinámica (lo capaz / lo incapaz...) o bulímica (lo querido / lo

⁷ Véase un ejemplo de la traducción entre polaco y español en <http://romdoc.amu.edu.pl/kudelko.html>, reg. 30 septiembre 2012.

⁸ No hace mucho, en un vocabulario culle, recogido por Flores Reyna, Manuel: “Recopilación léxica preliminar de la lengua culle” En *Tipshe* (Revista de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional Federico Villarreal), Lima, 2000: 173-197, leíamos ejemplos como “**cuta**: ¡basta!, ¡descanso un rato! <en los juegos>”, “**quesheque**: dicen que, ¡qué va a ser!” y otros. En la misma ponencia de cierre del VII Congreso Internacional de Lexicología y Lexicografía en homenaje a Luis Jaime Cisneros Vizquerra (Lima 4-6 octubre 2012), que tuve el gusto de compartir con la Dra. y académica costarricense Estrella Cartín de Guier, esta señaló cómo *achará* en el castellano de su país equivalía a ‘¡qué lástima!’ Con ello vemos cómo la costumbre de aceptar las equivalencias pragmáticas como tales se está extendiendo por toda Latinoamérica.

rechazado), indicando la manera de abordar los hablantes el contenido de sus mensajes. Obsérvese que un verbo como *poder* funciona de modo diferente en *María puede venir* (<es posible que venga>), *María puede comprar pisco* (<le está permitido que lo haga>) o *María puede hablar* (<tiene facultades físicas para ello>). Estos aspectos deben reseñarse como distintas acepciones del verbo *poder* para lo cual se han de explayar con claridad en la Planta lexicográfica las distintas maneras de materializar las modalidades de una lengua o de determinado dialecto.

Pasamos ahora a los verbos implicativos. Todo verbo encierra presuposición de <ser>, a falta de otra: *Si un ecuatoriano lo hizo, ella también puede hacerlo*, implica la existencia de ambos. En estos casos, que son los generales, el diccionario no introduce ninguna marca. Pero hay otros verbos que requieren de explicaciones más allá de la factividad: por ejemplo el verbo *evitar*. Si decimos *Juan evitó un accidente*, es que <Juan no se accidentó> y entonces hay que indicar de algún modo la contrafactividad (**contrafact.**), como cuando se dice *Si tú hubieras estado / habrías estado aquí, las cosas serían de otro modo*, que señala que alguien no estuvo (Kiparsky y Kiparsky 1970), pero ya revierte a la modalidad gramatical directamente y no al diccionario. El verbo *creer* tiene una lectura de

cada tipo: *¿Es que no me crees?* ('Dar asenso, apoyo o confianza a alguien') no funciona igual que *Juan cree que Londres es la capital de Inglaterra* tan verdadera como *Juan cree que Londres es la capital de Francia*, puesto que *creer* es verbo no factivo (**no fact.**). En *Juan cree que su padre se fue* se presupone tanto <Juan se ha ido> como <Juan no se ha ido>. Karttunen (1971) clasificó estos verbos de una manera sorprendente a la que no aludiré aquí sino de pasada. Fíjense que si digo *Juan no evitó el accidente*, es que el accidente se produjo (**fact.**). Obsérvese que si digo *Juan lamentó que María se fuera* o si digo *Juan no lamentó que María se fuera* es que ambos casos <María se fue>. Aquí el estatuto no es el mismo de *evitar* o el de un verbo existencial como *ir* o no factivo como *creer*, por lo que a la presuposición o implicación se refiere. ¿Y el verbo *intentar*? Si digo *Juan intentó irse* es que se <Juan se fue o no se fue>, pero si digo *Juan no intentó irse* es que <Juan no se fue>, lo cual nos lleva a otra subcategoría. Con *obligar* tendríamos a su vez una nueva tipología: Si digo *El padre obligó a su hijo a quedarse*, es que <el hijo se quedó>, pero si niego con *El padre no obligó a su hijo a quedarse*, entonces <el hijo se quedó o no se quedó>, cayendo de nuevo en ambigüedad presuposicional, ahora con el negativo. Resumiendo lo dicho y completando la información que falta, tendríamos los siguientes tipos de verbos:

CLASE	O.M	O.C. ⁹	VERBO	ESTRUCTURA LÓGICA
factivos	+/-	+	<i>lamentar...</i>	Si p / -p → q
implicativos	a	a	<i>conseguir...</i>	Si p → q
implicativos NEG	a	-a	<i>evitar...</i>	Si p → -q
verbos SI	+	+	<i>forzar...</i>	Si p → q, si -p → q / -q
verbos SI NEG	+	-	<i>impedir...</i>	Si p → -q, si -p → q / -q
verbos SOLO SI	-	-	<i>tener la oportunidad de...</i>	Si -p → -q, si p → q / -q
verbos SOLO SI NEG	-	+	<i>dudar</i>	Si -p → q, si p → q / -q

⁹ O.M. es oración modal (*modus*) y O.C. oración de contenido proposicional (*dictum*).

Obsérvese por ejemplo que un verbo como *poder* (al igual que *tener la oportunidad de*) se adscribiría a la clase de verbos SOLO SI: Si decimos *Juan no pudo abandonar el país*, entonces <Juan no se fue>, pero si decimos *Juan pudo abandonar el país*, entonces <Juan se fue o no se fue>, etc. Ustedes dirán que eso es muy complicado para el consultor de un diccionario. Puede ser, salvo que en un diccionario bilingüe un verbo funcione de manera diferente en la lengua de llegada; la traducción al inglés de *arreglárselas*, por ejemplo, implica dos cosas, por eso que se traduce tanto por *get by* como por *get by on*: No es lo mismo *Aunque no habla shipibo se las arregla* (= *apaña*) como *puede* que *Ella puede arreglárselas* (= *pasa*) solo con agua y arroz. ¿Que quizá no deban estar esas referencias en el diccionario? Pues bien, es posible que no figuren por las dificultades para interpretarlas. Es como cuando escribimos solamente intr. (intransitivo), aunque debiéramos diferenciar en el conjunto total dos subclases sintácticas: los verbos inacusativos y los verbos inergativos en una nueva versión lexicográfica que los acoja: No es lo mismo la intransitividad de *Juan trabaja duro*, *Mi madre llora a menudo*, *El perro ladra* (verbos inergativos en que *Juan*, *mi madre* y *el perro* son agentes) que la de *Ha salido el sol*, *Faltan dos muchachas*, *Va a hervir el agua* (verbos inacusativos en que *el sol*, *dos muchachas*, *el agua* son metas).

He puesto una vela al diablo complicando voluntariamente las cosas. Pero digo en cambio que no deben faltar otras referencias: las de los verbos performativos. En mi país hay dos verbos *prometer*: uno que exige futuro como condición de éxito (*felicity conditions*, Searle 1969), al igual que una advertencia o una amenaza en *Te prometo que haré las tareas después*, que podríamos llamar *prometer*¹; y otro, al que podríamos llamar *prometer*² que se presenta en pasado: *Papá, te prometo que ya hice las tareas del cole*. En este caso, es obligatorio indicar que hay dos verbos diferentes, uno con la marca **com.** (comisivo),

que significa ‘dar palabra’ proyectado a un cumplimiento posterior, y otro con la marca **asert.** (asertivo), que significa ‘asegurar’ sobre un cumplimiento anterior. Así, resulta que tenemos varios verbos asertivos (*decir*, *contestar*, *argüir*, *postular*, *afirmar*, *negar*, *informar*, *responder*, *replicar*, *avisar*, *deducir*, *interpretar*, *definir*... y *prometer*²) y varios verbos compromisivos o comisivos (*prometer*¹, *garantizar*, *apostar*...).

Un verbo como *decir* puede ser también de este segundo tipo: *Te digo que iré*. Y *jurar* lo mismo: *Te juro que lo haré*. No obstante *jurar* en su uso habitual es ‘hacer un juramento’ y entonces se comporta como **decl.** (declarativo), lo mismo que *bautizar*, *jurar*, *condenar* –dicho por un juez al final de una sentencia (*Puedo condenar y condeno*)–, *abrir y cerrar la sesión*, *clausurar* – (*Doy por clausurado este congreso*) –, *inaugurar*, *bendecir*, *maldecir*, *declarar la guerra*... En este último caso “decir” es “hacer” (Austin [1962] 1982).

Los verbos directivos implican el registro **apel.** (*designar*, *ordenar*, *instar*, *aconsejar*, *prevenir*, *perdonar*, *rogar*, *suplicar*; *revocar*, *rechazar*, *vetar*) y los verbos expresivos el rasgo **expr.** (*felicitar*, *dar el pésame*, *elogiar*, *brindar*, *pedir disculpas*, *desear suerte o dar la bienvenida*). No puedo ni debo extenderme aquí, pero de los verbos declarativos hay una larga lista de diferencias según los matices aportados (Bach y Harnisch 1979): asertivos (*afirmar*, *negar*, *declarar*), predictivos (*predecir*), retractativos (*abjurar*), informativos (*informar*), adscriptivos (*atribuir*), confirmativos (*ratificar*, *verificar*, *decidir*), supositivos (*suponer*), conformativos (*aceptar*) y disconformativos (*rechazar*), disputativos (*objetar*), concesivos (*reconocer*), replicativos (*responder*) y sugestivos (*sugerir*), todos los cuales tienen como verbo abierto o genérico el verbo *decir*.¹⁰ Son conocimientos que se tendrán a la hora de definir, pero que no es preciso marcar salvo con el rasgo **asert.**: asertivo, que es general y se adjudica a todos ellos. Y otra cosa: estos verbos tienen vigencia

¹⁰ Hay muchos verbos que sin ser propiamente asertivos pueden funcionar como tales en determinados contextos. Por ejemplo en *–Hemos tenido un día menos de descanso que nuestro adversario y no ha habido tiempo material de preparar el partido–, soltó el entrenador* (*soltar* es aquí un verbo asert. enfático, de carácter aspectual imprevisivo). Esto es norma general que se aplica a muchas otras palabras en que el sentido pragmático obliga a considerar nuevas acepciones.

solamente en primera persona de indicativo, por lo que no deben sobrepasar el campo de las “Anotaciones” en el nivel que corresponda, o en usos de cita directa como en el ejemplo de la nota 9. Los adverbios de afirmación, negación y duda, pertenecen también a este tipo, pero con diferencias: no es lo mismo *sí* que *también* o *no* que *tampoco*. En este caso, *también* es un adverbio asertivo afirmativo confirmativo, lo contrario que *tampoco*, que es negativo desconfirmativo, y que también indican subyacentemente algún estado de cosas.

Hay otros muchos verbos que implican al Emisor y al Receptor. Por ejemplo *agradecer* y *disculpar*, que implican acción invertida ($\leftarrow R$ y $\rightarrow R$) y signo invertido (+ / -), lo que daría

pie a mejores clasificaciones. Fíjense lo lejos que quedaría la clasificación semántica de Verschueren (1980), que siendo pragmatista no tiene en cuenta estos parámetros léxicos. Estas referencias se utilizarán solo cuando haga falta, para no hacer el diccionario más barroco de la cuenta. Pero serán obligadas en casos de vocativos e interjecciones, pues por ellas se vehiculan los significados ilocutivos que las palabras o locuciones de este tipo promueven. Será necesario marcar también algunos pronombres (deícticos) y los determinantes. Y esto no es nuevo: por lo menos desde Bühler ([1934] 1950), los lingüistas se las han venido tomando poco a poco cada vez más en serio.

Gracias, que por cierto es palabra expresiva.

REFERENCIAS

- Ameka, Felix K. (1992a) Interjections: the universal yet neglected part of speech, en *Journal of Pragmatics* N. ° 18, 101-118.
- Ameka, Felix K. (1992b) The meaning of phatic and conative interjections, en *Journal of Pragmatics* N. ° 18, 245-271.
- Apresjan, Juri (2000) *Systematic lexicography*. Oxford: Oxford University.
- Austin, John L. (1982) *How to Do Things with Words*. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. Oxford: Clarendon, Ed. James O. Urmson, 1962. Traducido por Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi: *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Bach, Kent y Robert M. Harnisch (1979) *Linguistic communication and speech acts*. Cambridge, The MIT Press.
- Báez San José, Valerio (2002) *Desde el hablar a la lengua. Prolegómenos a una teoría de la sintaxis y la semántica textual y oracional*. Málaga, Ágora.
- Benveniste, Emile (1978 y 1983) *Problemas de lingüística general I y II*. México: Siglo Veintiuno.
- Brown, Penelope y Steven Levinson (1987) *Politeness. Some Universals in Language Use*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bühler, Karl (1950) *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* Jena, Fischer, 1934. Traducido a español por Julián Marías: *Teoría del lenguaje*. Madrid: Revista de Occidente.
- Calvo Pérez, Julio (1985) *Clasificación Semántica de los adjetivos puros del español contemporáneo*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Calvo Pérez, Julio (1993) *Pragmática y gramática del quechua cuzqueño*. Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas.
- Calvo Pérez, Julio (1994) *Introducción a la Pragmática del español*. Madrid: Cátedra.
- Calvo Pérez, Julio (1997) “¡¡Interjecciones!!”. Enrique Serra Alegre et al. (eds.): *Actes del 1^{er} Congrès de Lingüística General*, Vol. III. Universitat de València, 85-98.
- Fábregas, Antonio y Gil Laforga, Irene (2012) “Algunos problemas de la interjección en lexicografía”. R(afael). Monroy y A(quilino) Sánchez (eds.): *Actas del XXV Congreso Internacional de AESLA*. Murcia: Universidad de Murcia, 2008. 631-638. En <http://tinyurl.com/9eyzhaw>, reg. 30 septiembre
- García-Hoz, Víctor (1953) *Vocabulario usual, vocabulario común y vocabulario fundamental: (determinación y análisis de sus factores)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Grice, Herbert P. (1975) “Logic and Conversation”. Peter Cole and Jerry L. Morgan (eds.): *Syntax and Semantics*, vol.3: *Speech acts*. New York, Academic Press, pp. 41-58.

Grice, Herbert P. (1978) "Further Notes on Logic and Conversation". Peter Cole (ed.): *Syntax and Semantics*, vol. 9 New York, Academic Press, pp. 113-127.

Jakobson, Roman (1963) *Essais de linguistique générale*. París, Éditions de Minuit.

Karttunen, Lauri (1971) "Implicative verbs". *Language* 47, 2, pp. 340-358.

Kiparsky, Paul y Carol Kiparsky (1970) "Fact". Manfred Bierwisch and Karl E. Heidolph (eds): *Progress in Linguistics*. The Hague: Mouton, pp. 143-173.

Leech, Geoffrey N. (1983) *Principles of Pragmatics*. London, Longman.

Lira, Jorge A. (1944) *Diccionario kkechuwa-español*. Tucumán, Univ. Nacional de Tucumán: Instituto de Hist., Ling. y Folk. Pub. n° 12.

Mel'čuk, Igor A., con la colaboración de Nadia Arbatchewsky-Jumarie, Lidija Iordanskaja y Adèle Lessard et al. (1984) *Dictionnaire explicatif et combinatoire du français contemporain: Recherches lexico-sémantiques I*, Montréal: Presses de l'Université de Montréal.

Récanati, François (1982) *Les énoncés performatifs*. Paris, Ed. de Minuit.

Reyes, Graciela (1990) *La pragmática lingüística*. Barcelona: Montesinos.

Reyes, Graciela (1995) *El abecé de la pragmática*. Madrid: Arco Libros.

Searle, John (1969) *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge, Cambridge University Press.

Sperber, Dan y Deirdre Wilson (1994) *La relevancia. Comunicación y procesos cognitivos*. Madrid, Visor.

Vendler, Zeno: "Verbs and Times" (1967) En *Linguistics in Philosophy*. Ithaca, Cornell University Press, pp. 97-121.

Verschueren, Jef (1980) *On speech acts verbs*. Amsterdam, John Benjamins.

Wierzbicka, Anna (1992) "The semantics of interjection", *Journal of Pragmatics*, 18, pp. 159-192.

Fecha de recepción: 24 de febrero 2015

Fecha de aceptación: 30 de abril de 2015

EL TRABAJO COMO MEDIO DE SANTIFICACIÓN DE LA FAMILIA

WORK AS A FAMILY SANCTIFICATION MEANS

P. Carlos Rosell De Almeida

RESUMEN

El presente artículo está estructurado en dos partes. En la primera, hacemos una síntesis sobre la teología del trabajo, para ello es necesario recurrir a la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia y el Magisterio. Hemos querido desarrollar primero este tema dado que nuestra intención es mostrar qué nos dice la fe sobre el trabajo humano. En la segunda parte, señalaremos la importancia del trabajo como medio de santificación de la familia.

Palabras clave

Trabajo, familia, bien común, educación, responsabilidad.

ABSTRACT

This work is divided into two parts. In the first one, we will make a summary about the theology of work, and for this it is necessary to resort to the Holy Scripture, the Church Fathers and the Magisterium. We intend to develop this subject first since our intention is to show what our faith tells us about human work. In the second part, we will explain the importance of working as a family sanctification means.

Keywords

Work, family, common well-being, education, responsibility

INTRODUCCIÓN

La cuestión del trabajo, qué duda cabe, es un tema que puede ser abordado desde diversas perspectivas. Cada una de ellas, trae visiones legítimas, y con luces valiosas para entender la verdad más profunda sobre el trabajo humano. En este sentido, nuestra intención es exponer algunas pinceladas desde la Doctrina de la Iglesia sobre la relación entre el trabajo y la familia. Pretendemos, al respecto, resaltar que esta actividad humana tan esencial para

el desarrollo de la persona humana también tiene repercusiones en el despliegue de la vida cristiana en una familia. Por decirlo de otra manera, el trabajo no es indiferente al llamado a la santidad que atañe a todo bautizado.

I. TEOLOGÍA DEL TRABAJO

El trabajo en la Sagrada Escritura

Una lectura atenta de la Sagrada Escritura permite afirmar que el trabajo no es un castigo

¹ Ingeniero Civil titulado (1993) y egresado de la Universidad Nacional de Ingeniería. Fue ordenado sacerdote para la Arquidiócesis de Lima el año 2004. Obtuvo el grado de Doctor en Sagrada Teología por la Universidad de Navarra (España) con la tesis *Escatología ortodoxa* que fue premio extraordinario (2007). Desde el año 2010 es Rector del Seminario Conciliar de Santo Toribio de Mogrovejo (Lima). Además se desempeña como profesor de Teología en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima dictando fundamentalmente las asignaturas de *Dios Uno y Trino* y *escatología*.

impuesto por Dios al hombre tras la caída original. Al contrario, el trabajo está presente antes del pecado de Adán y Eva. En efecto, Dios le da la orden de dominar la tierra (cf. Gn 1, 28). De esa manera, el hombre aparece como un ser que está destinado a trabajar. Trabajando se perfecciona como persona. Lo que sí trae el pecado es hacer arduo y fatigoso el trabajo (cf. Gn 3, 17)

En el Nuevo Testamento encontramos algunas enseñanzas esenciales sobre el trabajo. En primer lugar, debemos afirmar que Jesús mismo fue trabajador. Es llamado el carpintero o el artesano (cf. Mc 6, 3). Dios encarnado trabajó con sus propias manos.²

Además, Jesús llama para que lo sigan a personas trabajadoras. Los Apóstoles tenían sus ocupaciones, unos eran pescadores, pensemos en Andrés, Pedro, Santiago y Juan (cf. Mc 1, 16-19). Otro, como es el caso de Mateo o Levi, era recaudador de impuestos (cf. Mt 9, 9). Es decir que el Señor se fija en quienes estaban ocupados.

La Iglesia naciente es consciente de que el trabajo es un medio de subsistencia. El mismo San Pablo afirma que quiere trabajar para no ser gravoso (cf. Hch 18, 3; 1 Co 4, 12). Y a los Tesalonicenses les remarca que si no quieren trabajar que no coman (cf. 2 Ts 3, 10). El contexto en que les da ese imperativo es que algunos de la comunidad de Tesalónica pensaban que la segunda venida del Señor sería inminente y por esa razón habían dejado de trabajar.

Hagamos referencia a tres pasajes que podemos relacionarlos con la santificación del trabajo. En Rm 12,1 se indica que estamos llamados a ser hostias vivas, santas agradables a Dios. Esto lo podemos aplicar al cristiano que trabajando se ofrece a Dios. En 1 P 2,5, el apóstol San Pedro afirma que los cristianos son piedras vivas de un edificio espiritual y gracias al sacerdocio santo que

tienen pueden ofrecer sacrificios espirituales a Dios por medio de Cristo. Este texto expresa lo propio del sacerdocio común. Un tercer pasaje es 1 Co 10,31, ahí San Pablo afirma: “*Ya comáis, ya bebáis, o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios*”. Podríamos afirmar, sin alterar el sentido del texto: ya trabajéis hacedlo para gloria de Dios.

El trabajo en la Tradición viva de la Iglesia

Quisiera referirme, aunque sea solo de una manera muy breve, a lo que nos refieren los testimonios de la Tradición de la Iglesia. En primer lugar, convendría citar un documento de inicios del siglo II, llamado la *Didaje*. En él conocemos cómo era la vida de la Iglesia primitiva. Una de las recomendaciones que se indica es que en la comunidad cristiana todos deben emplearse en algo

Todo el que llegue a vosotros en nombre del Señor, sea recibido; luego examinándole, le conoceréis... Si el que llega es un caminante, no permanecerá entre vosotros más de dos días o, si hubiera necesidad, tres. Pero si quiere establecerse entre vosotros, teniendo un oficio, que trabaje y así se alimente. Más sino tiene oficio, proveed según vuestra prudencia, de modo que no viva entre nosotros ningún cristiano ocioso. Si no quiere hacerlo así, es un traficante de Cristo; estad alerta contra tales. (Didaje 12)

Encontramos dentro de las enseñanzas de los Padres de la Iglesia la idea de que el trabajo digno es un medio eficaz para vivir en comunión con Dios. No solo la oración —que por cierto debe ser siempre lo primero— sino las ocupaciones habituales son una vía para estar unidos al Señor. A este respecto, quisiera citar unas hermosas palabras de San Juan Crisóstomo (†407):

² “El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado”. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 22.

Una mujer ocupada en la cocina o en coser una tela puede siempre elevar su pensamiento al cielo e invocar al Señor con fervor. Uno que va al mercado o viaja solo, puede fácilmente rezar con atención. Otro que está en su bodega, ocupado en coser los pellejos de vino, está libre para levantar su ánimo al Maestro. El servidor, si no puede llegar a la Iglesia, porque ha ido de compras al mercado o está en otras ocupaciones, o en la cocina, puede siempre rezar con atención y con ardor. Ningún lugar es indecoroso para Dios. (Homilía sobre la profetisa Ana, 4, 6)

El Papa Gregorio Magno (†604) enfatiza que el cristiano debe trabajar teniendo como horizonte siempre la eternidad, nuestra patria celestial (cf. Flp 3,20). Al respecto afirma: “*Todo cuanto hacemos en este mundo apenas tiene duración hasta la muerte; y llegando esta, arranca el fruto de nuestro trabajo. Pero, cuando trabajamos de cara a la vida eterna, el fruto de nuestro trabajo permanece*”. (Homilía 27 sobre los evangelios)

Un autor que si bien es cierto ya no está en la época patristica pero conviene citarlo es San Beda (†735) el venerable, enseña que el trabajo ofrecido es también oración. Señala: “*La oración no consiste solo en las palabras con las que invocamos la clemencia divina, sino también en todo lo que hacemos en obsequio de nuestro creador movidos por la fe*”. (Comentario al Evangelio de San Marcos)

El trabajo en el Magisterio de la Iglesia

A partir del Concilio Vaticano II se ha tomado más conciencia del trabajo como materia de santificación del cristiano, en especial de los laicos. Por ejemplo, en ese Concilio se remarca que el trabajo es el ámbito propio donde los laicos se santifican. Leemos en la

Lumen gentium:

A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios. Viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y

en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretejida. Allí están llamados por Dios, para que, desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento. (Constitución Lumen gentium, N.º 31)

En otro documento del Concilio Vaticano II llamado **Gaudium et spes** hay un capítulo denominado *La actividad humana en el mundo*. Ahí se nos indica el gran valor que tiene todo lo que el hombre realiza, cuando ejerce correctamente su inteligencia en el ambiente donde se encuentra. El hombre trabajando se convierte en colaborador de la obra creadora de Dios.

Porque los hombres y mujeres que, mientras procuran el sustento para sí y su familia, realizan su trabajo de forma que resulte provechoso y en servicio de la sociedad, con razón pueden pensar que con su trabajo desarrollan la obra del Creador, sirven al bien de sus hermanos y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia. (N.º 34)

Asimismo, se enseña que toda actividad humana debe estar ordenada al bien de la persona humana.

Esta es la norma de la actividad humana: que, de acuerdo con los designios y voluntad divinos, sea conforme al auténtico bien del género humano y permita al hombre, como individuo y como miembro de la sociedad, cultivar y realizar íntegramente su plena vocación. (CONCILIO VATICANO II, Constitución Gaudium et spes, N.º 35)

Un documento clave para entender el pensamiento de la Iglesia sobre el trabajo es la Encíclica **Laborem exercens**. En este documento, el Papa Juan Pablo II realizó una magnífica exposición sobre la naturaleza del trabajo y sus implicancias en la vida del hombre. El Santo Padre habló del sentido

objetivo y subjetivo del trabajo. El sentido objetivo tiene que ver con lo que el hombre realiza: lo que hace. Es decir se trata de lo exterior al hombre. En cambio, el sentido subjetivo se refiere al sujeto del trabajo que es el hombre mismo.

A este respecto, San Juan Pablo II enseñó:

Como persona, el hombre es pues sujeto del trabajo. Como persona él trabaja, realiza varias acciones pertenecientes al proceso del trabajo; éstas, independientemente de su contenido objetivo, han de servir todas ellas a la realización de su humanidad, al perfeccionamiento de esa vocación de persona, que tiene en virtud de su misma humanidad. (Encíclica Laborem exercens, N.º 6)

Siendo el sentido objetivo importante, sin embargo, remarca Juan Pablo II, que “*en fin de cuentas, la finalidad del trabajo, de cualquier trabajo realizado por el hombre—aunque fuera el trabajo «más corriente», más monótono en la escala del modo común de valorar, e incluso el que más margina— permanece siempre el hombre mismo*”. (Encíclica *Laborem exercens*, n. 6) Es la dimensión subjetiva la que debemos de cuidar para que el trabajo respete siempre la dignidad de la persona humana.

Quisiera señalar asimismo lo indicado por el Papa Benedicto XVI en la Encíclica **Caritas in veritate**. El hoy Papa emérito, afirmó la necesidad de forjar condiciones para un trabajo digno. ¿A qué llamamos un trabajo digno?

Significa un trabajo que, en cualquier sociedad, sea expresión de la dignidad esencial de todo hombre o mujer: un trabajo libremente elegido, que asocie efectivamente a los trabajadores, hombres y mujeres, al desarrollo de su comunidad; un trabajo que, de este modo, haga que los trabajadores sean respetados, evitando toda discriminación; un trabajo que permita satisfacer las necesidades de las familias y escolarizar a los hijos sin que se vean obligados a trabajar; un trabajo que

consienta a los trabajadores organizarse libremente y hacer oír su voz; un trabajo que deje espacio para reencontrarse adecuadamente con las propias raíces en el ámbito personal, familiar y espiritual; un trabajo que asegure una condición digna a los trabajadores que llegan a la jubilación. (N.º 63.)

Síntesis

En esta primera parte podemos fijar los siguientes puntos: (1) El trabajo es una actividad que se enraíza en la misma naturaleza del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. (2) El trabajo no es un castigo por el pecado. Lo que trae el pecado es la fatiga en el trabajo. (3) Cristo es el modelo del trabajador. (4) Todo cristiano, inserto en Cristo, puede convertir su trabajo en una ofrenda agradable a Dios. (5) La Iglesia desde sus inicios ha valorado el trabajo honesto, ha defendido los derechos del trabajador; y lo percibe como un medio de santificación.

II. LA FAMILIA Y EL TRABAJO

En esta parte vamos a señalar algunas ideas sobre la relación entre la familia y el trabajo. Una primera idea la encontramos en la Encíclica **Laborem exercens**:

El trabajo es el fundamento sobre el que se forma la vida familiar, la cual es un derecho natural y una vocación del hombre. Estos dos ámbitos de valores—uno relacionado con el trabajo y otro consecuente con el carácter familiar de la vida humana— deben unirse entre sí correctamente y correctamente compenetrarse. El trabajo es, en un cierto sentido, una condición para hacer posible la fundación de una familia, ya que ésta exige los medios de subsistencia, que el hombre adquiere normalmente mediante el trabajo. (S.S. JUAN PABLO II, Encíclica Laborem exercens, N.º 10)

El trabajo dignifica la familia

Comencemos por señalar que la familia es una “*comunidad de personas*”. Dado que el trabajo

perfecciona a las personas entonces redundan en el bien de toda la familia. Hay que señalar un aspecto de vital importancia para la familia: se debe de forjar en la sociedad condiciones de trabajo para todos. Dejar a una persona sin trabajo, no solo conlleva a dejarla en la orfandad, sino que además es toda una familia la que termina perjudicándose.

Cuando decimos que el trabajo dignifica a la familia, nos referimos a un plano material y uno espiritual. El plano material tiene que ver con el hecho de que el trabajo hace posible los medios económicos para la subsistencia. Si en una familia nadie trabaja, lo que existe es la miseria, y esto es un grave atentado contra la dignidad de la personas.

Pero, también está el otro plano, el más noble ciertamente, es el plano espiritual. El trabajo dignifica a la familia en tanto y en cuanto se convierte en medio de crecimiento personal y desde la fe se ve como un camino de santificación.

El trabajo involucra a todos en la familia

El trabajo compete en primer lugar al jefe de familia. Aunque hoy en día lo común es que sean los dos, padre y madre, quienes laboren. El trabajo del jefe de familia es el que por lo general permite la subsistencia del hogar. Ahora bien, es importante remarcar que este trabajo debe repercutir en el bien de todos los miembros de la familia. Ya hemos indicado que el trabajo debe servir para el mantenimiento digno del hogar. Es la cuestión del sueldo digno. Simplemente aquí menciono que sigue siendo tarea pendiente en muchas sociedades incluida la nuestra.

Además, el trabajo debe ser tal que permita reservar un momento de espacio para la vida familiar. Hoy esto es un gran problema, dado que la gran mayoría de los padres de familia tienen varios trabajos para poder sustentar los diversos gastos que surgen en la vida familiar. Reservar espacios de tiempo para los hijos es fundamental para la correcta educación. Actualmente es común hablar de que en varios hogares los hijos son huérfanos con padres vivos por culpa de horarios inhumanos de trabajo.

En cuanto al trabajo de la madre, se debe reconocer el derecho de las mujeres al trabajo, pero al mismo tiempo, afirmaba el Papa Juan Pablo II, la sociedad está llamada a proteger a las amas de casa.

Una justa remuneración por el trabajo de la persona adulta que tiene responsabilidades de familia es la que sea suficiente para fundar y mantener dignamente una familia y asegura su futuro. Tal remuneración puede hacerse bien sea mediante el llamado salario familiar —es decir, un salario único dado al cabeza de familia por su trabajo y que sea suficiente para las necesidades de la familia sin necesidad de hacer asumir a la esposa un trabajo retribuido fuera de casa— bien sea mediante otras medidas sociales, como subsidios familiares o ayudas a la madre que se dedica exclusivamente a la familia, ayudas que deben corresponder a las necesidades efectivas, es decir, al número de personas a su cargo durante todo el tiempo en que no están en condiciones de asumirse dignamente la responsabilidad de la propia vida. (S.S. JUAN PABLO II, Encíclica Laborem exercens, N.º19)

En la Exhortación Apostólica **Familiaris consortio** la idea es la misma:

Si se debe reconocer también a las mujeres, como a los hombres, el derecho de acceder a las diversas funciones públicas, la sociedad debe sin embargo estructurarse de manera tal que las esposas y madres no sean de hecho obligadas a trabajar fuera de casa y que sus familias puedan vivir y prosperar dignamente, aunque ellas se dediquen totalmente a la propia familia. Se debe superar además la mentalidad según la cual el honor de la mujer deriva más del trabajo exterior que de la actividad familiar. Pero esto exige que los hombres estimen y amen verdaderamente a la mujer con todo el respeto de su dignidad personal, y que la sociedad cree y desarrolle las condiciones adecuadas para el trabajo doméstico. (S.S. JUAN

PABLO II, Exhortación apostólica
Familiaris consortio, N.º 23)

Y, como hemos visto en la primera parte, no basta lo material. Es decir, no basta que el sueldo sirva para saciar las necesidades familiares. Es necesario que los padres de familia que trabajan conviertan sus labores en medios de santificación. Un padre y una madre que hacen sus trabajos con corrección y lo ofrecen por su familia están haciendo de su ocupación un elemento eficaz de santificación que repercute en todo el hogar.

Los hijos también trabajan. ¿En qué sentido? En el hecho de que toda ocupación es trabajo. Por ello, las ayudas domésticas y el estudio de los hijos deben ser considerados también como un trabajo. En este sentido, se les debe inculcar a los hijos desde pequeños: la responsabilidad, el ofrecimiento de obras y el servicio.

El trabajo exige responsabilidad en los hijos. Es importante establecer metas concretas. Por ejemplo, señalarles la cantidad de horas de estudio que deben hacer cada día. Esto implica que los padres establezcan un control sobre sus hijos. Una cuestión que nos lleva otra vez a señalar el problema actual de la ausencia de los padres en el hogar por un trabajo demasiado absorbente. Además, junto con el estudio, los padres tienen la obligación de enseñar a sus hijos a colaborar en los trabajos domésticos. Formar a los hijos en el trabajo implica hacerles tomar conciencia que deben contribuir en el hogar con tareas sencillas pero significativas, como el orden de las cosas, la limpieza de los utensilios, el aseo de sus cuartos, etc.

Los padres de familia están llamados a educar a sus hijos en la santificación de sus ocupaciones. Esto forma parte de esa educación en la fe propia de los padres, que como sabemos, son los primeros evangelizadores de los hijos. Cuando se les enseña a los hijos a ofrecer las horas de estudio, se les abre un panorama trascendente a esa ocupación. Permítanme en este momento señalar lo dicho por Don Bosco, quien pedía a sus jóvenes que invocaran a San José, pues es el patrono de los trabajadores: *“No olvidéis que es el protector de todos los trabajadores*

y que también de los jóvenes que estudian, porque el estudio es trabajo”. (Charlas)

La Eucaristía y la vida del trabajo familiar

La Eucaristía es el centro de la vida cristiana. Toda familia católica debe considerar la Eucaristía como la fuente de donde mana la gracia de Cristo, que permite vivir como una comunidad de vida y amor. Además, el mismo trabajo familiar debe ser insertado en la celebración eucarística. Cada domingo —que es el Día del Señor—, la familia está llamada a llevar al altar los afanes y esfuerzos que demanda el trabajo de cada uno de sus miembros. En otras palabras, cuando la familia cristiana se reúne en torno al altar del Señor para celebrar la Eucaristía debe ofrecer las labores de cada día. Participar en la Eucaristía, que es la actualización del sacrificio de Cristo al Padre con la fuerza vivificadora del Espíritu Santo, compromete a la familia a hacer de su trabajo una ofrenda grata a Dios. *“Ya desde la reunión litúrgica, el Sacramento de la Eucaristía nos compromete en la realidad cotidiana para que todo se haga para gloria de Dios”*. (BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica *Sacramentum caritatis*, N.º 79)

Síntesis

Como ideas que sintetizan esta segunda parte podemos señalar: (1) El trabajo permite que cada miembro de la familia se perfeccione. (2) En una familia, todos están llamados a trabajar, cada uno según su propio estado. En este sentido, los hijos trabajan en cuanto realizan con responsabilidad sus deberes propios ya sea como hijos o como estudiantes. (3) Desde la fe, el trabajo debe ser percibido como un medio privilegiado para la santificación de la familia. Es una forma como crece la familia en su trato con Dios. (4) La Eucaristía dominical es el centro del cual brota la gracia para que cada miembro de la familia haga de su trabajo una ofrenda agradable a Dios por medio de Jesucristo.

Por último, es necesario remarcar que una cuestión abierta al diálogo y a reflexiones que bien ameritarían otro artículo es cómo

armonizar en la realidad el trabajo de los padres de familia, tan necesario no solo para el bienestar material sino también para el propio perfeccionamiento de la persona,

y la permanencia en el hogar. No se trata aquí de establecer dogmas, sino principios iluminadores que hemos desplegado a lo largo del artículo.

REFERENCIAS

BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica *Sacramentum caritatis*.

CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen gentium*.

CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et spes*.

S.S. JUAN PABLO II, Encíclica *Laborem exercens*.

S.S. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*.

S.S. BENEDICTO XVI, Encíclica *Caritas in veritate*.

Fecha de recepción: 12 de febrero 2015

Fecha de aceptación: 08 de abril 2015

TOMÁS DE AQUINO Y LAS CINCO VÍAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Reflexiones sobre su vida y pensamiento filosófico-teológico

THOMAS AQUINAS AND THE FIVE WAYS TO THE EXISTENCE OF GOD
Reflections about his life and his theological and philosophical thought

Iván Maurial

RESUMEN

En este artículo que trata acerca de la probable existencia de un ser absoluto, se presentan, a modo de escenario, algunos aspectos importantes de la vida y de la obra de Tomás de Aquino. La primera intención de ello es dar a conocer la singularidad de su obra teniendo en cuenta su historia personal junto al contexto histórico e ideológico en el cual se desenvuelve el santo dominico. La segunda intención, que considero la más importante, es dar cuenta de la riqueza filosófica de la teología tomista, culmen del pensamiento medieval, a partir de la reflexión acerca de las cinco vías que argumentan sobre la existencia de Dios.

Palabras clave

Existencia de Dios, filosofía medieval, filosofía tomista, las cinco vías, Suma teológica

ABSTRACT

In this article, a brief vision of the life and philosophy of Thomas Aquinas is introduced in three general steps. Our first intent is to make known the peculiarities of his work considering his personal history along with the historical and ideological context in which the Dominican saint lived. The second purpose, which I believe is the most important, is to speak out about the philosophical richness of the Thomist theology, peak of the medieval thought, from the reflections on the five ways that substantiate the existence of God.

Keywords

Existence of God, medieval philosophy, Thomistic philosophy, the five ways, the Summa Theologica

Vida de Tomás de Aquino

Acerca de la vida del aquinate nos serviremos de las referencias de autores como Thai-Hop (1988), Copleston (1994), Fishl (1984), Fraile (2005), Guerrero (1996) junto a Llorca, García-Villoslada, Laboa, J. M. (2009), Reale, G. y Antiseri, D. (2010). Tomás nació en Aquino, castillo de Roccasecca cerca de

Nápoles en 1225. Su pensamiento tuvo a Dios como tema central. Sin embargo, valoró debidamente la experiencia sensible y el poder de la razón, mostrando su filosofía notoria tendencia hacia lo concreto. Su obra es uno de los momentos culminantes del pensamiento medieval, realizando la síntesis más acabada del aristotelismo y de la doctrina cristiana.

¹ Licenciado en Psicología. Maestría en Filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y Docente de Estructura y Evaluación de la Personalidad en la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFÉ).



**Santo Tomás de Aquino por Fra Angélico.
Museo de San Marcos (Florencia, Italia).**

Sus padres pertenecieron a la nobleza. Tenían la expectativa de un hijo que realizara la carrera eclesiástica y, de ese modo, asegurar la fortuna de la familia. Tomás de Aquino tuvo seis hermanos y cinco hermanas. A los cinco años es enviado a la abadía benedictina de Montecassino. Estudió con los monjes hasta los 14 años (1239) cuando el emperador Federico II expulsó a los religiosos de la abadía. A los pocos meses regresó a la Universidad de Nápoles donde se formó en filosofía y por la cercanía a un convento dominico se familiariza con frailes de la Orden Predicadores. A los 19 años, ingresa en la Orden, hecho que disgustó a su familia que se opuso sin poder persuadirlo de que se retire. En la Navidad de 1243 muere su padre. En 1244, el General de los Dominicos toma la decisión de llevárselo a Boloña para evitar el acoso de los familiares. Su madre envía a sus hermanos para raptarlo en el camino y es mantenido cautivo por su familia hasta que cambie de opinión. La prisión familiar duró un año. En 1245, con ayuda de sus hermanas, Tomás logró escapar de las murallas del castillo de Roccasecca (Aquino) para emprender camino a Nápoles en caballo junto al Director espiritual de los dominicos, fray Juan de San Julián.

Luego de su noviciado fue enviado a Colonia donde estudia teología junto a Alberto Magno (1193-1280) desde 1248 hasta 1251.

Ordenado sacerdote en 1252 y aún bajo la dirección de Alberto Magno, adquiere el título de Magíster. Ejerce la docencia en la Universidad de París. Allí también enseñaban los franciscanos, quienes junto a él se ganaron la preferencia de los estudiantes. Los profesores seculares se encontraban muy incómodos porque la aceptación que gozaban los profesores religiosos afectaba a sus cátedras. Ellos, por envidia, lograron que los frailes fueran amenazados para dejar de enseñar. Si asistían eran apedreados y necesitaron por un tiempo acudir con resguardo para no ser atacados.

El ataque del profesorado secular no se detuvo en la fuerza física sino que recurrió a la difamación. Escribieron un libelo injurioso contra el papado a nombre de los monjes para desacreditarlos ante Roma. Luego se descubrió que los escritos pertenecían a los detractores. Buenaventura, Tomás de York y Tomás de Aquino defendieron vivamente su postura y refutaron a quienes los estaban difamando. En 1256 el Papa Alejandro IV puso orden y desterró al detractor. Restituyó a Buenaventura y a Tomás de Aquino en la Universidad. Tomás de Aquino fue designado Predicador General del Capítulo en Nápoles y Teólogo Consultor del Papa.

Escribió y publicó comentarios bíblicos y filosóficos, acerca de las Sentencias de Pedro Lombardo, sobre Boecio, en total 130 obras, 890 lecciones sobre Aristóteles, 1.650 comentarios acerca de las Sagradas Escrituras y 3.000 artículos acerca de otros temas. Sus obras más conocidas son la *Suma contra los gentiles* y la *Suma Teológica*. Santo Tomás además aportó en el ámbito metodológico al dejar atrás el estilo abrumador de las *auctoritas* donde el *lector* (profesor) daba lecciones desde los grandes compendios. Él prefirió los *Comentarios literales* según el estilo de Averroes (Martínez Lorca, 2011) que luego popularizó.

Tomás de Aquino escribe acerca de las cinco pruebas de la existencia de Dios entendido como un creador increado al que se puede acceder por la vía racional. Durante los siglos XII y XIII se escribieron numerosas sumas de teología

que eran explicaciones completas y ordenadas de la doctrina católica. Aquella teología estaba centrada en temas como la redención, el cuerpo místico y las obras y señales de Dios. El fundamento de los temas expuestos era confiado íntegramente a la Sagrada Escritura. Tomás de Aquino decía que esos temas solo trataban acerca de manifestaciones de la divinidad y que la teología sólo se ocupaba de Dios mismo. La teología del aquinate, en cambio, se mueve dentro del ámbito la fe, pero además cuenta con el instrumental de la razón que busca dar cuenta de la naturaleza de los dogmas. En Occidente se conservó la lógica aristotélica y Tomás de Aquino pensó que era necesario corregirla y depurarla de su concepción pagana de Dios en beneficio del pensamiento cristiano.

En consonancia con la orientación temática que imprime el autor en la *Suma Teológica* cada artículo consta de cuatro partes:

1. *Cuaestio*: se plantea el problema de forma concisa: Se pregunta acerca de la existencia de Dios.
2. *Disputatio*: se exponen los argumentos a favor y en contra: Expone las objeciones a la posibilidad de su existencia de Dios y la propuesta a favor de su existencia.
3. *Responsio*: solución razonada y justificada: Efectúa un razonamiento cuya conclusión niega los argumentos, en este caso en contra, de la existencia de Dios.
4. *Vera solutio*: vuelve sobre los argumentos expuestos en la *disputatio* para refutar las soluciones falsas y dar soluciones definitivas: Contesta a razonamientos que objetarían la existencia de Dios.

En 1269 Tomás de Aquino tiene a su cargo la docencia universitaria de teología para extranjeros. La situación se torna crítica. Los profesores seculares se oponen junto a los averroístas latinos de la mano de Siger de Brabant (1240 - 1285) a su aristotelismo radical. La filosofía aristotélica inicialmente había sido traducida al latín en función de la versión árabe. Tomás pide a dominico y

helenista Guillermo de Moerbeke (1215 - 1286) que traduzca del griego lo más fiel posible las obras de Aristóteles y revise algunas otras ya traducidas. De Moerbeke le proporcionó varias obras del estagirita traducidas desde su lengua original. Pero en el seno del clero había animadversión ideológica contra el peligro que suponía la interferencia del nuevo pensamiento filosófico en la creencia religiosa. Por ese motivo, los intelectuales franciscanos se unieron a los profesores seculares para condenar el aristotelismo, como veremos cuando revisemos las implicancias ideológicas del pensamiento tomista en el asunto teológico.

En 1270 Tomás de Aquino finaliza la primera parte de la *Suma Teológica*. En 1272 concluye la segunda parte. Al año siguiente es profesor en Nápoles. Realiza la tercera parte de la Suma acerca de "Cristo", "Los Sacramentos" y la "Gloria divina". En marzo de 1273 tiene un profundo éxtasis. Lloro por varias horas pero no dice lo que experimentó. Trabaja largas horas y pasa otras frente al crucifijo. El 6 de diciembre tiene otra experiencia mística luego de la cual archiva sus documentos definitivamente. Solo dijo que ya no podía seguir escribiendo. Su colaborador Fray Reginaldo de Piperno (1230 - 1290) le escuchó decir que luego de esa experiencia con Dios le parecía innecesario todo y cuanto había escrito en toda su vida. Gregorio X lo convoca al concilio de Lyon. Tomás inició el trayecto pero el 7 de marzo de 1274 se enferma y fallece en el monasterio cisterciense de Fossanova, entre Nápoles y Roma. Tenía entonces 49 años.

Panorama histórico e ideológico de Tomás de Aquino

San Agustín de Hipona (354 - 430) representa la última etapa del Imperio Romano que se fue disolviendo progresivamente. Durante el siglo IV los germanos y los bárbaros no conservaron los textos griegos de filosofía que fueron preservados en las abadías. Durante el siglo VI se funda el Islam que se expande velozmente. En su paso por el sur de Egipto, los mahometanos conocen la gran biblioteca de Alejandría. Allí se encontraban todos los textos de Aristóteles y los tradujeron al árabe, sobre todo los textos de lógica.

Entre los representantes más importantes del aristotelismo islámico tenemos a Avicena y Averroes quienes estudiaron y tradujeron los textos de Aristóteles. Los dos reconocen que hay una *verdad revelada por la razón* y una *verdad revelada por la fe*.

Para **Avicena** las dos verdades coinciden.

Si la razón llega a una verdad diferente a Dios es que se está haciendo mal uso de la razón. La verdad revelada tiene primacía sobre la verdad de la razón.

Lo mismo dirá **Santo Tomás**:
“La filosofía es la criada de la teología”.
La razón está al servicio de la fe.

Para **Averroes** la verdad alcanzada por la razón y la verdad revelada por la fe tienen objetivos distintos. Afirma que la verdad alcanzada por la razón sostiene el conocimiento científico; mientras que la verdad revelada por la fe sirve para aumentar nuestra fe.

Siglo XII se funda la universidad de París. La tradición recogía con agrado los textos de San Agustín con su influjo platónico. Se discute, en cambio si es pertinente insertar los textos de Aristóteles debido a que los textos de lógica descubiertos por los árabes entraban en contradicción con la visión del mundo de San Agustín.

El pensamiento de San Agustín no encuentra diferencia notoria entre filosofía y teología. En su tiempo, la filosofía era un *modo de vida* (Epicúreos, estoicos, etc.) más que una postura teórica. El obispo de Hipona quiere hacer de la teología también un modo de vida. En cambio, para San Agustín el cristianismo era la filosofía verdadera y la forma de vida que conducía a la verdadera felicidad. La felicidad falsa la traían las satisfacciones momentáneas (lujuria, codicia, lucro y honores). No se trata de un conocimiento científico como el que pretende Aristóteles. Había entonces un divorcio entre

ciencia y la dupla *teología / filosofía*. Por esta razón, las ideas de Aristóteles no eran del todo bienvenidas. Su filosofía debía destinarse al mundo sensible que requiere del conocimiento exacto. El pensamiento agustiniano crea una diferencia entre:

¿Qué diferencia nos trae Aristóteles?

Ciencia

Mundo sensible

Conocimiento exacto del mundo.

Filosofía y Teología

Formas de vida

No es conocimiento exacto del mundo.

Textos de Lógica, Política, Ética y Física. Su teoría afecta el modo tradicional de exponer las creencias católicas por lo siguiente:

1. Para el filósofo griego Dios es el “motor inmóvil” que no es como el “Dios creador” del judeo-cristianismo porque solo es inteligencia y no tiene deseos ni voluntad. Un Dios con voluntad implica movimiento hacia algo. Tal actividad implicaría una necesidad previa que promueve el deseo. Desear significa una carencia que debe ser satisfecha y por ello un Dios con deseos sería inviable.
2. Trae una herramienta lógica que permite demostrar la verdad de ciertas afirmaciones: el silogismo demostrativo.

El silogismo demostrativo consta de tres proposiciones. Las dos primeras son premisas verdaderas y la tercera premisa concluye en función de las anteriores:

- 1) **Premisa Mayor.** Conjunto de todos los individuos de un universo: “Todos los hombres son mortales”.
- 2) **Premisa menor.** Individuo particular que forma parte del universo: “Sócrates es hombre”.
- 3) **Conclusión:** “Sócrates es mortal”.

El silogismo aplicado a la teología convierte a la teología en ciencia. Rompe con la visión agustiniana de la teología. Alberto Magno, maestro de Tomás de Aquino, traduce y elabora los textos de Aristóteles. Tomás de Aquino es el artífice de la gran síntesis. Realiza una fusión del cristianismo de la época con el razonamiento de Aristóteles que es identificado en la ciencia de las cuatro causas, la teoría de la sustancia como también del tratado acerca de la potencia y del acto. El aquinate adopta entonces la posición metafísica de Avicena cuando distingue entre “esencia” y “existencia”; para referirse a Aristóteles le llama “El Filósofo” y para referirse a Pablo dice “El Apóstol”. Surge la oposición con el averroísmo latino que entonces lideraba Siger de Brabant.

En el siglo XIII habían cambiado las cosas pero la filosofía todavía recibía mayor influjo del pensamiento agustiniano. La presencia de Aristóteles crea una división en la teología católica de aquel tiempo. Los franciscanos, liderados por San Buenaventura, son ideológicamente agustinianos que se oponen al estudio de Aristóteles. Por el lado de los Dominicos, tenemos a San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Era problemático para un católico aceptar las ideas de Aristóteles porque viene de manos de “los paganos” del Islam y además Aristóteles era otro pagano. En París se condenan las ideas de Aristóteles y por ende las ideas de Tomás de Aquino. Luego de un tiempo las cosas cambian y se restituye su pensamiento.

En conclusión tenemos tres posturas en esta etapa del medioevo:

- 1) No aceptar el pensamiento de Aristóteles.
- 2) Aceptar las ideas de Avicena.
(Santo Tomás va por esta línea).
- 3) Aceptar las ideas de Averroes.

Era un momento que ahora podemos considerar decisivo para el desarrollo de la teología católica. Tomás de Aquino junto a su maestro Alberto Magno tienen la tarea de vencer las barreras ideológicas planteadas por

la tradición platónico-agustiniana que estaban fuertemente arraigadas en el pensamiento teológico de entonces. El proyecto consistió en cristianizar el pensamiento aristotélico original y el aporte de la ciencia greco-arábica integrando algunos elementos de la tradición platónico-agustiniana (Guerrero, 1996). Tomás de Aquino aclaró las ideas ya plasmadas por su maestro e integró los diversos elementos que conformaban el pensamiento del siglo XIII.

Pensamiento filosófico - teológico

El aquinate era ya cristiano antes de ingresar en el tema aristotélico y metafísico. Su sistema de creencias tenía como eje la creencia en Dios la cual no había sido resultado de una ideología sustentada en la filosofía. Por lo tanto, él cuando propone argumentos en favor de la existencia de Dios, no tiene por meta convencerse filosóficamente de la existencia del mismo. La realidad de Dios es ya un presupuesto inconsciente en el autor de la *Suma Teológica*. Él tampoco está luchando contra la corriente de su contexto socio histórico dentro del cual no se podía prescindir de Dios como razón de ser de todas las cosas. Se trata entonces de un asunto lógico. Si estamos tratando acerca de Dios es necesario ir por las bases de esa creencia. La pregunta por Dios, sin embargo desde una postura filosófica permite la posibilidad de la duda acerca de su existencia, y Santo Tomás fue honesto como metafísico al plantear los cuestionamientos contrarios al teísmo para luego resolverlos. Más allá de eso, la existencia de Dios no se muestra evidente y por lo tanto requiere demostración.

Para entonces ya había formas simples y no por ello irrelevantes con argumentos favorables acerca de la existencia de Dios. Conocemos que San Anselmo y San Buenaventura tenían postulados interesantes al respecto. Insuficientes desde la perspectiva de Santo Tomás. La “perfección”, y por otra parte, la “felicidad” eran todavía elementos discutibles dentro del contexto en el cual aquellos, no sin maestría, los ubican para sustentar sus convicciones. El aquinate va por una vía distinta. Parte de la experiencia sensible, distancias guardadas con el empirismo moderno, y siendo consciente que la estructura

cognoscente es compuesta: no es un espíritu puro el que conoce sino un ser que en los fundamentos de su conocimiento es psico-físico. La experiencia de Dios es terrestre. Por más que se trate una experiencia trascendente se trata de una experiencia ubicada y siempre desde una perspectiva. Nuestra apuesta por la existencia de Dios tiene que ser aceptada por un sujeto que está “sujetado” en varios sentidos por sus experiencias sensibles. La atmósfera aristotélica se pone en evidencia. Sin embargo no se trata de creer que la vía de la argumentación racional sea el único modo de conocimiento. El conocimiento místico-religioso, por ejemplo, es un acceso más próximo a la creencia en Dios y que presenta menos problemas que el conocimiento sobre la base de argumentos racionales.

A continuación expongo el texto acerca del tratado de la existencia de Dios en el cual Santo Tomás expone las cinco vías para la demostración de su existencia. Tomado de la *Suma Teológica*, cuestión 2, artículos 2 y 3 (Tomás de Aquino, 2001 [1], págs. 109-113) Luego comentaré cada vía que responde a la cuestión fundamental de estos artículos:

CUESTIÓN 2

SOBRE LA EXISTENCIA DE DIOS

ARTÍCULO 2

La existencia de Dios, ¿es o no demostrable?

Objeciones por las que parece que Dios no es demostrable.

1. La existencia de Dios es artículo de fe. Pero los contenidos de fe no son demostrables, puesto que la demostración convierte algo en evidente, en cambio la fe trata de lo no evidente, como dice el Apóstol en Heb 2, 1. Por lo tanto, la existencia de Dios no es demostrable.
2. Más aún. La base de la demostración está en *lo que es*. Pero de Dios no podemos saber *qué es*. Sino sólo *qué*

no es, como dice el Damasceno. Por lo tanto, no podemos demostrar la existencia de Dios.

3. Todavía más. Si se demostrase la existencia de Dios, no sería más que por sus efectos. Pero sus efectos no son proporcionales a Él, en cuanto a que los efectos son finitos y Él es infinito; y lo finito no es proporcional a lo infinito. Como quiera, pues, que la causa no puede demostrarse a partir de los efectos que no le son proporcionales, parece que la existencia de Dios no puede ser demostrada.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 1, 20: *Lo invisible de Dios se hace comprensible y visible por lo creado*. Pero esto no sería posible a no ser que por lo creado pudiera ser demostrada la existencia de Dios, ya que lo primero que hay que saber de una cosa es si existe.

Solución. *Hay que decir:* Toda demostración es doble. Una, por la causa, que es absolutamente previa a cualquier cosa. Se la llama: *a causa de*. Otra, por el efecto, que es lo primero con lo que nos encontramos; pues el efecto se nos presenta como más evidente que la causa, y por el efecto llegamos a conocer la causa. Se la llama: *porque*. Por cualquier efecto puede ser demostrada su causa (siempre que los efectos de la causa se nos presenten como más evidentes): porque, como quiera que los efectos dependen de la causa, dado el efecto, necesariamente antes se ha dado la causa. De donde se deduce que la existencia de Dios, aun cuando en sí misma no se nos presenta como evidente, en cambio sí es demostrable con los efectos con que nos encontramos.

Respuestas a las objeciones:

1. *A la primera hay que decir:* La existencia de Dios y otras verdades que de Él pueden ser conocidas por la razón natural, tal como dice Rom 1, 19, no son artículos de fe conocer por discurso natural, como dice el Apóstol, no son artículos de fe, sino preámbulos a tales artículos. Pues la fe presupone

el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perfectible. Sin embargo, nada impide que lo que en sí mismo es demostrable y comprensible, sea tenido como creíble por quien no llega a comprender la demostración.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se demuestra la causa por el efecto, es necesario usar el efecto como definición de la causa, y esto sucede particularmente cuando se trata de Dios. La razón es porque en este caso para probar la existencia de la causa. Esto es así sobre todo por lo que respecta a Dios. Porque para probar que algo existe, es necesario tomar como base *lo que significa* el nombre, no *lo que es*; ya que la pregunta qué es presupone otra: *si existe*. Los nombres dados a Dios se fundamentan en los efectos, como probaremos más adelante (...). De ahí que, demostrando por el efecto la existencia de Dios, podamos tomar como base lo que significa este nombre *Dios*.
3. *A la tercera hay que decir:* Por efectos no proporcionales a la causa no se puede tener un conocimiento exacto de la causa. Sin embargo, por cualquier efecto puede ser demostrada claramente que la causa existe (...). Así por efectos divinos puede ser demostrada la existencia de Dios, aun cuando por los efectos no podamos llegar a tener un conocimiento exacto de cómo es Él a sí mismo.

ARTÍCULO 3

¿Existe o no existe Dios?

Objeciones: por las que parece que Dios no existe:

1. Si uno de los contrarios es infinito, el otro queda totalmente anulado. Esto es lo que sucede con el nombre *Dios* al darle el significado de bien absoluto. Pues si existiese Dios, no existiría

ningún mal. Pero el mal se da en el mundo. Pero el mal se da en el mundo. Por lo tanto Dios no existe.

2. Más aún. Lo que encuentra su razón de ser en pocos principios, no se busca en muchos. Parece que todo lo que existe en el mundo y supuesto que Dios no existe, encuentra su razón de ser en otros principios; pues lo que es natural encuentra su principio en la naturaleza; lo que es intencionado lo encuentra en la razón y voluntad humanas. Así, pues, no hay necesidad alguna de acudir a la existencia de Dios.

En cambio está lo que se dice en Éxodo 3, 14 de la persona de Dios: *Yo existo*.

Solución. Hay que decir: La existencia de Dios puede ser probada de cinco maneras distintas.

La primera (vía) y más clara es la que se deduce en el movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que en, cuanto potencia, esté orientado a aquello por lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. Ejemplo: el fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y en acto; sólo lo puede ser a algo distinto. Ejemplo: Lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser en potencia frío. Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: Un

bastón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios.

La segunda (vía) es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es de causa intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios.

La tercera (vía) es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Sí pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al

tratar las causas eficientes (núm. 2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea la causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios.

La cuarta (vía) se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy verás, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son absolutamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en II *Metaphys.* Como quiera que en cualquier género – así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro –, del mismo modo hay algo que en todos los seres es a causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios.

La quinta (vía) se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios.

Respuesta a las objeciones:

1. *A la primera hay que decir:* Escribe Agustín en el *Enchiridio*: Dios, por ser el bien sumo, de ninguna manera permitiría que hubiera algún tipo de mal en sus obras, a no ser que, por ser omnipotente y bueno, del mal sacara un bien. Esto pertenece a la infinita bondad de Dios, que puede permitir el mal para sacar de él algún bien.

2. A la segunda hay que decir: Como la naturaleza obra por un determinado fin a partir de la dirección de alguien superior, es necesario reducirlo a alguna causa superior que no sea la razón y la voluntad humanas; puesto que éstas son mudables y perfectibles. Es preciso que todo lo sometido a cambio y posibilidad sea reducido a algún primer principio inmutable y absolutamente necesario, tal como ha sido demostrado.

Comentario para cada vía de argumentación filosófica:

Santo Tomás nos muestra las cinco vías que parten de hechos de la experiencia:

- 1) La experiencia del movimiento, en sentido *local*, *cuantitativo* o *cualitativo* (Fraile, 2005), es el trayecto de la potencia al acto que se convierte en inicio de argumento porque se percibe como una cosa que es movida por otra. Se trata del paso de lo posible a su realización. Las cosas del mundo reciben influencia y quedan “alteradas” por otros objetos, o como dirá Tomás: “*todo lo que se mueve es movido por otro*”. Hay algo previo siempre a todo lo modificado debido a que el trayecto de lo potencial hacia el acto, que implica ya nueva inmovilidad, no puede realizarla el móvil por su propia cuenta. Lo móvil no puede ser inmóvil al mismo tiempo. Algo anterior, que es inmóvil, lo mueve. Ha de ser agente *primero* en orden, no en el sentido temporal sino *ontológico* (Copleston, 1960), el *motor inmóvil* que es Dios.
- 2) El conocimiento de las causas eficientes invita a pensar que existe condición de posibilidad para cada cosa. Las cosas no se pueden causar a sí mismas. Hay algo que antecede a lo otro en el orden del *ser* y de la *operación* (Fraile, 2005). No se trata de una causalidad secuencial o en cadena de cosas que provocan inmediatamente otras sino en sentido de subordinación. Hay cosas que se mueven con independencia de aquellas que les dieron origen. Se trata entonces de causas eficientes que señalan dependencia jerárquica mas no encadenada como sería fácil entender hoy cualquier relación causal que sólo nos llevaría al permanente retorno sin momento inicial. Tomás pregunta acerca de un inicio en sentido jerárquico y se contesta que hay una causa que es condición de posibilidad para todo lo demás que es Dios.
- 3) A Dios se lo puede empezar a conocer por medio de la experiencia de lo corruptible y finito. Hay antes algo eterno que permanece y crea las cosas que pueden dejar de existir. Lo que tuvo origen tiene en sí la posibilidad de dejar de ser y si no existió antes no puede darse vida a sí misma. Para la usanza medieval se trata de seres “posibles” y para la traducción contemporánea de lo mismo adoptamos el término “contingente” (Copleston, 1960) que significa aquello que existe luego de no haber existido y que puede dejar de existir luego de haber existido (Fraile, 2005). De ello se deduce que tiene que haber algo anterior que genere a los seres contingentes y aquello es Dios.
- 4) Observamos el grado de perfección distinto en unos seres y en otros. No se trata de perfecciones esenciales (la nube, el caballo y el hombre no son ni más ni menos que nube, caballo y hombre). Se trata de perfecciones *análogas* (Fraile, 2005) que pueden ser *trascendentales* como el ser, la bondad, la verdad y la belleza) o *no trascendentales* como la vida, el entender y el querer. Esto invita a suponer que hay superioridad en algunos seres por su grado de perfección. Una referencia de esta perfección es la bondad como la realización del sumo Bien al que nos hace referencia la filosofía platónica. Los seres más próximos a la idea del Bien son superiores en grado de perfección y hay uno que es considerado el ser Supremo o Ser absoluto trascendente que encierra en

sí mismo la plenitud de todo bien y ese es Dios.

- 5) Se observa actividad teleológica en los seres que carecen de conocimiento. Cada ser, a pesar de no ser pensante actúa por un fin en función de su naturaleza. La mirada actual de la teleología en las cosas de Tomás de Aquino puede fácilmente inducirnos a la falsa idea de una visión poco científica de la realidad. La teleología que hay en los seres no pertenece al orden de relaciones en el sentido del gorrión que se come a los insectos para luego liberar a los hombres de las plagas, sino en el sentido de aquello que carece de conocimiento y que está ordenado o que “se articula con” los otros seres y cosas de la realidad. Tomás hoy habría usado como ejemplo la teoría evolucionista como hipótesis válida para aclarar esta vía (Copleston, 1960). Se hace necesario una inteligencia que grabe el camino a seguir en estos seres. Por ello se deduce que debe haber un Ser que tenga conocimiento que otorga sentido a dicha actividad que percibimos como intencional y ese es Dios.

Tal como lo entiende Copleston (1960), hay cierta mesura en las expresiones del aquinate a la hora de plasmar sus argumentos en favor de la existencia de Dios en forma de relaciones causales. Por ejemplo en la vía tercera dice: *“Encontramos que las cosas pueden existir o no existir...”* (Tomás de Aquino, 2001 [1], pág. 112). No dice: *“Encontramos que las cosas existen”*; y en la misma página, cuando aborda la vía quinta dice: *“... como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre, o a menudo, obran igual para conseguir lo mejor”*. Tomás de Aquino está lejos de presentar hipótesis empíricas al estilo de la ciencia de nuestro tiempo. Si fuese así podríamos cuestionar casi de inmediato lo que nos está proponiendo en cada vía. Santo Tomás encuentra relación de hechos en el sentido de relación a una causa primera que es trascendente.

El pensamiento de Santo Tomás no es ingenuo respecto a lo que hoy llamaríamos rigor científico. El aquinate utilizó las herramientas de la ciencia de su época y según esos lenguajes describió hechos que permitieran acceder por la vía racional el conocimiento de Dios. Demostraciones acerca de la existencia de un ser supremo no es tarea libre de cuestionamientos y el autor de la Suma Teológica lo tenía claro:

Es verdad que el santo tenía confianza en el poder de la razón humana para llegar al conocimiento de la existencia de Dios; y no consideraba que sus argumentos necesitaran apoyarse en un atractivo retórico o sentimental. En la Suma teológica, escrita para los “novicios” en teología, asienta sus argumentos de forma sobria y quizá desconcertantemente impersonal. Pero de ahí no podemos concluir legítimamente que era muy fácil para el hombre el llegar al conocimiento de la existencia de Dios por medio de la sola reflexión filosófica (...), afirma explícitamente lo contrario. Se daba muy bien cuenta de que en la vida humana hay otros factores, además de la reflexión filosófica, que ejercen una gran influencia (Copleston, 1960, p, 130)

CONCLUSIONES

La vida del santo dominico muestra la situación que le tocó vivir no exenta de contrariedades y conflictos familiares en una época en la cual era normal la injerencia de las figuras significativas en decisiones vitales de los hijos. La situación familiar aquí es el reflejo de la atmósfera ideológica imperante. El mundo del medioevo sostenía su creencia en Dios a partir de una jerarquía religiosa de poderoso influjo sobre aquello que se debía creer y por qué camino. Tomás decide hacerse monje dominico por vocación en vez de hacer carrera eclesiástica por ocasión, como era el deseo de la familia. El joven teólogo realizará la misma operación a nivel intelectual reconociendo la necesidad de hacer teología de la mano de una filosofía peligrosa para los intereses de la jerarquía

católica de entonces. Por ello también tuvo que enfrentarse a un sector importante de la intelectualidad seglar y religiosa en el ámbito ideológico. Tiene que luchar contra poderosos prejuicios respecto al pensamiento aristotélico y al prejuicio contra los “infieles” islámicos que se habían adelantado a Occidente en el desarrollo filosófico y matemático.

Por los datos que nos llegan de la vida personal de Santo Tomás es posible entrever cierta correspondencia de su historia individual con su actividad intelectual como filósofo y teólogo. Lo que sí queda claro es la humildad y lucidez de este pensador que finalmente lleva adelante una de las empresas mejor logradas de la teología católica. Tomás, sin embargo, pasará de la comprensión intelectual de Dios al conocimiento místico-religioso. Cuando se cierra la puerta filosófico-teológica y se establece contacto íntimo con Dios, el discurso anterior no queda despreciado, solo que es mirado sin anhelo. Lo que no es asunto espiritual queda suspendido. Una experiencia “cara a cara” es un momento en el cual se unen posibilidades divergentes de actividad y pasividad en la cual uno, sin dejar de ser *uno mismo*, experimenta plena confianza y el *ser-uno* (sí mismo personal) se deja sostener por el *Ser mismo* que pretendió demostrar con palabras en el registro humano de la teología. Este encuentro místico le permitirá escribir el epílogo más

importante de la *Suma teológica* que no fue precisamente su tratado *De los Novísimos*. En cambio, fue el silencio de Tomás ante la grandeza de aquello que, a punta de razón natural, intentó bosquejar acompañado de la revelación bíblica. Todo ello da cuenta de la verdadera dimensión de su sinceridad como teólogo y como persona.

Su aporte de las cinco vías de la existencia de Dios es buen testimonio de su profundidad filosófica que, salvo algunas aclaraciones, tiene vigencia en la discusión en el sentido metafísico. En el recuento de las vías que la razón natural ofrece para la creencia en Dios, Santo Tomás apela al movimiento, a la causa eficiente, a seres finitos (contingentes), a seres relativamente perfectos y al orden del mundo para dar cuenta del Ser inmutable (motor inmóvil), Causa primera universal, Ser necesario, Valor supremo e Inteligencia ordenadora de todas las cosas. Este trabajo del intelecto sintetiza los esfuerzos de la época por la demostración de la existencia de un ser previo a todo lo que es finito. Tomás añade algo importante para abrir las puertas a la autonomía de la razón: es necesario ingresar a la demostración desde la experiencia sensible; todo ello desde premisas que no pretenden describir realidades definitivas sino hechos desde los cuales es más fácil argumentar acerca de aquello que está fuera del alcance de nuestros sentidos.

REFERENCIAS

- Copleston, F. C. (1960) *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino*. México - Buenos Aires: FCE.
- Copleston, F. C. (1994) *Historia de la filosofía*. Tomo 2 De Agustín a Escoto. Barcelona: Ariel.
- Fishl, J. (1984) *Manual de historia de la filosofía*. Barcelona: Herder.
- Fraile, G. (2005) *Historia de la Filosofía (II 2.º) Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Guerrero, R. (1996) *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: Ediciones Akal.
- Llorca, B. García-Villoslada, R. y Laboa, J. M. (2009) *Historia de la Iglesia católica*. Tomo 2: *Edad Media. La cristiandad en el mundo europeo y feudal*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Martínez Lorca, A. (2011) *Introducción a la filosofía medieval*. Madrid: Alianza Editorial.
- Reale, G. y Antiseri, D. (2010) *Historia de la filosofía*. Tomo 2: *Patrística y Escolástica*. Barcelona: Herder.
- Thai-Hop, P. (1988) *Tomás de Aquino. Teólogo militante*. Chimbote: IPEP
- Tomás de Aquino (2001) *Suma teológica*. Tomo 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Fecha de recepción: 23 de marzo 2015
Fecha de aceptación: 29 de abril 2015

UNA APROXIMACIÓN AL ESTATUTO LEGAL DE LAS ACLLAS Y DE LAS PROSTITUTAS EN EL INCANATO A PARTIR DE LOS COMENTARIOS REALES

AN APPROACH TO THE LEGAL STATUS OF ACLLAS AND PROSTITUTES DURING THE INCA TIMES ACCORDING TO THE COMENTARIOS REALES

Rosa Carrasco Ligarda¹

RESUMEN

En el presente trabajo presenta las normas que regulan la vida de las escogidas y de las prostitutas en el imperio incaico, según lo revela el Inca Garcilaso de la Vega. Todas las menciones son de la edición de los *Comentarios reales de los incas* [1609 1.^a-1616 2.^a] publicada en Lima (1985) por la Biblioteca Peruana. Los puntos que se desarrollan se contrastan, amplían o complementan con las crónicas de Francisco de Xerez [1534], Juan de Betanzos [1551*], Pedro de Cieza de León [1553], Juan de Matienzo [1567*], Pedro Pizarro [1571*], José de Acosta [1590], Blas Valera [1588?], Miguel Cabello de Balboa [1586*], Martín de Murúa [1590*], Antonio de Herrera (1615), Guamán Poma de Ayala [1615], Juan de Santa Cruz Pachacuti [1613*], Bernabé Cobo [1653*], entre otros.

Palabras clave

Derecho, aclla, mujer pública, acllahuasi, religión

ABSTRACT

*This study presents the norms that regulated the life of the Chosen Ones (Sun virgins) and the prostitutes during the Inca times, according to the work written by Inca Garcilaso de la Vega. All references are from his *Comentarios reales de los Incas* [1609 (1st edition)-1616 (2nd edition)] published in Lima (1985) by the Peruvian National Library. The subjects explained here are contradicted, enlarged or complemented by the chronicles of Francisco de Xerez (1534), Juan de Betanzos [1551], Pedro Cieza de León [1553], Juan de Matienzo [1567], Pedro Pizarro [1571], José de Acosta [1590], Blas Valera [1588 (?)], Miguel Cabello de Balboa [1586], Martín de Murúa [1590], Antonio de Herrera (1615), Guamán Poma de Ayala [1615], Juan de Santa Cruz Pachacuti [1613], Bernabé Cobo [1653] among others.*

Keywords

Law, aclla, acllahuasi, prostitute, religion

¹ Doctora en Filología por la Universidad Complutense de Madrid. Tiene tres maestrías. Directora del Centro de Investigación de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Docente ordinaria de la UNIFE.

DOS SECTORES: LAS ESCOGIDAS Y LAS PROSTITUTAS Y SU ESTATUTO EN EL DERECHO

La mujer dentro de la sociedad incaica aparece con un régimen jurídico concreto, tal es el caso de las “escogidas” y las prostitutas.

Las escogidas

Garcilaso diferencia dos tipos de “escogidas”²: las “mujeres del Sol”³ (1985 [1609 1.^a-1616 2.^a], p. 136) que vivían sólo en el Cuzco dedicadas a su servicio y a su templo⁴; y las escogidas⁵

para el inca que vivían en otros templos a lo largo del Tahuantinsuyo⁶. Aunque Murúa y Valera coinciden en que había escogidas⁷ del Sol⁸ en diversos templos⁹ en todo el imperio.¹⁰

De acuerdo a Garcilaso, las esposas del Sol pertenecían a la más rancia nobleza. Sin embargo, procedían de diferentes sectores sociales porque Valera dice que anualmente se convocaba a “cualquier virgen que quisiese de su voluntad ir a ser **aclla**¹¹ en el templo del” (1945 [1588?], p. 39); además, según Murúa “eran traídas de las cuatro provincias sujetas al Inga”.¹²

² Fernando de Montesinos dice que el iniciador de los *acllahuasis* fue el inca Capac Yupanqui, dice “á las doncellas que pasaban de los quince, hacía tomasen maridos; y cuando no querían, los mandaba depositar en un recogimiento, unas para el servicio del sol, y otras para que sirviesen a éstas, que después se convirtieron en uso profano [...]. Llámense *mamaconas* (digo *acllaconas*) ó mujeres del servicio del sol” (1882 [1630*], p. 41).

³ Cobo señala que a las *acllas* las casaban con diferentes dioses en “ceremonias y solemnidad y de allí adelante eran llamadas y tenidas por mujeres suyas” (1956 [1653*], p. 332). Cobo es el único cronista, de entre los que se ha revisado, que presenta esta particularidad.

⁴ Valera señala que servían al Sol, pero también “a la luna y al lucero” (p. 40). Polo de Ondegardo da mayores precisiones, dice que se destinaba algunas *acllas* “al lucero que ellos llaman *cuquilla* que tenía casa y servicio solene en la ciudad del Cuzco, también tomaba para la *Pachamama* y para otras cosas de su religión y luego se apartaba otras para los sacrificios” (1917 [1571*], p. 83).

⁵ Francisco de Xerez menciona una casa de escogidas que vio en Cajas con *acllas* que trabajaban “una casa grande, fuerte y cercada de tapia, con sus puertas, en la cual estaban muchas mujeres hilando y tejiendo ropa para las huestes de Atabalipa, sin tener varones, más de los porteros que las guardaban” (1891 [1534], p. 54).

⁶ Valera señala que Pachacutec fue iniciador del ministerio de las *acllas*. Garcilaso dice que las vírgenes del Sol sólo estaban en el Cuzco y eran sólo nobles; en cambio, las mujeres del inca estaban en diversos *acllahuasis* en todo el imperio y eran las mujeres más hermosas de toda condición social.

⁷ Las escogidas recibían diversos apelativos: *acllas*, *ñustas*, *mamaconas*, *intip chinan* (‘hembra del Sol’), *punchao chinan* (‘hembra del Sol’). Valera las adscribe al mito solar propio de la cultura occidental porque señala que los dos últimos apelativos equivalen a “criadas del sol, siervas de la luz del día” (1945 [1588?], p. 38). Miguel Cabello Valboa dice que a las más ancianas que enseñaban y dirigían el *acllahuasi* las llamaban “Mama *Aclla*”, a las más hermosas llamaban “Guayor *Aclla*” (< *wayrur aqlla*) y las que recién entraban de 12 a 15 años eran “Sayapayas”.

⁸ Las *acllas* tenían diversas tareas, las mayores (*mamacuna*) cuidaban a las jóvenes. Según Pedro Pizarro ayudaban a cultivar “las sementeras del sol y del Ynga, y en hazer rropa delgada para los señores, digo / en hilar lana, porque el texello uarones lo hazían, y asimismo éstas se ocupaban en hazer chicha para los yndios que cultiuan las tierras del sol y del Ynga, y para si pasauan guarniciones de xente de guerra por su tierra, darles de comer desta chicha” (1986 [1571*], pp. 94-95), lo que desdice la afirmación de que una de sus tareas era el tejido, pero al parecer sí confeccionaban ropa para el Inca y la *coya* y ropa finísima (*compi*) que ofrecían al Sol en sacrificio y un pan llamado *çancu* (era una comida ceremonial, hecha de sangre y harina), preparar una bebida llamada *aca* (*aqha* ‘chicha’), entre otras actividades. Blas Valera señala que “tejían ropa finísima para el templo, para los dioses, para Vilashoma y para el rey y la reina y para sus padres y hermanos, si los tenían, o para sus tutores y curadores” (1945 [1588?], p. 43). Algunas sembraban, otras eran cantoras, porteras, provisoras que pedían lo que se necesitaba. También guardaban el fuego para los sacrificios *nina villca*. Todo se les proveía con abundancia porque eran mujeres del Sol y tenían a su servicio doncellas hijas de nobles de privilegio.

⁹ Valera se refiere a una cantidad apreciable de templos del sol “De manera que en todas las provincias donde había templos del sol, se ponían en cada uno doncellas de la misma nación, o de los pueblos sujetos a la tal provincia; empero en el templo del Cuzco, había doncellas de todas las naciones” (1945 [1588?], p. 39).

¹⁰ Eran gobernadas por la de mayor rango que era esposa del Sol, generalmente la hermana del inca, indicativo de que en los templos de las escogidas se mantenían las diferencias de clase que sólo se pudo mantener gracias a una disciplina rígida.

¹¹ Murúa señala que las escogidas del inca debían ser hijas legítimas, sin mancha en el rostro y, en algunas casas de recogimiento, en todo el cuerpo, no debían ir forzadas porque las devolvían y castigaban al que las había llevado.

¹² Polo de Ondegardo presenta detalles sobre el envío de las *acllas* al Cuzco, dice que cada año en la fiesta “del *raymi* en la ciudad del Cuzco, las llevaban a aquella ciudad, conforme a lo que a cada provincia vavia, [...] todas iban de trece y catorce años para arriba [...] de todas las provincias, que eran en grandissima cantidad, mediado el mes de Março” (1917 [1571*], p. 82).

Las mujeres del Sol tenían más rango¹³ que las del inca¹⁴, porque estas últimas, según Garcilaso, eran “donzellas de todas suertes¹⁵ [...] escogidas por muy hermosas, porque eran para mujeres o concubinas del Inca y no del Sol” (1985 [1609 1.^a-1616 2.^a], p. 139). La diferencia estriba en la dignidad superior del Sol a quien el inca le debía su existencia, por lo cual, “no podía darlas a otro alguno que no fuese de su sangre real y parentela” (1985 [1609 1.^a-1616 2.^a], p. 138). En cambio, podía disponer de “sus mujeres”, reservaba algunas para sí, para los curacas entregándoles *acllas* nobles para crear alianzas políticas, las daba a los jefes guerreros, y servidores¹⁶ o se sacrificaban.

A pesar de que según Garcilaso las *acllas* no salían nunca del *acllahuasi*, Pedro Pizarro¹⁷ dice que el inca ordenaba que saquen a

“las más hermosas para llevárselas donde él estaba” (1986 [1571*], p. 139), pero esas *acllas* al perder su virginidad, no podían volver a su *acllahuasi*, y se quedaban a servir en la casa real¹⁸. Además, Murúa manifiesta que al llegar a la edad de matrimonio, las “que no eran tan hermosas ni tan nobles, podían sus padres casar con quien quisieren” (1946 [1590?], p. 419), pero con la autorización del inca. Éste debió ser el sistema, de lo contrario los *acllahuasis* hubieran colapsado con una población tan grande que era imposible sostener.

Garcilaso dice que cada año se recogía niñas o púberes, aunque no existe consenso sobre la edad¹⁹. Valera desmiente que las escogidas fuesen llevadas como tributo, dice que “No iba esto por tanda, como algunos interpretaron, ni menos por fuerza, como a Polo²⁰ le pareció,

¹³ Martín de Murúa relata un episodio que revela el proceso de mitificación que se iba generando sobre el perfil social de las *acllas* dedicadas al Sol como seres superiores que habían superado necesidades biológicas. Narra que las del templo “en la sierra nevada que está junto a Yucay, llamada Savasiray [...] las cuales ninguna necesidad tenían de manjares para sus comidas, mas solamente vivían del olor de una cierta comida y fruta que tenían silvestre; y cuando iban de camino fuera de su casa y recogimiento, llevaban consigo para su provisión de aquella fruta y para sustentarse de aquel olor; y si acaso algún mal olor gustaban” (1946 [1590?], pp. 262-263). Transcribo lo contenido en nota (1) de la p. 263 sobre “FRAY PEDRO SIMÓN. *Noticias históricas de las conquistas de Tierra-firme en las Indias Occidentales*. Noticia 1.^a, cap. 2, tomo I, página 5. Bogotá, 1882.—El testimonio del P. Gregorio García va más lejos que el de Murúa: Alarga el don verdaderamente envidiable a todos los indios “de cierta parte del Perú, que está dentro de las montañas, a los cuales los proveyó la naturaleza de una virtud atractiva para que con ella chupen y atraigan la sustancia del manjar que ponen guisado junto a la boca”. *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, lib. II, cap. 3, pág. 61. Madrid, 1729.”

¹⁴ Según Fernando Montesinos el iniciador de las escogidas para el inca fue Inca Roca que “Mandó hacer junto al templo una casa ó convento de doncellas para el servicio dél, —de donde queda la costumbre de servir ahora las muchachas á la iglesia—” (1882 [1630*], p. 110).

¹⁵ Garcilaso señala que en el *acllahuasi* del inca entraban “donzellas de todas las suertes, assí de las legítimas de la sangre real como de las que llamamos bastardas, mezcladas con sangre ajena. Entraban también, por gran favor y merced, hijas de los curacas, señores de vassallos; assimismo entraban hijas de gente común las que eran escogidas por muy hermosas” (1985 [1609 1.^a-1616 2.^a], p. 139).

¹⁶ Según Murúa, el inca entregaba a las *acllas* de la siguiente manera: las de la primera casa, que eran las más nobles y hermosas, a sus capitanes que se “señalaban” en sus servicio y le eran más próximos, las de la segunda casa casi no las entregaba porque eran para él, las de la tercera las entregaba a los “principales”, las de la cuarta “a los comunes” en las de la quinta “a los indios pobres” y las de la sexta “a los indios viejos, feos y del jaez dellas”.

¹⁷ Pedro Pizarro dice que a la más hermosa “la enbriauan al señor” (1986 [1571*], p. 95).

¹⁸ Garcilaso dice que las *acllas* tomadas por el inca no volvían al *acllahuasi* y “servían en la casa real como damas o criadas de la reina hasta que las juvilaban y davan licencia que se bolviessen a sus tierras, donde les davan casas y heredades y las servían con gran veneración [...] Las que alcançavan a ser concubinas del Rey se quedavan en la casa hasta muy viejas; entonces tenían libertad para irse a sus tierras, donde eran servidas como hemos dicho, o se quedavan en las casas hasta morir” (1985 [1609 1.^a-1616 2.^a], p. 140).

¹⁹ No existe consenso sobre la edad de las niñas que se recogían. Garcilaso dice que ingresaban menores de 8 años. Murúa señala que el quinto recogimiento se llamaba *Vinachicuy* “que se decían criadas, o causa que entraban muy pequeñuelas de cinco o seis años” (1946 [1590?], p. 255). En cuarto recogimiento “habían de ser muchachas de nueve hasta quince años” (1946 [1590?], p. 252), en el sexto “eran de quince años hasta diez y ocho” (1946 [1590?], p. 258), pero no menciona la edad de las mujeres de los tres primeros recogimientos, pero debían ser menores de dieciocho años porque a esa edad se les destinaba a Sol; y a las escogidas del inca a ser su concubina o salían para casarse. En cambio Valera dice que las *acllas* del Sol se elegían entre púberes mayores de doce años. Miguel Cabello de Valboa dice que entraban de 12 a 14 años y de 15 a 25 años eran elegidas para el Sol o para el inca.

²⁰ No sólo Polo de Ondegardo dice que las *acllas* eran tributo, también lo menciona Francisco de Xerez “demás del tributo que le dan de sus haciendas y granjerías, se lo dan de sus hijos.” (1891 [1534], p. 54).

sino muy a gusto de las vírgenes y de sus padres; y aún vino el negocio a tanta estima entre ellos, que rogaban los padres para que recibiesen a sus hijas, y aún había intercesores para que lo alcanzasen” (1945 [1588?], p. 39). Argumenta que si no se hubiera procedido de esa manera hubiera sido imposible que ese régimen se mantuviese porque ninguna cosa obligada dura para siempre. Coincide con Garcilaso que dice que “Los padres tenían por suma felicidad que les tomassen las hijas para mujeres del Rey, y ellas lo mismo” (1985 [1609 1.^a-1616 2.^a], p. 139).

Aunque Garcilaso señala que todas las acllas del Sol y del inca se dedicaban al tejido, Murúa menciona que a las del inca se las separaba²¹ en seis casas de recogimiento “repartidas por los pueblos” (1946 [1590?*], p. 246) por su belleza, rango social, capacidad para el canto, ser extranjeras y se les delegaba actividades laborales propias, excepto a las más hermosas que no trabajaban ni servían a nadie.

Pese a que Garcilaso afirma que “las mujeres del Sol no habían de ser tan comunes que las viese nadie” (1985 [1609 1.^a-1616 2.^a], p. 136), como esposas del Sol debían salir al templo o a los lugares donde se le ofrecían celebraciones²². Además, tenían ritos propios. Por ejemplo, según Cobo, sólo ellas podían sacar “en público” (1956 [1653*], p. 233) el ídolo de la Luna, llevar la chicha para los sacrificios y para dar de beber a los sacerdotes. También participaban en las fiestas religiosas, Cieza de León menciona que en la fiesta de la *Capacocha* estaban presentes “el mismo rey, acompañado de sacerdotes y

mamaconas que allí se habían juntado” (1967 [1553], p. 101); igualmente señala que en la fiesta de *Hatun Raimi* “mandaban salir a las vírgenes mamaconas arreadas ricamente y con mucha multitud de chicha quellas tenían hecha” (1967 [1553], p. 104) y la daban de beber a todos y participaban de la fiesta y los hombres empezaban a cantar acompañados de “muchos atabales de oro engastados algunos de pedrería, los cuales les tañían sus mujeres, que juntamente con las mamaconas sagradas les ayudaban a cantar” (1967 [1553], pp. 104-105). Otra fiesta importante, según Valera, era la renovación anual de su obediencia a la que concurría mucha gente “por ver las vírgenes que todas a una mano eran en extremo hermosas” (1945 [1588?], p. 45); allí ellas repartían chicha y pan entre la gente. Además, frecuentemente salían, como dice Valera, a “visitar los templos y los santuarios que había en el pueblo, y a limpiarlos y aderezarlos” (1945 [1588?], p. 43); pero siempre iban acompañadas “y traían una lanza en la mano y un arco con sus flechas” (1945 [1588?], p. 43).

Esto contradice la afirmación de Garcilaso cuando dice que “esta clausura era tan grande que aun el propio Inca no quería gozar del privilegio que como Rey podía tener [...] Sola la Coya, que es la Reina, y sus hijas tenían licencia para de entrar en la casa y hablar con las encerradas, assí moças como viejas” (1985 [1609 1.^a-1616 2.^a], p. 136). Sin embargo, Bernabé Cobo manifiesta que a veces entraba el Inca de noche en su recinto y para purificar la transgresión, cualquiera de los subsiguientes días, cuando el Inca participaba en la plaza del

²¹ En la primera, estaban las hijas de los señores de más alto rango “escogidas y hermosas, sin que tuviesen falta o defecto en todo el cuerpo” (1985 [1609 1.^a-1616 2.^a], p. 246), nadie las podía ver, salvo el inca y alguna vez los señores de su consejo. No trabajaban y no servían a nadie. Las escogidas de la segunda casa no eran tan hermosas, pero eran de linaje, trabajaban y entraba sólo el inca, también lo autorizaba a grandes personajes. Las de la tercera casa eran pobres trabajaban igual que las de la segunda casa, salían para preparar la comida del inca y usaban un vestido especial, al que se enamoraba de ellas le sacaban los ojos. Las de la cuarta casa se las elegía por su buena voz, eran cantoras y tocaban tambores para el inca, además pastaban el ganado para los sacrificios. Eran del linaje del inca. Entraban a los ocho años y permanecían hasta los quince, pero las escogían desde los seis años. La quinta casa entraban de cinco años eran de todas las clases sociales y no debían tener fealdad en el cuerpo, tejían y se cocinaban para el inca y estaban siempre encerradas. En la sexta casa estaban las de quince a dieciocho años eran escogidas y no tenían ningún defecto o mancha, se dedicaban a la labranza y el inca las visitaba a cada una en su aposento.

²² Antonio de la Calancha menciona que las mamaconas del Sol salían en el mes de setiembre en la fiesta al Sol, Citua, en la cual “quemávanse cien carneros blancos lanudos al Sol, i se azía la gran fiesta llamada Citúa, i se juntavan todos antes que saliese la Luna [...] i bevían quatro días continuos, sacavan las Mamaconas del Sol, que eran sus Virgines, i davan bollos a los forasteros rociados con sangre de sus sacrificios” (1976 [1639], 51 t. III).

Sol del sacrificio cotidiano, por detrás de él se le acercaba uno de los guardas del templo, se sentaba a su lado “le trababa de la manta y le decía muy quedo: “Inca, esta noche entraste en la casa del sol, y tuviste que ver con una de sus mujeres.” Y el Inca así quedo respondía: “Pequé”. Y con esto se volvía la guarda seguro de no haber faltado a su debida custodia y vigilancia” (1956 [1653*], p. 232). Esto era posible por la vigilancia estrecha en el templo de las *acllas*. Según Garcilaso, una primera puerta la resguardaban veinte porteros, pero no podían traspasar la segunda puerta, aunque les ordenasen desde adentro so pena de muerte.

Según Garcilaso la posición de las escogidas del Sol era privilegiada porque se las respetaba. Nadie podía agredirlas verbalmente o levantarles la mano. Valera menciona que cuando “pasaban por la calle acompañadas de sus criados y guardas, [y] se acogía a ellas un delincuente, no le podía prender la justicia” (1945 [1588?], p. 47), situación semejante a la inmunidad que ganaba un delincuente en el siglo XVII cuando ingresaba en una iglesia al ser perseguido por la justicia.

Si una de esas escogidas faltaba a la virginidad, al decir de Garcilaso, se la enterraba viva y al cómplice se le mandaba ahorcar; además a su “mujer y hijos y criados, y también sus parientes y todos los vezinos y moradores de su pueblo y todos sus ganados, sin quedar mamante ni piante, como dicen” (1985 [1609 1.^a -1616 2.^a], p. 138), destruían las casas y el lugar lo llenaban de piedras para que nunca vuelva a ser habitado. Esa ley se cumplía sin perdón. Guamán Poma de Ayala señala además que por simple atisbo o sospecha contra su castidad se las castigaba, por ejemplo, por “hablar y conversar o enviar otro que le hablen por ellos

con color de pecar con los hombres” (1993 [1615*], p. 235); en ese caso eran condenadas a morir colgadas de los cabellos. En los otros *acllahuasis*, si un hombre intentaba violar ese recinto era quemado vivo con la *aclla*, si tenía la culpa, y se procedía de la misma manera que con las del Cuzco y se asolaba la tierra. Bernabé Cobo menciona otro castigo, dice que al hombre que escalaba la casa de las escogidas lo mataban colgándolo de los pies y si una *aclla* tenía culpa le daban el mismo castigo y se aplicaban dentro de ese recinto. Miguel Cabello de Valboa dice que “los ataban bibos juntos, y muy liados los colgauan” (1953 [1586*], p. 349).

Aunque Garcilaso señala que nunca hubo violación del *acllahuasi*, la variedad de pena de muerte que se aplicaba sugiere transgresiones, como también el hecho de que al ser las *acllas* las mujeres más hermosas²³ del imperio podían despertar aficiones²⁴; además, obran la diferencia de caracteres o inclinaciones propias de la personalidad de cada una. Cieza de León relata que en tiempo del Inca Viracocha durante la rebelión de Capac cuatro *acllas* “usaban feamente de sus cuerpos con ciertos porteros de los que [las] guardaban; y, siendo sentidas, fueron presas y lo mesmo a los adulteradores, y el sacerdote mayor mandó que fuesen ajusticiados ellas y ellos” (1967 [1553], p. 137). Este es un caso aislado, pero Pedro Pizarro generaliza como un comportamiento usual en el incanato “dezían ellas que eran mujeres del sol, y finxían guardauan virginidad y ser castas, y mentían, porque también se emboluían con los criados y guardadores del sol, que heran muchos” (1986 [1571*], p. 92). Francisco de Jerez dice que Atahualpa en Cajas mandó matar a un violador del *acllahuasi* y a los guardas por ese delito²⁵.

²³ La hermosura de las *acllas* sobresalía porque una de sus actividades era cuidar su belleza. Martín de Murúa refiere que “tenían gran cuidado de su hermosura, y por esto hacían cuanto podían para guardar la cara” (1946 [1590*], p. 263).

²⁴ Luis Baudin refiriéndose a las mujeres habla de “El triste papel de la mujer” del pueblo que ocupaba una posición inferior y se hallaba abrumada de obligaciones por las cuales “no tenía casi tiempo para ocuparse de sí misma” (1962, p. 251), a diferencia de las *acllas* que tenían un tiempo para dedicarlo a su persona y arreglarse, posiblemente pintarse las mejillas con achiote (*wantur* o *mantur* en quechua y aimara), limpiarse los dientes con hoja picante de cabuya o aplicarse hierbas cocidas en las encías para que se desprenda la piel quemada y aparezca con un atractivo color rojo; además se lavaban y cuidaban su atuendo que era de lana fina.

²⁵ Francisco de Jerez dice que “á la entrada del pueblo había ciertos indios ahorcados de los piés; y supo deste principal que Atabalipa los mandó matar porque uno dellos entró en la casa de las mujeres á dormir con una; al cual, y a todos los porteros que consintieron, ahorcó” (1891 [1534], p. 54).

Las prostitutas

Una posición opuesta a las vírgenes del sol tenían las prostitutas, aunque esa condición no era voluntaria sino impuesta. Betanzos señala que para evitar que los solteros asedien a las casadas o *mamaconas*²⁶ el Inga Yupangue ordenó que algunas prisioneras de guerra sean mujeres públicas y vivan en una casa en las afueras de los pueblos. En cambio, Garcilaso señala que cada prostituta “Vivía en los campos, en unas malas choças cada una de por sí y no juntas” (1985 [1609 1.^a-1616 2.^a], p. 150) y tenía la orden de no entrar nunca en los pueblos ni comunicarse con otras mujeres, lo cual revela la visión infamante que generaban. A tal punto, que si una mujer hablaba con ellas le cortaban públicamente el cabello²⁷, perdía su honra y era repudiada por su marido. Betanzos afirma que si a un hombre casado se le encontraba con una de esas mujeres se lo llevaba a la plaza para que “atado de pies y manos el cual fuese vituperado de los parientes de la mujer y que los tales parientes le quitasen a la tal mujer [su esposa] por cierto tiempo” (1987 [1551*], p. 107).

El estatuto de las mujeres públicas era humillante: esto determinó que los hombres se arrogasen el derecho de tratarlas, como dice Garcilaso, “con grandissimo menosprecio” (1985 [1609 1.^a-1616 2.^a], p. 150), actitud opuesta a la dignidad que adquirirían las *acllas* o vírgenes del Sol, que eran respetadas y se las veía con reverencia. Más aún porque se valoraba la virginidad, ya que cada año se recogía en todo el imperio a las niñas más

agraciadas para destinarlas a los sacrificios o enviarlas a los muchos templos de las escogidas en todo el imperio.

En ese referente, se evidencia un nivel absoluto de repudio a la prostitución. Un indicador se manifiesta en las penas que se aplicaban a las mujeres propias si se depravaban. Guaman Poma de Ayala señala “que la mujer corrompida o que consentía que la corrompiesen, o fuese puta, que fuese colgada de los cabellos o de las manos en una peña viva en Antacaca; y que le dejen allí morir” (1993 [1615*], pp. 141-142); y según Antonio de Herrera, los gobernadores y visitas que enviaba el inca “castigaban a las mujeres solteras que hallaban ser deshonestas” (1952 [1615], p. 285) y a las públicas con pena de muerte; además, si una mujer pública se casaba sin licencia del Inca su matrimonio no era válido. En esas condiciones de ausencia total de reivindicación, era comprensible que las prostitutas perdiesen toda dignidad humana, al punto que las despersonalizaban y no interesaban sino como medio. Perdían su apelativo porque nadie las llamaba por su nombre propio sino por el genérico despectivo *pampairuna*²⁸, en castellano *ramera*. Garcilaso explica que este apelativo

significa la morada y el oficio, porque es compuesto de pampa que es plaza o campo llano (que ambas significaciones tiene), y de runa, que en singular quiere dezir persona, hombre o mujer, y en plural quiere dezir gente. Juntas ambas dicciones, si las toman en significación

²⁶ Las *mamaconas* eran las *acllas* mayores y las mujeres que habían perdido a sus hijos y criaban a los expósitos y a los hijos de las prostitutas. El concepto de *mamaconas* al parecer tiene varias acepciones. Pedro Pizarro dice que a las indias hermosas que se entregaban al “señor” (Inca) “Estas se llamauan *mamaconas*” (1986 [1571*], p. 95). Blas Valera señala que *mamacona* era cualquiera de las escogidas, sin diferencia de edad “si eran doncellas, pertenecía a las *mamaconas*, matronas y superiores de monasterio.” (1945 [1588?], p. 40), pero coincide con Pizarro en señalar que las superiores que recibían ese apelativo “estaban a la obediencia de sus *mamaconas* (que así decían las superiores)” (1986 [1571*], p. 42).

²⁷ Véase en nota 10 el significado del corte de pelo.

²⁸ Waldemar Espinoza afirma que además del apelativo *pampairuna*, a las prostitutas las llamaban “*mitahuarmis*: mujeres de turno”. Y hoy mismo tienen otros muchos nombres en quechua: *pacha raka*, *panpa warmi*, *k'ita warmi*, *tuqlla warmi*, y la popular *ch'aran qara*. He aquí el Campo Semántico que en Calvo Pérez, Julio (2009): *Nuevo diccionario español-quechua, quechua-español*. Lima, USMP, 2009: “PROSTITUTA ©: (salida), *aricha*; (cerda, guarra), *china khuchi*; (chola), *chula*; (pelleja), *ch'allqi*; (mojada, suripanta, zorra), *ch'aran qara*; (culo sfácil), *kachi siki*; (buscona, chivatera ♀), *kalli k'anchay*; (fulana, furcia; pasada), *mankha*; (mujer lujuriosa), *ñuki warmi*; (puta sélegida), *palla*; (buscona), *pata warmi*; (golfa), *paytu*; (cualquiera, mujer sfácil), *phasil siki*; (seca), *qacha (qacha warmi)*; (meretriz), *q'ita (k'ita)*; (mugrienta), *qhanra*; (patosa), *ranpha*; (cortesana, hetaira), *salla*; «+vulg.» (chusquiza ♀), *siqsi siki*; (pelandusca), *tuqlla warmi*; (ninfómana), *wanarpu*; (pululante), *wakwaña*”.

*del campo, pampairuna quiere dezir gente que vive en el campo, esto es por su mal oficio; y si las toman en su significación de plaça, dando a entender que, como la plaça es pública y está dispuesta para recibir a cuantos quieren ir a ella*²⁹ (1985 [1609 1.^a-1616 2.^a], p. 150).

Dentro de la vida cotidiana en el imperio de los incas, la posición de la mujer y del hombre era diferenciada: se premiaba a la mujer que tuviese un hijo varón. Los hombres, incluso pobres, podían tener por lo menos dos mujeres; pero las viudas, según Garcilaso, no podían volver a casarse y debían vivir en “castidad y limpieza” (1985 [1609 1.^a-1616 2.^a], p. 142), de lo contrario la “quemaran viva o la echaban en el lago de los leones” (1985 [1609 1.^a-1616 2.^a], p. 142). Las mujeres no podían tener contacto con las armas en tiempo de guerra y los hombres no podían tocar ninguna cosa de su uso. Además, dentro del campo del derecho se tenía un concepto devaluado de la calidad personal de la mujer porque su palabra no se consideraba y carecía de valor: “Iten mandamos que ninguna mujer no valiese por testigo por ser embustera, y mentirosa y pusilánime, pici songo” (1993 [1615*], p. 140 Guamán Poma de Ayala).

Los hijos de las prostitutas eran llamados *churi* que según Betanzos significa ‘hijo del

común’ porque no se sabía quién era el padre. Para criarlos, apenas nacían, los llevaban a una casa donde las mamaconas, mujeres de diversas partes del imperio que habían perdido a sus hijos los criaban. Guamán Poma de Ayala señala que para ayudar a criar a esos niños “Iten mandamos que las dichas amas de huérfanos, uaccha rurocha nunochic, sean reservadas de todo, y le den otra niña grande para que le ayude a criar, éstas se llaman mamaconas” (1993 [1615*], p. 145). Esa casa se puede considerar un orfanato donde se recogía a niños expósitos, sean hijos de mujeres nobles o del pueblo, donde, al igual que en la cultura occidental, se evitaba la vergüenza de la mujer y se salvaguardaba su honra³⁰. Para contribuir a mantener el anonimato, se depositaba mucha paja debajo de los puentes³¹ y en secreto por la noche se dejaba a los niños recién nacidos. Si los guardas preguntaban a dónde se iba, porque era prohibido caminar fuera de casa de noche, si le respondían que se iba a dejar un niño nadie preguntaba más. Por esa razón cada mañana se miraba debajo del puente si se había dejado algún niño.

Los niños eran criados por las mamaconas y cuando crecían eran enviados a trabajar en los sembríos de coca³² que demandaba mano de obra porque, según Garcilaso, se recogían “tres veces al año” (1985 [1609 1.^a-1616 2.^a], p. 349). Ese era un trabajo duro e insano³³, tanto es así que Bernabé Cobo señala que

²⁹ Para Garcilaso *panpa* es también por sí mismo ‘prostituta’ y como adjetivo: ‘de abajo, corriente, vulgar; sin valor añadido’. Según el *Nuevo diccionario español-quechua, quechua-español* de Julio Calvo Pérez es como el *panpa misayuy* entre los sacerdotes etc.; es decir, ‘de baja estofa’. Como sustantivo que, al parecer, ya era real en aquella época, como metáfora.

³⁰ Antonio de Herrera manifiesta que las mujeres solteras tenían “por cosa muy vergonzosa y deshonesto parir o tener preñado, antes de ser casadas, y si acaecía alguna flaqueza de éstas en alguna, procuraba matar el tal preñado” (1952 [1615], p. 287).

³¹ Antonio de Herrera ofrece algunas precisiones más, dice que como las madres solteras abandonaban a sus hijos que morían pisados por el ganado o despedazados por los perros, para remediarlo “el Inca mandó hacer una concavidad en una pared tan alta, que perros no pudiesen alcanzar a ella, y mandó pregonar con gran diligencia que cuando lo tal acaeciese a alguna mujer, pusiese la criatura en aquel lugar, con apercibimiento que si alguna hiciese lo contrario, que moriría por ello [...] y señaló personas que todas las mañanas fuesen a visitar aquel lugar, y si hallasen alguna criatura la llevasen a una casa, que él mandó hacer, donde se criasen a su costa” (1952 [1615], p. 287).

³² Aunque Garcilaso menciona que “A estas bolsas llaman *chuspe*: servía solamente de traer la yerba llamada cuca, que los indios comen, la cual entonces no era tan común como ahora, porque no la comían sino el Inca y sus parientes y algunos curacas a quien el Rey, por muchos favores y merced, embiava algunos cestos della por año” (1985 [1609 1.^a-1616 2.^a], p. 137). Era una planta sembrada con profusión, lo que es señal clara de un empleo común.

³³ El cronista Juan de Matienzo al referirse al trabajo con la coca menciona el rumor que existía alrededor de 1567, año en el que envía su crónica a España para que sea revisada por el Consejo de Indias: “dicen, también, donde se cría esta coca es caliente y húmeda, y muy enferma para los indios de la sierra, y que comunmente mueren muchos indios que andan en el beneficio de ella, y otros cobran una enfermedad que llaman de los Andes, que se comen las narices como mal de San Lázaro, aunque no es contaxioso, ni acaba al hombre presto, antes viven mucho con aquella enfermedad” (1882 [1630*], p. 162).

uno de los castigos era ser desterrado “a la provincia de los Andes, tierra enferma, [...] en las chácaras de coca³⁴ del Inca” (1956 [1653*], p. 126), donde una de las enfermedades más temidas era la uta.

A partir de los puntos tratados se puede señalar que Garcilaso presenta una visión de

la cultura del imperio mediatizada por una mirada personal que avala con sus recuerdos y sus lecturas, lejos del Perú en un tiempo en el que los medios de comunicación eran difíciles y precarios. Por ende, al leerlo es importante contrastar sus ideas con lo escrito por otros cronistas para enriquecer la visión de los temas que presenta en su riqueza y diversidad.

³⁴ En las informaciones que mandó hacer el virrey Francisco de Toledo se menciona una leyenda sobre el origen de la coca que está relacionada con una mujer liviana “Y cerca del origen que tuvo, dicen todos que no lo saben, excepto seis testigos que dicen que entre los naturales se trataba que la dicha coca, antes que estuviese como está, en árboles, era mujer muy hermosa, y que por ser mala de su cuerpo la mataron y la partieron por medio, y della había nacido un árbol, el cual llamaron *Mama Coca* ó *Coca Mama*, y que desde allí la comenzaron a comer” (1981 [1572*], p. 198)

REFERENCIAS

* Fecha de redacción

Acosta, José de (1954 [1590]) *Historia natural y moral de las Indias en Obras del P. José de Acosta*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles desde la Formación del Lenguaje hasta Nuestros Días.

Anónimo (1981 [1572*]) *Informaciones acerca del señorío y gobierno de los Incas hecha por mandado de Don Francisco de Toledo Virey del Perú 1570-1572*. Madrid, Establecimiento tipográfico de Juan Cayetano García, pp. 177-259.

Baudin, Luis (1962) *La vida cotidiana en el tiempo de los últimos incas*. Buenos Aires, Librería Hachette S. A.

Betanzos, Juan de (1987 [1551*]) *Suma y narración de los incas*. Madrid, Atlas.

Calvo Pérez, Julio (2009) *Nuevo diccionario español-quechua, quechua-español*. Lima, Universidad San Martín de Porres.

Cabello de Balboa, Miguel (1953 [1586*]) *Miscelánea Antártica, una historia del Perú antiguo*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos Facultad de Letras Ediciones del Instituto de Etnología.

Calancha, Antonio de la (1976 [1639]) *Crónicas del Perú*. Lima, Ignacio Prado Pastor, 1976. t. I - III.

Cieza de León, Pedro de (1967 [1553]) *Del señorío de los Incas* (1553). Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1967.

Cobo, Bernabé S. J. (1956 [1653*]) *Historia del Nuevo Mundo*. En *Obras de Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús* (1653 - 1890). Madrid, Biblioteca de Autores Españoles desde la Formación de la Lengua hasta Nuestros Días (continuación).

Espinoza Soriano, Waldemar (1990) *Los Incas. Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima, Amaru Editores.

Estete, Miguel de (s/f [1535]) *Noticia del Perú en Biblioteca Peruana* (Primera serie). Lima, Editores Técnicos Asociados S. A., t. I

Garcilaso Inca de la Vega (1985 [1609 1.^a-1616 2.^a]) *Comentarios reales de los Incas* (1609 1.^a-1616 2.^a). Lima, Biblioteca de Clásicos Peruanos, Banco de Crédito del Perú.

Guamán Poma de Ayala (1993 [1615*]) *Nueva coronica y buen gobierno*. Lima, Fondo de Cultura Económica.

Herrera, Antonio de (1952 [1615]) *Historia general de los castellanos en las islas de Tierra firme del mar océano*. Madrid, Imprenta Editorial Maestre, t. X.

Kauffmann Doig, Federico (1963) *Los incas y el Tahuantinsuyo*. Lima, Peruanística, Sociedad Académica de Estudios Americanos.

Levillier, Roberto (1956) *Los Incas*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

Matienzo, Juan de (1967 [1567*]) *Gobierno del Perú*. Lima, Institut Français D'Études Andines.

Montesinos, Fernando (1882 [1630*]) *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú* (1630). Madrid, Imprenta de Miguel Ginesta, 1882. pp. i - xxxii / 1-176.

Murúa, Martín de, O. M. (1946 [1590?]) *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Inças del Perú*. Madrid, C. Bermejo, Impresor.

Pease, Franklin (1991) *Los últimos incas del Cuzco*. Madrid, Quinto Centenario, Alianza Editorial.

Pizarro, Pedro (1986 [1571*]) *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Polo de Ondegardo, Juan (1917 [1571*]) *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas, segunda parte, seguida de estado y economías de los naturales del Perú que se dicen indios y medios simplísimos de corregir*. Lima, Imprenta Librería Sanmarti y Ca.

Rostoworoski de Diez Canseco, María (1988) *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Santa Cruz Pachacuti, Juan de (1995 [1613*]) *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. México, Fondo de Cultura Económica.

Santillán, Fernando de (1950 [1563*]) *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas en Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Asunción Paraguay, Editorial Guaranía, pp. 33-131.

Valcárcel, Luis E. (1959) *Etnohistoria del Perú antiguo, Historia del Perú (Incas)*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Patronato del Libro Universitario

Valcácel, Luis E. (1984) *Historia del Perú antiguo a través de la fuente escrita*. Lima, Librería Editorial Juan Mejía Baca.

Valera, Blas, S. J. (1945 [1588?]) *Las costumbres antiguas del Perú y "La historia de los Incas"*. Lima, Editorial de Domingo Miranda.

Ward, Stavig (1996) *Amor y violencia sexual: valores indígenas en la sociedad colonial*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos: University of South Florida.

Xerez, Francisco de (1891 [1534]) *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Madrid, Establecimiento tipográfico de Juan Cayetano García.

Fecha de recepción: 30 de enero 2015
Fecha de aceptación: 24 de febrero 2015

MUJERES TEXTIMONIANES AMERICANAS DE LA CONQUISTA EUROPEA EN SEMILLAS DE LOS DIOSES PERÚ LEGENDARIO (2000) DE LUCÍA FOX Y LA ISLA BAJO EL MAR (2009) DE ISABEL ALLENDE¹

AMERICAN WOMEN TESTIFYING TO THE EUROPEAN CONQUEST IN SEED OF THE GODS, LEGENDARY PERU (2000) BY LUCÍA FOX & ISLAND BENEATH THE SEA (2009) BY ISABEL ALLENDE

Lady Rojas Benavente²

RESUMEN

Partiendo de la evidencia de que varias escritoras latinoamericanas se inspiran de hechos históricos que tienen una importancia vital en el devenir de los pueblos, como la colonización europea del continente americano, me interesa explorar en esta pesquisa de qué manera pintan a los personajes femeninos. Mi hipótesis consiste en demostrar que existe en novelistas contemporáneas, la peruano-estadounidense Lucía Fox y la chileno-estadounidense Isabel Allende, una conciencia clara y feminista de la interrelación entre la ficción y el registro histórico e historiográfico en la historia literaria de América Latina. Su objetivo de corregir las historias oficiales que han vaciado de sus páginas la intervención de las mujeres les permite configurar nuevas y dinámicas representaciones de las mujeres en la época colonial de varios pueblos y países de las regiones centroamericana, caribeña y peruana. Mi interés se centra en el análisis crítico de dos protagonistas creadas en los textos novelas que testimonian y se sublevan contra los sistemas coercitivos que impusieron el colonialismo español y francés mediante la domesticidad de las mujeres y la esclavitud de los africanos.

Palabras Clave

Novelas neohistóricas y feministas contemporáneas, la colonización europea de las Américas; los poderes autoritarios español y francés en El Salvador, Haití y Perú; prácticas coloniales de subordinación doméstica, sexual y religiosa; “la violencia de la colonialidad”, la rebeldía de las mujeres, y el aporte de las culturas amerindias y africanas a la identidad y otredad latinoamericana.

ABSTRACT

On the basis of the evidence that several Latin American writers are inspired from historical facts like the European colonization of the American continent that are vital in the sociohistorical evolution of peoples, I am interested in exploring in this research how female characters are depicted. My hypothesis is that there is in contemporary novelists — Peruvian-American Lucía Fox and Chilean-American Isabel Allende— a clear and feminist awareness of the interrelationship between fiction and the historical and historiographic record in the literary history of Latin America My goal is to

¹ Lady Rojas Benavente leyó este trabajo, con variaciones, en el XLVII Congreso de la Asociación Canadiense de Hispanistas, en University of New Brunswick, Fredericton, New Brunswick, el 28 de mayo del 2011.

² La catedrática Rojas Benavente trabaja en Concordia University, Montreal en Canadá donde es presidenta de la Asociación Crítica Canadiense Literaria sobre Escritoras Hispanoamericanas (CCLEH) que promueve la paridad en la enseñanza y la difusión de la obra de mujeres. <http://ccleh.atspace.cc/index.html>

put the record straight about the official stories where women's involvement has been purged clean of their pages; and in so doing women will be able to shape new and dynamic representations of women in colonial times of various peoples and countries of the Central American, Caribbean and South American regions. My interest focuses on a critical analysis of two characters created in novels that bear witness to and rise up against the coercive systems imposed by Spanish and French colonialism by means of women's domesticity and Africans' slavery.

Keywords

Neo-historical and feminist contemporary novels, European colonization of the Americas, the Spanish and French authoritarian powers in El Salvador, Haiti and Peru, colonial practices of domestic, sexual and religious subordination, "the violence of coloniality", women rebellion, and the contribution of Amerindian and African cultures to the Latin American identity and exclusion

INTRODUCCIÓN

"La semilla de la América nueva"

"¡Porque ya suena el himno unánime; la generación actual lleva a cuestras, por el camino abonado por los padres sublimes, la América trabajadora; del Bravo a Magallanes, sentado en el lomo del cóndor, regó el Gran Semí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, la semilla de la América nueva!"

José Martí, "Nuestra América", *La Revista Ilustrada de Nueva York*, 10 de enero de 1891.

Las novelas *Semillas de los dioses* (2000)³ y *La isla bajo el mar* (2009)⁴ exploran las relaciones socio-culturales y económico-políticas durante la conquista y la colonización y sus efectos perversos, mediante perspectivas feministas y neohistóricas. Las escritoras Lucía Fox e Isabel Allende tambalean los relatos tradicionales aparentemente neutrales y objetivos que presentan una América débil, salvaje y

bárbara, buena para ser vasalla, dependiente y pobre frente a una Europa civilizada, cristiana y superior.

En este análisis epistemológico, aplicamos la proposición crítica de Luce Irigaray en *Parler n'est jamais neutre*: "Un discurso puede envenenar, limitar, aprisionar o liberar, curar, alimentar, fecundar. Raramente es neutro." ["Un discours peut empoisonner, entourer, cerner, emprisonner ou libérer, guérir, nourrir, féconder. Il est rarement neutre"]⁵ (1985, 11). ¿En qué consiste "la semilla de la América nueva" que propuso José Martí para las novelistas y cómo la fructifican en este siglo veintiuno en los campos literario, estético, cultural, ideológico e histórico? Partimos de la hipótesis de que las protagonistas de ambas obras, a pesar de sufrir opresión y discriminación durante el colonialismo, se rebelan de manera diferente contra la persecución religiosa, las formas de domesticación y el acoso sexual. Las protagonistas cuestionan los discursos misóginos y las prácticas coloniales, ellas son las portadoras de las semillas de "la América trabajadora... nueva" y heterogénea que antes defendieron el Inca Garcilaso de la Vega

³ Las dos reseñas y una crítica de la obra son de: Margarita Krakusin, *Confluencia*, Fall 2001; Thomas Ward, *Inti* 54, 2001 y el manuscrito de Deborah González, "Seed of the Gods, An Analysis of its Myths and Themes", 5 páginas. Ward en su ensayo, "Ficción histórica peruana: Las escritoras comprometidas" sostiene, "Al culminar el siglo Lucía Fox, quien sí había publicado algunas tradiciones y leyendas en los lustros anteriores, ofreció al público una verdadera joya, *Las semillas de los dioses*, fortaleciendo aún más la tradición de la novela histórica en el Perú".

⁴ Allende dice que sus personajes femeninos, "se parecen a Zarité en mayor o menor medida. Todas son mujeres que nacen en circunstancias de opresión o de aislamiento, y que logran vencerlas mediante un esfuerzo brutal y gracias a otras mujeres", <http://www.rtve.es/noticias/20090917/isabel-allende-presenta-isla-bajo-mar/292833.shtml>

⁵ Traducción de Lady Rojas Benavente.

y Felipe Guamán Poma de Ayala, y en la que soñaron con la pluma, ideas y batallas: José Martí, Clorinda Matto de Turner, José Carlos Mariátegui, José María Arguedas; los dirigentes negros Dutty Boukman, un sacerdote vudú, Jeannot François Dominique Toussaint L'Ouverture, Jean Jacques Dessalines, las mujeres heroicas y los miembros del pueblo que dieron su vida para liberarse del yugo europeo.

DOS PROTAGONISTAS ANTICOLONIALES EN EL PERÚ VIRREINAL Y LA ESPAÑOLA

Nos interesa sondear cómo Zaira Bhabha la “fugitiva morisca” (Fox, 60) y Zarith Sedella (Allende) enfrentan, cada una desde su condición de miembros participantes de la sociedad colonial, los poderes autoritarios español y francés en tierra americana. De un lado, Zaira huye del reino de Boabdil de Granada con su familia, por el fanatismo religioso, la Santa Inquisición y las leyes monárquicas que perseguían a árabes y judíos porque no tenían “la pureza de sangre” exigida, y se exilian en el Nuevo Mundo instalándose en Lima y Cusco de 1535 a 1781. De otro lado, la esclava caribeña Zarith, de origen guineo por ascendencia materna, hace parte de las mercancías y propiedades materiales de su violador Toulouse Valmorain, cuyo mando supremo en Saint-Domingue de 1770 a 1793 se resquebraja con las rebeliones de los esclavos negros que lo fuerzan a partir a Luisiana de 1793 a 1810. La situación de ambas mujeres y colonias demuestra que “los logros de la modernidad van de la mano con la violencia de la colonialidad” [“the achievements of modernity go hand in hand with the violence of coloniality”] (Mignolo, 2005: 5) y la política sexual que ignora y abusa de la población femenina como lo señalaron las feministas (Beauvoir, 1976: 109-234 y Millet, 1969).

¿De qué manera estas mujeres marginadas, una en el Perú virreinal y otra en La Española trazan su identidad confrontando la alteridad en sociedades dominadas que funcionan de acuerdo al imperialismo monárquico de los centros europeos? ¿Por qué se empeñan en que la sociedad les reconozca su existencia de mujeres con nombre propio, derechos humanos, culturas diversas y acción sin que se las tilde de faltar por su etnia, religión y género al patrón euro-fallogocentrista de la ideología occidental? Entendemos que el contexto histórico del colonialismo imperial no tolera ninguna conducta disidente ni afrenta a su sistema legal. Tanto moros como judíos, fueron considerados sucios enemigos y a pesar de las prohibiciones de parte de España, empezaron la diáspora en el Nuevo continente. Debido al mercantilismo europeo, se institucionaliza el esclavismo de comunidades africanas trasplantadas a la fuerza en las islas del Caribe y en otros territorios de las Américas que las vuelve cautivas y motores del sistema capitalista.⁶ El coloniaje europeo basa su gobierno político, cívico, económico e ideológico en la casta virreinal en el Perú y en *les grands blancs* de la colonia de Saint-Dominguez. Los europeos explotan cruelmente con el argumento falaz que ellos aportan desarrollo, orden, luz intelectual de la razón y civilización occidental, primero, a trabajadores indígenas y afro-descendientes y, segundo, abusan sexualmente de las jóvenes amerindias y esclavas.

Lucía Fox e Isabel Allende literatas neo históricas

La literatura de notables escritoras hispanoamericanas irrumpe con sus historias, personajes y discursos en el siglo XXI; muestra la expansión ofensiva del imperialismo foráneo, el daño y trauma que infligieron en dos continentes —el americano y el africano—.

⁶ La Española se dividió en dos regiones por el tratado de Ryswick en 1697. Los españoles concedieron Santo Domingo a Francia, cuya capital era el Cap francés, ahora Cap-haitiano. Los españoles sometieron a los dominicanos en la parte oriental y los franceses a los haitianos de ascendencia africana en la parte occidental, lo que explica la diferencia de lengua y cultura entre ambos países.

Fox y Allende hacen que victimarios y víctimas, amos y secuaces, exiladas y esclavas recuerden el coloniaje, para que el lector entienda el contexto de terror, espanto y castigo en el que sobrevivieron. La historia oficial de la conquista y la colonización omitió hablar sobre la resistencia activa de los marginados y sus derechos a la palabra, retribución económica, respeto, dignidad e independencia. Para resolver ese problema, la narrativa de ficción neohistórica cumple funciones mnemónica, deconstructiva, mítica-creadora y cognoscitiva-crítica; busca las fuentes vitales de las culturas amerindias y africanas, se inspira en el pasado real con múltiples perspectivas, imagina historias justicieras y da lecciones de descolonización para que la impunidad y el desprecio, el racismo y el odio desaparezcan de la faz de la tierra. Fox y Allende dan voz a niñas, adolescentes mudas, jóvenes y ancianas violadas y a héroes inmolados y asesinados que se sublevaron, se agitaron y protestaron contra los vejámenes de los colonizadores.

Las autoras chilena y peruana reavivan la memoria de un personaje mítico con combatientes reales caídos: Manco Cápac, Micaela Bastidas y Túpac Amaru II en los Andes y el esclavo culto musulmán Macandal en el Caribe que se rebelaron militarmente contra las instituciones colonialistas proclamando sus derechos ancestrales, después que fracasaron sus intentos pacíficos para liberar a los presos, los indios esclavizados, los negros “y que las mitas, los obrajes y los repartos quedaran abolidos” (Fox, 225). Sus actos de unión popular gestaron los mitos en Perú del Inca (sic) y en el Caribe con la esperanza del regreso de sus espíritus para salvar a la población andina y/o negra del vasallaje occidental (Allende, 68). Frente a los olvidos y silencios sistemáticos de una historia monológica y euro-falocentrista, Fox y Allende recurren

al dialogismo y pluralismo de varios géneros literarios: las crónicas, las leyendas orales, los testimonios escritos y sobre todo apelan a la fantasía. Mediante sus novelas reescriben y exigen otra historia dialógica, heterogénea y americanista e imprimen a la descolonización un sentido liberador, epifánico y hasta utópico. La doble intencionalidad realista y fantástica constituye la fuerza e inventiva de las novelas con bases y fuentes historiográficas. La importancia que conceden al arte narrativo genera el protagonismo neohistórico de una serie de actrices marginadas, silenciadas e ignoradas en las tablas que reaparecen provistas de nombre, cuerpo significativo, discurso verbal y/o gestual, rica cultura y actuación performativa en la escena de nuestra literatura con una visión feminista, crítica y mordaz.

Violencia sexual y canibalismo de los conquistadores

La diégesis de *Semillas de los dioses* empieza en San Salvador con la versión de una muda, primera víctima del “descubrimiento europeo» que cuenta cómo Michele de Cuneo, navegante de Cristóbal Colón, la viola, “Yo y mi hermana fuimos llevadas a la casa que flotaba en el mar...” Allí, Cuneo las asalta sexualmente, se divierte y le corta a la mayor “la lengua para que no gritara” (Fox 11-12) porque la niña lo rechaza defendiéndose del ataque.⁷ La víctima testimonia el dolor que le provoca la amputación de la lengua y la laceración de su cuerpo infantil. ¿La lengua es solo el medio individual y social de intercomunicación cultural? Cuando el predador italiano la corta se vuelve un crimen individual y el signo de un poder imperial que oculta la historia impune de la modernidad que silencia las voces de las culturas amerindias. Este testimonio anticolonial alegoriza el aguante del pueblo taíno para no ser asaltado, silenciado y borrado de la historia. El relato dramático se

⁷ El castigo del conquistador europeo que amputa la lengua y otros miembros de la cara y el cuerpo, y quema vivos a los que no pagan impuestos, aterrorizó al pueblo Taíno del Caribe. La práctica también se conoció en el virreinato peruano. Fox copia el relato de Santiago Bolaños que cuenta la masacre de dieciocho rebeldes el 18 de mayo de 1781 en el Cusco bajo la dirección de Antonio de Areche, Visitador General después de la insurrección de Túpac Amaru II: “A todos los hombres se les cortó la lengua antes de ejecutarlos. A las mujeres Micaela y Tomasa se les puso un palo en la boca, amarrado en sus extremos con un cordel, echándole fuertemente un nudo sobre la nuca que dos hombres jalaban para estrangularlas. A la vez, los ayudantes les daban patadas en los pechos, en el vientre y en las partes pudendas.” (234)

vuelve burlesco cuando la narradora reinvierte la creencia europea en el canibalismo de los Caribes y expone el canibalismo de los conquistadores a partir de la perspectiva de la víctima muda. Desde Cuba, “cuando vio partir a Colón la última vez, él iba en cadenas. Ella sonrió al pensar que los blancos entre ellos mismos se devoraban... un gusano de la codicia que les crecía adentro hasta convertirse en un monstruo” (Fox, 12-13). Esa imagen poderosa del monstruo colonialista que destruye a seres infantiles de sexo femenino, sanciona y aniquila brutalmente a los amerindios —Taínos, Arahucos— y africanos cuando se oponen a su ferocidad, se acrecienta en la novela con un compromiso histórico. Afirma que la mudez de las víctimas frente al desenfreno libidinoso y la ambición material del colonizador imperial, resulta del silencio impuesto por el colonizador tirano, no de una actitud pasiva, indiferente o conciliadora de los colonizados.⁸ De acuerdo a las novelas analizadas, los cuerpos violados de las amerindias durante la época colonial, se transforman en receptáculos de vidas no deseadas, no obstante engendran a mestizos como Pedro Monte, hijo de la taína muda y del europeo Cuneo, que enrumba al dorado Perú.⁹

Efectos perversos del esclavismo colonialista y la resiliencia a través de la música africana en La Española

La novela *La isla bajo el mar* de Allende comienza y termina con la narración autobiográfica de la protagonista de 40 años que sorprende porque en dieciséis capítulos se refiere al sentido lúdico y espiritual de

la resiliencia y a la alegría sincera que le negaron los blancos. El sujeto afirma, “yo, Zarité Sedella, he tenido mejor suerte que otras esclavas.”¹⁰ De entrada la concepción africana animista sobre “mi estrella” [“mi z’étoile”] que la protege desde el cielo y, luego, la experiencia vital de la música y el baile que le enseñó Honoré, su “padre y madre” adoptivo, la salvan y liberan del pavor, condensando la epopeya del pueblo haitiano que se aferra a sus tradiciones culturales para superar y enfrentar los abusos del empresario francés.

El caso de Zarité es ejemplar al respecto. Desde infante, ella se religa a *loas* mientras baila porque sus dioses unen a los africanos y los asocian a la armonía cósmica, como ella lo expresa poéticamente “La música es un viento que se lleva los años, los recuerdos y el temor, ese animal agazapado que tengo dentro... El ritmo nace en la isla bajo el mar, sacude la tierra, me atraviesa como un relámpago y se va al cielo llevándose mis pesares para que Papa Bondye los mastique, se los trague y me deje limpia y contenta” (Allende, 2009: 9). Esta forma no lingüística de la vida como arte, sonido y movimiento, que solo ella puede proveerse, tiende puentes entre lo biológico, kinestésico y espiritual y ramifica sus raíces en ese espacio metafórico de cultura africana y comunitaria. El cuerpo mulato entra en trance, expresa su yo sagrado y experimenta los cambios de la conexión íntima consigo mismo que le permiten trascender problemas raciales y sexuales por ser esclava violada. El amo europeo le prohíbe bailar, hace que la castiguen severamente cuando desobedece.

⁸ Bernardo Veksler en “Una visión crítica de la conquista de América” asegura: “Solo entre 1680 y 1688, La Real Compañía Africana embarcó 70 mil negros de los cuales sólo llegaron a la costa americana 46 mil... En no menos de un siglo, se importaron unos 10 millones de nativos africanos... Si se toma en cuenta que gran cantidad de africanos morían antes de pisar tierra americana, víctimas de las cacerías, en el traslado hacia los barcos, en las tortuosas travesías hacinados en bodegas o en el desembarco, la cifra de seres arrancados violentamente de África puede elevarse a 40 o 50 millones,... provocando el arrasamiento de regiones, aldeas y etnias” (7). De otro lado, se puntualizan datos por todo el periodo, “La Acumulación Mundial 1492-1789 señala la cifra de 13.750.000 esclavos traídos a América entre los siglos XVI y XIX, a lo que el investigador Enrique Peregalli añade un 25% por muertes en el trayecto y un 25% más por muertes en África con motivo de las guerras de captura, lo que da un total de 20.625.000 africanos perdidos para el continente...” Véase el informe,

⁹ Pedro es un mestizo que rechaza con razón la fuerza masculina en las relaciones amorosas. El narrador comenta, “Él había aprendido mucho al ver a su madre y a las mujeres de su isla violadas, y de niño había sufrido por esa violencia” (31).

¹⁰ También se refiere a los desmanes de otros franceses, “Agradecía su suerte, porque Lacroix, el dueño de la plantación vecina a Saint-Lazare, mantenía un serrallo de niñas encadenadas a una barraca para satisfacer sus fantasías, en las que participaban sus invitados y unos negros que él llamaba ‘mis potros’” (123).

La danzante recuerda y aplica la enseñanza primordial de Honoré, su viejo protector de niña, “Baila, baila, Zarité, porque esclavo que baila es libre... mientras baila” (11, 261).

Justamente Allende aborda el esclavismo como una herramienta imperial y exhibe el patriarcalismo colonialista y la explotación económica, unidos a la política sexual con la violencia de los hombres en las relaciones de género en la vida familiar cotidiana que vuelven invisibles a las esclavas y discriminan a las subordinadas.¹¹ Zarité llamada Tété, evoca la transacción cuando la *cocotte* Violette la compra a su dueña francesa Delphine y la vende a los nueve años al amo Valmorain.

La niña esclava labora sin descanso y trabaja de doméstica de dos esposas, una española loca y Hortense Guizot la francesa irascible. Teme que la consideren un animal forzado más en las plantaciones de café y azúcar —“el oro dulce”— que desde las islas productoras enriquecen a los colonizadores que comercian con las metrópolis europeas. Tété sufre el trauma del atropello sexual interracial. Valmorain, mayor en veinte años, la asalta a los once años y engendra con él dos hijos. El amo arrebató a la madre adolescente al primero, Jean-Martin, y lo concede a Violette Boisier, su ex amante y mestiza emancipada. Tété guarda a Rosette, la segunda que crece amando a Maurice, el hijo del amo y la demente Eugenia García del Solar.¹² La sexualidad violentada y la maternidad forzada de las niñas esclavas pasan desapercibidas en la época colonial, todo el mundo acepta que los amos se reserven el derecho de pernada. No obstante la ira y la impotencia, Tété no abjura de sus hijos ni de Maurice que la llama *maman*, al contrario, se muestra una madre cariñosa y responsable que los cría para que gocen la existencia soñando en la libertad e igualdad ansiadas para los esclavos.¹³ Zarité busca consuelo y

protección en Erzuli, diosa africana del amor y la maternidad, porque sabe que nadie le hará justicia por su condición de “esclava de todo servicio” (119), agredida y excluida.

La cuestión de los géneros en el virreinato peruano

Respecto a la política sexual, Lucía Fox explora el género como categoría analítica en su obra que le permite concebir seres femeninos que ¿eligen o se sienten destinados? a un papel socio-cultural, simbólico, espiritual y político que registran nuevas formas de afirmarse como mujeres, a pesar de los condicionamientos colonialistas (138-139). Los matrimonios arreglados por padres o tutores obligan a las jóvenes a relacionarse con viejos ricos que las usan, engañan y maltratan. Es el caso del español Alonso de Toro que trae a la joven india Cappa como amante a su casa. Ante la indignación de la esposa, la pateó para que aborte. El suegro le hace justicia asesinandolo. En la Casa de las Amparadas¹⁴ se refugian “solteras violadas, casadas maltratadas, o divorciadas rechazadas por su familia” (139) como la niña Andrea. Ya adulta, la violada por el sesentón Jerónimo de Santiago, recuerda “yo he sido forzada, calumniada, castigada y desheredada, pero sigo viva. Somos fuertes, ¿no?” y Ángela pregunta, “¿Es que alguien puede cambiar nuestro destino? ¿O ya estaba escrito que alguien vendría a realizarlo?” (135).

Fox crea un personaje autónomo que cuestiona la política sexual y moralidad pecaminosa y bipolar del colonialismo cristiano con un ejemplo claro. En efecto, Zaira la profetisa y políglota comunica en quechua con los andinos, experta en las artes amatorias que aprendió con Mazud traduciendo el libro sagrado *Kama Sutra*, pone en práctica la sexualidad dichosa y el placer prohibido. Ella se nutre del manual

¹¹ Kate Millet fue la primera crítica a afirmar, en *Política Sexual* [1969], que la violación constituye uno de los mecanismos del patriarcado. *Le viol* de Susan Brownmiller traza la historia del crimen en la humanidad.

¹² El matrimonio fue otra institución financiera decidida por los hombres. El caso de Valmorain y Eugenia lo ilustra. Sancho, el hermano de la joven pobre por ser de baja nobleza española, negocia con el francés sin que la futura esposa dé su consentimiento. Exige que sea “una esposa honrada y una madre ejemplar” (41).

¹³ La novela cuenta que las madres trabajadoras cometían infanticidio para evitar “la esclavitud” (94).

¹⁴ De acuerdo al libro, *La mujer en la conquista y evangelización del Perú, Lima: 1550-1650*, se recogían a niñas huérfanas e hijas de hombres pobres. Existían centros diferentes, unos como colegios, otros para divorciadas y doncellas pobres.

hindú “para obtener un balance en la vida y llegar a la liberación” (210). No le interesa la virginidad ni la maternidad elogiadas por la moral tradicional y establece relaciones con hombres que escoge y ama. Uno de ellos es el transexual Antonio conocido como la Monja Alférez. Se interesa en la alquimia, astronomía y ciencias ocultas que regulan los comportamientos humanos. Se menciona a dos de sus enemigos españoles, primero el padre pedófilo de Diana, su amiga infantil de Córdova que prefiere que la encierren en la torre a cometer incesto (173), y, segundo, la Santa Inquisición que encarcela a su hija espiritual Ángela en Lima porque su saber astrológico y visiones teológicas interpelan los dogmas. En su rol de mediadora entre fuerzas desiguales, Zaira cuestiona la validez imperial de la raza, sangre, clase y religión como fundamentos de la vida comunitaria y sostiene que “las verdaderas relaciones... eran un vínculo espiritual más allá de las reglas de los hombres” (126), trasgrediendo las normas socio-culturales de la sexualidad pacata, el verticalismo político, la religiosidad enfermiza y el racismo colonial.

¿Hacia la independencia colectiva de su pueblo e individual de Zarité?

Nos preguntamos sobre el Caribe, ¿cómo se posiciona Zarité en tanto artífice de su historia libertaria y la de Haití cuando la revolución popular de los esclavos inflige un golpe al colonialismo francés? ¿Otras mujeres luchan contra el esclavismo y por la independencia política? Allende relata el protagonismo político de las esclavas a través del combate individual y social de Zarité y Tante Rose, vieja curandera de la plantación que en su papel de sacerdotisa *mambo* de calendas o ceremonias vudúes sirve de contacto entre esclavos, cimarrones y dirigentes para que se subleven contra los amos blancos.

La actuación de Zarité muestra seguridad en sí cuando hace el amor con Gambo, el esclavo rebelde que la ama, salva y conduce a Valmorain y familia, librándolo del linchamiento e incendio. Una vez realizada la revuelta, Zété adquiere el poder y la conciencia de su persona, se sirve café y parte a la calle sin pedir permiso al amo, como se acostumbraba en ese entonces. Su acto más importante resulta cuando obliga a Valmorain a que le firme una hoja que estipula su libertad y la de Rosette y no cesa hasta que la reconozca ante la ley (372). Se libera de “la carga inútil de su odio” contra el patrón (492), se emancipa del poder misógino-colonial del amo y rehace su vida familiar con Zacharie, “el hombre escogido por mi corazón” (9) del que concibe a Violette y Honoré. Una vez instalada en Nueva Orleans vive de su trabajo y reafirma su capacidad de mantenerse financieramente sin contar con el amo blanco o el estatuto degradante de esclava.

La mitología gnoseológica, la mística espiritual y lo fantástico: caminos plurales de humanidad

Fox rescata también las dimensiones legendaria y heterogénea en *Semillas de los dioses* a partir de la experiencia y de la evolución espiritual de la protagonista mora y de personajes mestizos, negros¹⁵ y marginados, a quienes se les revela un mundo mítico y místico a través del cual comprenden, primero, el origen misterioso de civilizaciones orientales y amerindias y, segundo, su misión terrestre que les aporta un sentido de pertenencia a la humanidad y al universo celestial.

De manera contraria al sistema colonial que divide para reinar, Zaira se supera y afirma su valor en sí misma aceptando las diferencias de las personas a través del diálogo constante.

¹⁵ Zaira cuenta en el capítulo décimo, el antepenúltimo de *Semillas*, la presencia de “Elías Aben-Sedid, un príncipe de Libia” católico que huyó porque los turcos lo expulsaron por su religión. Zaira asiste a la fiesta de Corpus Christi en Lima, y relata la experiencia con los africanos de varias etnias, “vi un impresionante desfile de cofradías de negros terranovos, lucumes, cambundas, cangaes, congos, misangas” (218). Conoce también al lego Martín de Porres —futuro santo descendiente africano— que le confirma: “tú ya eres un vehículo de una voluntad superior, pero lo que tienes que hacer es convertirte en el vehículo para que otros hallen a su Creador” (219).

La simpatía mutua no proviene de valores morales ni religiosos sino de la aspiración humana como aceptar todas las sangres de andinos y negros, errantes y fugitivos, criollos y orientales, cada uno pertenecientes a credos, etnias y géneros diversos. Pertenecen a ese cosmos heterogéneo y múltiple, Pedro que nace mestizo caribeño, Clara una princesa quechua y Cappa una hechicera india. Mediante un viaje iniciático, Zaira “Cappa y... Felipe, los tres buscaban la razón de su existencia... Los tres eran hijos preparados, concebidos por grupos galácticos diferentes. Felipe y Cappa eran hijos de los hiperbóreos que habían diseñado la dinastía incaica... Ella sabía que pertenecía al grupo siriano que había diseñado la dinastía egipcia. Su clan había viajado del Egipto, a España y a América” (208). En el tiempo cíclico que se presenta en el Lago Titicaca y las ruinas de la cultura Tiahuanaco, sueñan en reencarnaciones pasadas o contemplan visiones en las cuales aparecen con otro sexo y función política o religiosa, levitan, conocen el futuro y creen en la presencia de “mujeres entre los creadores del universo, y también en todos los niveles de los guardianes del planeta” (207).

A partir de la simpatía humana entre los personajes errantes y los mestizos, Fox disuelve las dicotomías socio-culturales establecidas por la conquista y el virreinato del Perú: colonizador y colonizado, hombre y mujer, español, indígena y no español, católico, judío y moro, casado, soltero y viudo. Rompe estereotipos mentales, desarticula la creencia en la superioridad e inferioridad biológicas, y se rebela contra las ideologías centroeuropeas y prácticas nocivas e injustas del colonialismo hacia las mujeres, las minorías étnicas, los marginados y las clases pobres.

La parte fantástica de la novela de Fox se enraíza en las creencias indígenas y configura con la presencia de extraterrestres en el Antiguo Perú. Zaira se vincula a los círculos esotéricos del Cusco y posee conocimientos de las ciencias ocultas, al igual que Francisco, indio chicora de la Florida, que entra en contacto con Ellos y los busca en su lugar natal. Ambos personajes se enamoran e

intercambian sueños mientras buscan los centros magnéticos de la tierra, lugares que hallan en Huánuco, punto de entrada y salida de Ellos. En los encuentros intergalácticos se enteran que son las *Semillas de los dioses*, los “hijos preparados” y hacen parte de un plan superior. Zaira descubre que fue el faraón Atón y Felipe un sacerdote de los mayas a quienes enseñó la escritura. A Cappa le informan que como pareja de Manco Cápac, educó a las tribus del Cuzco y del lago Titicaca. Durante una crisis existencial, los tres personajes recurren a sus memorias, se reconcilian con sus seres pasados, evolucionan espiritualmente y aceptan que el propósito de sus vidas los ayudará a reconocer a otros “hijos preparados” que aspiran a la unión de los pueblos en la libertad.

Revelando las caras ocultas de la historia colonial

El acto de la lectura dinámica e interpretativa nos interpela y conmueve, sentimos compasión por esos seres perseguidos y pueblos oprimidos en la historia colonial que mediante la ficción literaria hablan, testimonian y presentan las caras ocultas de una época que inició el modernismo europeo, pisoteando las culturas de amerindios y africanos. Gozamos también con la actuación desafiante de los personajes mujeres de estas dos novelas altamente subversivas e irónicas que corrigen la plana de la historia tradicional antropocéntrica y europea. La novelista, Clorinda Matto de Turner crítica de su tiempo novecentista, anunció con aplomo en *Bocetos al lápiz de Americanos Célebres*, la responsabilidad ética del escritor-historiador que podemos aplicarla bien a Fox y Allende,

El historiador tiene que tomar el escarpelo del anatómico, en lugar de la pluma galana del literato, y con aquél proceder al examen del cuerpo, analizando los sucesos y componentes, colocando con calmada serenidad aquí las partículas sanas, allá las viciadas, cada cual en su puesto; después tiene que ir al pupitre, y con el escrúpulo del alquimista trasladar al papel el resultado de sus estudios. (1892, 13)

CONCLUSIONES

Nos atrevemos a completar la frase de José Martí “la generación actual lleva a cuestas, por el camino abonado por ‘las madres’ indígenas, esclavas, mestizas y los padres sublimes, la América trabajadora”. En la misión de revisar la historiografía de los pueblos fundadores de las naciones Fox y Allende desean, y nosotros lectores contemporáneos a través de la crítica reflexiva también deseamos, que los descendientes de Zaira digan, “Ahora ya no soy la víctima que ellos quieren” (Fox 242) y que mujeres y hombres en solidaridad cosechemos los frutos de las semillas divinas y cósmicas en la tierra. De su lado, que las generaciones africanas expresen como Zélité “le he perdido el miedo a la libertad” y se aseguren en un futuro cercano, “perdere[mos] el miedo a los blancos” (Allende 50). Si reconocemos de manera positiva los olvidos planificados, los silencios forzados y los enmendamos cuestionando la historia colonialista y la colonialidad persistente hasta ahora, tal vez andemos en el buen camino para que los hijos americanos del siglo veintiuno exclamen, sabemos que la emancipación

de los esclavos se regará con la igualdad (Allende 476).

Tanto Lucía Fox e Isabel Allende con sus creaciones novelísticas que se apoyan en la historia del colonialismo europeo en las Américas, de los españoles en el Perú y los franceses en Haití desmontan las imágenes condescendientes y prejuiciadas sobre las mujeres victimizadas y explotadas, rebatiendo las visiones binarias que separan en lugar de enlazar las etnias, clases sociales y los géneros de una sociedad. Al contrario, las escritoras proporcionan a sus personajes complejos, características de agentes de su devenir individual y comunitario que muestran el increíble poder de sobrevivencia frente a las adversidades históricas, la violencia sistemática, el maltrato físico y moral y los traumas psicológicos de miembros pertenecientes a las culturas amerindias y africanas. Con sus legados han configurado la heterogeneidad y la pluralidad de los pueblos criollos del continente americano que demuestra la terca resiliencia y la vitalidad de lenguas, artes y música, culturas y cosmogonismos centrados en nuestro planeta tierra, valores humanistas y tradiciones espirituales de trascendencia.

REFERENCIAS

Allende, Isabel [2009] (2010) *La isla bajo el mar*. Madrid: Plaza Janés.

Allende, Isabel “Isabel Allende presenta *La isla bajo el mar*”.
<http://www.rtve.es/noticias/20090917/isabel-allende-presenta-isla-bajo-ar/292833.shtml>

Beauvoir, Simone de [1949] (1976) *Le deuxième sexe I*. Paris: Gallimard, Folio.

Brownmiller, Susan [1975] (1976) *Le viol*. Montréal: Opuscul, Nouvelles Éditions de Poche.

Fox, Lucía (2000) *Semillas de los dioses*. East Lansing: Nueva Crónica.

González, Deborah (¿2001?) “*Seed of the Gods, An Analysis of its Myths and Themes*”, manuscrito, 5 páginas.

Guerra, Margarita, Amaya Fernández, Lourdes Leiva y Lidia Martínez (1997) *La mujer en la conquista y la evangelización del Perú, Lima: 1550-1650*. Lima: PUCP y UNIFE.

Irigaray, Luce (1985) *Parler n'est jamais neutre*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Krakusin, Margarita (Fall 2001) “Reseña Fox Lockert Lucía, *Las Semillas de los dioses*. East Lansing: Nueva Crónica, 2000. ISBN: 880577—9-11. 246”. *Confluencia, Revista de Estudios Hispánicos* 28, 1-2.

Mignolo, Walter D. (2005) *The idea of Latin America*. Oxford: Blackwell Publishing.

Quijano, Aníbal (2000) “El fantasma del desarrollo en América Latina.” *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 6. 2, 73- 90.

Millett, Kate [1969] (1990) *Sexual Politics*. New York: Simon & Schuster.

Sapunar, Marco Antonio Barticevic (2006) “La esclavitud: América conquistada, África esclavizada”. <http://www.monografias.com/trabajos6/escla/escla.shtml>

Veksler, Bernardo (2007) “Estudios: Una visión crítica de la conquista de América”, *Colectivo LER (Luis Emilio Recabarren)*. Chile.

Ward, Thomas (Otoño de 2001) Reseña de Lucía Fox, *Semillas de los dioses*. E. Lansing: Nueva Crónica, 2000: *Inti: Revista de Literatura Hispánica* 54, 231-232.

Ward, Thomas (Janvier/ Juin 2007, Janeiro/ Junho 2007) “Ficción histórica peruana: Las escritoras comprometidas”, *Labrys: études féministes /estudos feministas* 11, “Feminismos en el Perú.”

Ward, Thomas. (2004) “Perú y Ecuador”, en Da Cunha, Gloria. Ed. *La narrativa histórica de escritoras latinoamericanas*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 271-305.

Fecha de recepción: 05 de febrero 2015

Fecha de aceptación: 08 de abril 2015

EL SENTIDO DEL HUMOR: MÁS ALLÁ DE LA RISA

THE SENSE OF HUMOR: BEYOND LAUGHTER

Jenny Zarela Quezada Zevallos¹

Lorena Gianino Gadea²

RESUMEN

Las autoras realizan una breve revisión sobre la evolución del concepto de humor, los procesos fisiológicos, cognitivos y emocionales, las teorías explicativas sobre el humor, el desarrollo del sentido del humor y la risa, así como la evaluación del sentido del humor y el humor en la psicoterapia, finalizan con investigaciones recientes sobre el sentido del humor.

Palabras clave

Sentido del humor, risa, desarrollo del sentido del humor

ABSTRACT

The authors make a brief review of the evolution of the humor concept, the emotional, cognitive and physiological processes, the explanatory theories about the humor, the development of the sense of humor and laughter, as well as the evaluation of the sense of humor and laughter in Psychotherapy, concluding with recent researches about the sense of humor.

Keywords

Sense of humor, laughter, Psychotherapy

INTRODUCCIÓN

Nuestro interés en el sentido del humor parte de nuestra experiencia personal en la cual el entrenamiento en la técnica del clown implicó una nueva perspectiva de verse a sí mismo y al entorno de manera más flexible, menos dramática y más juguetona. En

nuestro quehacer profesional como psicólogas fuimos incluyendo el uso del humor como una herramienta para favorecer la relación terapeuta-paciente y el proceso terapéutico; es así como nos interesamos por realizar una revisión teórica y de investigación sobre el tema del sentido del humor. En dicha revisión hallamos que la bibliografía en castellano era

-
- 1 Licenciada en Psicología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Magíster en Psicología por la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Doctoranda en Psicología en la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Coautora de los libros: *Habilidades cognitivas y estilos de aprendizaje: estudio comparativo en menores en crisis en situación de institucionalizados y menores en situación social estable*. 2001; *Estandarización de Pruebas Psicológicas: áreas cognitiva y de personalidad* 2003, *Estrategias para desarrollar Habilidades Cognitivas Básicas*. 2004. Autora del libro *Resúmenes de las Tesis de Psicología 1969- 2008*. 2009. Docente en la Facultad de Psicología y Humanidades de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón.
 - 2 Licenciada en Psicología por la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Experiencia laboral con niños y adolescentes institucionalizados y niños en edad pre-escolar. Además es clown desde hace 06 años y profesora en la Asociación Bolaroja.

muy escasa, por lo que tuvimos que recurrir a textos en inglés.

En la investigación realizada descubrimos que el sentido del humor es un constructo complejo y multidimensional que va mucho más allá de una risa. Existen programas para desarrollarlo, técnicas de evaluación, interesantes investigaciones sobre su uso terapéutico. Se piensa que este tema ha sido poco trabajado y ha recibido poca atención por parte de los psicólogos y se confía en que el presente trabajo estimule el interés por este tema.

Evolución del concepto del humor

En una primera aproximación al término humor, hallamos en el *Diccionario de la Lengua Española* (2014) siete significados:

Humor. (Del lat. humor, -ōris). 1. m. Genio, índole, condición, especialmente cuando se manifiesta exteriormente. // 2. m. Jovialidad, agudeza. *Hombre de humor*. // 3. m. Disposición en que alguien se halla para hacer algo. // 4. m. Buena disposición para hacer algo. *¡Qué humor tiene!* // 5. m. humorismo (|| modo de presentar la realidad). // 6. m. Antiguamente, cada uno de los líquidos de un organismo vivo. // 7. m. Psicol. Estado afectivo que se mantiene por algún tiempo. buen ~³.

Las acepciones hacen inicialmente referencia a una manera de ser de la persona, caracterizándola por jovialidad, agudeza, disposición para hacer, decir o mostrar algo de una manera humorística, graciosa, en el sentido del buen humor; como contrario del mal humor que es una actitud con rasgos de agresividad. En ambos casos, esa manera de ser se mantiene en el tiempo.

Coloquialmente se alude a una persona con sentido del humor, como a aquella que muestra frente a las experiencias de la vida, una actitud optimista; muchas veces sacando a relucir el aspecto cómico o gracioso de la

situación, también se observa que son capaces de reírse de sí mismas.

Alarcón (2009), en su libro *Psicología de la Felicidad*, señala que no existe una clara noción de lo que es humor, confundiendo a menudo con la comicidad y la risa. Reflexiona que el humor puede ser entendido como un “estado” al ser un comportamiento transitorio, cuya duración está asociada a situaciones psicológicas internas, a variables fisiológicas y medio ambientales, relacionadas con el presente; pero también como un “rasgo” afectivo intrínseco de algunas personas, siendo en dicho caso su permanencia más o menos estable.

Este significado del sentido del humor, ha ido cambiando a lo largo de los años. Así Wilhem (1998) hace un análisis del término humor a lo largo de la historia, refiriéndose a estudios realizados por filósofos y psicólogos sobre la estética en los cuales utilizan la palabra cómico, como la facultad de reír o entretener a alguien. Dentro de este término, uno de los elementos es el humor y está definido como la actitud de *sonreír frente a la vida y sus imperfecciones y el entendimiento de las incongruencias de la existencia*.

Lefcourt (2001) en la revisión histórica sobre el humor halla que diversos filósofos, teólogos y en muchas religiones consideraban la risa o el humor como algo negativo, asociado a la burla o a la maldad frente a los defectos físicos o desgracias percibidos en otros. Al respecto señala que “*Discusiones sobre el humor se pueden encontrar en Platón (Philebus), Aristóteles (Poetic), Hobbes (Leviathan) Rousseau (Lettre a M. d’Alembert) estos trabajos se centran sobre todo en la cualidad burlona del reír, afirmando que está mayormente dirigida a las deformidades y fealdades de otros malintención*” (p. 35).

Sin embargo, desde el s. XIII la medicina empieza a descubrir los efectos benéficos de la risa en la salud física de las personas. A partir del s. XIX, en algunas partes de Europa,

³ No se han considerado las locuciones que se encuentran en el Diccionario de Lengua Española.

el humor empieza a ser visto como una virtud importante de las personas, así como un estilo de vida. El cambio de un punto de vista negativo a uno positivo del humor y de la risa se hace evidente a partir de los escritos de Sigmund Freud (1905) en *Jokes and their relation to the unconscious*. Afirma que el humor y la risa permiten la expresión natural del inconsciente. En un artículo posterior sobre el humor en 1928, lo define como el mecanismo de defensa que permite enfrentar situaciones difíciles sin experimentar una sobrecarga de emociones, distingue tres formas de humor: bromas, lo cómico y el humor.

Una de las respuestas más comunes del humor es la risa, al respecto Martin (2007), en la revisión que realiza sobre la psicología del humor, refiere que ya desde la década del 70 se llegó a la conclusión que la risa es natural al ser humano, después del llanto, es la segunda expresión social que tienen las personas y que esta no es aprendida, observada incluso en niños sordos y ciegos. Asimismo, refiere investigaciones que demuestran evidencias de que tanto el ser humano como los simios presentan la risa como una respuesta natural frente a situaciones de juego o actividades sociales. Por otra parte, se ha demostrado experimentalmente que los chimpancés y gorilas son capaces de desarrollar de manera muy básica el sentido del humor.

El carácter social del sentido de humor ha sido señalado por numerosos autores: Provine (2000) considera que la risa hace ver a una persona como cálida, cooperativa, autoritaria, ineficaz o simplemente fastidiosa. Plantea que los criterios que se utilizan para evaluar si la risa de una persona es apropiada y normal dependerán de la situación y de las características del cómo reímos.

García, B. (2006) sostiene que el humor es un estilo de vida que implica una opción inteligente, un pensamiento racional que, reconociendo la existencia de obstáculos, mantiene una esperanza realista y se dirige hacia los objetivos con la mejor de las disposiciones.

Martin (2011) afirma que el humor es un fenómeno puramente social, porque reímos

más fácilmente con otras personas y si reímos solos está relacionado a recuerdos o situaciones que vinculamos a otras personas. Asimismo, señala diversas formas del humor: bromas, humor de las conversaciones espontáneas y humor no intencional. Respecto al humor de las conversaciones espontáneas, Long & Graesser (1988) citado por Martin (2011) hacen una clasificación más extensa: ironía, sátira, sarcasmo, sobreestimación y subestimación, autodesprecio, burla, respuestas a preguntas retóricas, doble sentido, respuestas inteligentes a declaraciones serias, juegos de palabras y transformaciones de palabras clichés o dichos.

Otras dimensiones del humor que se han estudiado son las diferencias entre la persona que crea las bromas e historias graciosas y las que aprecian el humor, pero son menos capaces de producirlo. También se ha discutido sobre la diferencia entre las funciones del humor, que pueden ser tanto agresivas como defensivas; aunque hay pocos estudios sobre el humor hostil.

Se ha comprobado que existen diferencias entre la preferencia del humor por hombres y mujeres. Al respecto, Hone, Huswitz, Lieberman (2015) confirmaron que los hombres prefieren mujeres que son receptivas a su humor y que las mujeres prefieren hombres que producen humor.

PROCESOS FISIOLÓGICOS, COGNITIVO Y EMOCIONAL

Frente a una situación de humor se producen un conjunto de procesos de índole fisiológico, cognitivo y emocional los cuales se describirán brevemente a continuación.

Procesos fisiológicos

El humor está basado en un gran número de procesos biológicos que tienen lugar en el cerebro y en el sistema nervioso. Para experimentarlo, un individuo debe percibir en un evento elementos de juego e incongruencia. Este proceso perceptual involucra varias regiones del córtex, como las áreas que se encargan de la percepción auditiva y visual, la comprensión del

lenguaje, cognición social, razonamiento lógico, etc. Una vez que se percibe el humor, este proceso cognitivo estimula sistemas emocionales asociados a emociones positivas involucrando áreas de la corteza prefrontal y el sistema límbico. Estos sistemas emocionales liberan una serie de moléculas bioquímicas que produce cambios en el cerebro y en el cuerpo a través del sistema nervioso autónomo y del sistema endocrino. Además, la activación de emociones positivas, generalmente, es un disparador de expresiones de risa o sonrisa que involucra el cerebro y sus conexiones con los nervios que guían los músculos de la cara y el sistema respiratorio. Martin (2007).

Investigaciones más recientes como las de Swata, Y. y otros (2013) hallaron que en el lado dorsolateral prefrontal del córtex y en el área temporal derecha, el decodificador muestra una clasificación precisa hasta de dos segundos por delante del comienzo del humor. Es decir, los eventos del humor son cifrados en áreas específicas del cerebro cerca de cinco segundos antes de la conciencia de la experiencia de humor.

Procesos cognitivo y emocional

Koestler (1964) referido por Martin (2007) señala que en el proceso cognitivo se considera la apreciación del humor. Su esencia está en lo incongruente, inesperado y lúdico; características que se hallan en todas las formas de humor. Asimismo *“la bisociación ocurre cuando una situación, evento o idea es percibida simultáneamente desde dos coherentes, pero normalmente no relacionadas e incluso incompatibles marcos de referencia”* (p. 7).

Morreal (2009) describe el patrón básico del proceso cognitivo frente a una situación de humor:

1. Experimentamos un cambio cognitivo, rápido de nuestras percepciones y pensamientos.
2. Estamos en un modo juego, más que en un modo serio.
3. En vez de reaccionar al cambio cognitivo con sorpresa, confusión, miedo, cólera y otras emociones negativas, lo disfrutamos.
4. Nuestro placer frente a este cambio cognitivo se expresa con la risa, es una señal de que los demás pueden relajarse y jugar.

Con respecto al proceso emocional, Morreal se refiere a las sensaciones que tenemos frente a una situación de humor como una mezcla de sentimientos agradables, de bienestar y de alegría que son una emoción única; sin embargo, no existe una denominación para esa emoción en particular. Ruch, en 1993, propuso una palabra para denominar esta emoción “*exhilaratione*”.

Las funciones psicológicas del humor postuladas por Martin (2007) son:

1. *La función cognitiva y social de la emoción positiva de la alegría y felicidad.* Se relaciona con una variedad de habilidades cognitivas como flexibilidad cognitiva, mayor creatividad, mejor organización e integración de la memoria, etc. En la parte social, con mayores niveles de responsabilidad social y comportamiento prosocial con expresiones como generosidad y ayuda. Además, las emociones positivas juegan un rol importante en la regulación de relaciones interpersonales fortaleciéndolas y desarrollando la capacidad de agradar a otros.
2. *Comunicación e influencia social.* El humor siempre tiene un propósito social por ser una forma de comunicar mensajes implícitos que influyen en otras personas. A menudo se lo utiliza para aliviar conflictos entre las personas, para criticar y despreciar a otros.
3. *El alivio de la tensión y enfrentamiento a la adversidad.* Debido a que la

emoción positiva que acompaña al humor reemplaza a las emociones negativas como ansiedad, depresión o cólera, que de otra manera tendrían lugar frente a una adversidad o situación difícil, permite que la persona piense de manera más flexible y solucione el problema con más creatividad.

TEORÍAS EXPLICATIVAS SOBRE EL HUMOR

Existen diferentes modelos que explican el sentido del humor como un constructo multidimensional compuesto por diferentes factores. Sin embargo, no existe un solo instrumento que permita evaluar todas sus dimensiones. Kuiper (2004) reseña el modelo de Kirsh y Kuiper (2003) y el de Martin (2003); con respecto al primero de ellos, considera tres dimensiones del humor: la primera es *positiva socialmente hábil*, se refiere a la capacidad de generar humor de manera espontánea en diversas situaciones sociales, a la facilidad para generar risa en otros y a usar el humor para mantener y reforzar relaciones interpersonales. Las otras dos dimensiones son negativas: una de ellas es el *uso agresivo del humor*, caracterizado por la falta de preocupación y respeto por otros; es aplicado por personas con estilo mezquino y sarcástico. La tercera dimensión es *humor sobrelaborado*, el cual consiste en la falta de habilidad para decir o responder ante las bromas o una situación de humor; se caracteriza por un intento inapropiado de encajar a un grupo social utilizando la risa y el humor para agradar a otros y ocultar su propia ansiedad.

El modelo de Martin (2003) menciona cuatro dimensiones, dos adaptativas y dos desadaptativas. Dentro de las adaptativas está el *humor de automejora o mejoramiento personal*, (adaptativamente autofocalizado), que es la capacidad de mantener una perspectiva humorística incluso en situaciones de estrés o tensión y el uso del humor como una estrategia de afrontamiento. El segundo es el *humor afiliativo*, (adaptativamente focalizado en otros), que es la capacidad de aumentar o reforzar las relaciones interpersonales,

aumentando la identidad y cohesión del grupo, reduciendo los conflictos y reforzando en los otros sentimientos de bienestar. Dentro de las dimensiones desadaptativas, está el *humor descalificación personal*, (desadaptativamente autofocalizado), es el uso excesivo del humor despectivo hacia sí mismo en un intento inapropiado de ganar la aprobación de otros, este estilo es utilizado para ocultar sentimientos negativos o evitar enfrentarse a un problema. La cuarta es el *Humor Agresivo*, (desadaptativo focalizado en otros), incluye el ridículo y el sarcasmo. Es utilizado para denigrar a otros, sin tener en cuenta el impacto negativo que puede tener en los demás.

Avner (1984), (referido por Lefcourt), señala las diferencias entre las funciones del humor agresivo y defensivo. El humor agresivo se refiere a menospreciar a otros; mientras que el defensivo alivia el miedo y reduce la respuesta emocional de una experiencia que percibimos como amenazante.

García (2006) plantea un modelo que se compone de cuatro dimensiones:

1. *Creación o generación de humor.* Se refiere al conjunto de estrategias y habilidades propias para percibir la realidad de forma insólita y comunicarla de modo que provoque risa o sonrisas en los demás.
2. *Apreciación del humor y disfrute de la vida.* Se refiere a la persona que disfruta riendo, lo hace frecuentemente y se considera alegre. Es el tomarse la vida en serio, pero con toques de humor, pensando en positivo, apreciando el sentido del humor de los demás e incluso riéndose de uno mismo o de sus situaciones.
3. *Afrontamiento optimista de problemas.* Es el uso del sentido del humor para hacer frente a las dificultades, contratiempos y fracasos de la vida cotidiana. Supone un estilo de pensamiento, un modo de percibir lo positivo que

tienen todas las personas, cosas o acontecimientos y tratar de actuar en consecuencia.

expresiones de tristeza relacionadas con la interrupción grave de la comunicación entre el cuidador y el bebé.

4. *Establecimiento de relaciones positivas.* Es la capacidad de utilización del humor como una herramienta para comunicarse y relacionarse socialmente de manera más eficaz.

Este modelo multidimensional parte del postulado de la existencia de una relación directa entre lo que se piensa, lo que se siente y cómo se comportan las personas.

DESARROLLO DEL SENTIDO DEL HUMOR Y LA RISA

La risa es una manifestación del estado de placer en los bebés, es producida por situaciones de juego como el cosquilleo. Por otro lado, la sonrisa se produce ante una interpretación de los hechos de la realidad.

García (2006) plantea los hitos evolutivos en el desarrollo de la sonrisa y de la risa de la siguiente manera:

Primer mes: los bebés sonríen más durante el sueño REM, también en respuesta al tacto y sonidos suaves al ser mecido, etc. Hay una relación entre sonrisa y liberación de tensión.

Segundo mes (6 a 10 semanas): sonríen ante panoramas de su interés, aparece la sonrisa social (frente a la presencia de la gestalt del rostro humano).

Tercer y cuarto mes: la sonrisa es más frecuente cuando los bebés interactúan con personas, aparece la risa, al inicio como respuesta a estímulos muy activos y posteriormente por discrepancias más sutiles (como los juegos que se realizan con bebés).

Sexto mes: las expresiones de felicidad son cada vez más selectivas, los bebés sonríen más cuando interactúan con personas conocidas y se observan

Mc Ghee (1979), (referido por Lefcourt, 2001), realizó un estudio longitudinal en niños durante los 6 primeros años. Parte de la premisa de que el desarrollo del humor se inicia cuando el niño logra reconocer y familiarizarse con los objetos que le rodean, por lo cual las sonrisas y risas anteriores no son indicadores de humor, sino que se originan con la actividad espontánea del sistema nervioso central y con el reconocimiento del rostro humano. Basándose en la teoría del desarrollo cognitivo de Jean Piaget, propone que el desarrollo del humor durante la niñez evolucionaría en cuatro fases:

Primera fase: *Acciones incongruentes hacia objetos*, surge en el 2do año de vida en situaciones de juego en las cuales el niño, a sabiendas y por diversión, maneja un objeto como si fuera otra cosa completamente diferente.

Segunda fase: *Etiquetas incongruentes hacia objetos y eventos*, el desarrollo del lenguaje alcanzado hacia el final del segundo año permite al niño empezar realizar juegos con palabras, tales como renombrar objetos o deliberadamente usar un "nombre incorrecto". Estas manifestaciones muestran una temprana forma de juego y humor a través del uso de símbolos.

Tercera fase: *Incongruencia conceptual*, es característica entre los tres y cuatro años de edad. Consiste en jugar, por diversión, con los conceptos y sus rasgos rompiendo las categorías conceptuales. Asimismo, en esta fase los niños, al ser muy visuales, también disfrutan al percibir y crear imágenes incongruentes.

Cuarta fase: *Múltiples significados*, se desarrolla a partir de los 7 años, el niño es capaz de apreciar los acertijos basados en doble significado, disfruta en crear frases y juegos de palabras las cuales son fonéticamente adecuadas, pero abarcan un doble significado. Hacia los 8 años, pueden hacer bromas más inteligentes, contar historias graciosas y el estilo en que

cuenta empieza a convertirse en un elemento más importante. Este conocimiento de los diferentes significados permite la expresión de la bisociación, que es la superposición de dos ideas o conceptos para originar una nueva.

Mc Ghee realizó estudios longitudinales correlacionales en niños hasta los 6 años y encontró que había conexión entre la conducta maternal y las infantiles tempranas, la risa, y el humor conductual y verbal “niños y niñas con un mayor sentido de humor tienen una historia de muy buenas relaciones positivas con sus madres” (p. 191).

Lefcourt (2001) realizó una revisión de estudios longitudinales sobre humor, concluyó que el cuidado de los niños en los primeros años de vida por padres graciosos y juguetones produce en sus hijos un buen sentido del humor en la adolescencia y temprana adultez.

Para García (2006) la capacidad de pensar con optimismo y expresarse con humor tiene dos grandes influencias. Por un lado, las adquisiciones cognitivas que corresponden a la etapa operacional concreta hacia los 8 años en la que se puede observar si el niño o niña ha desarrollado de modo preferente un estilo explicativo optimista o pesimista ante sus experiencias negativas y positivas. El otro factor que influye es la inteligencia social que considera habilidades para comprender situaciones como la función de las pistas ingeniosas, son resultado de la interacción social con los padres, otras personas adultas e iguales. En su opinión, los factores que favorecen la enseñanza del optimismo y el buen humor son el modo como se otorga un refuerzo positivo, el refuerzo negativo y el castigo, los aprendizajes por imitación (en especial de sus padres y cuidadores), el estilo de disciplina utilizado. El más eficaz es el inductivo ya que se razona y se explica el alcance de las conductas, las oportunidades que se ofrezcan de experimentar un verdadero control sobre sus vidas y la aceptación que tiene el niño de los padres. Finalmente, señala que para ser padres o educadores con SH no basta ser alegres o divertidos, *requiere también afrontar las adversidades de modo positivo, mantener el humor a pesar de las*

contrariedades, desarrollar el ingenio, percibir el lado cómico que pueden tener las cosas, así como practicar la amabilidad, suavizando o resolviendo los conflictos sin perder la calma, con la distancia que proporciona el humor (pp. 67-68).

EVALUACIÓN DEL SENTIDO DEL HUMOR

Existen muchas maneras de evaluar el humor, las cuales pueden ser test, técnicas de contar chistes, test de chistes y dibujos animados, cuestionarios y escalas de tipo autoreporte, informes de iguales y escalas de humor. Se registran hasta un total de 70 según Ruch (1998).

Los más utilizados son los cuestionarios de tipo autoreporte, entre ellos tenemos los siguientes:

- Coping Humor Scale (CHS) Martin & Lefcourt (1983): es utilizada para evaluar el grado en el cual la persona utiliza el humor como estrategia de afronte al estrés en situaciones vitales potencialmente estresantes. La escala es de tipo autoinforme, se le plantean afirmaciones frente a las cuales tiene cuatro categorías de respuesta que van de “fuertemente de acuerdo” a “fuertemente en desacuerdo”. Consta de 7 ítems.
- Humor Style Questionnaire (HSQ) Martin (2003): evalúa los estilos de humor y considera cuatro estilos, dos de los ellos son adaptativos (humor afiliativo y humor de mejoramiento personal) y dos desadaptativos (humor agresivo y humor de descalificación personal). Cada ítem tiene 7 categorías de respuesta que van desde “totalmente en desacuerdo” a “totalmente de acuerdo”. Consta de 32 ítems.
- The situational Humor Response Questionnaire (SHRQ) Martin & Lefcourt (1984): es una escala de autoinforme, evalúa la frecuencia

con la que una persona sonríe, ríe o se divierte en situaciones de la vida. Se plantea situaciones frente a las cuales se dan cinco posibles respuestas a cada una, se solicita que se elija la oración que describa de la mejor manera la forma en la que respondería a dicha situación. Consta de 21 ítems.

- Sense of Humor Scale (SHS) McGhee (1994, 1996): evalúa mediante autoinforme y heteroevaluación ocho áreas relacionadas con la conducta del humor (disfrute del humor, seriedad/humor negativo, alegría/humor positivo, risa, humor verbal, encontrando humor en la vida cotidiana, riéndose de sí mismo y humor bajo estrés). Consta de 40 ítems.
- Multidimensional Sense of Humor Scale (MSHS) Thorson & Powell (1993): evalúa cuatro factores del humor creación del humor, como estrategia de afrontamiento, apreciación y reconocimiento y su uso en situaciones sociales. Se le pide el grado de acuerdo a las afirmaciones de la prueba valorizadas en cinco categorías. Consta de 24 ítems.
- Cuestionario de Autoevaluación del Sentido del Humor (CASH) de García (2005): evalúa mediante autoinforme cuatro dimensiones del sentido de humor (creación, apreciación, afrontamiento optimista de problemas y relaciones positivas). Además dispone de una apreciación general del SH evaluado por la persona en una escala de 1 a 10 con cuatro categorías de respuesta que van de “casi nunca” a “siempre”. Consta de 32 ítems.
- Cuestionario de Heteroevaluación del Sentido del Humor de García, Monjas, Román, Cuetos, Polo y Muñoz (2005). Esta prueba es similar

al Cuestionario de Autoevaluación de Sentido del Humor (CASH), con las modificaciones necesarias en la redacción de los ítems, se aplica a un allegado o elegido y se evalúa las cuatro dimensiones del SH.

EL HUMOR EN LA PSICOTERAPIA

Hay dos posiciones sobre el humor en la terapia: una que favorece el proceso terapéutico porque permite al paciente visualizar una situación desde una perspectiva nueva y diferente, generando también una actitud positiva. Otra posición considera que el humor en la terapia bloquea la libre asociación, y puede ser utilizado por el paciente como una forma de defenderse y protegerse contra el problema sin solucionarlo directamente.

Killinger en el año 1976 realizó un estudio para evaluar si el uso del humor por los terapeutas era una habilidad facilitadora o, por el contrario, inhibía y bloqueaba el proceso terapéutico. Basándose en lo propuesto por Landis y Ross (1933) y posteriormente Koestler (1974) señaló siete formas de uso del humor que aplica el terapeuta:

- Exageración o simplificación
- Incongruencia
- Imprevisto o sorpresa
- Revelación de la verdad
- Superioridad o ridículo
- Represión o liberación
- Juego de palabras

Se esperaba que todas estas categorías produzcan risa, pero se contempló un tipo de humor más sutil, creativo e inteligente que no presentaba una respuesta de risa. De este modo Koestler (1974, citado por Killinger) creó nuevos criterios donde encajaría este humor sin risa:

- Originalidad: la intervención proporciona elementos esenciales de sorpresa por su novedad, exclusividad e inteligencia.
- Énfasis: usa de diversas técnicas continuas como la exageración,

simplificación o repetición que generan un efecto de tensión acumulada.

- Economía: las intervenciones se hacen de forma implícita en lugar de explícita para lograr la extrapolación o la transposición del contenido.

Entre los principales resultados se encontró que no existe relación entre el adecuado uso del humor por parte del terapeuta y sus años de experiencia. Algunos autores referían que solo los terapeutas con mayor experiencia podrían emplear el humor como una herramienta facilitadora porque sabrían cómo aplicarla en favor del paciente. Sin embargo, en este estudio se vio que no depende de la experiencia sino que hay otros factores que tienen mayor influencia como el nivel de madurez emocional del terapeuta.

Se señala algunas características que posee una persona con un adecuado nivel de madurez: tiene una amplia perspectiva basada en su experiencia de vida que le permite observar su problemática y la de otros en un amplio contexto. Es abierta y flexible, capaz de considerar diversos puntos de vista. Además, es capaz de reírse de sí misma, de aceptar sus limitaciones y las de otros y de ver su propia debilidad desde una perspectiva de humor. Así, si un terapeuta presenta estas características, será capaz de utilizar el humor en sus terapias de manera natural, siempre centrándose en la situación del cliente y no desviando la atención hacia otros aspectos.

Por otro lado, se observó que obtuvieron un puntaje significativamente más positivo las frases “no humorísticas” al ser evaluadas como facilitadoras de la exploración y entendimiento con el cliente, que las que tenían un contenido de humor. Este resultado está relacionado con el hecho de que cuando no se usa el humor hay más frecuencia de formulación de preguntas, lo que contribuye a una exploración más definida del cliente. Mientras que las frases con contenido humorístico no suelen ser a modo de pregunta y requiere un análisis más profundo que va más allá de lo concreto o evidente.

Aún así refieren que la forma en cómo se manifiesta el mensaje, por ejemplo la cualidad de la voz del terapeuta, es más importante que si la frase contiene o no humor, o si se hace en forma de pregunta o no.

Finalmente, a pesar de los diferentes factores que entran a tallar al momento de utilizar el humor en la terapia, se ha encontrado que su potencial se encuentra en su utilización como herramienta que permite que las personas vean su problemática desde una nueva perspectiva. El humor sirve para ampliar la autoconciencia del cliente, mejorando su habilidad para observarse a sí mismo y a otros de manera más objetiva. Tiene mayor utilidad cuando el paciente se siente “atascado” en una situación y percibe su entorno como estresante y abrumadoramente grave. El elemento de sorpresa del humor junto con su cualidad no premeditada, fomentan un cambio progresivo en la perspectiva del paciente y este cambio servirá para desbloquear o aflojar la rigidez del pensamiento.

En otros estudios citados por Alemany y Cabestrero (Idígoras, 2008), Cassel en 1974 hace una revisión exhaustiva de la bibliografía sobre el uso del humor en psicoterapia. Concluye que el humor se convierte en una herramienta muy útil para establecer un diagnóstico y evaluar los cambios producidos durante la terapia. Otro aspecto importante del humor es que puede llegar a ser una estrategia de afrontamiento muy utilizada por personas que presentan alguna dificultad. Greenwald en 1975, basándose en sus propias experiencias como psicoterapeuta, hace hincapié en su importancia como herramienta para lograr insight terapéutico, ya permite la disociación entre un yo que observa y un yo activo al que le suceden las cosas. Para Olson (1976) el humor en la psicoterapia favorece la relación terapéutica, mostrándole al paciente aceptación y respeto. Posibilita que vea sus problemas desde una perspectiva que no había tenido en cuenta antes, además, la risa puede hacerle sentir que tiene cierto control sobre los problemas. De todas maneras, existe bastante responsabilidad por parte del terapeuta en el uso del humor, debe utilizarlo

con gran destreza y sensibilidad, y en ningún caso, a costa del cliente.

Otros estudios realizados posteriormente tienen resultados similares con respecto al efecto del humor en la psicoterapia.

Alemaný y Cabestrero (2008) presentan una síntesis del uso del humor en diversas orientaciones terapéuticas, la se reseña a continuación.

Terapia psicoanalítica

Es la primera corriente que empezó a analizar la relación entre el humor y el inconsciente. La primera publicación sobre el tema fue hecha por Freud en el año 1905, quien definió el humor como un mecanismo de defensa que utiliza la condensación, la simbolización, el desplazamiento y la represión. Luego otros autores como Vaillant y Buckman refieren que el humor es un mecanismo de defensa adaptativo y el más sano.

Schimmel en 1978 indicó que el humor en el psicoanálisis ha sido visto tradicionalmente como una agresión velada y destructiva; pero propuso una reconceptualización del su uso terapéutico. Años más tarde, en 1984, Sands indica que el humor es una forma de expresión emocional que raramente los terapeutas brindan a los pacientes y que el máximo beneficio que se puede obtener de su uso en psicoterapia proviene del propio sentido del humor del paciente. Aunque su uso puede proporcionar al terapeuta un rol más cercano al paciente, facilitando la evaluación de ciertos aspectos de su personalidad y el atravesar sus defensas. Para Korb (1988) las intervenciones humorísticas en psicoanálisis no pretenden evitar las resistencias sino más bien buscar puentes para salvarlas mediante una vía distinta.

Por otro lado, Strean (1994) indica que hay autores que afirman que el uso del humor en terapia supone romper el encuadre terapéutico, provocar una falta de alianza y un signo inequívoco de contratransferencia de parte del terapeuta. Concluye que puede

afectar el proceso terapéutico tanto para bien como para mal.

Terapia cognitivo-conductual

En un principio quizá el rechazo del uso del humor en la terapia de conducta responda a la dificultad que supone el integrar ese fenómeno tan complejo en el paradigma conductual. Koestler (1964) indica que el propósito principal de incluir el humor y la risa en la terapia conductual es mostrarle al paciente una nueva forma de afrontar situaciones que con anterioridad han sido consideradas como un problema. Es así que, por ejemplo, el uso de elementos humorísticos en las jerarquías de la desensibilización sistemática tiene el objetivo de provocar una liberación de tensión que puede ser conceptual o física, dependiendo de si se produce risa o no.

En la terapia racional-emotiva de Ellis, se plantea una variedad de métodos para interrumpir y alterar las creencias irracionales del paciente que actúan como resistencia a los procedimientos terapéuticos. Además, el terapeuta busca reemplazarlas por nuevas y positivas estrategias de afrontamiento. En todo este proceso para vencer las resistencias del paciente y sustituirlas, el humor y las estrategias de intención paradójica funcionan especialmente bien, sobre todo con pacientes altamente resistentes y negativos. Otro aspecto que señala este enfoque racional-emotivo es que gran parte de las distorsiones emocionales del paciente se deben a que toma la vida con demasiada seriedad, se exagera el significado y se dimensión de las cosas. Es así como el humor adquiere un gran poder terapéutico al ser una herramienta que ayuda a combatir esta seriedad excesiva.

Terapia de familia y pareja

Madanes (1987) indica que el propósito del humor en terapia de familia es incluir elementos inesperados o sorpresivos. Pero para que estas intervenciones humorísticas tengan un efecto positivo, el terapeuta debe ser capaz de soportar el ridículo, aparecer como absurdo, ya que en ciertas ocasiones

la risa puede ir dirigida hacia él. El humor no debe ser confundido nunca con sarcasmo. Es terapéutico reírse con el paciente y no reírse de él. Incluso, es mejor que el terapeuta se ridiculice a sí mismo y no a una familia o una pareja.

Cade (1986) plantea que el humor no debe resultar una imposición, sino debe encontrarse abierto a su uso. El sarcasmo resulta absolutamente desaconsejable, una intervención humorística debe realizarse desde el cariño para que resulte beneficiosa. Además, estas intervenciones de humor deben ir siempre dirigidas a las ideas, a los comportamientos o a las respuestas de las personas y nunca a ellas mismas.

Benningfield (1990) plantea que en el proceso de crecimiento de la pareja es necesario emplear el humor para reactivar la relación, ya que va en contra del aburrimiento que es uno de los principales factores que paraliza el proceso de su crecimiento.

Terapia de grupos

En una terapia de grupo, Grotjahn (1972) plantea que el terapeuta debe sentirse libre de reír con sus pacientes porque esta reacción muestra al grupo libertad emocional; además, desde ese momento la risa es considerada un signo de libertad.

Bloch, Borwing y McGrath (1983) indican que el humor en las terapias de grupo puede ayudar al terapeuta a mostrar al grupo aspectos de su propia personalidad y a vencer la resistencia. Sin embargo, el humor tiene un efecto negativo cuando es utilizado como defensa frente a la ansiedad, para agredir a otro miembro del grupo o para evitar, de forma frívola, temas importantes. El terapeuta es el responsable de supervisar e impedir que el humor se aplique de esa manera.

Peterson y Pollio (1982) realizaron una investigación sobre el humor en una terapia de grupo. Analizaron las intervenciones humorísticas en tres categorías: las generales, las dirigidas hacia uno mismo y las orientadas

hacia otro componente del grupo. Encontraron que las últimas tienden a reducir la efectividad terapéutica; en cambio, las intervenciones dirigidas a personas o instituciones no presentes propendían a aumentar la efectividad de la terapia y las dirigidas a uno mismo generaban un efecto ambiguo.

Programa para mejorar el sentido del humor

El Programa para mejorar el sentido del humor ha sido elaborado por Begoña García Larrauri (2006). Promueve la utilización de técnicas y estrategias de intervención cognitivo- conductuales, plantea los siguientes objetivos (p. 101):

1. En el aspecto cognitivo, aprender a distanciarse de las preocupaciones y a percibir diferentes alternativas ante un problema o adversidad. Además, Identificar el estilo explicativo pesimista, si existiera, y aprender a rebatirlo.
2. En el aspecto emocional, proporcionar alegría y placer para sentir que la vida merece la pena disfrutarla.
3. En el aspecto conductual, desarrollar habilidades que, desde la expresión corporal hasta la interacción positiva, promuevan el bienestar personal.

El programa propuesto es de preferencia de tipo grupal, puede desarrollarse en trece sesiones con una duración aproximada de 20 horas que se dividen en cinco módulos:

Módulo I. Comunicación, diversión, desinhibición: conformado por actividades cuyo objetivo es provocar la desinhibición, el desbloqueo, la risa en grupo y en general la diversión y facilitación de la comunicación.

Módulo II. Creación de humor: conformado por un conjunto de actividades que buscan desarrollar el ingenio, la creatividad y la imaginación utilizando técnicas de papel y lápiz, expresión corporal o práctica diaria de una actitud receptiva y permeable al humor.

Módulo III. Apreciación de humor: las actividades tienen como objetivo recuperar el humor lúdico, favorecer el cuidado emocional, el lenguaje positivo, la relajación, el disfrute del presente, etc.

Módulo IV. Afrontamiento optimista de adversidades: se busca aprender a lidiar con los contratiempos, bien sea a través de la prevención o de la detección de creencias pesimistas o irracionales, modificándolas y modelando un estilo explicativo optimista.

Módulo V. Relaciones positivas con humor: se busca con estas actividades promover el agradecimiento como medio de obtención de satisfacción con el pasado y el presente, estimular un cambio positivo en las relaciones al dar y recibir, etc.

García (2006) informa de los resultados de la aplicación del Programa para mejorar el humor, en personas adultas (entre 45 y 68 años, con una media de 54 años) de ámbito urbano, diseño preexperimental, un solo grupo. Los efectos son aumento del interés general por el SH, incremento de la sonrisa, risa y humor en la vida diaria, promover un incremento del gusto por el juego, contribuir a la pérdida del sentido del ridículo y fomentar una actitud mental positiva, entre los más importantes.

En el caso de la aplicación del programa a personas mayores (entre 47 y 72 años, con una media de 59 años) de ámbito rural, de diseño cuasi-experimental, un solo grupo, se informa mejoras del sentido del humor y en el bienestar personal de los sujetos. Asimismo se aplicó el programa en estudiantes universitarios (edad promedio 21 años), diseño experimental, pretest-posttest, con dos grupos, se halló diferencia estadísticamente significativa en el bienestar subjetivo de los sujetos del grupo experimental y una mejoría en las variables: creación del humor, apreciación del humor y bienestar psicológico.

Finalmente, se aplicó en el ámbito escolar, se utilizó el sentido del humor como recurso metodológico para la enseñanza de la lengua inglesa y la educación artística e

indirectamente para el desarrollo de actitudes mentales positivas en el alumnado de primaria. La experiencia se realizó con 125 estudiantes con edades comprendidas entre los 6 y 11 años que cursaban desde primero hasta quinto de primaria. Los resultados presentan un incremento en el rendimiento de las asignaturas seleccionadas, de la motivación y del grado de satisfacción en el alumnado, así como repercusiones en otros ámbitos de la vida escolar, de otras variables relacionadas con SH en los niños (as), creatividad, relaciones intragrupo y con la profesora, conductas más alegres, etc.).

Investigaciones recientes sobre el sentido del humor

Algunas investigaciones muestran el efecto que tiene el humor en la salud. Cann y Kuiper (2014) en una entrevista sostienen que el sentido del humor es un constructo multidimensional que incluye varios componentes cuyos efectos pueden ser benéficos o perjudiciales para el bienestar. Además, Cann, A. y Collete, Ch. informaron, en un estudio que realizaron ese mismo año, encontraron que los afectos estables están relacionados a la resiliencia y al bienestar psicológico y el sentido del humor de tipo Mejoramiento personal está relacionado con afectos más estables y negativamente a afectos negativos estables. A través de los afectos positivos influye en la resiliencia, bienestar y el distrés. En otro estudio, Bennett y otros (2008) realizaron una revisión sobre resultados de investigaciones de efectos del humor y de la risa en la salud, concluyeron que influyen en la tensión muscular, la función cardio-respiratoria y varias medidas fisiológicas del estrés.

Se han realizado intervenciones terapéuticas basadas en el humor a diversos grupos de personas, por ejemplo, en niños. Es el caso de una investigación sobre los efectos de los clowns en niños hospitalizados por patologías respiratorias. En el post-test se halló efectos favorables en la presión arterial, en la frecuencia respiratoria y en la temperatura, así como en la presión sistólica y frecuencia cardíaca (Bertini 2011). En un grupo de adultos se realizó este tipo de intervenciones enfocado en sus efectos,

en el alivio de dolores crónicos. En ancianos, después de la aplicación de un programa de humor de ocho semanas de duración, se halló una significativa disminución del dolor y de la percepción de tristeza y un significativo incremento en la felicidad y satisfacción de vida (Tse y otros, 2010). Kopytin y Lebedev (2013) informan de un estudio realizado con veteranos de guerra en el cual se logró incrementar el humor en el grupo experimental por medio de una estrategia basada en el dibujo con énfasis en el uso del humor. Un estudio con pacientes ancianos con depresión realizado por Konradt, B. y col. (2013) informa sobre la eficacia de la terapia del humor estandarizada en los participantes de su grupo, que mostraron cambios en el estado de severidad y en el nivel de satisfacción con la vida. Se han realizado también este tipo de intervenciones en pacientes con esquizofrenia. Cai, Ch. y col. (2014), los autores informan sobre un estudio en el que se entrenó habilidades de humor en pacientes esquizofrénicos de un servicio de salud mental y se halló mejoras en los procesos de rehabilitación y en el sentido del humor. Otros estudios se han focalizado en determinar las características del sentido del humor en pacientes diagnosticados con Autismo. Samson (2013) halló que las personas con este espectro pueden apreciar los estímulos humorísticos como bromas y chistes si estos no son complejos. En otro trabajo se informan puntajes bajos en el rasgo de alegría y altos en el rasgo de seriedad que son elementos descriptores de la susceptibilidad al humor. Así mismo puntuaron bajo en las escalas relacionadas con la comunicación social (humor afiliativo, humor de entretenimiento) y retrataron un estilo de humor más socialmente frío. También obtuvieron puntajes bajos en la capacidad para percibir el significado humorístico de un evento y en el uso del humor de mejoramiento personal.

En nuestro país se han realizado las siguientes investigaciones:

Zavala (1999) realizó un estudio de tipo preexperimental y *ex-post-facto* sobre el sentido del humor adaptativo (SHA) en niños institucionalizados entre 7 y 11 años desde el enfoque de la resiliencia. Halló una alta

asociación ($\gamma = 0.67$) entre rendimiento escolar y SHA, entre SHA y autoconcepto ($\gamma = 0.69$), entre SHA y creatividad medida a través de las artes plásticas ($\gamma = 0.82$). Las estrategias de afrontamiento usadas por los niños con alto SHA se centran en aquellas en las que asume una actitud proactiva y busca la relación con otro, la más usada es la de buscar a otra persona. Finalmente, encontró alta correlación entre SHA y la capacidad lúdica en las dimensiones de capacidad de simbolismo, personificación, movimiento, fluidez ideativa, flexibilidad, plasticidad, estructura coherente y persistencia en el juego.

Por su parte, Cassaretto & Martínez (2009) realizaron la validación de la Escala del Sentido de Humor (HSQ) de Martin y col. (2003) en un grupo de estudiantes universitarios. Hallaron una escala confiable con coeficientes entre 0.64 y 0.78 y una estructura factorial que confirma la existencia de cuatro factores que explican el 42.94% de la varianza total. Asimismo, encontraron correlaciones entre bienestar psicológico y esperanza con las áreas de afiliación y mejoramiento personal de la HSQ son positivas y significativas, lo cual apoya la validez convergente y de constructo de la escala.

Tateishi (2011) investigó, en un grupo de pacientes mujeres con cáncer de mama entre los 37 y 65 años, la relación entre estilos de humor y sintomatología depresiva y halló una asociación negativa entre el estilo de afiliación ($p=0.32$) y la sintomatología depresiva, y una asociación positiva con el estilo agresivo ($p=0.32$). También encontró asociaciones entre los estilos de humor y variables como ocupación, estadio clínico, recibir hormonoterapia y tener enfermedades adicionales al cáncer.

CONCLUSIONES

1. El concepto de humor ha evolucionado históricamente, desde ser considerado como algo negativo asociado a la burla a un fenómeno complejo el cual es un rasgo de la personalidad y es básicamente una actitud positiva frente a la vida y sus problemas, caracterizada por quitar peso a las situaciones cotidianas y considerarlas

- desde una perspectiva más divertida. Sin embargo, también existen formas de humor como la ironía, la sátira, el sarcasmo, etc. cuyos efectos sociales son definidos como negativos.
2. El fenómeno del humor abarca procesos fisiológicos que tienen lugar en el cerebro y en el sistema nervioso. Están asociados con áreas relacionadas de percepción auditiva y visual, de percepción del lenguaje, de cognición social y de razonamiento lógico. También activan emociones positivas que se expresan a través de la risa o sonrisa. Los procesos cognitivos frente a una situación de humor conforman un patrón básico partiendo de un cambio cognitivo, un paso a un modo juego, un reaccionar al cambio cognitivo con disfrute que se expresa con la risa, lo que produce relajación y juego.
 3. El humor tiene funciones psicológicas importantes en relación con habilidades cognitivas como flexibilidad cognitiva, creatividad, y funciones sociales en las cuales las emociones positivas, despertadas por el humor, juegan un rol importante en la regulación de relaciones interpersonales al poder agradar a otros. Asimismo, la función del alivio de la tensión y enfrentamiento a la adversidad hace que se considere al humor como una herramienta de enfrentamiento al coping.
 4. Con respecto a las teorías explicativas sobre el humor, todas coinciden en que es un constructo multidimensional compuesto por diferentes factores, algunos modelos puntualizan las dimensiones relacionadas con el uso positivo y negativo del humor y la habilidad para responder a las bromas (Kirsh y Kuiper, 2003). Otro modelo es el de Martin (2003), menciona cuatro dimensiones, dos adaptativas y dos desadaptativas. Por último García B. y col. (2006) plantean un modelo con dimensiones en relación a la creación, apreciación del humor, afrontamiento optimista de problemas y establecimiento de relaciones positivas. Este modelo postula la existencia de una relación directa entre lo que se piensa, lo que se siente y cómo se comportan las personas en relación al humor.
 5. El desarrollo del sentido del humor se inicia en el niño desde la risa y la sonrisa para posteriormente durante la niñez transcurrir por fases de la percepción del humor, según el modelo de McGhee (1979).
 6. Existen muchas maneras de evaluar el humor, las cuales pueden ser test, técnicas de contar chistes, test de chistes y dibujos animados, cuestionarios y escalas de tipo autoreporte, informes de iguales y escalas de humor, registrándose hasta un total de 70 según Ruch, W. (1998). Hemos reseñado las más frecuentemente usadas en la investigación.
 7. Con respecto al humor en la psicoterapia existen dos posturas: una que considera que es un facilitador y la otra como un interferente en la libre asociación. El uso del humor por el terapeuta tiene múltiples formas como la exageración, la incongruencia, el imprevisto o sorpresa, el juego de palabras, entre otras.
 8. El uso adecuado del humor por parte del terapeuta tiene como uno de sus factores más importantes su nivel de madurez emocional, lo que permitiría aplicarlo en sus terapias de manera natural y centrándose en la situación del paciente.
 9. Los enfoques terapéutico-psicoanalítico, cognitivo-conductual, terapia de familia y pareja y terapia de grupos utilizan de modos distintos el humor buscando facilitar en el paciente o grupo mayor fluidez en la expresión de sus emociones y una visión diferente de su situación.
 10. Las investigaciones sobre el sentido del humor muestran el efecto que tiene en la salud y su aplicación en las intervenciones terapéuticas en diferentes grupos de personas como niños, ancianos, veteranos de guerra, pacientes con esquizofrenia por mencionar algunos.

REFERENCIAS

- Alarcón R. (2009) *Psicología de la felicidad*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Aleman, C. y Cabestrero, R. (2008) Humor, psicología y psicoterapia: estudios e investigaciones, en *El valor terapéutico del humor*. Idígoras, A. (3ª Edición). Bilbao: Desclee de Brower.
- Bennett, M. y Lengacher, C. (2008) Humor and laughter may influence health: III laughter and health outcomes. *Evidence-based Complementary & Alternative Medicine*. March, N. ° 5, Vol. 1, 37 - 40.
- Bertini, M., Isola, E., Paoli, G. y Curcio, G. (2011) Clowns benefic children hospitalized for respiratory pathologies. *Evidence-based Complementary & Alternative Medicine*. June, N. ° 8, Vol. 1, 1 - 9. DOI: 10.1093/ecam/neq064.
- Cai, Ch., Yu, L., Ronh, L. y Zhony, H. (2014) Effectiveness of humor interventions for patients with schizophrenia: a randomized controlled trial. *Journal of Psychiatric Research*. December, N. ° 59, 174 - 178. DOI: 10.1016/j.psychires.2014.09.010.
- Camacho, J. (2008) El humor, en Casullo, M. (compiladora) *Prácticas en Psicología Positiva* Buenos Aires: Lugar Editorial. 111 - 136.
- Cann, A. y Collete, Ch. (2014) Sense of humor, stable affect an psychological well-being. *Europe`s Journal of Psychology*. N. ° 10, Vol. 3, 464 - 479. DOI: 10.5964/ejop.v10i3.746
- Cann, A., Kuiper, N. (2014) Research on the role of humor in well-being and health. *Europe`s Journal of Psychology* N. ° 10, Vol. 3, 412 - 428.
- Cassaretto, M. y Martínez, P. (2009) Validación de la Escala del sentido de humor en estudiantes universitarios, en *La Revista de Psicología* N. ° 27, Vol. 2, 287 - 307.
- García – Laurrauri, B. (2006) *Programa para mejorar el sentido del humor. ¡Porque la vida con buen humor merece la pena!* Madrid: Pirámide.
- Hone, L., Huswitz, W. y Lieberman, D. (2015) Sex differences in preferences for humor; a replication, modification an extension. *Evolutionary Psychology* N. ° 13, Vol. 1, 167 - 181.
- Killinger, B. (1987) Humor in psychotherapy: a shift to a new perspective. En *Handbook of Humor and Psychotherapy: Advances in the clinical use of humor*. Fry, W. and Salameh, W. Sarasota: Professional Resource Exchange, Inc.
- Konradt, B., Hirsch, R., Jonitz, M. y Junglas, K. (2013) Evaluation of a standardized humor group in a clinical setting: a feasibility study for older patients with depression. *International Journal of Geriatric Psychiatry*. August, N. ° 28, Vol. 8, 850 - 857.
- Kopytin, A. y Lebeder, A. (2013) Humor, self-attitude, emotions and cognitions in group art therapy with war veterans. *Art therapy: Journal of the American Art Therapy Association* N. ° 30, Vol. 1, 20 - 29.
- Kuiper, N., Grimshaw, M., Leite, C. y Kirsh, G. (2004) Humor is not always the best medicine: specific components of sense of humor and psychological well-being. *Humor* N. ° 17 (1/2), 135-138.

Lefcourt, H. (2001) *Humor. The psychology of living buoyantly*. New York: Springer Science+Business Media, LL.

Madanes, Cl. (1987) Humor in strategic family psychotherapy. En *Handbook of humor and psychotherapy. Advances in the clinical use of humor*. Fry, W. and Salameh, W. Sarasota: Professional Resource Exchange, Inc.

Martin, R. (2007) *The psychology of humor. An Integrative Approach*. United State of America: Elsevier Academic Press.

Morreal, J. (2009) *Comic relief. A comprehensive philosophy of humor*. Malasia: Wiley – Blackwel
Paredes G. D. (2008) La experiencia del humor en personas con discapacidad intelectual. *Revista Electrónica de Investigación Psicoeducativa* N. ° 14, Vol. 6, 201 - 208.

Provine, R. (2000) *Laughter a scientific investigation*. New York: Penguin Group.

Ruch Willibald (1998) Foreword and overview Sense of humor: a new look at an old concept, en Ruch Willibald (edit) (1998) *The sense of humor. Explorations of a personality characteristic*. Berlín: Mouton de Gruyter. 3-14

Real Academia Española (2014) *Diccionario de la Lengua Española*. 23 Edición. Disponible en Internet <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>.

Samson, A. (2013) Humor (lessness) elucidated-sense of humor in individuals with autism spectrum disorders: Review an introduction. *Humor International Journal of humor research*. July, N. ° 26, Vol. 3, 393 - 409.

Samson, A., Huber, O. y Ruch, W. (2013) Seven decades after Hans Asperger`s observations: a comprehensive study of humor in individuals with Autism Spectrum disorders. *Humor International Journal of humor research*. July, N. ° 26, Vol. 3, 441 - 460.

Sawata, Y., Komuno, K., Morita, T. y Hirumo, N. (2013) Decoding humor experience from brain activity of people view comedy movies. *PLos ONE*. December, N. ° 8, Vol. 12, 1 - 9.

Tateishi, V. (2011) *Estilos de humor y sintomatología depresiva en pacientes con cáncer de mama*. Tesis de Licenciatura Psicología Clínica. Lima-Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Tse, M., Lo, A., Cheng, T., Chun, E., Chan, A. y Chun, H. (2010) Humor therapy: relieving chronic pain and enhancing happiness for older adults. *Journal of aging research*, 1 - 9.

Zavala, M. (1999) *Sentido de humor adaptativo en niños institucionalizados desde el enfoque de la resiliencia*. Tesis de Licenciatura en Psicología con mención en Psicología Clínica. Lima-Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Fecha de recepción: 26 de marzo 2015
Fecha de aceptación: 28 de abril de 2015

ENSAYO

UNE PROMENADE AVEC JEAN-JACQUES ROUSSEAU
Un essai

UNA CAMINATA CON JEAN-JACQUES ROUSSEAU
Ensayo

A WALK ALONG WITH JEAN-JACQUES ROUSSEAU
An essay

Andrea Stanislaus Stefaniak¹

RESUMÉ

J'aimerais analyser très sommairement, à l'aide de deux extraits des «Confessions», le rôle que joue la promenade dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau (1712- 1778) et par-là même faire découvrir aux étudiantes de notre Institution un auteur qui a marqué la pensée de l'Europe moderne.

La promenade est une métaphore de la pensée chez bien d'auteurs, mais chez Rousseau elle occupe une place privilégiée, de par son aspect physique comme expérience existentielle, dans la démarche philosophique.

Mots clés

Jean-Jacques Rousseau, promenade, métaphores de la pensée, nature, contemplation, introspection

RESUMEN

Se trata en este artículo de analizar muy brevemente, usando dos extractos de las «Confesiones», el papel que desempeña la caminata en el pensamiento de Jean Jacques Rousseau (1712-1778) y, por lo mismo, dar a conocer a las estudiantes de nuestra institución un autor que marcó el pensamiento de la Europa moderna.

La caminata es una metáfora del pensamiento entre muchos autores, pero en Rousseau ocupa una posición privilegiada en el enfoque filosófico, debido a su aspecto físico como experiencia existencial.

Palabras clave

Jean Jacques Rousseau, caminata, metáforas del pensamiento, naturaleza, contemplación, introspección

¹ (Suiza, 1956) estudió filología romana y germánica en diversas universidades de Suiza y Francia. Ha trabajado en la enseñanza de idiomas y editoriales literarias. Desde 2006 se desempeña como docente de idiomas alemán y francés en institutos y universidades de Lima.

ABSTRACT

This article is about analyzing very briefly, using two excerpts of the “Confessions”, the role that walks play in the thought of Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), and hence, to share with the students of our institution an epoch-making author in modern European thought. For many authors the experience of a walk is a metaphor for thought, but in Rousseau it occupies a privileged position in the philosophical approach, due to its physical aspect as an existential experience.

Keywords

Jean-Jacques Rousseau, walk, metaphors for thought, nature, contemplation, insight



J.J. Rousseau en Suisse, persécuté et sans asile
Gravure de Louis-François Charon, Musée
Carnavalet, Paris

J'ai l'énorme plaisir de vous inviter aujourd'hui à une promenade avec J.J. Rousseau. Il est musicien, librettiste, philosophe, encyclopédiste, poète, écrivain, psychologue, éducateur raté, scientifique, politologue, panthéiste, socialiste, anarchiste prédisant la Révolution française de 1789 et l'inventeur des droits de l'homme, né le 28 juin de l'année 1712 en la République de Genève, aujourd'hui en Suisse, et donc - d'une certaine façon - mon compatriote. Il est mort après 66 ans de souffrances, le 2 juillet 1778 à Ermenonville près de Paris.

J'aimerais dans cet exposé tout simplement: lire Rousseau. – Lire un tout un petit extrait des “Confessions”, – lire avec vous, futures traductrices et interprètes. Car lire autant que traduire sera votre métier. Si nous ne savons pas lire, nous ne saurons traduire. Mais la lecture exige tous nos sens, nos expériences, notre savoir.

Se promener avec Rousseau, j'entends là-dessous suivre les cheminements de Rousseau à l'aide d'une lecture attentive de ses œuvres; car la lecture retrace les sentiers de l'écriture, suit le cheminement de la pensée, s'égare vers d'autres textes, tout en s'arrêtant ça et là, le temps qu'il faut, sur un mot, une image, pour contempler la profondeur du sens et la beauté de la parole.

Un texte sans auteur peut vivre – nous possédons beaucoup de textes anonymes – mais le texte ne peut vivre sans lecteur. Le lecteur est partie prenante dans la création et re-création du texte. La lecture en quelque sorte fait renaître, ressusciter le texte du silence, de l'oubli, de la tombe qu'est le livre.

J'aimerais découvrir avec vous dans cette lecture vécue de quelle manière la structure du texte mimétise – met en scène en quelque sorte – le contenu. Et en même temps j'aimerais proposer une lecture qui à son tour mimétise le texte, c'est-à-dire qui le comprend et le vit de l'intérieur.

Les itinéraires de J.J. Rousseau

Accompagner J.J. Rousseau sur une - très courte - de ses promenades, c'est en effet un privilège exceptionnel, car d'habitude Jean Jacques les entreprenait en solitaire – sa dernière œuvre, son testament en quelque sorte, écrite en 1776 -ne porte-t-elle pas le titre révélateur «*Rêveries d'un promeneur solitaire*»? La promenade, le rêve et la solitude ce sont les trois Muses inséparables auxquelles Rousseau est resté fidèle toute sa vie.

Accompagner J.J. Rousseau, c'est aussi assumer une vie nomade, fuir, connaître l'exile et parcourir les routes d'une bonne partie de l'Europe pendant plus de 35 ans.

Rentrant d'une excursion, le jeune J.J. trouve la nuit du 14 mars 1728 les portes de sa ville natale Genève fermées, et décide, de peur d'être châtié, de se lancer sur les routes pour trouver une nouvelle maman, une mère qu'il n'avait jamais connue, puisque en naissant, J.J. avait causé la mort de sa mère; il la trouvera en Savoie, à Chambéry, en la personne de Mme de Warens - qu'il appellera «Maman» et dont il sera l'amant. C'est auprès d'elle que Rousseau connaîtra les rares moments de bonheur, une éducation complète et un paysage savoyard qui l'invite aux promenades. Sur prière de Mme de Warens, J.J. entreprend - à pied- un voyage à Turin en Italie pour se convertir au catholicisme – lequel il abjurera quelques 20 ans plus tard. De Turin, il retourne à Chambéry

auprès de Mme de Warens, au lieu idyllique appelé «Les Charmettes» - et après une escapade à Lyon - J.J. se met en route pour Neuchâtel, en Suisse, a fin d'y enseigner la musique – sans grand succès. Il retourne de nouveau auprès de Mme de Warens, puis travaille comme maître de musique à Lyon et part pour un nouvel avenir à Paris – et tout ça à pied. Un an plus tard il se trouve à Venise, en tant que secrétaire du Comte de Montaigu, ambassadeur de France, mais J.J. est congédié et retourne à Paris où Mme d'Épinay lui offre la demeure de Montmorency. Or, brouillé avec ses meilleurs amis, poursuivi pour ses idées politiques et religieuses, Rousseau fuit Paris, s'installe à Genève, mais chassé pour ses idées révolutionnaires, se réfugie à Yverdon (Suisse), puis, expulsé de nouveau, à Môtier, territoire du roi de Prusse Frédérique II.

Il doit quitter Môtier sous la pression de l'église et des habitants et se réfugie non loin - sur l'île Saint Pierre au bord du lac de Bienne, d'où il se voit expulsé par les autorités du Canton de Berne. Rousseau retourne alors à Paris. Vu sa position sociale inconfortable, Rousseau accepte l'invitation de David Hume pour se rendre en Angleterre. L'amitié des deux philosophes se change en haine et Rousseau repart à Paris, sous le nom Jean-Joseph Renou, quitte Paris, erre à travers le Dauphiné, se rend à Lyon, avant de revenir sur Paris où il ne peut reprendre une vie sociale. Accueilli à l'âge de 66 ans par le marquis de Girardin dans son Château d'Ermenonville, à une 40-aine de kilomètres de Paris, les voyages et les promenades de J.J. Rousseau s'y arrêtent brusquement en 1778.

Au vu de la vie itinérante labyrinthique, nous arrivons à nous demander:

Qu'est-ce que c'est, au juste «une promenade» au sens de Rousseau? Comment rendre ce mot, plutôt, ce concept, mieux – cette sorte de philosophie, cette véritable esthétique et art de vivre? Il est bien difficile de se promener à Lima: la solitude, où la trouver à Lima ? Pareil à l'enfer de Sartre on ne peut pas quitter les rues, les trottoirs, les places, les maisons, la circulation et tous ces regards des autres. Où sont les bocages, les grands chênes, les prés et champs parfumés de colza, et surtout : où sont

les eaux, où sont les ruisseaux et rivières qui façonnent ces paysages idylliques et paisibles pareils aux tableaux de Watteau?

Comment vous expliquer alors ce que c'est qu'une promenade? Car il n'y a pas de théorie de la promenade – la promenade c'est entièrement une expérience vécue, ressentie, goûtée. C'est un événement sensoriel, si ce n'est pas sensuel, voire voluptueux. Tout comme la philosophie de Rousseau d'ailleurs. Chez Rousseau, le savoir ne s'acquiert sans l'expérience vécue, le mouvement de l'esprit et du cœur ne va pas sans le mouvement du corps.

«Jamais», confesse Rousseau, «jamais je n'ai tant pensé, tant existé, tant vécu, tant été moi, si j'ose ainsi dire, que dans ces voyages que j'ai faits seul et à pied. La marche a quelque chose qui anime et avive mes idées: je ne puis presque penser quand je reste en place; il faut que mon corps soit en branle pour y mettre mon esprit».²

- Son «Discours sur les sciences et les Arts» qui lui assurera un succès éclatant et lui ouvrira du coup les portes des salons les plus fameux de Paris, fut conçu sur la route entre Paris et Vincennes dans une sorte d'extase, quand il rendit visite à son ami Diderot.
- Les ouvrages de réflexion sociale comme le «Contrat Social» – œuvre fondamentale pour notre démocratie – ont germé du génie de Rousseau pendant le voyage de retour à Genève, ont pris forme lors des promenades étendues sur les bords du lac Léman.
- «Les rêveries d'un promeneur solitaire» surgissent des promenades sur la presqu'île Saint Pierre au bord du lac de Bienne, en Suisse, et les «Confessions» sont

l'aboutissement d'une introspection faite le long des chemins d'Ermenonville.

Rousseau, à la quête de la nature la plus profonde de l'âme humaine, se rencontre dans la nature qui l'entoure. Dans ces lieux solitaires, l'esprit vagabond le transporte jusqu'au bout du monde, aux pays du «bon sauvage». Les œuvres de Rousseau, affirme Maria Leone, professeure à Lyon, sont des textes-paysages....dont «l'écriture plonge ses racines dans une topographie de l'âme qui ramènent constamment l'auteur au souvenir de ses marches et promenades». Les promenades mènent Rousseau autant vers l'extérieur et la liberté que vers l'intérieur, jusqu'aux abîmes de l'âme et du souvenir.

La promenade, un court moment de bonheur

Ici commence donc la promenade-lecture que j'aimerais entreprendre avec vous.³

Ici commence le court bonheur de ma vie; ici viennent les paisibles mais rapides moments qui m'ont donné le droit de dire que j'ai vécu. Moments précieux et si regrettés! ah! recommencez pour moi votre aimable cours; coulez plus lentement dans mon souvenir, s'il est possible, que vous ne fîtes réellement dans votre fugitive succession. Comment ferai-je pour prolonger à mon gré ce récit si touchant et si simple, pour redire toujours les mêmes choses, et n'ennuyer pas plus mes lecteurs en les répétant, que je ne m'ennuyais moi-même en les recommençant sans cesse? Encore si tout cela consistait en faits, en actions, en paroles, je pourrais le décrire et le rendre en quelque façon; mais comment dire ce qui n'était ni dit ni fait, ni pensé même, mais goûté, mais senti, sans que je puisse énoncer d'autre objet de mon bonheur que ce sentiment même? Je me

² Les Confessions, livre IV.

³ Le texte ci-dessus est tiré de l'édition de 1782, faite à Genève (pages 188-190) disponible sur la page internet <https://archive.org/details/h1782lesconfessi02rous>

levais avec le soleil, et j'étais heureux; je me promenais, et j'étais heureux; je voyais maman, et j'étais heureux; je la quittais, et j'étais heureux; je parcourais les bois, les coteaux, j'errais dans les vallons, je lisais, j'étais oisif, je travaillais au jardin, je cueillais les fruits, j'aidais au ménage, et le bonheur me suivait partout: il n'était dans aucune chose assignable, il était tout en moi-même, il ne pouvait me quitter un seul instant.

Voici enfin, ce que c'est que la promenade: un de ces courts moments de bonheur qui permettent de dire: oui, j'ai vécu! Se promener – c'est exister; je me promène, alors je suis. Et tous les éléments de la nature: chaque chose rencontrée sur le chemin, admirée, contemplée, participe à ce bonheur, sans en être le siège! car c'est le regard, la lecture qui inspire aux choses le pouvoir de rendre heureux. Le bonheur, c'est tout simplement le fait de se promener. Ou pour le dire avec les paroles de Rousseau: «Faire route à pied par un beau temps, dans un beau pays, sans être pressé, et avoir pour terme de ma course un objet agréable; voilà de toutes manières de vivre celle qui est le plus à mon goût».⁴

Or, ce bonheur est double ; d'une part en faisant chemin, de l'autre en retraçant ce chemin dans la mémoire et sur le papier. «Je suis en racontant mes voyages, comme j'étais en les faisant»⁵ nous explique Rousseau. Et ce qui est vrai pour l'auteur, compte aussi pour nous. Nous sommes en lisant ses voyages, comme nous les faisons. Nous éprouvons, en lisant ces lignes ce même bonheur, comme si la lecture était aussi une promenade ; comme si en cheminant le long de ces lignes, nous découvriions sur chaque mot le bonheur de vivre le texte; l'évocation si vivante devant notre imagination de beaux paysages ensoleillés, nous transporte hors de ses murs, loin de la ville.

L'écriture suit ici les traces du vécu, le reprend au passé et le ramène vers le présent. Et nous-

mêmes à travers notre lecture, non seulement nous refaisons le cheminement de Rousseau, bien plus, nous y refaisons les chemins que nous-mêmes avons faits et qui nous ont faits, à leur tour.

Mais où est-ce qu'ils nous mènent, tous ces chemins? – . «Je suis en racontant mes voyages, comme j'étais en les faisant» dit-il et ajoute: «je ne saurais arriver». Que signifie «je ne saurais arriver»?

Si le voyage est une ligne entre un point de départ et un point d'arrivée, distants l'un de l'autre, différents; si la fuite ou l'exile est un départ sans arrivée; la promenade, elle, est un cercle, un mouvement qui revient vers sa source; l'aller, c'est la marche à pied, dans la réalité et dans le passé, le retour c'est le souvenir, c'est l'écriture, et c'est le présent. Finalement, l'arrivée est pour Rousseau chaque fois un nouveau départ; redire une fois et encore une fois, répéter sans cesse pour prolonger à son gré sa promenade et son récit; “pour redire toujours les mêmes choses, et n'ennuyer pas plus mes lecteurs en les répétant, que je ne m'ennuyais moi-même en les recommençantsans cesse”.

La promenade : du réveil à l'éveil



Les Charmettes

J'aimerais maintenant vous inviter à suivre Rousseau sur une de ses promenades afin de revivre dans la contemplation du texte un moment de bonheur si exceptionnel et si marquant. Nous trouvons ce texte à quelques pages du premier extrait, au bout de plusieurs

⁴ Les Confessions, livre IV.

⁵ Ibid.

récits évoquant la vie de Jean-Jacques en compagnie de Mme de Warens.⁶

Je me levais tous les matins avant le soleil; je montais par un verger voisin dans un très joli chemin qui était au-dessus de la vigne et suivait la côte jusqu'à Chambéry. Là, tout en me promenant, je faisais ma prière qui ne consistait pas en un vain balbutiement de lèvres, mais dans une sincère élévation de cœur à l'auteur de cette aimable nature dont les beautés étaient sous mes yeux. Je n'ai jamais aimé à prier dans la chambre; il me semble que les murs et tous ces petits ouvrages des hommes s'interposent entre Dieu et moi. J'aime à le contempler dans ses œuvres, tandis que mon cœur s'élève à lui. Mes prières étaient pures, je puis le dire, et dignes par là d'être exaucées. Je ne demandais pour moi, et pour celle dont mes vœux ne me séparaient jamais, qu'une vie innocente et tranquille, exempte du vice, de la douleur, des pénibles besoins, la mort des justes, et leur sort dans l'avenir. Du reste, cet acte se passait plus en admiration et en contemplation qu'en demandes; et je savais qu'auprès du dispensateur des vrais biens, le meilleur moyen d'obtenir ceux qui nous sont nécessaires est moins de les demander que de les mériter. Je revenais en me promenant par un assez grand tour, occupé à considérer avec intérêt et volupté les objets champêtres dont j'étais environné, les seuls dont l'œil et le cœur ne se lassent jamais. Je regardais de loin s'il était jour chez maman: quand je voyais son contrevent ouvert, je tressaillais de joie et j'accourais; s'il était fermé, j'entrais au jardin en attendant qu'elle fût réveillée, m'amusant à repasser ce que j'avais appris la veille ou à jardiner. Le contrevent s'ouvrait, j'allais l'embrasser dans son lit, souvent encore à moitié endormie; et cet embrassement, aussi pur que tendre, tirait de son innocence même un charme qui n'est jamais joint à la volupté des sens.

La promenade commence ainsi:

"Je me levais tous les matins avant le soleil"

– et se termine comme suit:

"Je regardais de loin s'il était jour chez maman:"

On trouve au départ certes encore la nuit, mais elle n'est pas évoquée; c'est la lumière du soleil qui fait référence dans cette phrase; ce jour virtuellement déjà présent au moment du départ, nous le retrouvons à l'arrivée dans l'intimité de l'alcôve de Mme de Warens. Si le jour appelle le jeune Jean-Jacques vers le monde du dehors, il servira aussi de repère au retour au sein de «Maman»:

«quand je voyais son contrevent ouvert, je tressaillais de joie et j'accourais;»

Jean-Jacques quitte «Maman» seulement pour mieux la retrouver, pour revivre encore plus intensément le bonheur des retrouvailles, le bonheur de vivre à ces côtés. Et si Rousseau ne peut arriver – comme il dit – c'est peut-être tout simplement parce qu'il n'est jamais parti pour de vrai, qu'il ne s'est jamais détaché de la figure de sa mère absente?

Ce retour à la source du bonheur, Jean-Jacques le décrit comme suit:

...s'il [le contrevent] était fermé, j'entrais au jardin en attendant qu'elle fût réveillée, m'amusant à repasser ce que j'avais appris la veille ou à jardiner. Le contrevent s'ouvrait, j'allais l'embrasser dans son lit, souvent encore à moitié endormie;...

Au départ il y a donc une ouverture: le soleil se lèvera, Jean-Jacques se mettra en marche et trouvera, en embrassant dans la contemplation des choses qui l'entourent, une volupté des sens. -À l'arrivée, c'est une autre ouverture, l'ouverture du contrevent qui annonce le réveil cette fois de Maman, comme d'un nouveau jour.

⁶ Le texte est tiré de l'édition de 1782, faite à Genève (211-212) disponible sur la page internet <https://archive.org/details/h1782lesconfessi02rous>

Des lors que l'arrivée se confond avec le départ, tout l'intérêt de la promenade ne peut être autre que le cheminement en lui-même. Or, que se passe-t-il le long de ce chemin? Car si Rousseau revient vers sa maman et sa maîtresse, il revient pourtant différent:

Je revenais en me promenant par un assez grand tour, occupé à considérer avec intérêt et volupté les objets champêtres dont j'étais environné, les seuls dont l'œil et le cœur ne se lassent jamais.

Jean-Jacques revient, certes, au point de départ, mais il y revient différent, transformé – par le charme qu'exerce sur lui la promenade elle-même. La volupté qui lui procure la nature sensible lors de la promenade laisse la place à une volupté toute intériorisée, à la tendresse, au charme.

et cet embrassement, aussi pur que tendre, tirait de son innocence même un charme qui n'est jamais joint à la volupté des sens.

L'expérience vécue en dehors affecte Rousseau en-dedans. La promenade aura opéré en Rousseau une sublimation de la volupté des sens, la transformant en tendresse et charmes lors des retrouvailles avec sa «Maman». C'est durant la promenade que s'opère le passage de l'expérience physique vers le sentiment, sous la force qu'exerce la Nature environnante sur la nature de l'âme humaine.

La promenade: une rencontre avec l'Auteur



La promenade commence avec un mouvement d'ascension:

je montais par un verger voisin dans un très joli chemin qui était au-dessus de la vigne et suivait la côte jusqu'à Chambéry.

Et cette ascension est une élévation à la fois géographique et spirituelle:

Là, tout en me promenant, je faisais ma prière qui ne consistait pas en un vain balbutiement de lèvres, mais dans une sincère élévation de cœur...

Ce chemin ascendant mène Rousseau à travers une topographie bien réelle, mais qui se charge immédiatement d'un sens symbolique:

Le verger renferme une nature dominée et façonnée par l'homme. La vigne représente dans la tradition chrétienne la vie éternelle et le vin, fruit de la terre et du travail de l'homme, symbolise le nouveau pacte entre Dieu et l'humanité.

Comme nous voyons, l'ascension est accompagnée d'un éloignement de l'espace humain et l'approchement à l'espace où Dieu et l'homme se rencontrent dans la prière.

La promenade est une prière, pas récitée mais vécue dans le cœur et le corps. Car l'élévation du corps est comprise comme une catharsis, une purification –par l'effort, par le mérite aussi– que Rousseau décrit dans son roman «Julie ou la nouvelle Héloïse:»

Il semble qu'en s'élevant au-dessus du séjour des hommes, on y laisse tous les sentiments bas & terrestres, & qu'à mesure qu'on approche des régions éthérées, l'âme contracte quelque chose de leur inaltérable pureté.» «Les méditations y prennent je ne sais quel caractère grand & sublime,(...), je ne sais quelle volupté tranquille qui n'a rien d'âcre & de sensuel.

La catharsis n'est possible qu'en dehors de l'espace contraignante de la société:

Je n'ai jamais aimé à prier dans la chambre; il me semble que les murs et tous ces petits ouvrages des hommes s'interposent entre Dieu et moi. J'aime à le contempler dans ses œuvres, tandis que mon cœur s'élève à lui.

Deux termes proches s'opposent dans ce texte: les ouvrages de l'homme et les œuvres de Dieu. Ayant fui la petitesse des affaires de l'homme, Rousseau éprouve dans la nature libre et dans la grandeur des œuvres de Dieu sa propre condition d'homme libre, sa grandeur, sa dignité. Ce sentiment de liberté et de dignité, autant que l'idée d'une relation directe d'ailleurs – sans intermède de personne, ni de curés ni d'église – feront révolution. Nous pouvons affirmer que les idées de la Liberté et des Droits de l'Homme, si chères à la Révolution Française, ne sont pas les fruits d'une pensée abstraite, mais d'une expérience vécue.

S'étant ainsi purifié par l'ascension et ayant retrouvé la dignité dans la contemplation des œuvres de Dieu, les prières de Rousseau elle-même sont devenues pures et dignes d'être reçue par l'Eternel.

Mes prières étaient pures, je puis le dire, et dignes par là d'être exaucées.

Mais en fait, en quoi consistent véritablement ces prières, cette rencontre privilégiée et directe avec l'Éternel, dans l'espace divin, au-dessus de la vigne?

Certes, comme dans toute prière humaine, Rousseau demande à Dieu ce qu'il ne peut se procurer soi-même. Mais Rousseau, en Genevois protestant, rejette l'idée de charger Dieu de la responsabilité qui incombe à l'homme. En effet, Rousseau ne sait que trop bien:

qu'après du dispensateur des vrais biens, le meilleur moyen d'obtenir ceux qui nous sont nécessaires est moins de les demander que de les mériter.

Mériter, c'est un concept protestant à l'opposé de la providence divine; et Rousseau trouve

dans l'effort physique de sa promenade, faite à la sueur du front, ce mérite de la providence divine. Pour Rousseau, point de salvation sans mérite, point de bonheur sans effort.

D'ailleurs, Rousseau ne demande pour lui-même et pour Mme de Warens, c'est à dire: «...pour celle dont mes vœux ne me séparaient jamais...», que de valeurs immatérielles:

une vie innocente et tranquille, exempte du vice, de la douleur, des pénibles besoins, la mort des justes, et leur sort dans l'avenir.

L'Intérêt de la prière ne consiste d'ailleurs pas en demandes. La prière, c'est bien autre chose que de supplier Dieu. La prière est élévation, est rencontre avec

l'Auteur de cette aimable nature dont les beautés étaient sous mes yeux.

La promenade : apprendre à voir

Et la rencontre avec l'Auteur se fait à travers le regard porté sur les beautés des œuvres de Dieu – c'est-à-dire à travers l'admiration et la contemplation:

cet acte se passait plus en admiration et en contemplation qu'en demande.

L'apogée de la promenade est la contemplation de Dieu dans le miroir des objets de sa création. Et en même temps la contemplation de soi-même comme étant un de ces objets de la création.

La rencontre de Rousseau avec Dieu est aussi une rencontre avec soi-même. La Nature, telle que Rousseau la conçoit, est l'espace sacrée où l'homme contemple Dieu à travers de soi-même, étant lui-même un objet de la création divine à l'instar d'une fleur, d'une montagne, d'une rivière.

La rencontre avec l'Auteur (avec un "A" en majuscule) à travers une lecture contemplative de cette aimable nature, amène Rousseau à prendre conscience de son rôle d'auteur de sa propre œuvre, d'ailleurs l'une des premières autobiographies de la littérature française. En

effet, par la mise en écriture de sa vie, Rousseau s'en fait aussi l'auteur.

Par la contemplation, loin de la société des hommes, dans la solitude, Rousseau réussit à s'intégrer dans une nouvelle société, celle de tous

*les objets champêtres dont j'étais environné,
les seuls dont l'œil et le cœur ne se
lassent jamais.*

«Voir, et voir sur cette terre, comment oublier la leçon?» écrit Albert Camus dans son essai «Noces à Tipasa». ⁷ Et voir, c'est lire, voir sur cette terre, c'est lire dans l'œuvre de l'Eternel, lire dans le grand livre de la Nature si cher à la théologie médiévale.

Nous non plus ne devons oublier cette leçon: voir et voir sur cette terre – et lire pour aiguïser notre regard, pour apprendre à voir sur cette terre. Lire un texte – tel que celui-ci – c'est apprendre à porter notre regard sur la vie, sur celle qui nous entoure et celle qui vit en nous-mêmes.

La promenade: à la découverte de la nature humaine

La contemplation «avec intérêt et volupté» de la nature environnante mène Rousseau

vers une introspection, vers l'observation de la nature profonde de l'être humain, cette nature encore sauvage et inexplorée à l'époque de Rousseau. Nous parlerions aujourd'hui de la psyché. Rousseau observe, analyse ses propres émotions, ses sentiments, et s'interroge sur les motivations qui avaient guidé sa posture⁸, ses actes. Il ouvre ainsi un regard tout nouveau sur l'être humain et introduit une dimension nouvelle à l'existence : la psychologie.

Confesser, n'est-ce pas revivre ses actes une deuxième fois, mais cette fois en toute conscience, en juge de soi-même? Ou pour le dire avec les mots de l'auteur: «Rousseau, juge de J.J.»⁹

L'œuvre de Rousseau «Les Confessions» c'est le retour de la promenade, d'une promenade qui est loin d'être un passe-temps, faute de mieux, quand tous les programmes télévisés nous ont saturés de leur néant; se promener est un acte existentiel où l'on risque de se perdre pour mieux se retrouver.

Cette promenade s'achève ici – sur ce retour - mais nous appelle déjà à nouveau départ, à une nouvelle lecture. Je vous remercie de m'avoir accompagné si fidèlement sur les sentiers escarpés de cette promenade avec Jean-Jacques Rousseau.

⁷ Éd. Gallimard, Paris, 1959, p. 15.

⁸ Meizoz, Jérôme: «Postures» d'auteur et poétique (Ajar, Rousseau, Céline, Houellebecq) En: Vox-Poetica, <http://www.vox-poetica.org/t/articles/meizoz.html>

⁹ «Rousseau, juge de Jean-Jacques». Dialogues, in Collection complète des oeuvres, Genève, 1780-1789, vol. 11.

BIBLIOGRAPHIE

Dr. Hist Stéphane Garcia (Février 2012) Rousseau y Suiza. Disponible sur la page internet <http://filosofiaclinica1.blogspot.com/2013/01/rousseau-y-suiza-300-anos-de-su.html>.

Boibessot, Valentin (s. f.) Rousseau et la marche de l'esthétique. Disponible sur la page internet <http://www.academia.edu/3373795/>

Boibessot, Valentin (s. f.) La promenade chez Diderot: le paradigme d'une nouvelle approche de la réalité artistique et naturelle. Disponible sur la page internet <http://www.academia.edu/3531808/>

Gros, Frédéric (2009) *Marcher, une philosophie*. Paris: Carntesnord.

Leone, Maria (s. f.) Quelques réflexions sur Rousseau et la marche. Disponible sur la page internet <http://www.deroutes.com>

Saint-Amand, Pierre (2007) Les Corps oisifs: paresse des Lumières. En: *The flesh in the Text*; eds. Thomas Baldwin, James Fowler, Shane Weller; Peter Lang AG, Bern, 39 – 58.

Fecha de recepción: 12 de febrero 2015

Fecha de aceptación: 18 de marzo 2015

DISCURSO

DISCURSO 6 DE ENERO 2015

Dra. Elizabeth Bazán Gayoso rscj.¹

Un saludo cariño, cercano, de hermana para cada uno de ustedes, con los que vengo compartiendo día a día esta preciosa misión de educar y un gracias porque son y los siento familia del Sagrado Corazón.

Gracias es la palabra justa y necesaria, para decirla muy de corazón a nuestra querida Hermana Elga García que por 20 años ha acompañado y contribuido a lo que es hoy UNIFÉ. Le agradecemos su cercanía y escucha a todos, su gran preocupación por la pastoral y la proyección social, la vivencia profunda del carisma de Santa Magdalena Sofía, que ha sabido contagiar, el impulso que ha dado a la universidad en fidelidad a sus principios fundacionales.

Al asumir el Rectorado lo hago con sencillez y fe, porque lo que logra UNIFÉ es conquista de toda la comunidad universitaria, de todo el cuerpo, con sus diversos carismas.

Hemos celebrado Bodas de Oro, nuestra historia está llena de presencias, nuestras Rectoras: Graciela Marrou, Gladys Buzzio, Luz María Álvarez Calderón, Raquel Corrales, Elga García, fieles a la inspiración educativa de Santa Magdalena Sofía Barat, nuestra fundadora, han sabido mantener viva la identidad atentas a la formación humana y profesional de la juventud, a las necesidades de las personas y a las demandas de la educación. Quedan las huellas del paso de muchos hermanos y hermanas nuestras que aquí dieron su vida y de muchas generaciones de jóvenes hoy ya profesionales y mujeres significativas en el país.

Nuestra universidad es un don de Dios recibido a través de las hermanas Carmen Cubero y Graciela Marrou, que en un gesto

profético, en 1964, con coraje y esperanza la hicieron nacer. Mujeres de visión, de rigor académico, de fe, creyeron en el dinamismo de la “pequeña semilla” que se despliega abriéndose a la sociedad, comunicando vida, abriendo horizontes.

Nuestra comunidad universitaria atesora el trabajo, esfuerzo, sueños, alegrías, esperanzas, dones de muchas generaciones de mujeres y hombres que hicieron su historia y nosotros la continuamos atentos/as a la vida que crece, cambia, se enriquece, nos desafía, nos llama a la unidad, nos urge a recrear el gozo, el entusiasmo, la mística de los inicios.

Agradezco a todos/as ustedes, miembros de esta comunidad universitaria por el espíritu de familia, de alegría de servicio, de colaboración que aquí se vive, la gran sensibilidad social en nuestras estudiantes, el empeño que se pone en la formación integral de las profesionales de alta calidad ética y académica, el impulso que se da a la creatividad e innovación. La fuerza educativa de UNIFÉ que anima a todo el cuerpo comunica esperanzas.

Todos somos UNIFÉ, con la misma dignidad, todos somos importantes y queremos darnos oportunidades para continuar creciendo, desplegando nuestras potencialidades y ayudándonos a ser competentes en nuestro servicio educador desde la instancia en la que aportamos.

Como toda institución universitaria, UNIFÉ tiene sus principios, sus opciones: la búsqueda de la verdad, del sentido de la realidad, la afirmación de los valores cristianos, el servicio a la comunidad que nos exigen seguir trabajando la voluntad de investigar y el impulso a la investigación, la extensión

¹ Religiosa del Sagrado Corazón. Bachiller y Licenciada en Humanidades. Doctora en Educación por la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Actualmente Rectora de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFÉ)

universitaria, proyección social, la ciencia con conciencia, el trabajo interdisciplinario y multidisciplinario que nos abren al mundo en su complejidad.

Somos universidad, por lo tanto abiertas a lo universal. La variedad e intensidad de los desafíos del país y del mundo, y la importancia de las consecuencias de las decisiones que tomamos, nos pide trabajar el discernimiento; el proceso de interrelación creciente a nivel mundial, avanzar en aplicación de la tecnología; los modelos de crecimiento no centrados en la persona, que atentan contra el planeta y acentúan la vulnerabilidad de las personas, nos urgen a tener en cuenta las relaciones entre naturaleza, tecnología y ética, a colaborar en la “justicia climática” y afirmar la centralidad de la persona.

Zubiri nos recuerda que cuando una comunidad se enraíza en una realidad, se personaliza; enraizarnos significa en la práctica inclusión; un contexto multicultural como el nuestro es una riqueza y tenemos que afirmar el paso ético hacia la interculturalidad, conocer y sentir la realidad de nuestro país que tiene necesidades reales: tremenda desigualdad, fracturas éticas, violencia... Nos reconocemos parte de él con sus fortalezas y debilidades. Como profesionales tenemos que enriquecer las líneas de participación en la problemática. La formación en valores permanentes que se refuerza en esta universidad son: soporte de lo humano, valores del reino, y nos están exigiendo una respuesta desde donde nos toca trabajar, esto es construir sobre roca.

El Papa Francisco nos invita a vivir el presente con pasión, manteniéndonos en atenta

escucha de lo que el Espíritu nos dice hoy a través de los signos de los tiempos y que en una sociedad del enfrentamiento, de la difícil convivencia entre culturas diferentes, del atropello contra los más débiles y de las desigualdades, estamos llamados a ofrecer un modelo concreto de comunidad.

Hago mías las palabras del Papa Francisco a los jóvenes que vale para todos nosotros: “No nos dejemos robar el deseo de construir con nuestras vidas cosas sólidas y grandes! ... aquello que nos lleva adelante. ¡No nos demos por contentos con metas pequeñas! Aspiremos a la felicidad, tengamos la valentía, el coraje de salir de nosotros mismos, de jugarnos en plenitud el futuro junto con Jesús (Mensaje del Papa Francisco a los jóvenes (Río, Brasil 2013)

Nos recuerda que la Universidad ha sido, y está llamada a ser siempre, la casa donde se busca la verdad propia de la persona humana. No perdamos nunca la sensibilidad e ilusión por la verdad; ni olvidemos que a los jóvenes tenemos que comprender y querer, suscitar en ellos la sed de verdad que poseen en lo profundo y su afán de superación, seamos para ellos estímulo y fortaleza. “No podemos avanzar en el conocimiento de algo si no nos mueve el amor; ni tampoco amar algo en lo que no vemos racionalidad” (Discurso del Papa en su encuentro con profesores universitarios de Madrid. 2014)

Renovemos nuestra actitud de “abrazar el futuro con esperanza” en medio de las incertidumbres el futuro lo vamos haciendo nosotros, abriendo los ojos a nuevos horizontes, discerniendo, y juntos tomando las decisiones adecuadas y creativas.

COLABORADORES EN EL PRESENTE NÚMERO

ALESSANDRO CAVIGLIA MARCONI. Magíster en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor de la carrera de Filosofía de la universidad Antonio Ruiz de Montoya, profesor del Departamento de Humanidades de la Universidad Ricardo Palma y profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad San Martín de Porres. Ha publicado diversos artículos y ha presentado numerosas ponencias.

ascaviglia@yahoo.com

MARCO A. FERRELL RAMÍREZ. Exprofesor de la Universidad Nacional de Educación en la especialidad de Lengua española. Autor del *Manual de uso idiomático* donde presenta una clasificación de errores frecuentes en el lenguaje periodístico. Investigador en lenguas andinas, lexicografía y de temas lingüísticos. Ha traducido los poemas en aimara de Huaman Poma de Ayala. Ha escrito numerosos artículos de análisis lingüístico y ha presentado diversas ponencias. Corrector de estilo. Desarrollo la parte gramatical del primer diccionario jacaru-español (de Neli Belleza).

mferrell@free.com.pe, mferrell@ec-red.com

JULIO CALVO PÉREZ. Catedrático jubilado de Lingüística General de la Universidad de Valencia (España). Ha publicado más de 30 libros y superado los 120 artículos de especialidad y capítulos de libros, habiendo sido el creador de la teoría de los espines (*La fundación de la Semántica: los espines léxicos como un universal del lenguaje*. Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2011). Dirige la *UniverSOS, Revista de Lenguas indígenas y universos culturales*, que va por su número 11. Ha sido nombrado Profesor Honoris Causa por la Universidad Ricardo Palma y Honorario por la de San Agustín de Arequipa, además de ser Académico Correspondiente de la Academia Peruana de la Lengua desde 2007, donde ha sido Director Técnico de *DiPerú*, la primera obra lexicográfica de esta egregia casa. Los textos que ha publicado y hacen referencia al Perú, son los que siguen: *Pragmática y gramática del quechua cuzqueño* (1993), *Ollantay. Edición crítica de la obra anónima quechua* (1998), *Teoría y práctica del contacto: el español de América en el candelero* (2000), *La cocina peruana. Análisis semántico del léxico de la cocina en lengua quechua* (2005), *Tendiendo puentes. El habla de los emigrantes peruanos (y ecuatorianos) en la Comunidad Valenciana* (2007), *Nuevo Diccionario Español-Quechua, Quechua-Español* (2009 en 5 vol. Con Henrique Urbano ha publicado: *Edición y estudio preliminar de la Relación... de Cristóbal de Molina (siglo XVI)* (2008) y *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú, compuesto por el Maestro Fray Domingo de Santo Thomas de la orden de Santo Domingo* (2013). De reciente publicación es su *DEPP: Diccionario Etimológico de Palabras del Perú* (2014), el primero de su clase en este país.

P. CARLOS ROSELL DE ALMEIDA. Ingeniero Civil titulado (1993) y egresado de la Universidad Nacional de Ingeniería. Fue ordenado sacerdote para la Arquidiócesis de Lima el año 2004. Obtuvo el grado de Doctor en Sagrada Teología por la Universidad de Navarra (España) con la tesis *Escatología ortodoxa* que fue premio extraordinario (2007). Desde el año 2010 es Rector del Seminario Conciliar de Santo Toribio de Mogrovejo (Lima) y *Rector de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima*. Además se desempeña como profesor de Teología en la Facultad de

Teología Pontificia y Civil de Lima dictando fundamentalmente las asignaturas de *Dios Uno y Trino* y *escatología*. Ha escrito varios libros y minuciosos artículos.

cordemariae@yahoo.es

IVÁN MAURIAL CHÁVEZ. Es psicólogo por la Universidad de San Martín de Porres (USMP), con estudios de Maestría en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Ex docente de Ética en la Facultad de Medicina de la Universidad Peruana Cayetano Heredia (UPCH). Docente de Estructura y Evaluación de la Personalidad en la Facultad de Psicología y Humanidades de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFE). Especialista en Psicología de la Personalidad y Teleoanálisis Adleriano. Realizó formación en psicoterapia bajo la supervisión del Dr. Rafael Junchaya Gómez en Consultores Peruanos en Análisis Transaccional (COPERAT). Es autor de *La Inversión de los Valores, relativismo axiológico del significado de la mujer en publicidad a través del tiempo* (Lima 2001) y *Dementis, un dibujo que se dio cuenta* (Lima 2011), obra de humor reflexivo traducida al alemán por el Dr. Michael Titze, HCD Verlag. Tuttingen, 2013.

rmaurial@yahoo.es

ROSA SONIA CARRASCO LIGARDA. Doctora en Filología por la Universidad Complutense de Madrid con calificativo sobresaliente cum laude. Ha estudiado tres maestrías y cursos de especialización. Realizó estudios en el ICI (Madrid) y recibió un certificado de Profesora de Lengua y Literatura. Es Directora del Centro de Investigación de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Directora de la revista institucional de la UNIFE *Consensus*. Es Profesora principal de la Facultad de Ciencias de la Educación. Fue Sub Directora Técnica en DiPerú, comisión de la Academia Peruana de la Lengua que trabajó en el primer *Diccionario de peruanismos* de la Academia. Es Presidenta de la Sociedad de Estudios Léxicos (SPELEX). Ha presentado numerosas conferencias y ponencias en el Perú y en el extranjero. Es autora de documentos como *La mujer y las estructuras sagradas* en el libro *La mujer en la Historia del Perú (siglos XV al XX)*. Ha escrito considerable cantidad de artículos sobre el tema de la mujer, santa Rosa de Lima, literatura infantil, temas de lexicografía y Literatura.

rcarrasco@unife.edu.pe

LADY ROJAS BENAVENTE. Catedrática en la Universidad Concordia en Montreal desde 1996. Bachillerato como Profesora de secundaria en Filosofía y Literatura en Lima, hizo un bachillerato en Historia y Literatura Francesa y la Maestría en Literatura Hispánica en la Universidad de Ottawa y el doctorado en la Universidad Laval de Québec. Inició sus investigaciones literarias con becas del gobierno de Canadá y México y participó paralelamente en las reuniones de Estudios Interdisciplinarios de la Mujer en el Colegio de México (1986-87). Fundó en la Universidad Ottawa en 1994 la asociación Crítica Canadiense Literaria sobre Escritoras Hispano-americanas (CCLEH) e inició el debate sobre los derechos de las mujeres y su participación activa en la vida social, histórica y artística. Sus investigaciones abarcan teorías literarias, crítica de poesía narrativa y drama, feminismo y estudios de género, educación contemporánea, derechos humanos y la inmigración latina en Canadá. Ha publicado ocho libros, seis de crítica literaria y artículos. En el campo creativo, la casa editorial L'Harmattan de París publicó su poemario bilingüe, *Étoile d'eau/ Estrella de agua* (2006), traducida al francés por Nicole Guy. Editó la antología, *Sus huellas son letras: Escritoras Hispano-Canadienses, sus críticos y traductores en el 2010* (2011) que incluye trabajos de 16 autores.

lady.rojas@concordia.ca

JENNY ZARELA QUEZADA ZEVALLOS. Licenciada en Psicología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Magíster en Psicología por la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Doctoranda en Psicología en la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Coautora de los libros: *Habilidades cognitivas y estilos de aprendizaje: estudio comparativo en menores en crisis en situación de institucionalizados y menores en situación social estable*. 2001; *Estandarización de Pruebas Psicológicas: áreas cognitiva y de personalidad* 2003, *Estrategias para desarrollar Habilidades Cognitivas Básicas*. 2004. Autora del libro *Resúmenes de las Tesis de Psicología 1969-2008*. 2009. Docente en la Facultad de Psicología y Humanidades de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón.

jennyquezadaz@unife.pe

LORENA GIANINO GADEA. Licenciada en Psicología por la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Experiencia laboral con niños y adolescentes institucionalizados y niños en edad pre-escolar. Además es clown desde hace 06 años y profesora en la Asociación Bolaroja.

lorena.gianino@gmail.com

ANDREAS STEFANIAK. Nació de padre polaco, en 1956 en Zürich (Suiza), ciudad donde empezó sus estudios en filología romana y germánica. Luego se especializó en literaturas romances y germánicas medievales en las universidades de Aix-en-Provence y Poitiers, en Francia. Obtuvo la licenciatura en literaturas romanas y germánicas por la Universidad de Ginebra (Suiza). Trabajó como docente de idiomas alemán y francés antes de dedicarse al trabajo editorial en el grupo editorial franco-polaco “Noir sur Blanc” promoviendo la traducción a la lengua francesa de las literaturas del Este de Europa (polaca, rusa, rumana, serbo-croata etc.). En el año 2005 llegó al Perú donde se desempeña como docente de los idiomas alemán y francés en diferentes institutos y universidades de Lima, y desde 2012 en la UNFE. Participa como ponente en conferencias sobre la historia de las literaturas y lenguas alemana, francesa y polaca.

andrzejstanstefaniak@yahoo.fr

ELIZABETH BAZÁN GAYOSO. Religiosa del Sagrado Corazón. Bachiller y Licenciada en Humanidades. Doctora en Educación por la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Actualmente Rectora de la Femenina del Sagrado Corazón (UNIFÉ). Ha escrito libros y minuciosos artículos.

rectorado@unife.edu.pe

REVISTA CONSENSUS Vol 21 2016

BASES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

1. Se recibirá artículos originales, no publicados y no enviados para su publicación a ningún otro medio de comunicación.
2. Los temas de investigación son de libre elección del investigador. Por características que son propias, la UNIFÉ promueve, particularmente, la investigación sobre la mujer peruana y su rol en la sociedad.
3. Los artículos pueden ser: científicos, técnicos, de opinión y comentarios. Los primeros, son resultados de investigaciones ya realizadas. Los segundos, presentan información que puede ser resultados de investigaciones preliminares o de un hecho relevante y bien documentada con datos científicamente válidos. Los terceros, de opinión y comentarios, se basan en información de temas vigentes selectos de la realidad nacional; los autores pueden ser invitados para la publicación de esta sección.
4. El formato de los Artículos Científicos y Técnicos es el mismo, aunque éste puede variar, según la investigación. El texto debe ordenarse en las siguientes secciones:
Página del título y autor; resumen, abstract, keywords y palabras clave; introducción; material y método; resultados; discusión; conclusiones; agradecimientos y referencias bibliográficas.
Las páginas deben estar numeradas; como máximo 20; incluyendo tablas e ilustraciones escritas en letra Garamond tamaño 11; a espacio sencillo y en formato Microsoft Word 2003; y CD-RW; e impreso en hojas A-4 en una sola cara.
El texto puede incluir ilustraciones (figuras, recuadros, diagramas y cuadros, máximo seis).
Los autores deberán enviar su curriculum vitae en un párrafo de diez líneas, incluyendo correo electrónico, teléfono y dirección postal.
5. Para la aceptación y publicación final de los artículos, deben ser revisados (árbitros) por pares y por el Comité Editorial de la Revista Consensus - UNIFÉ.
6. Los autores ceden y transfieren en forma exclusiva, **a través de una carta dirigida a la Dirección del Centro de Investigación – UNIFÉ (*)**, el derecho de publicar, distribuir y divulgar su obra a través de la Revista Institucional **CONSENSUS**, tanto en el territorio nacional como fuera del país.
7. La responsabilidad del contenido, autoría y originalidad del artículo es exclusivamente de sus autores.
8. Los autores recibirán tres ejemplares de la revista.
9. La redacción del texto debe realizarse en lenguaje claro y preciso, teniendo en cuenta al lector no especialista.
10. Los autores deben considerar las siguientes pautas formales:
 - Los nombres científicos deben estar en cursiva y para resaltar algún término, frase u oración debe escribirlas en negritas.
 - Citas, textuales deben escribirse entre comillas y en cursiva, indicando al final la referencia bibliográfica. Ejemplo: *“El tributo colonial y monetario, elevado continuamente, constituyó entonces un pero mucho mayor que la antigua entrega de energía humana”* (Pease, 1989, p. 186).

- La mención de una obra o de una referencia, se colocará entre paréntesis el autor y el año de la publicación. Ejemplo (Cotler, 1975).
 - Si la mención de un autor es explícita se escribirá entre paréntesis el año de la publicación de la obra en referencia. Ejemplo Brack (2001)...; o también: En Ecología del Perú (2001), Brack describe...
 - O bien puede ser, en caso de varios autores, (Nelson et al., 1981).
 - Las notas: se ubicarán al pie de la página del texto ubicando el número sobre la palabra referencial, ejemplo:
En la UNIFÉ, la Asamblea Universitaria es el ente rector de la Universidad y analiza, evalúa y aprueba los Planes de Funcionamiento¹.
 - Reseña bibliográfica, deberá haber correspondencia entre las citas del texto, salvo las fuentes por comunicación personal, debe estar organizada en orden alfabético y sin numeración. Ejemplo:
 - Blondet, C. y Carmen, M. (1994) *La situación de la mujer en el Perú: 1980 – 1994*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
 - McAdam, D. (1999) Orígenes terminológicos, problemas actuales y futuras líneas de investigación, en McAdam, D.; McCarthy, J., y Zald, M. (editores) *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Istmo.
 - Rowe, J. (1985) Probanza de los Incas nietos de los conquistadores, en *Histórica* Vol. IX, Nº 2. Lima: PUC. 193 – 220.
 - Tarrow, S. (1997) *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Universitaria.
 - En caso de una referencia Online se debe presentar según el modelo:
 - Juan Carlos Tedesco, (Enero - Abril 2004) ¿Por qué son tan difíciles los pactos educativos? en *La Revista Iberoamericana de Educación* Nº 34 (on line) ISSN: 1681-5653. España: Organización de Estados Iberoamericanos. Disponible en Internet <http://www.campus-oei.org/revista/rie34a01.htm>. Consultado el 20 de abril de 2004.
 - Las abreviaturas (símbolos, antónimos y siglas, deberán ser definidos en la primera vez que son usados, excepto en el resumen, salvo si se repiten más de una vez (a partir de la segunda se usará las abreviaciones).
11. Los artículos serán recibidos en: Centro de Investigación – UNIFÉ (Segundo nivel del Pabellón Cubero). Av. Los Frutales 954, Urbanización Santa Magdalena Sofía – La Molina. Email: cinv@unife.edu.pe

La Molina, junio 2015.

(*) El formato de la Carta debe recogerse en el Centro de Investigación, y que se debe devolver firmada por los autores al momento de entregar el artículo impreso y las unidades de almacenamiento digital (léase CDs-RW). Los extranjeros recibirán el formato de carta vía mail y lo enviarán firmado vía fax al (511) 4363247.

¹ Está conformada por la Rectora, los Vicerrectores, los Decanos, los representantes de los docentes, de las alumnas y de la Entidad Fundadora.

*Revista impresa en los talleres de
Grafimag S.R.L.
Jr. Ica 713 - Lima
Telf.: 424-7531
grafimag@amauta.rcp.net.pe
grafimag@gmail.com.pe*