

ISSN 1819-1983



unifé

UNIVERSIDAD FEMENINA DEL SAGRADO CORAZÓN

PHAINOMENON

**REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE
FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA**

FACULTAD DE PSICOLOGÍA Y HUMANIDADES

Volumen 16

Nº 1

Enero - junio 2017

Lima - Perú

unife

PHAINOMENON

Revista del Departamento de Filosofía y Teología
de la Facultad de Psicología y Humanidades
de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFE).

PHAINOMENON

Es una revista de publicación semestral que presenta artículos de Filosofía y Teología en diálogo interdisciplinar y con el aporte de investigadores nacionales y extranjeros.

Volumen 16 (N° 1)
Enero - Junio 2017

ISSN 1819-1983

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2007-03117

El contenido de cada artículo es de responsabilidad exclusiva de su autor o autores y no compromete la opinión de la revista.

DIRECTOR

Dr. Ángel Gómez Navarro

EDITOR

Mg. Flavio Gutiérrez Velasco

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Juan Alberto Osorio Torres

Universidad Femenina del Sagrado Corazón

Mg. Eduardo Calcín Figueroa

Universidad Femenina del Sagrado Corazón

Mg. Waldo Pérez Momba

Universidad Femenina del Sagrado Corazón

COMITÉ CIENTÍFICO

Dr. Pablo Quintanilla Pérez-Wicht

Pontificia Universidad Católica del Perú

Dr. Diego Fonti

Universidad Católica de Córdoba-Argentina

Dr. Paolo Musso

Università degli Studi dell'Insubria di Varese - Italia

Revista Indexada en el Catálogo LATINDEX

Distribución por donación o canje

Dirección:

Av. Los Frutales 954, Urb. Santa Magdalena Sofía, La Molina

Teléfonos: 436-4641 • 434-1885 (Anexo 280)

E-mail: phainomenon@unife.edu.pe

www.unife.edu.pe

Lima-Perú



UNIVERSIDAD FEMENINA DEL SAGRADO CORAZÓN

DIRECTORIO

RECTORA

Dra. Carmela Alarcón Revilla, rscj

VICERRECTORA ACADÉMICA

Dra. Rosario Alarcón Alarcón

VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN

Dra. Victoria García García

FACULTAD DE PSICOLOGÍA Y HUMANIDADES

DECANO

Dr. Luis Alberto Chan Bazalar

DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Dr. Ángel Gómez Navarro

CONTENIDO

Editorial	7
ARTÍCULOS	
La Epistemología de la investigación científica en las ciencias sociales y las humanidades <i>The Epistemology of scientific investigation in social sciences and humanities</i>	11
Paolo Musso	
Comunidad ética, sociedad civil y mercado: Esbozos para una crítica a la revolución neoliberal a partir del concepto kantiano de comunidad ética <i>Ethical community, civil society and market: Sketches for a critique of the neoliberal revolution from the Kantian concept of ethical community</i>	21
Alessandro Caviglia	
Ética de la memoria y cultura de los derechos humanos. Una aproximación filosófica <i>Ethics of memory and culture of human rights. A philosophical approach</i>	39
Gonzalo Gamio Gheri	
El temor y la angustia en Sören Kierkegaard <i>The fear and the angusiness in Sören Kierkegaard</i>	49
Eduardo Calcín Figueroa	
La ética del cuidado para el bien de la casa común. <i>The ethics of care for the good of the common house</i>	57
Juan Carlos Díaz	
Perspectiva social de la exhortación apostólica <i>Amoris laetitia</i> <i>Social perspective of apostolic exhortation Amoris laetitia</i>	65
Paola Polo Medina	
La mujer en el CELAM y consideraciones sobre el sacerdocio femenino: Balances y perspectivas. <i>Woman in CELAM and considerations about the female priesthood: Balances and perspectives</i>	75
Flavio Gutiérrez Velasco	
RECENSIÓN DE LIBROS	89
DATOS DE LOS AUTORES	91
BASES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS	93

Editorial

Nos complace en presentar a nuestros lectores de Phainomenon, el Volumen 16, N°1, que representa un gran aporte de nuestros docentes del Departamento de Filosofía y Teología de la UNIFE y de otros colaboradores del ámbito nacional e internacional, a la reflexión crítica de problemas actuales, como son la ideología del dios mercado, el sufrimiento humano, la crisis de lo humano, de la familia, insertándonos en el campo de la denominada Filosofía práctica.

Queremos compartir con nuestros lectores y lectoras la pretensión de postular al catálogo de revistas "Scielo", para lo cual este año tendremos dos publicaciones: en junio y en noviembre; y además es el primer número que está siendo arbitrado, por lo que agradecemos a todos nuestros colaboradores por su contribución así como a las autoridades de nuestra universidad.

Apertura la sección de artículos el profesor Paolo Musso, con su investigación "La Epistemología de la Investigación Científica en las Ciencias Sociales y Humanidades", donde busca legitimar el uso del método experimental, no sólo en las ciencias naturales, sino también en otros campos del conocimiento humano como son el de las ciencias sociales y humanidades, frente a la alternativa que éstas tendrían de ceñirse al método de las ciencias naturales, o renunciar a la pretensión de ser una forma auténtica de conocimiento.

El artículo "Comunidad ética, sociedad civil y mercado" de Alessandro Caviglia, constituye un gran aporte a la filosofía política y filosofía social contemporánea, donde su autor, partiendo del concepto kantiano de comunidad ética, propone la construcción de una concepción de sociedad civil que pueda hacer frente a las pretensiones de un capitalismo desmesurado, basado en la ideología del mercado global autorregulado.

Gonzalo Gamio, en su artículo "Ética de la memoria y cultura de los derechos humanos", analiza primeramente la cultura de los derechos humanos, aludiendo a la violencia terrorista en el Perú y al holocausto judío, como casos típicos de violación de los derechos humanos; y en segundo lugar la ética de la memoria, que busca esclarecer los procesos históricos de la violencia para encontrar la verdad, para que estos hechos no se repitan.

En el artículo "El temor y la angustia en Soren Kierkegaard", Eduardo Calcín nos presenta la concepción de Kierkegaard sobre las raíces del temor y la angustia, como también el contexto familiar y religioso que le tocó vivir a este filósofo y que marcaría su actitud melancólica y pesimista de ver la vida y su actitud de abandono total en Dios mediante la fe.

Juan Carlos Díaz, autor del artículo "La ética del cuidado para el bien de la casa común", analiza, en primer lugar, a la luz de la Encíclica "Laudato Sii" del Papa Francisco, la crisis de lo humano que vive nuestra sociedad y cómo la lógica del mercado fomenta el consumismo que contribuye a ahondar esta crisis; y en segundo lugar, reflexiona de cómo la fe cristiana aporta elementos significativos para atender el descuido de la dignidad humana y de la casa que habitamos.

Paola Polo, con su investigación "Perspectiva social de la exhortación apostólica Amoris Laetitia", nos presenta la perspectiva social de esta encíclica del Papa Francisco bajo dos ángulos: el primero, desde aquello que la sociedad suscita en la formación y transformación de la familia actual y; el segundo, desde la proyección y presencia de la familia en el mundo de hoy.

Finalizando esta sección, Flavio Gutiérrez, con su artículo "La mujer en el CELAM y consideraciones sobre el sacerdocio femenino: Balances y perspectivas", hace un análisis, siguiendo las Asambleas Generales del Episcopado Latinoamericano, desde Medellín hasta Aparecida, del rol de la mujer en la Iglesia y la sociedad. Seguidamente presenta la posición de la Iglesia frente al sacerdocio ministerial femenino, proponiendo un cambio de paradigma, de aquel centrado en el sacerdocio reservado a los varones, a aquel en el cual también las mujeres tengan acceso a él.

Cerramos este número con la reseña del libro "Dios existe: las mejores evidencias de una verdad trascendental" de Miguel Pedrero, realizada por Ferdinand Hagiwara, que afirma la presencia de Dios en el universo a partir de los datos de los hallazgos de la ciencia.

Invitamos a nuestros lectores a disfrutar de la lectura de estos interesantísimos artículos de nuestros docentes e investigadores, para quienes va nuestro merecido agradecimiento.

Editor

ARTÍCULOS

LA EPISTEMOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y LAS HUMANIDADES

THE EPISTEMOLOGY OF SCIENTIFIC INVESTIGATION IN SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

Paolo Musso*

Recepción: 08/Noviembre/2016

Aceptación: 07/Marzo/2017.

RESUMEN

En nuestro tiempo muy a menudo parece que las ciencias sociales, y más aún las humanidades, se encuentran atrapadas entre dos alternativas opuestas, pero igualmente insatisfactorias: o conformarse completamente al método de la ciencia natural (lo que las empuja hacia un deletéreo reduccionismo, que olvida exactamente las propiedades más características de sus objetos) o renunciar a la ambición de ser formas de auténtico conocimiento (lo que las empuja hacia un igualmente deletéreo irracionalismo, que de hecho las vuelve inefectivas y luego inútiles). Sin embargo, exactamente el correcto entendimiento del método experimental, de su naturaleza y de sus límites nos permite fundamentar la plena legitimidad de otras formas de auténtico conocimiento además de la ciencia natural, de la cual difieren, no por su naturaleza, sino solo por el grado de certeza que pueden alcanzar, ya que usan métodos distintos que dependen de sus distintos objetos y no son completamente iguales ni completamente diferentes al método experimental, sino análogos.

PALABRAS CLAVE

Galileo Galilei, método científico, ciencias sociales, humanidades, sistemas complejos, sentimiento, objetividad, intersubjetividad.

ABSTRACT

Nowadays, it seems very often that social sciences, and even more the humanities, are trapped between two opposite but equally unsatisfactory alternatives: either to conform completely to the method of natural science (which push them towards a deleterious reductionism that disregards the most characteristic properties of their objects) or to give up the ambition of being forms of true knowledge (which push them towards an equally deleterious irrationalism that turns them ineffective and therefore useless). However, a correct understanding of the experimental method, of its nature and its limits, enables us to demonstrate the full legitimacy of other forms of true knowledge besides natural science, from which these other forms differ, not in regards to their nature, but in regards to the degree of certainty they can reach, since they use different methods that are dependent on their different objects and that are neither completely identical nor completely different from the experimental method, but analogous to it.

KEY WORDS

Galileo Galilei, scientific method, social sciences, humanities, complex systems, feeling, objectivity, intersubjectivity.

* Docente de la Università degli Studi dell'Insubria di Varese (Italia): paolo.musso@uninsubria.it

1. La relación con la ciencia natural

Cuando se habla del método de la investigación en cualquier campo del conocimiento humano no se puede evitar hacer una comparación con el método de la ciencia natural, no sólo porque, por su gran efectividad, se ha vuelto un punto de referencia imprescindible, sino también porque a menudo surge el problema de establecer si (y en el caso positivo hasta qué punto) dicho método puede ser aplicado en otros ámbitos, como por ejemplo en las ciencias humanas y sociales.

El método de la ciencia natural, como todos saben, fue definido por Galileo Galilei, de una manera extremadamente clara, simple y sobretodo definitiva, en el siglo XVII y sigue siendo idéntico hoy en día, después de 4 siglos, lo que es casi increíble, más aún si consideramos que Galileo nunca escribió un ensayo sistemático sobre del tema, sino que sus principios metodológicos se encuentran esparcidos en varios pasajes de sus libros y a veces incluso de sus cartas.

Vamos por tanto a ver cuáles son *los 4 principios básicos del método científico* según Galileo,¹ acerca de los cuales todos los filósofos y los historiadores de la ciencia más o menos están de acuerdo (lo que acontece muy raramente y demuestra una vez más el excepcional nivel de claridad que supo alcanzar Galileo al propósito):

- 1) No buscar la esencia de las cosas, sino limitarse a estudiar *algunas propiedades*.
- 2) No solo genérica observación, sino *experimento*.
- 3) Uso de la *matemática*.
- 4) Ningún principio de *autoridad*.

Y ahora vamos a analizar cada punto un poco más en detalle.

1) En primer lugar cabe subrayar que, aunque obviamente todos los 4 principios tengan que ser aplicados juntos para que el método pueda funcionar, *el primero es el más importante*. En efecto, desde la Grecia antigua hasta Galileo todos siempre intentaron hacer la ciencia *según el método deductivo* (o, como se dice en el argot de los filósofos, *a priori*),² intentando definir por medio de la pura razón las esencias de las cosas y luego deducir de ellas todos los particulares: pero siempre fracasaron. Hay que decir que, en un sentido, los griegos fueron las víctimas de su propio éxito. En efecto, dicho método, lejos de ser bárbaro, obscurantista o supersticioso, demostró tener una extraordinaria eficacia en muchas disciplinas, como la metafísica, la lógica, la matemática y, sobre todo, la geometría, gracias a los *Elementos* de Euclides: por tanto, es del todo comprensible que los griegos y sus seguidores medioevales hayan pensado de usarlo también en el campo de la ciencia natural.³ Sin embargo, no todo

1 Para todo lo que se dice en este párrafo y en el siguiente, véase Musso (2011), § 1.13.

2 Pues ya se ha vuelto de uso común, yo también usaré esta expresión, que es tomada de la obra de Kant, pese a que no sea nada precisa, porque implica la idea de un sistema conceptual construido de manera completamente independiente de la experiencia sensible, según el estilo (equivocado) típico de la filosofía moderna. En cambio, la ciencia aristotélica era independiente de la experiencia sensible *sólo* en el sentido de que afirmaba que era posible llegar a conocer las esencias de las cosas a través de la pura reflexión, sin necesidad de hacer ni cálculos ni experimentos: sin embargo, dicha reflexión era *acerca de la experiencia sensible* y por esto Aristóteles valoraba mucho la observación (pero que no es la misma cosa que el experimento, como veremos de inmediato).

3 Los *Elementos* de Euclides eran una obra tan moderna que su estructura axiomática será mejorada por primera vez solo después de 22 siglos, por David Hilbert en su *Grundlagen der Geometrie* (Hilbert 1899).

lo que a primera vista parece justo lo es realmente.

El golpe de genio de Galileo fue exactamente el haber entendido primero que en el caso de la ciencia natural (y sólo en este caso) era necesario *invertir el método*, empezando por los aspectos más simples y particulares, que conocemos por medio de la experiencia sensible, para después llegar a los más profundos y generales, que en cambio pueden estar (y muchas veces están realmente) más allá de la experiencia. Y esto es el famoso texto de *Las manchas solares* donde se encuentra la primera formulación de la inversión metodológica galileana: «Por lo tanto, o queremos intentar de penetrar especulando la esencia verdadera e intrínseca de las sustancias naturales; o queremos conformarnos con descubrir algunas de sus propiedades. Buscar la esencia, yo creo que es un intento inútil tanto en el caso de las sustancias más simples como de las más lejanos y celestes: y me parece que soy igualmente ignorante sobre la sustancia de la Tierra que, de la Luna, de las nubes y de las manchas del Sol; ni veo que comprendiendo estas sustancias cercanas tenemos otra ventaja que el número de las propiedades, pero todas igualmente desconocidas. [...] Pero si queremos limitarnos al aprender algunas propiedades, no me parece que sea imposible descubrirlas también en los cuerpos más lejanos de nosotros, no menos que en los cercanos» (Galileo 1613: 187-188).

Es importante entender que dicha limitación *solo es metodológica*. Galileo no

era ni un fenomenista (es decir, uno que piensa que solo podemos conocer lo que aparece y no lo que realmente es)⁴ ni, mucho menos, un escéptico. Véase, por ejemplo, este texto, también tomado de *Las manchas solares*: «Los nombres y las propiedades tienen que adaptarse a la esencia de las cosas, y no la esencia a los nombres; porque antes fueron las cosas, y después los nombres» (Galileo 1613a: 97). O este de los *Diálogos sobre los dos máximos sistemas*, hasta más contundente: «SALVIATI - Usted yerra, señor Simplicio; usted debe decir que cualquiera sabe que se llama gravedad. Pero yo no le pregunto sobre el nombre, sino sobre la esencia de las cosas» (Galileo 1632: 260). *¿Hay contradicción? No, porque Galileo no rechaza por nada* la búsqueda de la esencia, que consiste simplemente en las propiedades fundamentales de una cosa, o sea, las que hacen que sea lo que es y de las cuales por tanto derivan todas las otras propiedades suyas. Ahora bien, no cabe duda que esto es lo que la ciencia siempre ha intentado (y en parte también logrado) descubrir. Por otro lado, esto lo demuestra también el testimonio de toda su vida, pues si Galileo sufrió el proceso, fue exactamente porque nunca aceptó presentar sus ideas solo como hipótesis (lo que estaba permitido), sino como conocimientos verdaderos de las cosas, es decir, justamente, de su esencia. Sin embargo, con Galileo el conocimiento de la esencia se convierte en el *punto de llegada* de la investigación científica (que solo se puede lograr *por grados*, un poquito a la vez) en lugar de ser su *punto de partida*, como era para los antiguos.

4 En efecto esta idea, hoy muy común, no solo es falsa, sino también antihistórica, pues dicha distinción entre propiedades y esencia solo nació con Kant y su famosa separación entre, exactamente, los "fenómenos" y las "cosas en sí". Según Aristóteles, en cambio, las propiedades sensibles (por lo menos las más importantes, los "accidentes propios e inseparables") son parte de la "esencia" de una cosa, pese a que la esencia *no se reduce* a un conjunto de propiedades sensibles (exactamente como, por otro lado, tampoco las teorías científicas, que para Galileo tienen que descubrir qué son realmente las cosas, se reducen a un conjunto de enunciados empíricos, como querían los neopositivistas).

Además, cabe subrayar que, aunque el método de Galileo no sea deductivo, *tampoco es inductivo*, como muy a menudo erróneamente se dice: en efecto, el inductivismo no es una alternativa real al deductivismo, más bien, es la otra cara de la misma moneda, ya que sigue oponiendo razón y experiencia, mientras que el método de Galileo se basa en la *unidad indisoluble* de las dos.

Muchos historiadores y epistemólogos no están de acuerdo conmigo y eligen a uno u otro de los demás principios como el más importante, pero en efecto hay *una estrecha relación lógica* entre los 4 principios galileanos, que están concatenados uno a otro de modo tal que los demás dependen todos, directamente o indirectamente, del primero, como ahora veremos.

2) El segundo punto del método galileano es, como hemos dicho, *el experimento* en cambio de la simple observación.⁵ Ahora bien, el experimento se diferencia de la simple observación porque es *artificial y orientado*, lo que pide una *intervención activa* del científico. Pero esto solo es posible exactamente porque tiene como su tarea evidenciar y estudiar "algunas propiedades", y por tanto se basa en el primer principio. Además, esto es también lo que hace que los experimentos sean *repetibles*, lo que es necesario para el *control intersubjetivo*, en que se basa la objetividad de todo conocimiento. En efecto, en nuestro mundo *ninguna* situación nunca se repite exactamente idéntica: luego, si fuese

necesario considerar todos los factores, se debería concluir que ningún experimento es nunca realmente repetible, mientras si hacemos referencia solo a "algunas propiedades" la repetitividad es posible.⁶

3) El tercer punto del método galileano es *el uso de la matemática* para escribir las leyes naturales que el experimento tendrá que verificar. Sin embargo, también la matemática, para poderse aplicar al estudio de la naturaleza, necesita un objeto definido de manera precisa y no ambigua: por ejemplo, las leyes del movimiento solo describen la trayectoria de un cuerpo, no su color o su temperatura. Luego, también este principio para funcionar tiene que limitarse al estudio de "algunas propiedades" y por lo tanto se basa en el primero.

4) Por fin, Galileo *rechaza el principio de autoridad*, pero no porque fuese un anarquista o un rebelde, como hoy es de moda pensar, sino solo porque para él en la ciencia hay una autoridad superior a la humana, que todos pueden interrogar a través de la matemática y el experimento, que es como una pregunta hecha a la naturaleza y, a través de esa, últimamente a Dios mismo, que es su Creador. Y como la matemática y el experimento a su vez se basan en el primer principio, entonces también este cuarto principio depende del primero, que por tanto es realmente *el principio fundamental* del método galileano. Sin embargo, hay que precisar que todo esto solo vale *en principio*: en cambio, *en la práctica* está claro que, si cada científico

5 Aunque hay que decir que Galileo casi nunca usa el término "experimento" (solo 3 veces en toda su obra: dos en *El ensayador* y una en los *Discursos y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*), sino, según la costumbre de su tiempo, el término "experiencia". Sin embargo, en base al contexto se entiende claramente que está hablando del experimento en el sentido moderno del término.

6 En efecto, muchos le objetaron a Galileo que estudiando propiedades aisladas se alteraba la realidad y hoy sabemos que en parte tenían razón, pues esto es exactamente lo que pasa en los sistemas no lineales (véase más adelante): afortunadamente, el mundo no está hecho todo así, pues en este caso la ciencia sería imposible, pero Galileo esto no lo sabía, solo podía esperarlo. ¡Se necesitaba realmente una gran fe en la inteligibilidad de lo real (que a Galileo le venía de su fe cristiana) para proponer un método de este tipo!

tuviese que empezar todo el trabajo desde el principio, el progreso científico sería imposible. Por tanto, tampoco la ciencia puede prescindir del método del *conocimiento por fe* (que continuamente usamos en nuestra vida de cada día y que consiste en creer algo no porque lo hemos visto personalmente, sino en base a lo que dice un testigo fiable) y luego tampoco del principio de autoridad, en que se basa la posibilidad de la *enseñanza* y que por tanto se vuelve cada vez más importante con el incremento del número, de la extensión y de la profundidad de nuestros conocimientos. Luego, hay como una *tensión* entre el aspecto teórico y el práctico, que es *inevitable* y que cada científico tiene que manejar lo mejor que puede, intentando entender cuándo es oportuno fiarse con los ojos cerrados y cuándo, en cambio, es mejor controlar personalmente. Es interesante notar que en todo esto juega un papel importante no solo la experiencia profesional, sino también la humana, porque en la decisión de fiarse no entra en juego solo un juicio técnico sobre la preparación científica del otro, sino también un juicio sobre su fiabilidad como persona (método de la *certeza moral*): luego, al fin y al cabo, en la realidad concreta, tampoco el método científico, por más objetivo e impersonal que sea, puede prescindir completamente del factor humano.

2. El pluralismo metodológico galileano

Como Galileo dice claramente en el texto de *Las manchas solares* que hemos

recién citado, así como en muchos otros, su método vale *solo* en el caso "de las sustancias naturales", o sea de los "cuerpos". Es decir, para Galileo, diferentemente a los antiguos,⁷ no hay un método único del conocimiento que va bien para todo: *el método depende del objeto*, luego objetos diferentes piden métodos diferentes (*pluralismo metodológico, no reduccionismo*).

En particular, la ciencia nace de una precisa y consciente *autolimitación metodológica a los aspectos medibles de la realidad*: luego, *el mismo método científico, si bien entendido, es el mejor antídoto contra el cientificismo*, sin ninguna necesidad de negar el valor cognoscitivo de la ciencia, como en cambio lo hace la epistemología moderna (y como, lamentablemente, lo piensan también muchos filósofos católicos).⁸ En efecto, el reconocimiento de la legitimidad, más bien, incluso de la *necesidad* de la existencia de otras formas de conocimiento es un *factor constitutivo* de la ciencia misma y no algo que se le ha intentado imponerle indebidamente desde el exterior en un momento sucesivo. Y, de hecho, Galileo, pese a que nunca desarrolló una reflexión sistemática sobre las formas de conocimiento diferentes a la científica, que era la única que le interesaba y de la cual quería ocuparse, de todos modos, reconoció explícitamente el valor de al menos dos otras formas de conocimiento además de la ciencia experimental y de la matemática: la *teología*, basada en la Revelación divina, y el *arte*, basada en la capacidad de ensimismarían en los sentimientos de los demás.

7 Es verdad que también para Aristóteles existían diferencias entre los métodos con los cuales se podían conocer los principios de las varias ciencias y los niveles de certeza a los cuales podían llegar. Sin embargo, el esquema de fondo siempre era el mismo: en primer lugar, se debía establecer los principios básicos, para después deducir de esos todos los detalles.

8 Muy distinto, en cambio, es el pensamiento de Benedicto XVI, que, en una charla dictada cuando todavía era solo Cardenal, tras hablar de dicha epistemología relativista agregó: «Sería absurdo construir en base a estas afirmaciones una apresurada apologética. La fe no crece a partir del resentimiento y del rechazo de la racionalidad, sino de su fundamental afirmación y de su inscripción en una racionalidad más ancha» (Ratzinger 1992: 79).

3. El método de las ciencias humanas y sociales

Ahora bien, como el hombre no es un puro espíritu, sino tiene un cuerpo y actúa dentro de un mundo material, la autolimitación del método galileano a los aspectos medibles de la realidad no impide su aplicación a las ciencias humanas y sociales (historia, política, economía, sociología, medicina, psicología, etc.). Sin embargo, en este caso *sufre 2 diferentes limitaciones*.

1) En primer lugar, pues en el hombre hay *también* algo que *no* se reduce a su cuerpo y luego *no* es medible, la aplicabilidad del método galileano en este campo solo y siempre será *parcial*.

2) Además, gracias a los descubrimientos del fenómeno del caos determinista y de la geometría fractal por obra respectivamente de Edward Lorenz (1963) y Benoît Mandelbrot (1975), hoy sabemos que los sistemas complejos,⁹ entre los cuales estamos incluidos también nosotros los seres humanos y los varios sistemas sociales en que vivimos, nunca son completamente predecibles, ni siquiera en la parte que puede ser estudiada por medio del método galileano, cuya aplicabilidad en este campo, por tanto, siempre será *incompleta*.

Luego, por más cuidadosamente que uno pueda investigar, en este tipo de ciencias *siempre y necesariamente quedará algo indeterminado*, que solo se podrá tratar de entender a través de un *análisis*

cuantitativo, que en parte dependerá de las ideas, las intuiciones y – digámoslo sin miedo – de la genialidad personal de cada investigador, pero en parte también de valores y conceptos tomados de las humanidades (filosofía, ética, antropología, arte, religión, etc.), que, al fin y al cabo, no son nada más que el conjunto de las ideas e intuiciones que han tenido al propósito los investigadores del pasado y que forman como un "reservorio" en que pueden útilmente basarse los investigadores del presente.

Sin embargo, esto nos lleva a plantear el problema del valor cognoscitivo de las propias humanidades, o sea, de toda aquella parte de nuestra cultura a la cual el método galileano no se puede aplicar por nada, ni siquiera parcialmente.

4. Las dos culturas

En base a todo lo anterior, debería quedar claro que, como la ciencia no puede agotar toda la realidad, es por lo menos *posible* la existencia de tipos de conocimiento distintos al científico, o sea, de *conocimientos no científicos*. El problema es si se trata de auténticos *conocimientos* o de meras expresiones de sentimientos¹⁰ subjetivos, como opina casi toda la cultura hodierna, sobre todo por la influencia del positivismo y de la filosofía analítica, que en gran parte es su directa emanación, aunque de verdad ambos derivan de una tradición mucho más antigua, que se puede remontar a Descartes y que ya desde hace tiempo se han vuelto mentalidad común.

9 Acá el término "complejo" es entendido no de una manera genérica, o sea, como más o menos equivalente a "complicado", sino en un sentido estrictamente técnico, o sea, como equivalente a "sistema no lineal" o "sistema fractal". Todos los seres vivos (no solo los seres humanos) y todos los sistemas sociales son no lineales o fractales, así como también muchos (pero no todos) los sistemas físicos inorgánicos.

10 Acá el término "sentimiento" no quiere indicar solo los sentimientos para las otras personas, sino cualquier tipo de emoción generado en nosotros por el impacto con la realidad.

En efecto, hoy en día no son sólo los positivistas y los científicistas que lo piensan así, sino que muy a menudo también los que abiertamente se oponen a sus ideas finalizan con aceptarlas implícitamente, apreciando la ciencia solo por sus logros prácticos y opinando que el sentido de la vida se deba buscar por otros caminos, como el arte, la filosofía, la poesía y la religión, pero entendidas de un modo sustancialmente no cognoscitivo y luego últimamente irracional. Incluso los científicos que rechazan el reduccionismo y que en su trabajo de investigación aprecian también el aspecto de desinteresada contemplación de la verdad y de la belleza que se encuentran en la naturaleza, tienen generalmente cierta tendencia a pensar que la ciencia no tiene mucho que ver con el sentido de la vida y, más generalmente, con una visión global de la realidad, que ellos también buscan más o menos por los mismos caminos y con la misma postura de la gente común.¹¹

Ahora bien, si es verdad que la confusión entre los diferentes niveles de la realidad es un error grave y peligroso, también su total *separación* es igualmente deletérea, pues al fin y al cabo siempre se trata de diferentes niveles de la *misma* realidad, así como siempre es la misma persona la que conoce dicha realidad, aunque a través de una pluralidad de métodos. Luego, si la justa distinción entre esos se convierte en completa separación o, peor aún, en abierta

oposición, será inevitable caer en una postura esquizofrénica, en que hay algo como una "doble verdad", pues la razón dice una cosa y el corazón dice el opuesto (lo que puede incluso causar, y a veces en algunas personas causa realmente, la esquizofrenia en el sentido literal del término).

Sin embargo lamentablemente, parece que exactamente ésta sea la postura que desde hace tiempo se ha afirmado, hasta el punto que ya en 1959 el físico y escritor inglés Charles Percy Snow en su célebre libro *Las dos culturas* había llegado a decir que precisamente la falta de comunicación entre la cultura científica y la humanista era la causa principal que impide solucionar los problemas básicos de la humanidad. En efecto, dicha fractura tiene consecuencias particularmente graves en el caso de las ciencias humanas y sociales, que, como ya hemos dicho, deberían basarse en una mezcla de método experimental y de valores y conceptos tomados de las humanidades: por consiguiente, el rechazo a reconocer a las humanidades el estatus de auténtico conocimiento, dejando el método experimental como único instrumento aceptable para las ciencias humanas y sociales, las ha inevitablemente empujado hacia el científicismo, con todas las catastróficas consecuencias que estamos viendo, especialmente en economía, donde la deriva científicista es particularmente evidente,¹² pero en parte también en

11 Esto no debe sorprendernos, pues, al fin y al cabo, pese a todas sus extrañas especializaciones, los científicos son gente común, es decir, hombres de su tiempo, que sufren como todos los otros la influencia de las mismas modas y tendencias culturales: como lo dijo muy bien recientemente el actual Director de la Investigación del CERN de Ginebra, Sergio Bertolucci, «en el CERN tenemos la misma variedad de personas que se puede encontrar en un supermercado» (Bertolucci 2014: 57).

12 Bastaría con considerar que todas las actuales crisis financieras son muy amplificadas por el uso cada vez más frecuente de programas automáticos, que actúan independientemente de cualquier control humano. Pero hay mucho más, pues el origen profundo de dichas crisis está en una concepción mecánica del ser humano y de su manera de actuar, que pretende ser "científica", pero de verdad solo es (groseramente) científicista (cf. Musso 2011: cap. 2 y 3). No por nada, Benedicto XVI en un célebre discurso al Pontificio Consejo para los Laicos del 25 de noviembre de 2011 había afirmado que la

medicina y en psicología, donde las tendencias reduccionistas y la escasa consideración del factor humano están creciendo de un modo preocupante, arriesgando incluso disminuir la eficacia de los grandes avances que se están dando al nivel técnico.

Es por tanto esencial entender que *no se trata de un destino fatal e inevitable*, sino que todo el problema nace de un equívoco.

5. Del dualismo metafísico al pluralismo orgánico

Dicho equívoco consiste en el *malentendido del sentido profundo de la objetividad científica*,¹³ que es identificada con una supuesta "impersonalidad" de la ciencia misma, mientras que de verdad coincide simplemente con el requisito de la *repetitividad de los experimentos*. En efecto, todo lo que se requiere para que cierto resultado pueda ser considerado objetivo es que el experimento que lo ha producido pueda ser repetido por quienquiera, prescindiendo por tanto de las características particulares de *este o aquel* sujeto humano, pero por nada *del sujeto humano como tal*, sin el cual ningún experimento tendría sentido. Más bien, en realidad el requisito de la repetitividad de los experimentos se basa exactamente en el supuesto de la existencia de una *naturaleza humana común* a todos los sujetos particulares, que siempre es básicamente la misma en todos los seres humanos, en todo tiempo y lugar, a pesar de todas las diferencias culturales, religiosas, políticas, educativas, etcétera. Si así no fueran las cosas, no sería evidentemente posible para sujetos *completamente* diferentes llegar a los mismos resultados: y en efecto

el motivo por el cual la epistemología moderna ha llegado a la tesis de la inconmensurabilidad de las teorías y luego al relativismo es exactamente porque no admite que la razón humana exista antes e independientemente de cualquier esquema conceptual.

Luego, cualquier forma de la cultura humana puede ser considerada un conocimiento objetivo, bajo la única condición de estar en grado de indicar *algunos criterios de evaluación que sean aplicables por cualquier ser humano*, en todo tiempo y lugar, independientemente de sus características individuales. Imponer ulteriores condiciones significaría simplemente pretender de aplicar el método científico más allá de su propio ámbito, que, como hemos visto, es limitado por su misma naturaleza.

En otras palabras, el criterio decisivo para poder afirmar que una creencia cualquiera es un auténtico "conocimiento" es si hay la posibilidad de una *verificación intersubjetiva*. En cambio, no se requiere que dicha verificación siempre sea alcanzada a través del método experimental, aunque, claro, esto implica que tampoco tendrá su mismo grado de fiabilidad.

Esto significa que entre el método científico y los varios métodos de las otras formas de conocimiento no hay ni identificación (como sostiene el racionalismo) ni incomunicabilidad (como sostiene el relativismo), sino una relación de *analogía*.

Sin embargo, hay que tomar conciencia de que todo esto implica la *superación del*

actual «es crisis de significado y de valores, antes de ser crisis económica y social». El problema es que entonces todos coincidieron, llegando en algunos casos incluso a decir que «hoy en día el único auténtico economista que hay en el mundo es el Papa», pero después, apenas lo peor pasó (o *pareció* haber pasado), todos lo olvidaron y ya están de nuevo actuando exactamente al igual que antes.

¹³ Para todo lo que se dice en este párrafo y en el siguiente, véase Musso (2011), cap. 9.

dualismo metafísico de derivación cartesiana en que se basa toda la filosofía moderna y su reemplazo por un *pluralismo orgánico*, en el cual ya no hay una insuperable *diferencia de naturaleza* entre lo que es objetivo y pertenece a la razón y lo que es subjetivo y pertenece al sentimiento, sino, en cambio, solo una *diferencia de grado* entre diferentes tipos de objetividad característicos de diferentes tipos de conocimientos, en cada uno de los cuales tanto la razón como el sentimiento están involucrados y cooperan activamente, aunque de formas y maneras diferentes, en dependencia de sus diferentes objetos.

6. Moralidad y dinámica del conocimiento

Luego, la cuestión no es *eliminar* el sentimiento del proceso del conocimiento (lo que sería no sólo imposible, sino hasta dañino), sino velar para que *siempre esté en su lugar*, actuando como una lente que nos acerca la realidad y no como una pared que nos la esconde: es decir, se necesita hacer sitio para la *moralidad* (entendida en este preciso sentido) al interior de la misma dinámica del conocimiento.

En efecto, es verdad que el método científico, gracias a su rigor y precisión, nos educa a una *lealtad con la experiencia* que en otras cuestiones menos exactamente definibles es mucho más difícil lograr (y por esto la ciencia puede tener también una importante *función educativa*). Sin embargo, incluso desde este punto de vista en realidad sólo se trata de una diferencia de grado y no de naturaleza, exactamente como hemos dicho en lo anterior, pues, como demuestra por ejemplo la trágica vicisitud de Boltzmann (así como muchas otras que se podrían citar), en efecto la *moralidad*, o sea, la *tensión hacia la verdad* ("amar a la verdad más que a uno mismo") *siempre* es necesaria en la dinámica del conocimiento, en

todo nivel, también en la ciencia. Por otra parte, ya hemos visto que incluso el método científico *en su normalidad* (y no solo en estos casos "patológicos"), cuando se aplica al mundo real, no puede prescindir completamente del método de la certeza moral y luego del compromiso de toda la persona.

En la ciencia natural esto es *más fácil*, pero solo porque por un lado estamos frente a evidencias más fuertes, y por otro lado es más raro que sean involucrados sentimientos e intereses personales. Como ha escrito el gran físico y teólogo inglés John Polkinghorne: «La ciencia no es radicalmente diferente a las otras formas de investigación racional humana. Esa también requiere un riesgo desde el punto de vista intelectual, el compromiso con una teoría potencialmente modificable. Esa también implica juicios fiables, pero no completamente ciertos. El poder superior de la ciencia en solucionar problemas no consiste en su invencible certitud, sino en la apertura a la verificación que le deriva del estar implicada con aspectos de la realidad lo suficientemente impersonales como para ser accesibles a investigaciones repetidas y controles experimentales» (Polkinghorne 1996: 87).

Sin embargo, cuando, pese a todo esto, ocurre que, por alguna razón, los sentimientos personales entran en juego, también para los científicos surge el problema de manejarlos correctamente y si no lo logran la objetividad de la ciencia se encuentra en peligro, aunque en el largo plazo siempre acaba con imponerse, gracias a la intrínseca capacidad de autocorrección que tiene gracias a su método.

Los conocimientos de tipo no científico no tienen esta ventaja, pero esto no significa que en esos la verdad

sea inalcanzable: solo significa que para alcanzarla se necesita un mayor compromiso de nuestra libertad.

REFERENCIAS

Bertolucci Sergio (2014). «La ricerca, motore vitale». *Missioni Consolata*, n. 12, pp. 50-58.

Galilei Galileo [1613] *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti*, Roma. Giacomo Mascardi. In Galileo Galilei (1890-1909), *Edizione Nazionale delle Opere di Galileo Galilei*, Firenze, Giunti Barbera, vol. V, pp. 72-249.

Galilei Galileo (1632). *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*. Giovanni Battista Landini, Firenze. In Galileo Galilei (1890-1909), *Edizione Nazionale delle Opere di Galileo Galilei*, Firenze, Giunti Barbera, vol. VII, pp. 23-546.

Hilbert David (1899). *Grundlagen der Geometrie*. Stuttgart: Teubner.

Lorenz Edward (1963). «Deterministic non periodic flow». *Journal of the Atmospheric Sciences*, vol. 20, pp. 130-141.

Mandelbrot Benoît (1975). *Les objets fractals*. Paris: Flammarion.

Musso Paolo (2011). *La scienza e l'idea di ragione. Scienza, filosofia e religione da Galileo ai buchi neri e oltre*. Milano: Mimesis.

Musso Paolo (2012). *Formas de la epistemología contemporánea. Entre realismo y anti-realismo*. Lima: Fondo Editorial UCSS.

Polkinghorne John (1996). *Beyond science: the wider human context*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ratzinger Joseph (1992). *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Roma: Edizioni Paoline.

Snow Charles Percy (1959). *The two cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.

COMUNIDAD ÉTICA, SOCIEDAD CIVIL Y MERCADO ESBOZOS PARA UNA CRÍTICA A LA REVOLUCIÓN NEOLIBERAL A PARTIR DEL CONCEPTO KANTIANO DE COMUNIDAD ÉTICA

ETHICAL COMMUNITY, CIVIL SOCIETY AND MARKET SKETCHES FOR A CRITIQUE OF THE NEOLIBERAL REVOLUTION FROM THE KANTIAN CONCEPT OF ETHICAL COMMUNITY

Alessandro Caviglia*

Recepción: 18-Noviembre/2016
Aceptación: 12/Marzo/2017

RESUMEN

El presente trabajo asume el concepto kantiano de comunidad ética como punto de partida crítico para construir una concepción de sociedad civil que pueda hacer frente a las pretensiones de un capitalismo desmesurado que se ha articulado a través de la forjación de un mercado global autorregulado. Para realizar el análisis se han tomado, como apoyo adicional, los trabajos clásicos en antropología económica, como los de Marcel Mauss y Marshal Sahlins y los trabajos de economía, sociología y economía desarrollados por Karl Polanyi, y se han reevaluado a través de los trabajos en filosofía política y filosofía social contemporánea.

PALABRAS CLAVE

Immanuel Kant, comunidad ética, neoliberalismo, Sociedad civil antropología económica.

ABSTRACT

The present work takes on the Kantian concept of ethical community as a critical starting point to construct a conception of civil society that can cope with the pretensions of an exaggerated capitalism that has been articulated through the forging of a global self-regulated market. In order to carry out the analysis, classical works in economic anthropology, such as those of Marcel Mauss and Marshal Sahlins, together with Karl Polanyi's studies on economics, sociology and economics have been taken as additional support and re-evaluated through the perspective of contemporary works on political and social philosophy.

KEY WORDS

Immanuel Kant, ethics community, neoliberalism, civil society economic, anthropology.

* Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú: ascaviglia@yahoo.com

INTRODUCCIÓN

Las sociedades contemporáneas se encuentran interconectadas y atravesadas por un conjunto de redes que constituyen lo que denominamos globalización. Una de las más penetrantes de dichas redes, y que levantan relaciones de dominación de una persona a otra es la conocida como red del mercado mundial. El mercado mundial autorregulado se ha extendido con ferocidad a lo largo del globo estableciendo relaciones sociales que traspasan las fronteras nacionales y producen gobernaciones transnacionalizadas. En esas circunstancias es necesario ganar diferentes puntos de vista críticos que permitan evaluar la situación global en las condiciones históricas presentes y sirvan para denunciar las afectaciones a la dignidad de las personas. En este sentido, las ideas de dignidad, de comunidad ética y de virtud desarrolladas por Kant nos ofrecen herramientas críticas importantes para la crítica social propia de una filosofía social de carácter normativo.

1. La Idea de Comunidad Ética

La idea de comunidad ética desarrollada por Kant en su *Religión dentro de los límites de la mera razón* puede ser tomada como punto de partida para elaborar un punto de vista crítico respecto de la sociedad. Esto permite articular una filosofía social de carácter normativo. El presente trabajo tiene como objetivo extraer algunos elementos básicos para comenzar a articular una filosofía crítica sobre la sociedad, a partir de la idea de la comunidad ética. Para ello incorporará algunas ideas centrales desarrolladas por Kant en su *Doctrina de la virtud* presente en la *Metafísica de las costumbres*, especialmente el concepto de deberes de virtud tanto para con uno mismo como para con los demás. A fin de realizar el tránsito de la comunidad ética a la sociedad se recurrirá a los

trabajos de Karl Polanyi y los aportes de la filosofía política junto con los aportes de la antropología económica, de los cuales se extraerá material filosófico, sociológico, antropológico e histórico relevante.

La idea de comunidad ética brota del estudio sobre la eclesiología crítica que el filósofo de Königsberg desarrolla en la tercera sección de su libro sobre religión, bajo el título de *El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra*. En él se expone que la lucha que el ser humano emprende contra el principio malo que lo habita tiene las siguientes características: a) se trata de una lucha permanente y b) las causas que mantienen al ser humano presa del mal no provienen solamente de su condición de ser aislado de los demás, sino que al interior de la misma convivencia social surgen fuerzas (bajo la forma de la envidia, la codicia, el ansia de dominar sobre los otros y las tendencias hostiles hacia los demás, entre otras) que arrastran a los individuos hacia el mal. Todas estas fuerzas y tendencias se hacen presentes tan pronto el individuo vive en sociedad. No requiere suponer que el individuo se encuentra hundido en el mal (es decir, corrompido completamente), sino que basta con verlo insertado en la vida social, lugar en el que los hombres se corrompen mutuamente en su disposición moral y se hacen malos unos frente a los otros. El dominio del principio bueno es posible solamente por medio de la construcción y la extensión de una sociedad en la cual los sujetos se comportan según leyes de virtud, sociedad que es erigida por mandatos que provienen de la moral, es decir, por un imperativo categórico. Así, la construcción de tal sociedad se hace tarea y deber por medio de la razón.

La razón misma ordena al género humano la construcción de dicha sociedad por medio de un mandato incondicional

que exige formar una sociedad ética que liga a los hombres bajo leyes de virtud. Pero dicha comunidad es una sociedad civil ética o comunidad ética en tanto sus leyes son públicas, es decir, de conocimiento público y que rigen las relaciones entre los miembros de la comunidad. Se trata de una comunidad ética en contraposición de una comunidad civil de derecho o comunidad política. Pero esta comunidad ética puede muy bien existir en medio de una comunidad política e incluso estar formada por todos los miembros de la misma, pero en relación a la comunidad política tiene un principio de unión distinto, la virtud, además de una forma y una constitución distinta.

La comunidad civil de derecho se encuentra regida según leyes públicas de carácter vinculante, respecto de las cuales las autoridades legítimas tienen la facultad de coaccionar a quienes no las respeten. Además, dicha comunidad se encuentra contrapuesta al estado de naturaleza jurídica. La comunidad civil ética se encuentra regida por leyes de virtud, respecto de las cuales no existe poder externo al sujeto que tenga la facultad de coaccionar el incumplimiento de tales leyes. Además, la comunidad civil ética se encuentra contrapuesta al estado de naturaleza ético. Aquí, en esta comunidad ética, el hombre se da leyes a sí mismo, cada uno es su propio juez y no hay ninguna autoridad pública poseedora de poder que, según leyes, determine con fuerza de derecho lo que en las cosas que se presentan es deber de cada uno y lleve ese deber a ejercicio general.

Pero, a pesar de sus diferencias, la comunidad civil de derecho y la comunidad civil ética guardan ciertas relaciones entre sí. En las comunidades políticas existentes los ciudadanos se encuentran en estado de naturaleza ética

entre sí y están autorizados a permanecer en él. Así, en el texto *Para la paz perpetua* Kant afirma que "El establecimiento de un Estado, por duro que suene, aún para un pueblo de demonios (con tal que tengan entendimiento) es dirimible" (Kant, 1999, P333).

Sería, más bien, una contradicción el que la comunidad política forzara a los ciudadanos a entrar en una comunidad civil ética, puesto que esta última tiene implícita en su concepto la libertad respecto de toda coacción. La comunidad política puede desear que los ciudadanos se vinculen también por leyes de virtud, puesto que allí donde no llegan los medios de coacción sí lo hacen las intenciones de virtud, pero si el gobernante quiere conducir a los ciudadanos por la fuerza hacia esa comunidad, contradice la libertad que la anima, además de que mina y hace insegura la constitución política, porque usa su poder político de manera ilegítima y puede suscitar la respuesta de la ciudadanía, respuesta que puede quebrar la comunidad política. De esta manera, el ciudadano permanece enteramente libre respecto a si quiere o no ingresar a una comunidad ética.

La comunidad civil ética reposa sobre leyes públicas y contiene una constitución política. Quienes se ligan a ella han de tolerar las restricciones que sus leyes les imponen, puesto que no debe haber nadie en ella que esté en conflicto con el deber de los miembros como ciudadanos. El concepto de una comunidad ética está referido siempre a la totalidad de los hombres, porque los deberes de virtud conciernen a todos los hombres. No sucede lo mismo con la comunidad política, donde las leyes conciernen sólo a los ciudadanos del Estado y no a todos los hombres en general. En el Estado los hombres aún no forman una comunidad ética, y se encuentran en un estado de

naturaleza ética. Es un imperativo moral que los seres humanos salgan del estado de naturaleza ética para hacerse miembros de una comunidad ética. Este imperativo no es un deber de los hombres para con los hombres, sino del género humano para consigo mismo. Esta unión ética del género humano en tanto ser racional se realiza en vistas a la consecución del Sumo Bien, entendido como Bien comunitario. Así, el Sumo Bien exige la unión de las personas en un todo en orden al mismo fin, a saber, un sistema de hombres bienaventurados. Se trata pues de la idea de una república universal según leyes de virtud.

En el texto de la *Religión dentro de los límites de la mera razón* Kant señala que "una comunidad ética solo puede pensarse como un pueblo bajo mandatos divinos, esto es: como un pueblo de Dios y ciertamente bajo leyes de virtud" (Kant, 2001, p. 125). Con esta idea, Kant realiza la conexión entre la comunidad ética y la doctrina de la virtud desarrollada en el texto de la *Metafísica de las costumbres*. La articulación de esta doctrina hunde sus raíces en la idea de dignidad desarrollada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Esta idea representa la segunda parte de la teoría moral kantiana y supone la exigencia de no considerar a la humanidad en la propia persona como en la persona de cualquier otro solo como un medio, sino al mismo tiempo como un fin en sí mismo. Así, en el mundo social, las personas deben tratarse como medios para el funcionamiento de las instituciones sociales y políticas, pero al mismo tiempo, deben ser considerados como fines en sí mismo. Considerarse a sí mismo y a cualquier otro como un fin en sí supone a) no utilizarlo solamente como medio, es

decir, no instrumentalizar o manipular al otro, b) considerar que tanto uno mismo como el otro es una persona en tanto es capaz de darse fines a sí mismo, es decir, es capaz de organizar un proyecto de vida y, como consecuencia de ello, c) considerar al otro como a sí mismo como alguien que tiene derecho a la justificación¹.

A partir de estas consideraciones, que se encuentran capturadas por la idea de la dignidad de todo ser racional, Kant desarrolla, en la *Metafísica de las costumbres*, las ideas tanto de virtud como de deberes de virtud. Estas ideas resultan ser un despliegue del significado que tiene la dignidad para Kant. La virtud representa la fuerza para realizar lo que las leyes morales exigen. Kant define la virtud como "...la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento de su deber" (Kant, 2005, p. 394) que se dirige a vencer los obstáculos que representan las inclinaciones naturales. Este combate de las inclinaciones se encuentra orientado a dos fines importantes, a saber, la propia perfección y la felicidad de los demás. Ambos fines denotan dos tipos de deberes de virtud de toda persona, a saber, a) el deber de la propia perfección, y b) el deber de comprometerse con la felicidad de los demás. De esto queda claro que la cuestión del perfeccionamiento del otro no es asunto mío y cuando considero que es mi deber perfeccionar al otro lo que estoy cometiendo es injusticia.

El primer deber de virtud, la propia perfección, consiste fundamentalmente en la perfección moral de la persona. Dicho perfeccionamiento incorpora la consecución de la felicidad, pero de un modo claramente especificado: se trata de hacerse digno de

1 Rainer Forst ha formulado, elaborado la interpretación de la segunda formulación del Imperativo Categórico como el derecho, que asiste a toda persona, a obtener justificación respecto de las normas. Cf. FORST, Rainer; *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*, Columbia University Press, 2014.

la felicidad y de esperar obtenerla solo bajo dicha condición. El segundo deber, que se inscribe en la virtud, consiste en colaborar con la felicidad de los demás siempre que se utilicen medios morales y el tipo de felicidad que se busque para ellos sea compatible con la moral. Ambos deberes centrales de la virtud establecen una conexión claramente especificada entre la virtud y la felicidad. Esta relación coloca a la virtud como elemento prioritario y la felicidad como elemento subordinado. Además, la felicidad no está siendo pensada como consecución de la misma de manera directa, sino como la exigencia de hacerse digno de ella y como algo que no se realizara necesariamente, pero respecto de lo cual cabe albergar la esperanza de alcanzarla. Esto es lo que denomina Kant "Supremo Bien"².

El deber de virtud para con uno mismo exige el combatir una serie de obstáculos naturales, entre los que se incluye la mentira, la avaricia y la falsa humildad, además de cultivar disposiciones morales y físicas. La disposición moral fundamental que la virtud manda cultivar es la del autoconocimiento moral, a saber "... penetrar hasta las profundidades del corazón más difíciles de sondear" (2005, p. 441). La disposición física fundamental es aumentar la perfección natural. Kant divide los deberes de virtud para con los demás de la siguiente manera: de una parte, se encuentran tanto el deber de amar a los otros hombres, que incluye en deber de beneficencia, como el deber

de gratitud y el sentimiento de simpatía considerado como un deber. De otra parte, se encuentran los deberes de virtud hacia los otros hombres nacidos del respeto que se les debe.

De esta manera, los deberes para con otros suponen la idea de que cada persona es capaz de organizar su propio proyecto de vida buena. En este punto Kant toma distancia de la idea aristotélica de vida buena, así como de los proyectos desarrollistas que se han generado en Latinoamérica puestos en marcha durante la segunda mitad del siglo XX y del proyecto del neoliberalismo económico retomado y echado a andar con fuerza después de la caída del Muro de Berlín, proyecto que plantea sustituir el desarrollo de la sociedad por parte del Estado por el desarrollo del mercado globalizado por parte de los agentes económicos transnacionalizados.

Aristóteles concebía la vida buena como un proyecto asociado a la *polis* y definida por ella. De manera que sólo se puede realizar al interior de la *polis*, participando de sus instituciones, y realizando las virtudes definidas en ésta. En tal sentido, el bien no es un término cuyo significado podría definir de manera particular las personas, sino que se trata de un término asumido colectivamente por la comunidad (Tugendhat, 1997, pp. 235-237)³. En contraposición, Kant sostiene que cada persona es capaz de definir por

2 En este punto, Kant se conecta con la tradición de la filosofía moral que proviene desde la antigüedad. La posición de Kant al respecto se abre paso en debate con las concepciones clásicas del Supremo Bien, en especial con la desarrollada por los estoicos y la presentada por los epicúreos, que representan dos puntos de vista antagónicos al respecto.

3 Lo que indica Tugendhat es que en el libro I capítulo 6 de su Ética a Nicómaco, Aristóteles señala que la investigación respecto de la verdadera felicidad humana debe abandonar el plano del debate de las concepciones en debate a centrarse en una noción de naturaleza humana cuyo despliegue pleno conduce a la felicidad. Puesto que la ética tiene como eje central la felicidad, las consideraciones respecto de las virtudes dependen de dicha naturaleza humana. Y si la política tiene como tarea los arreglos institucionales para que los ciudadanos realicen su felicidad, esto quiere decir que la política consiste en colocar una concepción de felicidad compartida para que los ciudadanos se ajusten a ellas porque ésta se deriva de la "naturaleza humana". Cf. ARISTÓTELES; *Ética a Nicómaco*, Madrid: Alianza Editorial, 2008. Libro I, capítulo 6.

sí mismo su proyecto de vida buena, de tal manera que el deber de virtud que tenemos para con los demás consiste en colaborar con el otro en la realización su propio proyecto de vida, siempre que tanto el proyecto como los medios de colaboración sean dignos⁴.

En el caso de los proyectos desarrollista y el del neoliberalismo sucede que todos dejan entre paréntesis la autonomía de las personas e imponen un proyecto de vida que supuestamente expresa el desarrollo adecuado de las personas⁵.

La dignidad exige considerar a cada cual como un fin en sí y, por lo tanto,

permitir que cada cual desarrolle su propio proyecto de vida. Esto se realiza de manera plena en el contexto de lo que Kant denomina "Verdadera Iglesia", es decir, aquella que asume los mandatos de la razón como si se tratase de mandatos divinos. Esta Iglesia se concreta en la comunidad ética, la cual representa el espacio en el cual las relaciones entre las personas pueden llegar a realizarse bajo la forma de relaciones de virtud. De esta manera, la idea de comunidad ética aparece como regulativa y cargada de potencial crítico, el que se manifiesta claramente en la comparación con las relaciones sociales fácticas en las cuales las personas son inscritas en relaciones y

4 Alguien podría suponer que esta idea kantiana se encuentra en el concepto de *philia* o amistad desarrollada por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, donde se señala que los amigos se comprometen con la realización del bien del otro. Sin embargo, los contenidos de las virtudes fundamentales presentadas por Aristóteles se presentan como conceptualizado por la comunidad y no por el individuo, y Aristóteles asocia la *eudaimonía* a la realización de las virtudes así determinadas.

5 El proyecto, propio del desarrollismo, de exigirle al otro que se proponga los fines que yo considero correcto ha tenido varias expresiones en propuestas políticas. Considero correcto ha tenido varias expresiones en propuestas políticas. Todas estas propuestas tienen como objetivo eliminar la diversidad de fines que las personas pueden plantearse en la sociedad. Esta eliminación de la sociedad se puede buscar con buena voluntad o con objetivos de someter al otro. Las políticas desarrollistas llevadas a cabo en los años 70 estaban inspiradas en la creencia que desde el Estado se podía conducir a los ciudadanos hacia los fines correctos. Desde la caída del Muro de Berlín, se ha reactualizado esta actitud, pero esta vez no se plantean desde el Estado, sino desde agentes específicos de la sociedad. El proyecto neoliberal llevado adelante por los agentes dominantes en el mercado considera que saben cuáles son los fines que los ciudadanos deben plantearse como objetivos de vida. La arena social en la que se expresan con mayor claridad estos proyectos es la educación, porque esta es la que se figura como la que modela los anhelos de las personas bajo la formación de emprendedores. Todos estos proyectos, tanto en el ámbito interpersonal como en el social y político, se presentan señalando que se tiene un supuesto conocimiento metafísico, como la idea de naturaleza humana. Lo que es claro es que quien afirma conocer la naturaleza humana o la estructura metafísica del mundo o está confundido o está mintiendo. Es por ello que la actitud crítica que Kant desarrolló en su filosofía, es sumamente productiva para cuestionar los proyectos que amenazan la democracia. El proyecto neoliberal parte de una concepción metafísica del mundo, la sociedad y las personas. En nombre de ese supuesto conocimiento proceden a imponer un modelo de vida homogéneo. Dicha metafísica señala, entre otras cosas, que las personas son competitivas y libres por naturaleza. De esta manera, el libre mercado resulta ser la estructura social idónea para que ellas desarrollen su finalidad adecuadamente (de acuerdo a lo que los liberales consideran que es la finalidad de todo ser humano, es decir, ser emprendedor). Dicha finalidad es la de todo ser humano en general y la idea de libertad que se utiliza como punta de lanza de dicho proyecto tiene una extraña cualidad. El neoliberalismo supone que, si se deja a las personas elegir libremente, estas escogerán el modelo de vida que los liberales les plantean (y si no lo hicieren, se trataría de personas que están profundamente equivocadas por distorsiones mentales o ideológicas). Esta idea no debe sorprender, pues estos pensadores suponen tener un conocimiento tal de la naturaleza humana de la que se deduce que las personas en condiciones de libertad erigirán este y no otro proyecto. Lo mismo sucede con los defensores de un proyecto religioso de la sociedad o de los defensores del desarrollismo o los seguidores de Lenin. Todos ellos derivan un proyecto de vida y de sociedad homogénea partiendo de una concepción metafísica del mundo y de la idea de una imagen de vida buena. Tanto Sendero Luminoso como los activistas pro-vida creen conocer la naturaleza de las cosas. Lo mismo ha sucedido con los dos proyectos que se dieron la posta en América Latina, el desarrollismo y el neoliberalismo.

en sistema de intercambio que terminan cosificándolas. En la contraposición entre el principio bueno y el principio malo que Kant presenta en su texto sobre religión se sintetizan dos tipos de intercambios que las personas realizan en el seno de la sociedad, a saber, intercambios cargados de potencial moral e intercambios desprovistos de dicho potencial. El primer tipo de intercambio son los de bienes morales como a) el de acciones cargadas de virtud, b) los dones y c) los intercambios recíprocos mercantiles cargados de potencial moral, es decir, que hacen valer la dignidad de las personas; en cambio, el segundo tipo es el de los intercambios mercantiles que terminan cosificando a las personas por medio de la dominación económica. Por intercambios recíprocos mercantiles cargados de potencial moral me refiero a los intercambios económicos que carecen de finalidad lucrativa y que consideran la dignidad de las personas en el mismo proceso de intercambio. En cambio, los intercambios al interior del mercado tienen como finalidad la ganancia. La ganancia económica incorpora en su propia dinámica el signo de la dominación, por lo cual es adversa a la dignificación de las personas⁶.

Hemos visto la manera en la que Kant presenta una eclesiología crítica bajo la idea de comunidad ética. A esta contrapone la idea de estado de naturaleza ético. La primera idea representa el orden eclesial perfecto, aquel que corresponde a la religión que es definida como el conjunto de leyes morales producidas por la razón entendidas como si fuesen mandatos divinos. En ese trasfondo ideal las personas no solo cumplen con las leyes morales racionales, sino que además

se consideran a sí mismas como a otras como dignas, es decir, como fines en sí mismas. La idea de estado de naturaleza ética, en cambio, representa el estado infernal de un pueblo de demonios que no se encuentran dispuestos a seguir ley moral alguna ni relacionarse entre sí conforme a deberes de virtud. La idea de dignidad carece de valor y lo único que articula las relaciones entre las personas son las leyes de la naturaleza que son representadas por el autointerés y la exigencia moral rala de la autopreservación de la propia vida. En medio de estos dos polos ideales se desarrollan todas las relaciones propias de las iglesias estatutarias que combinan exigencias morales con reglas del autointerés establecidas por autoridades político-partidarias que fingen ser autoridades religiosas, es decir, morales, y que imponen su dominación de un supuesto conocimiento metafísico de Dios y de la naturaleza humana. Además, éstas articulan una serie de instituciones eclesiales que, si bien son imperfectas en sentido moral, no se hunden en el abismo del estado de naturaleza ético. En este espacio intermedio las personas se encuentran con las exigencias morales, así como con los deberes de virtud, pero sucede que las inclinaciones naturales en ellas hacen que su cumplimiento con estas exigencias y deberes se encuentre intercalado con el no cumplimiento. Esto caracteriza lo propio de las iglesias estatutarias y de las personas que las componen.

2. El proyecto neoliberal

Estas ideas respecto a la eclesiología permiten desarrollar una crítica de las relaciones sociales al interior de la sociedad civil. Ahora, la idea de comunidad

6 En este sentido, es necesario aislar el poder que se consigue a través de la acumulación económica del dinero de la forjación de poder político, a fin de consolidar procesos de democratización. Al respecto, Cf. TILLY, Charles; *Democracia*, Madrid: Akal, 2010.

ética representa la idea de sociedad civil en tanto modelo, mientras que la idea de estado de naturaleza ético representa el colapso de toda configuración civil. En medio de estos polos ideales se encuentran las relaciones humanas fácticas entre personas al interior de las sociedades civiles operantes. En ellas se entrelazan relaciones morales enmarcadas por deberes de virtud inspirados en la idea de dignidad, con intercambios recíprocos de bienes, dotación de dones y relaciones mercantiles al interior del sistema del mercado. Esto hace que convivan al mismo tiempo relaciones morales con relaciones distorsionadas, a la vez que se abre la posibilidad de extraer de las relaciones distorsionantes del mercado relaciones cargadas de valor moral.

Con el propósito de ofrecernos una pista de investigación respecto de las relaciones económicas que se desarrollan en las sociedades contemporáneas, y para entender su dinámica y modificaciones, Karl Polanyi (2010) describió tanto dichas relaciones como el fenómeno que por el cual fueron confinadas al interior de mercado. Amparado en la investigación histórica, sociológica y antropológica que tuvo a su disposición logró explicar que la economía incluye un conjunto de elementos que incorporan intercambios recíprocos, ideas de índole moral y relaciones mercantiles. Estas intuiciones fueron reforzadas por los estudios desarrollados por la antropología económica (Mauss, 2009 – Sahalins, 1983). Esta complejidad de las relaciones económicas tiene como objetivo comprender la dinámica de la teoría de los mercados autorregulados por medio de la idea de arraigo y los intentos fallidos de desarraigo llevados a cabo por los partidarios del neoliberalismo económico.

El concepto de arraigo expresa la idea según la cual a) la economía se entiende como intercambios recíprocos

de bienes, flujo de reconocimiento moral e intercambio mercantil, a la vez que se encuentra b) empotrada en las sociedades concretas. El ascenso de las ideas neoliberales durante el siglo XIX, como producto de los cambios de la revolución industrial durante el siglo XVIII, produjo transformaciones tanto en la forma de entender la economía como en la relación entre la economía y la sociedad. La transformación central consistió en el paso de una economía dirigida a la subsistencia a una economía dirigida a la ganancia. De este cambio se derivaron una serie de otros cambios. Por un lado, la economía fue despojada de su complejidad y fue reducida a la red de mercados autorregulados. De otra parte, intentaron desarraigar la economía de la sociedad, produciendo un proceso de desintegración social. El camino que siguieron para tratar de llevar adelante este objetivo fue generar mercados perfectamente autorregulados, pero como el llevar a cabo este proyecto llevaría a la sociedad a un abismo, la misma sociedad, empezando por los mismos empresarios, no permiten que se concrete la consolidación de los mercados autorregulados, y tampoco se concrete el desarraigo de la economía respecto de la sociedad, en un proceso que Polanyi denominó "doble movimiento". Los mismos empresarios exigen que el Estado intervenga para poder resolver las dificultades de los mercados. Pero esta imposibilidad práctica de la consolidación de los mercados autorregulados es utilizada por los defensores del neoliberalismo como un acicate para su retórica ideológica. De llevarse a cabo el proyecto que tienen en ciernes, se conduciría a la sociedad en su conjunto al abismo, y, por eso la sociedad, empezando por los empresarios, dan marcha atrás; en cambio de señalar eso, lo que afirman es que la acción de agentes ideologizados y partidarios de la intervención del Estado,

no permite la concreción del proyecto que defienden e impiden a la sociedad de los beneficios que supuestamente producirían los mercados completamente autorregulados, desarraigados de la sociedad y dominadores de la misma.

Al mismo tiempo, los impulsores del proyecto neoliberal, buscaron una manera de asegurar los mercados autorregulados nacionales a través de la forjación de una sociedad mundial de mercado. Para ello crearon el llamado "patrón oro", por medio del cual todos los Estados respaldarían sus monedas en el oro, de tal manera que, entre otras cosas, podrían tener un sistema de equivalencia de precios mundial y podrían regular la existencia de circulante a través de la cantidad de reservas en oro que tuviesen los bancos centrales nacionales. Esto permitió la transnacionalización de la inversión, del comercio y de los flujos financieros, de manera que ya no se encontraban sujetas a los mercados nacionales, sino que podían fluir por una sociedad de mercado mundial. Con ello, el esfuerzo fue desarraigar el mercado y consolidar la transformación de la sociedad en una sociedad de mercado. Lo característico de una sociedad de mercado es que, en vez de que el mercado se empotre en un contexto social, suceda lo contrario, a saber, la sociedad se encuentra gobernada por las relaciones de un mercado mundial autorregulado.

Pero, como este proceso conduce a la desintegración social, las sociedades europeas de fines del siglo XIX decidieron dar marcha atrás ante el abismo que veían venir. Así que los estados decidieron elevar los aranceles para proteger sus producciones locales y emprendieron una política neocolonial en África, con el objetivo de incrementar su mercado interno. Esto los condujo a una conflagración mundial (la Primera

Guerra Mundial) después de un siglo XIX prácticamente carente de eventos bélicos. Terminada la Primera Guerra, la consecución del proyecto neoliberal de constituir un mercado mundial autorregulado produjo la gran depresión del 29 y finalmente al ascenso del fascismo en la década de los 30. El fascismo representó una respuesta radical en contra del proyecto neoliberal, de tal magnitud que, a partir del 45 hasta el 89, se impusieron las ideas de Keynes y el orden mundial westfaliano-keynesiano, excepto en EE.UU. con Reagan e Inglaterra con Thatcher, donde se reactualizó el intento neoliberal de mercados autorregulados a partir de 1980.

Es necesario señalar que uno de los elementos que contribuye a consolidar el orden mundial westfaliano-keynesiano fue la Revolución Rusa de 1917. Dicha revolución no sólo modificó las relaciones económicas al interior de los países pertenecientes al bloque soviético, sino que su impacto se dejó sentir en el mundo entero. Europa occidental y Estados Unidos hicieron que las ideas de Keynes vencieran a las ideas de los defensores de los mercados autorregulados. Keynes defendía la idea de que, si bien no debería desecharse los mercados, era importante que los estados intervinieran para introducir regulaciones. Estas ideas tenían como objetivo evitar que las condiciones sociales sean propicias para que la prédica y la práctica de los partidos comunistas prosperen. De esta manera, la Revolución del 17 transforma en capitalismo en esos países (Negri, 2003). En el entonces llamado "tercer mundo", la forma en que impactó la Revolución de Octubre fue a través de la consolidación de gobiernos desarrollistas que decidieron generar las bases materiales del bienestar social desde el Estado. La gran mayoría de estos gobiernos fueron dictaduras, como el caso de Velasco en Perú o Nasser en Egipto.

Las ideas de Keynes no fueron el único efecto que tuvo la Revolución Rusa al interior de la economía capitalista. El otro efecto fue lo que los marxistas estructuralistas franceses denominaron "El Fordismo". Este fenómeno despliega una idea que se encuentra en Marx, según la cual, una condición necesaria para que la economía capitalista pueda seguir funcionando es evitar la sobreproducción. La existencia de ella llevaría a declive el sistema capitalista debido a que el precio de los productos se viene abajo y haría quebrar a las empresas. Por ello es necesario que el mismo capitalismo pueda crear un mercado que pueda absorber la producción pagando el trabajo de los trabajadores de las fábricas de modo tal que ellos puedan comprar los bienes producidos por la economía capitalista. El Fordismo, junto con las ideas de Keynes se echaron a rodar en las sociedades capitalistas desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta la caída del Muro de Berlín. De tal manera que, ambas cosas juntas, consolidaron el llamado "Estado de Bienestar" que subsistió en Europa hasta 1989 y en EE.UU. e Inglaterra hasta 1980.

A la caída del Muro de Berlín, el modelo keynesiano de sociedades de bienestar y de mercados parcialmente regulados por el Estado, cayó en desgracia y el neoliberalismo echó a rodar su proyecto de mercado mundial autorregulado y de sociedad de mercado mundial, a la vez que reemplazó el "Estado de bienestar" por el "Estado de inseguridad" (Fraser, 2008). Al mismo tiempo, en los países del antiguo "tercer mundo" fracasó el proyecto del Estado desarrollista. De este modo, el modelo de mercados autorregulados resulta siendo la expresión más significativa de lo que se entiende hoy en día como globalización y, más precisamente, globalización financiera. Pero, desde entonces, aquello que Polanyi denominó

"doble movimiento" desapareció y se ha impuesto un movimiento unidireccional a nivel global, de manera tal que la escalada neoliberal parece no tener fuerzas externas de contención (Fraser, 2017). Pero la misma situación ha hecho surgir dos fenómenos globales importantes. De una parte, los Estados Unidos de América han visto debilitada la posibilidad de seguir sosteniendo su hegemonía sin competencia. El mundo global financierizado ha visto la emergencia de nuevas potencias, especialmente la China. Por otra parte, la llamada "Guerra Fría" se ha reactualizado a través de la configuración del eje Rusia, Irán y los países del ALBA, entre otros. A su vez, la emergencia de los movimientos pro modificación de las condiciones de la globalización (como el Foro Social Mundial), el fortalecimiento de una opinión pública transnacional muchas veces apoyada por las redes sociales, la aparición del terrorismo internacional y el terrorismo cibernético; todos estos fenómenos están complejizando el movimiento unilineal del proyecto de consolidación de un mercado mundial globalizado.

3. La crítica al proyecto neoliberal

Una de las cosas que la investigación de Polanyi y que la antropología económica reafirma es la riqueza de los procesos de intercambios económicos, que incorporan intercambios recíprocos de bienes e intercambios de bienes a través del mercado. Si conectamos este resultado con las ideas desarrolladas por Kant en sus trabajos sobre religión y sobre la virtud, podemos añadir que la sociedad no solo realiza intercambios económicos sino también es el espacio en el cual se realizan relaciones morales bajo la forma del cumplimiento de deberes de virtud. De esta manera, es posible extraer de estos trabajos una filosofía social crítica

de las relaciones sociales existentes en la actualidad para incluir elementos normativos que permitan llevar adelante la crítica y evaluación de los proyectos sociales puestos a andar en el mundo contemporáneo.

Las claves centrales de la crítica social que se extrae de esta lectura de Polanyi a la luz de la idea de comunidad ética de Kant se centran especialmente en los siguientes puntos:

a) El proyecto del neoliberalismo de desarraigar los mercados de la sociedad trae consigo un movimiento complementario de someter a la sociedad bajo las reglas del mercado. Ello implica la desintegración de la sociedad, de tal manera que los intercambios recíprocos quedan marginados del análisis económico y marginados también de la práctica social. Esto acarrea que el empobrecimiento al que la población es arrojada reduce la capacidad que ésta tiene de intercambios recíprocos como dones, de tal manera que las personas no pueden sembrar las bases del reconocimiento moral que denominamos agradecimiento. Junto con ello, la consolidación de un mercado mundial termina por establecer relaciones de desigualdad entre regiones, como el caso de norte y sur. Las relaciones económicas dentro de un mercado mundial generan relaciones de intercambio económico mercantil que somete a unos a la dominación de otros, a la vez que los capitales transnacionalizados no sólo generan hegemonía y colonealidad en las periferias del orden mundial, sino también turbación en el mismo centro, pues el capital deslocalizado, busca expandir sus ganancias trasladando departamentos empresariales enteros de un continente a otro, con lo cual deja en la calle a los mismos

mercados nacionales del centro del mundo globalizado, especialmente en los momentos de crisis económica como la desatada a partir del 2008. Al mismo tiempo, empuja a personas nacidas en la periferia a migrar, tanto de manera legal como ilegal, a los centros para poder acumular dinero y enviar remesas a los suyos, a cambio de lo cual reciben reconocimiento, prestigio y agradecimiento.

b) Al someter la sociedad al mercado, el proyecto neoliberal convierte el trabajo en una mercancía y a las personas como engranajes del sistema. De tal manera, la dignidad de las personas termina siendo profundamente erosionada, pues se daña el tejido social en el que las relaciones sociales hacen brillar la dignidad de las personas. Junto a esto, la economía da un vuelco inédito en la historia económica de la humanidad: convierte al trabajo, al terreno y al dinero en mercancías. El mercado de trabajo termina por convertir a la persona en una mercancía cuyo precio se encuentra regulado por las leyes del mercado en general. De esta manera, una serie de relaciones sociales se desfiguran y pierden el valor moral que la dignidad humana les otorga. La parcelación y transacción económica del territorio se convierte en una exigencia para el mercado globalizado. Esto se debe a que es del territorio de donde el mercado extrae la materia prima para recrearse permanentemente. En un primer momento, la parcelación del territorio tuvo como objetivo la posibilidad de ser comprada por el capitalista agroindustrial para la siembra de algodón y el cultivo de pastizales que permitiesen criar ganado lanero, todo ello para abastecer de materias primas

a las nacientes industrias textiles en Inglaterra durante los siglos XVIII y XIX. Ya, en el siglo XX y en el siglo XXI, la expropiación del terreno a las comunidades tiene como objetivo la extracción de minerales, de petróleo y de gas que revitalizan desde las canteras formales, semiformales e informales. Y la del cultivo de coca, opio y marihuana lo hacen desde el lado delictivo.

La parcelación del territorio trae consigo gran conflictividad social en que se enfrentan, de una parte, el gran capital y, de otra, las comunidades nativas, los colonos y los ciudadanos que se ven despojados de sus territorios. Pero, a pesar de los tratados y convenios internacionales, especialmente el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)⁷, los gobiernos nacionales se colocan del lado del gran capital en contra de los pobladores debido a que tales gobiernos y estados han sido copados por los agentes del capital local que busca, de esa manera, poder entablar negocios con el capital transnacional. El hecho de que los gobiernos y los estados den la espalda a la sociedad para ponerse al servicio de los capitales transnacionalizados constituye una fuente profunda de corrupción de los estados.

La conversión del dinero en mercancía genera lo que se conoce como capital especulativo, el cual se expresa en el crédito y la especulación financiera en las bolsas locales e internacionales. La exacerbación del capital especulativo termina por generar crisis financiera, como la del 2008, que exige que los Estados protejan a los bancos y

desprotejan a las personas que tienen sus casas hipotecadas.

- c) En ese mismo movimiento, el proyecto del neoliberalismo termina por imponer un proyecto de vida y la homogeneización de los proyectos de vida, de tal manera que la persona no es considerada como un fin en sí y con la posibilidad de darse fines a sí misma. Todo lo contrario, el mercado le impone un proyecto de vida en nombre de una idea metafísica de la realización humana general que indica que el ser humano es un ser racional que buscará maximizar sus ganancias y elegirá las reglas del mercado como las mejores reglas posibles. Desde esta perspectiva, Nelson Mandela, Gustavo Gutiérrez y Teresa de Calcuta serían catalogados como agentes estúpidos debido a que no actúan como agentes racionales, es decir, no procuran maximizar sus ganancias en el mercado.

Sin embargo, a pesar de que las relaciones sociales se encuentran dominadas por estas relaciones, es posible rastrear elementos que permitan establecer una conexión entre las relaciones sociales con la idea de comunidad ética. Ello es posible dando dos pasos fundamentales: a) reintegrando en las relaciones sociales aquellos elementos que el giro mercantilista dejó fuera de la economía, y b) insertando una traición de carácter moral a los flujos del mercado.

Los trabajos de Polanyi, elaborados sobre la base de la antropología económica, especialmente a partir de los trabajos de Mauss y Sahlins, señalan que las relaciones económicas en las sociedades

7 Se puede revisar el convenio 169 de la OIT en http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_100910.pdf.

previas a la revolución industrial incluían intercambio de dones y prestigio social, junto a intercambios recíprocos e intercambios en el mercado (a través del trueque o el dinero). Incluso, no en todas las sociedades, se formó una institución como aquella que conocemos como mercado, en el sentido de una institución en la que las personas intercambian *vis-à-vis* unos bienes por otros en el mismo acto, ya sea a través del trueque o a través del dinero. De modo que lo que estas investigaciones antropológicas arrojan es que en las relaciones económicas el mercado no era la institución central y dominante, sino que éste se incorporaba en una gama de relaciones más amplia que incluía dones, dotación de prestigio y agradecimiento moral e intercambios recíprocos.

Con la revolución industrial, durante el siglo XVIII, y el desplazamiento del mercado hacia el centro de las relaciones económicas, los demás elementos comenzaron a ser marginales para terminar por ser expulsados de las relaciones económicas. Luego, mediante los esfuerzos por consolidar el proyecto neoliberal de desarraigar el mercado de la sociedad y subordinar la segunda a los mandatos del primero, los elementos que pertenecían a las relaciones económicas, como los dones, el prestigio social y los intercambios recíprocos terminaron por ser expulsados de las relaciones económicas, sino colocados tras las cuerdas en el campo de las relaciones sociales en general. Sin embargo, no desaparecieron y constituyen elementos marcados por un signo de gratuidad que interpela desde la moral a los intercambios meramente mercantiles. Dicha interpelación se produce de esta manera. Los intercambios mercantiles no sólo tratan de expulsar otro tipo de intercambios dentro de la sociedad, sino que por encontrarse asociados a la acumulación de capital

establecen relaciones de dominación al interior de la sociedad. Las relaciones en el mercado tienden a producir lo que Michael Walzer denomina *tiranía* (Fraser, 1993). La tiranía, para Walzer consiste en el monopolio de un bien predominante. Un bien predominante es aquél que controla la distribución de los demás bienes de la sociedad. En el mercado sucede que el gran capital tiende a incrementar su posesión del bien predominante, que es el dinero, de tal manera que intenta tener el monopolio de éste produciendo, de esta manera, relaciones de dominación de unas personas sobre otras. Sin embargo, desde la posición marginal a la que han sido relegadas, los dones, el prestigio y los intercambios recíprocos iluminan, con una luz crítica, las relaciones económicas en general y las relaciones de mercado en particular al interior de la sociedad burguesa globalizada contemporánea. Estos últimos no establecen relaciones de dominación y tampoco tienden a la tiranía, sino que, más bien, expresan relaciones de reciprocidad, asimetría y libertad entre las personas al interior de la sociedad contemporánea. Por contener ese significado, cuestionan, desde donde se encuentran, a las relaciones mercantiles.

El aporte de la antropología económica nos ha ofrecido una imagen poco habitual de las relaciones económicas. Desde esta perspectiva, dichas relaciones incluyen entrega de dones, intercambios recíprocos, que son diferentes a los realizados en el mercado, e intercambios de bienes realizados a través del mercado, ya sea a través del trueque o mediados por el dinero. Los intercambios recíprocos suponen dar y recibir bienes diferentes que son considerados del mismo valor. Tales intercambios no suponen que la ida y vuelta de bienes se dan al mismo tiempo, sino que, por el contexto ritual o de otra clase, se encuentran el dar y recibir separados por el tiempo, y no

necesariamente se trata de las mismas personas las que se colocan de la otra parte de la reciprocidad, tal como lo explica Mauss en su *Ensayo sobre el don*. Las ideas rituales, religiosas o de otro tipo fortalecen la confianza del recibir como contraparte del dar. Y dicha confianza fortalece la integración social. La lógica del don, en el sentido que tienen las remesas de dinero en la sociedad global contemporánea, supone el dar bienes y el recibir agradecimiento y reconocimiento de parte de quienes reciben. No hay ida y vuelta de bienes materiales, sino el reconocimiento moral aparece como contraparte. Tanto los intercambios recíprocos como el don incluyen la idea de que el intercambio mismo no se encuentra ligado a la aspiración de la ganancia y la acumulación económica, y por lo tanto no se encuentran bajo la lógica de la dominación entre personas. El don, entendido en este sentido, incluye un

significado moral adicional debido a que quien dona lo hace por una motivación moral de ayudar a la otra persona y colaborar en salir de su dificultad. Por su parte, quien recibe el don otorga a la otra persona reconocimiento moral bajo la forma de agradecimiento.

Las relaciones de mercado se encuentran, en principio, desprovistas de ambos componentes morales debido a que ellas se desarrollan con el fin de la acumulación de riqueza por medio de la ganancia. El otro de la relación es alguien despersonalizado (puedo intercambiar bienes con cualquiera indistintamente) y el mismo intercambio produce asimetría por medio de la acumulación del capital, de manera que quien ha acumulado más capital tiene una posición de dominio dentro de las relaciones económicas asimétricas⁸. De este modo, las personas se encuentran en posiciones diferentes

8 Resulta ser una mera idealización y, a la vez, una herramienta conceptual de justificación de los mercados autorregulados, la creencia que las partes en el mercado parten a la carrera que representa que la competencia económica en el mercado con las mismas condiciones. Ese presupuesto tiene dos problemas resalantes, entre otros. En primer lugar, no es contrastable empíricamente, ya que las personas en las sociedades parten dotadas de condiciones desiguales para la competencia en el mercado, por ejemplo, algunos parten con más riqueza que otros, a la vez que hay personas que se insertan en el mercado cargando sobre sus espaldas una miseria económica galopante. Además, esta creencia ideológica lleva una comprensión de la pobreza en el mundo ajena a la explicación que señala que la pobreza tiene causas sociales en la mayoría de los casos. A contrapelo de esta explicación, esta concepción neoliberal suele sostener que la pobreza tiene su causa en la pereza de la gente o en la mala suerte de vivir en Estados fallidos. Cornel West y Tavis Smiley ha cuestionado en el 2012 la tesis según la cual la pobreza de las personas tiene su raíz en la pereza en *The Rich and the Rest of Us. A Poverty Manifesto*. Por otro lado, John Rawls ha sostenido en su *Derecho de gentes* que la pobreza de las personas que viven en estados fallidos o "lastrados por la pobreza" no tiene relación con las relaciones económicas en un mundo globalizado. La posición de Rawls al respecto se funda en su defensa de la posición estatista en el debate contemporáneo entre estatistas y globalistas (como Thomas Pogge, entre otros), debate que actualmente se ha complejizado con la incorporación de la posición de los transnacionalistas como Forst y Fraser, entre otros.

Pero más allá de este último debate, lo que importante es señalar que los presupuestos de los defensores del proyecto del neoliberalismo económico están partiendo de presupuestos altamente cuestionables para derivar sus posiciones sobre el supuesto potencial de generar igualdad socioeconómica de los mercados autorregulados y respecto de las causas de la pobreza en el mundo. Es más, ellos defienden la idea de que la causa de las desigualdades en el mercado es la intervención Estado en el mercado, ya sea porque el Estado es corrupto por naturaleza, ya sea porque los participantes en el mercado no son corruptos y se limitan a perseguir un fin supuestamente legítimo desde el punto de vista moral, a saber, la ganancia económica. Pero este último argumento presupone demasiadas cosas que hay que comenzar con examinar si son ciertos. ¿La intervención del Estado en los mercados necesariamente son fuente de corrupción?, ¿los agentes económicos privados son realmente irreprochables en cuanto a malas prácticas?, ¿es realmente la acumulación de riqueza, sin ninguna otra consideración, válida moralmente por sí misma?, ¿Los casos de comportamiento ético de empresas como Enrom representan casos aislados y marginales o son una alerta respecto de la corrupción de las empresas privadas?

en el intercambio dependiendo de cuanto capital hayan acumulado. De esta manera, se producen relaciones de dominación, las cuales se acrecientan cuando las personas son convertidas en mercancías al ser entendidas como fuerza de trabajo cuyo valor se determina en dinero a través de ley de la oferta y la demanda. Además, la lógica de mercado, al convertir a las personas en fuerza de trabajo, en consumidores y en emprendedores, termina por desintegrar las relaciones sociales que necesitan que las personas sean reconocidas en su valor moral y en sus identidades particulares. La marea de la homogeneización es percibida por las mismas personas como una amenaza tanto para el valor moral de las personas, como para el funcionamiento de la sociedad.

4. Las traiciones al mercado

De esta manera, en el contexto en el que se está intentando llevar a cabo el proyecto de una sociedad de mercado autorregulado mundial (que se encuentra expresado en el signo económico de lo que conocemos hoy en día como globalización), no solo sucede que los mismos empresarios exigen que los estados intervengan en ciertos aspectos de la economía y en momentos determinados, lo cual constituye una traición al proyecto del mercado autorregulado mundial. Sin embargo, desde la caída del Muro de Berlín, la reacción de los empresarios y de los estados ha sufrido una debilitación frente a las coerciones del mercado autorregulado global, de manera que el escenario en el que nos enfrentamos hoy difiere en ese punto a lo que percibía Polanyi en su tiempo. Pero junto a esto, se abre la puerta a dos traiciones de carga moral.

La primera traición está representada por la emergencia del don desde dentro de las mismas relaciones de mercado. Aquí el fenómeno del don difiere de lo

estudiado por Mauss en su ensayo, y se acerca más a regalos o remesas que no esperan retribución material, sino que demandan agradecimiento y respeto. Las personas, insertas en relaciones mercantiles utilizan los mismos bienes materiales para desconectarlos de los flujos mercantiles y conectarlos a otra red de intercambio convirtiéndolos en regalos, en remesas desde el extranjero, etc. Para realizar esta traición utilizan los mismos canales que el mercado ha establecido. Desde luego, el mercado ha establecido dichos mecanismos con fines completamente diferentes, fines que se encuentran subordinados a los intercambios mercantiles. Las personas traicionan dichos mecanismos y circuitos para hacer valer su condición de sujetos morales y la de los demás. A cambio de tales donaciones las personas reciben de sus beneficiarios valoración moral que se expresa a través del reconocimiento basado en el agradecimiento. Pero, también es posible que esta contraparte de la relación que el don inaugura no se realice y se produzca el tipo de fraude que denominamos desagradecimiento. En esto consiste la segunda traición de carácter moral: los beneficiarios no retribuyen con agradecimiento, y más bien les dan la espalda en diferentes sentidos morales.

Un tipo de relación particular es relevante como contrapunto en este momento de la dinámica moral de los intercambios. Se trata de la institución jurídica de la herencia. Ésta es, en sentido estricto, una dotación de bienes bajo la forma de don, pero el mercado ha vuelto equívoco de tal manera que ha sido desconectado de las relaciones morales para ser colocado en las relaciones mercantiles para incrementar la capacidad de dominación. La historia de dicha institución señala que al principio la herencia tenía una función social

específica: garantizar que las uniones matrimoniales se realizaran entre las personas del grupo a fin de que los bienes no se dispersen. Pero con la dominación del mercado sobre la sociedad, la herencia se convierte en una dotación para que ciertos individuos puedan tener mayores posibilidades de negociación y dominio en el mercado. De esta manera, un tipo de donación es absorbida completamente por la lógica del mercado, a menos de que las personas decidan desviar la herencia a instituciones benéficas, educativas, etc., o a personas menesterosas.

Pero el derecho no sólo interviene en las relaciones de intercambio en el caso de la herencia, sino que se encuentra para ejercer fuerza coercitiva para fortalecer las relaciones mercantiles. El derecho privado protege las relaciones mercantiles a través del apoyo de la fuerza pública. De esta manera protege a los concurrentes de los fraudes que puedan producirse en las relaciones mercantiles. El mismo sistema de mercado se convierte en un sistema de coerción que regula la conducta de las personas en la sociedad. Pero las exigencias morales que brotan de la dignidad de las personas levantan un tercer sistema normativo que al lado de los otros dos sistemas normativos complejiza las relaciones de las personas dentro de la sociedad contemporánea dominada por el mercado mundial en tiempos de globalización. Pero, además, sucede que la fuerza coercitiva del mercado globalizado presiona sobre el derecho positivo para que se modifique a su favor y lo utiliza para potenciar su poder de dominación sobre la sociedad, de manera que la fuerza de los imperativos morales que brotan de la dignidad se encuentra debilitada.

De los mismos flujos en el mercado brota la fuerza moral para dotar de un sentido diferente a las mercancías.

Transformados en dones, los bienes son sustraídos de la telaraña de los intercambios mercantiles y son dotados de contenido moral. De este modo, los intercambios se insertan en el espacio social intermedio existente entre dos polos ideales. El primero lo constituye el polo de la idea de comunidad ética, mientras que el segundo se encuentra representado por el polo de la idea de estado de naturaleza ético. Mientras que la comunidad ética representa la perspectiva ideal de un mundo caracterizado solamente por intercambios recíprocos, el estado de naturaleza ético representa la perspectiva ideal de un mundo caracterizado solamente por relaciones de mercado. De esta manera, la comunidad ética sería un mundo de intercambios donde la reciprocidad sería plena y las personas serían tratadas como libres e iguales. En cambio, el estado de naturaleza ético sería el mundo de las relaciones de mercado sin paliativos en el cual las personas estarían sujetas a merced de la dominación del capital y no gozarían de libertad ni serían consideradas como iguales. Aquí la dominación llegaría a tal punto de penetración que las personas dejarían de ser consideradas como dignas y serían transformadas en mercancías.

Los dones y los intercambios recíprocos representan un camino, desde dentro del mercado, para transitar por el espacio intermedio que se abre entre la comunidad ética y el estado de naturaleza ético, tomando ambos elementos de la manera en que los acabamos de definir. De no existir esas traiciones al mercado, las relaciones del mercado se acercarían al estado civil ético. En cambio, gracias a la presencia de los dones y los fenómenos afines, el conjunto de relaciones que se realizan en el mercado se eleva de ese nivel primario, en el cual se desarrollan exclusivamente relaciones de dominación.

De este modo se puede ver cómo teniendo como punto de vista crítico las ideas de comunidad ética y de estado de naturaleza ético, es posible percibir cómo se instala una tensión dialéctica en el seno de la sociedad civil mundial contemporánea en un mundo en condiciones de globalización, entre la moral y la dominación.

REFERENCIAS

ARISTÓTELES; *Ética a Nicómaco*, Madrid: Alianza Editorial, 2008.

FRASER, Nancy; *Escalas de justicia*, Barcelona: Herder, 2008.

FRASER, Nancy; *El destino de la igualdad en un mundo financiero*. Conferencia dada en la Universidad Diego Portales <https://www.youtube.com/watch?v=3j8drl8lOd0>. Visita 14/2/2017.

FORST, Rainer; *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*, Columbia University Press, 2014.

KANT, Immanuel; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza Editorial, 2001.

--; *La paz perpetua. Un esbozo filosófico*, 1999.

--; *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza Editorial, 1012.

--; *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 2005.

MAUSS, Marcel; *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Bnos. As.: Katz, 2009.

NEGRI, Antonio; *Crisis de la política: escritos sobre Marx, Keynes, las crisis capitalistas y las nuevas subjetividades*, Bnos. As.: El cielo por asalto, 2003.

NN.UU.; Convenio 169 de la OIT en http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_100910.pdf.

POLANYI, Karl; *La gran transformación*, México: FCE, 2010.

SAHLINS, Marshall; *Economía de la edad de piedra*, Madrid: Akal, 1983.

TILLY, Charles; *Democracia*, Madrid: Akal, 2010.

TUGENDHAT, Ernst; *Lecciones de ética*, Barcelona: Gedisa, 1997.

WALZER, Michael; *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: FCE, 1993.

ÉTICA DE LA MEMORIA Y CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS. UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA

ETHICS OF MEMORY AND CULTURE OF HUMAN RIGHTS. A PHILOSOPHICAL APPROACH.

Gonzalo Gamio Gehri*¹

Recepción: 10/Diciembre/2016

Aceptación: 26/Abril/2017.

RESUMEN

Las instituciones democráticas están apoyadas en una serie de dolorosas experiencias políticas, como el holocausto, desde las cuáles se ha ganado un aprendizaje importante. No obstante, la cultura de los derechos humanos necesita fortalecerse en el marco de una ética de la memoria que convoque el esfuerzo de la sociedad en conjunto en orden a la identificación y asignación de las responsabilidades en el contexto de violencia. Dicha reflexión ética evita que las causas de la violencia aparezcan nuevamente, pero también nos orienta en la búsqueda de nuevos parámetros acerca de nuestras concepciones de una vida significativa. Así el desarrollo humano forma parte de éste mismo proceso democrático cuyo objetivo es la formación de un sentido de la justicia que nos permita interesarnos de forma auténtica por el otro.

PALABRAS CLAVE

Derechos humanos; ética de la memoria; sentido de la justicia; calidad de vida; desarrollo humano; justicia transicional, Shoah.

ABSTRACT

The Democratic institutions are founded on a series of painful political experiences, like the holocaust, from which we have gained an important learning. However, the culture of human rights needs to strengthen within the regards of an ethic of memory, that conveys the efforts of the entire society so it can identify liabilities in a context of violence. This ethical reflection prevents the causes of violence from appearing again, but also guides us in the search for new parameters about our conceptions of a meaningful life. Thus human development is part of this same democratic process whose objective is the formation of a sense of justice that allows us to genuinely care about the other.

KEY WORDS

Human rights, ethic of memory, sense of justice, quality of life, human development, transitional justice, Shoah.

* Docente de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya: gonzalogamio@gmail.com

1 Una versión más breve de la primera sección de este artículo apareció en el último número de *Intercambio*.

1. Conceptos básicos y contextos.

El 27 de octubre de 2014, los familiares de ochenta víctimas de la violencia terrorista y de la represión estatal recuperaron los cuerpos de sus seres queridos en Ayacucho. El hecho fue prácticamente ignorado por los principales medios de comunicación, fue pasado por alto por amplios sectores de la "clase política", y apenas fue recogido por una minoría de ciudadanos. Esta situación no sorprende, aunque resulta particularmente lamentable. Hace tiempo que los casos de derechos humanos no son noticia en el país. Cabe preguntarse si el "Perú oficial" – el conformado por las élites políticas y empresariales que habita nuestras ciudades más prósperas – ha elegido la amnesia moral y política como proyecto.

Desde los años del conflicto armado interno, el discurso de defensa de los derechos humanos ha sido asociado incorrectamente con el imaginario social de la izquierda. Es cierto que en nuestro país los sectores progresistas – desde los movimientos políticos y sociales y desde las instituciones de la sociedad civil, incluidas las Iglesias – han contribuido decisivamente a la protección de los derechos básicos de los más débiles, pero la causa de los derechos humanos trasciende cualquier cantera intelectual o ideológica. Es un derrotero práctico de la democracia. La noción de "derechos naturales" – el ancestro racionalista de los derechos humanos – fue originalmente una categoría liberal, desarrollada por Locke en el *Segundo tratado* y por otros después de él, una noción que se convirtió luego en un estandarte de batalla en la lucha por la independencia estadounidense y en la Revolución Francesa.

Kant, por su parte, planteó como un principio moral incondicional la exigencia

de tratar a todo individuo racional siempre como fin y nunca exclusivamente como medio. Este principio estipula que los seres humanos no tienen un mero valor de utilidad – como los objetos del mundo –, sino un valor de dignidad, que los identifica como personas merecedoras de respeto, por el hecho de ser personas. Ello implica que los animales humanos no deben ser objeto de negociación o de sacrificio en nombre de ideales presuntamente "superiores" como lograr la salvación eterna, proteger la doctrina correcta o propiciar la Revolución. No existe propósito que pueda anteponerse al cuidado de la dignidad. Este principio permite examinar críticamente los diversos proyectos políticos y socioculturales que compiten por nuestra adhesión y lealtad en los espacios de formación de opinión pública.

La tesis de la dignidad intrínseca de los seres humanos es perfectamente compatible con los argumentos que sustentaron quienes, en el terreno político, impulsaron la abolición de la esclavitud, así como los movimientos sociales en favor de los derechos de las mujeres a participar en la vida pública y aquellos grupos de trabajadores que defendieron la jornada laboral de ocho horas. Hoy, de una manera similar, es invocado también en términos de la defensa de las minorías sexuales y culturales que invocan hoy igualdad de derechos y el reconocimiento de sus formas de vida al interior de un Estado de derecho constitucional. El respeto de los derechos individuales resulta convergente con el cultivo de la identidad en la medida en que ésta involucra el ejercicio de la crítica y la libertad de conciencia, así como la observancia de los principios básicos de la justicia.

La historia de los derechos humanos tal y como los conocemos es indesligable de un terrible hecho, el Holocausto de

judíos, gitanos, comunistas durante los años de la segunda guerra mundial. Los nazis condenaron a muerte a millones de personas sólo por el hecho de poseer un determinado origen étnico o por suscribir un credo o un sistema de creencias específico, o por llevar un estilo de vida diferente a los que predicaban los representantes de la supuesta "raza superior" que heredaría el dominio sobre la tierra. Este proyecto de destrucción del Otro pasaba por llevar a cabo el esfuerzo sistemático e institucionalizado, por privar a sus víctimas del más leve signo de condición humana; ese era el propósito de los campos de concentración. Primo Levi (2002) lo señala con especial lucidez en *Si esto es un hombre*.

"Entonces por primera vez nos dimos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse" (p.13).

El hallazgo de los campos de concentración reveló una realidad dolorosa e insoportable: que, en plena época de la ciencia, los seres humanos se dañaran y destruyeran con una desencarnada crueldad a causa del odio racial y la más vesánica represión de la diversidad. La creación de la ONU y la elaboración de la Declaración universal de los derechos humanos – encargada a un Comité intercultural y multidisciplinario – han de ser entendidos desde los esfuerzos coordinados por las naciones por establecer *garantías de no repetición*, el diseño e implementación de reformas institucionales y legales de alcance internacional conducentes a impedir que una catástrofe humana de similar gravedad vuelva a producirse en el mundo. Con el

tiempo, alrededor de estas iniciativas se ha ido construyendo una verdadera *cultura ética*, un complejo entramado de prácticas sociales, mentalidades, preceptos e instituciones que ha contribuido a que la idea de los derechos humanos se arraigue sólidamente en el mundo social y político contemporáneo.

2. La rememoración como proceso de esclarecimiento ético-político. Una ética de la memoria.

Una forma concreta de defender los derechos humanos y de educar la mente y el carácter de acuerdo con sus exigencias está constituida por la edificación de una *ética de la memoria*. Esta clase de reflexión moral y política concibe su ejercicio en la necesidad de esclarecer los procesos históricos de violencia o períodos de suspensión del orden constitucional con el fin de conocer con rigor lo ocurrido, asignar responsabilidades, castigar a los perpetradores de delitos, reparar a las víctimas y –como acabamos de señalar– establecer garantías de no repetición a partir de reformas institucionales y políticas educativas. *Hacer memoria* implica escuchar y contrastar el testimonio de quienes vieron conculcados sus derechos y libertades para que se tome consciencia de la gravedad de la experiencia vivida y se puedan tomar decisiones al respecto. Conocer estas vivencias e incorporarlas en la propia historia constituye una condición esencial para restituir a las víctimas sus prerrogativas como ciudadanos.

El proceso de memoria supone discernimiento práctico y selección: delibera en torno a aquello que merece la pena ser recordado – porque contribuye con la acción de la justicia y con el fortalecimiento de los vínculos y las instituciones que vertebran la vida en común – y aquello que puede ser olvidado.

Se opone así a la llamada "historia oficial", una narración histórica construida a la medida de las expectativas de quienes detentan el poder y no tienen interés en que se reconozca en ella la comisión de crímenes y víctimas (Tzevetan, 2000). El trabajo de la memoria es fruto de la deliberación de los ciudadanos al interior de espacios públicos. Este trabajo recoge la voz de quienes han sido testigos de las situaciones de conflicto armado o de quiebra de la legalidad, en particular las víctimas.

La recuperación de la memoria es una tarea *pública*, que convoca a todos los ciudadanos y no solamente a una élite. Quienes se han visto afectados por la violencia o por el bloqueo sistemático de libertades tienen algo que decir sobre el proceso de reconstrucción de los conflictos vividos. Los testimonios deben ser examinados y contrastados en la discusión cívica en espacios compartidos del Estado y de la sociedad civil (Gamio, 2009)². En este proceso cuenta tanto la narración de las experiencias como su validación, crítica o refutación en virtud de la argumentación y el trabajo con evidencias. A menudo –aunque no en todos los casos–, las tareas de la memoria son afrontadas en su fase inicial por las investigaciones de una Comisión de la Verdad, institución que ofrece un informe interdisciplinario sobre los procesos de violencia para ser debatido por las autoridades competentes y los propios ciudadanos.

El ejercicio crítico de la memoria busca prevenir y combatir la injusticia, así como procura formar un estricto *sentido de la injusticia* que permita a los ciudadanos identificar la lesión de los derechos, así como participar en la denuncia y fiscalización de las conductas injustas

que se generan en la esfera pública y en el ámbito privado y producen daño. Esta forma de percepción ética alienta la convicción de que toda persona es un miembro de nuestra comunidad moral y política, un ser dotado de derechos que requiere de mi acción solidaria si se encuentra en una situación de particular vulnerabilidad e indefensión (Shklar, 1988). Ella se instala en el centro de una concepción de lo político basada en el reconocimiento de la igualdad y la libertad de los agentes, de modo que constituye una disposición fundamental para la defensa de una forma de vida específicamente democrática.

En ese sentido, el esclarecimiento de la memoria contribuye a hacer visibles a quienes se les desconoció ilegítimamente la condición de personas y de actores políticos. Saber qué sucedió con ellos constituye un primer paso para que esta clase de daño no se repita; se trata asimismo de una primera figura de justicia reparadora (Vernant, 2002). Por eso es éticamente correcto hablar de un "derecho a la memoria" – e incluso, en determinados casos, de un "deber de memoria"–, en la medida en que el reconocimiento del sufrimiento de las víctimas forma parte del proceso de superación de la época de violencia hacia el logro de una genuina cultura de paz al interior de la sociedad. El ejercicio de la memoria no es sólo un derecho que invoca el individuo – conocer y dar a conocer lo ocurrido con él y con sus seres queridos –, sino también un *deber* que la comunidad política debe cumplir para convertirse en un sistema de instituciones libre e inclusiva.

El crítico búlgaro Tzvetan Todorov ha señalado con acierto que por lo general quienes se dedican a la investigación en

2 He discutido con detenimiento la idea de una ética de la memoria en mi libro *Tiempo de memoria*.

temas de derechos humanos distinguen con claridad cuatro papeles en el marco de la narración y discusión del relato mismo de los episodios de violencia: en cuanto a la comisión de actos violentos, se distingue entre la víctima y el verdugo; en cuanto a las medidas de reparación, se reconoce al benefactor y a los beneficiarios. Con alguna frecuencia la asignación de tales roles es susceptible de controversia, pero la clase de valoración que se despliega sobre estos papeles no genera grandes dudas; simpatía por las víctimas y los beneficiarios, condena de los verdugos (Todorov, *La memoria como remedio contra el mal*, 2010). El obvio peligro de esta actitud es la simplificación y la oposición burda buenos / malvados. En una representación distorsionada de una sociedad que analiza su propio pasado conflictivo, la percepción de quiénes somos "nosotros" está asociada a la afinidad con la situación de las víctimas y las hazañas de los héroes. Del mismo modo, los criminales son evidentemente "ellos", individuos identificados como desprovistos de calidad humana, asesinos que se comportan como depredadores sin consciencia. *Y nos congratulamos de no ser ellos.*

Esta mirada estigmatizadora echa a perder la dimensión pedagógica de la ética de la memoria. Calificar la conducta de los perpetradores como "inhumana" impide comprender lúcidamente las direcciones posibles del comportamiento humano y afrontarlas correctamente en la práctica desde las herramientas que ofrecen la política democrática y el derecho. Somos capaces de las acciones más nobles, pero también de los crímenes más siniestros: ello depende en gran medida de la calidad de nuestra crianza, de si hemos estado expuestos sin alternativas a la influencia de ideologías fundamentalistas y a circunstancias de desamparo y de necesidad extrema. "Habría que dejar de

considerar que el adjetivo "humano" es un cumplido", sostiene Todorov (2010), "aunque eso no quiere decir que debemos convertirlo en un insulto. Los animales matan para comer o para defenderse, y los hombres para protegerse de peligros que a menudo sólo existen en su imaginación o para poner en práctica proyectos surgidos de su cabeza" (p. 282). La promesa de la construcción de un genuino paraíso en la tierra – cuando es formulada desde un espíritu integrista que no admite el cultivo de la discrepancia o del cuestionamiento – se torna en un discurso sombrío que avala la eliminación de personas y el ejercicio de la crueldad. La historia moderna deja constancia de cómo esta clase de utopía ha asumido raíces ideológicas distintas (desde la prédica del acceso de la nación a su "destino espiritual", hasta la lucha por edificar una "sociedad sin clases") pero cultiva la misma lógica destructiva en el terreno de los hechos.

Primo Levi y Hannah Arendt han retratado muy bien la conducta de los operadores del mal en los campos de concentración durante el poder nazi. No se trata de "demonios" sedientos de sangre, sino de personas que actúan "normalmente" en diferentes espacios de la vida ordinaria, pero que se comportan como engranajes "eficaces" de un sistema que aniquila la vida y deshumaniza a sus víctimas (Arendt, 2003) (Levi, *Los hundidos y los salvados*, 1998) (Levi, *El deber de la memoria*, 2006). Son funcionarios de auténticas fábricas de muerte y reducción a la esclavitud que han renunciado voluntariamente a pensar por sí mismos. Merecen nuestra condena y el castigo público que establezcan los tribunales, pero no debemos considerar que sus crímenes están fuera de aquello que es potencialmente humano. Reconocer la aparente "normalidad" del cultivo del mal no implica adelgazar o relativizar nuestras distinciones éticas fundamentales – como

aquella que establece la frontera entre el bien y el mal – sino que, por el contrario, nos permite identificar con mayor perspicacia las formas sutiles y cotidianas en las que el mal puede presentarse en la vida de nuestra comunidad política y de nuestra especie. Esta capacidad de juicio y de percepción resulta fundamental para la tarea moral y política de enfrentar el mal, no con la esperanza de erradicarlo definitivamente – tal esperanza resulta vana en el mundo de los asuntos humanos – sino con el objetivo de denunciarlo, sancionarlo y prevenirlo a partir de los instrumentos con los que cuentan la ley y la acción cívica.

"Levi siempre ha rechazado la vía fácil de estigmatizar a los "malvados" como subgrupo de la humanidad totalmente diferente de nosotros. No. Los vigilantes, incluso los peores de ellos, no son monstruos, sino seres humanos tristemente corrientes, gente cualquiera transformada por las circunstancias. Por eso es ilusoria toda solución mediante el método quirúrgico de dejarlos fuera de forma radical. La causa de su decadencia no es su naturaleza, sino que "los habían educado mal". Hay que entender aquí la palabra "educación", en sentido amplio, que incluye no sólo la escuela, sino también la familia, los medios de comunicación, los partidos y las instituciones, y por lo tanto todo el sistema totalitario. Para los que viven fuera de él, pero desean eliminar todo lo que lo recuerda, la vía indicada consiste en poner en práctica una mejor "educación" (Todorov, 2010, p. 272).

El trabajo de rememoración de la violencia vivida ha de contribuir a la formación del juicio y de las actitudes de los ciudadanos, para evitar la instauración (o el retorno) de modos de pensar y de actuar para los que el ejercicio de la crueldad y la represión de las libertades sean prácticas cotidianas, "normales". Por

eso el testimonio de las víctimas resulta crucial. Constituye la piedra angular de una forma de *paidéia*. Efectivamente, la ética de la memoria busca educar a los ciudadanos en la idea de que todas las personas poseen dignidad y derechos que no deben ser conculcados. Lo que las víctimas narran es el relato de aquello que acontece cuando a un ser humano se le desconocen tales derechos. Se trata de hacer justicia y reparar el daño causado, pero también de orientar el presente a través de las lecciones que extraemos del pasado. Exploramos nuestro pasado reciente, y desarrollamos investigaciones comparativas con situaciones similares ocurridas en otros lugares y épocas históricas con el fin de aprender a reformar nuestras mentalidades y prácticas sociales para controlar y prevenir la irrupción de violencia ilegítima en los espacios de la vida pública y privada.

No se trata sólo de recordar el pasado vivido, sino que ese recuerdo esté dirigido a desarrollar nuestras reflexiones y decisiones a la luz del proyecto de construcción de hábitos e instituciones basados en la observancia de los derechos humanos y los principios básicos de la democracia. La recuperación de la memoria esclarece la tragedia vivida para que ésta no pueda repetirse. Identificar las condiciones históricas de la violencia, clarificarlas en virtud de una narración rigurosa, pero también diseñar y poner en ejercicio políticas que transformen nuestras instituciones y mentalidades y promuevan una nueva forma de vivir en comunidad. Porque hemos atravesado duros episodios de la historia en los que hemos denigrado a nuestros semejantes es que sabemos que la mejor forma de vivir juntos implica honrar la dignidad y la libertad de quienes viven a nuestro alrededor y comparten con nosotros diversos espacios sociales.

3. Justicia y florecimiento humano.

Uno de los rasgos de la cultura ética que describimos es el vínculo fundamental entre los derechos y el desarrollo. El concepto de "desarrollo humano" está estrechamente ligado a la reflexión ética y política. La pregunta ética "¿Cómo se ha de vivir?" está vinculada a la preocupación por la *calidad de vida*. Ella indaga por la orientación de nuestras prácticas sociales y modos de vida, y también nos interpela acerca de las leyes, instituciones y procesos pedagógicos que podrían promover tales actividades y elecciones. Esta interrogante pone de manifiesto una preocupación genuina por las condiciones de la vida y por las posibilidades de una vida buena.

Sin embargo, la relación entre la ética y el desarrollo no ha sido siempre objeto explícito de investigación. A lo largo de varias décadas, el desarrollo estuvo asociado a una cifra, el PBI *per capita*, y se le identificó exclusivamente con el crecimiento económico. Se trataba de un enfoque reductivo, que no consideraba el problema de la distribución del ingreso, ni la incorporación de dimensiones cualitativas de la calidad de vida (libertades políticas, cuestiones de justicia cultural y de género, etc.). Hace algunos años, Amartya Sen ha elaborado una interpretación más rigurosa y compleja del desarrollo humano. A su juicio, el desarrollo alude no sólo a los recursos que disponemos, sino fundamentalmente a las actividades que podemos realizar y los modos de vida que podemos elegir en el curso de nuestra existencia. El florecimiento humano es concebido como ampliación de libertades y de oportunidades para llevar una vida significativa. Martha Nussbaum ha hecho notar la inspiración aristotélica de esta idea de Sen.

Este enfoque no sólo concentra su atención en el examen de las disposiciones

y habilidades de los individuos, sino también en el análisis de las condiciones externas que promueven u obstaculizan el ejercicio de estas capacidades. Nussbaum ha propuesto – en el contexto de un debate interdisciplinario e intercultural sobre los cimientos de esta perspectiva – una lista de diez capacidades que exploran áreas centrales del funcionamiento humano (Nussbaum, 2012). *Vida; salud física; integridad física; sensibilidad, imaginación, pensamiento; afiliación; emociones; razón práctica / agencia; otras especies; ocio y juego; control sobre el entorno*. La autora sostiene que toda sociedad que aspira a percibirse como "justa" y "libre" tendría que ofrecer las condiciones legales, políticas y sociales para que estas capacidades puedan cultivarse en espacios concretos. La idea de dignidad está implícita en la formulación de estos elementos de la acción humana. En este sentido, el enfoque de las capacidades converge con el enfoque de derechos. Los debates constitucionales y las políticas públicas habrían de orientarse a crear un marco institucional de cara al cual los agentes puedan elegir cómo poner en ejercicio tales capacidades (pasar de las "capacidades" a los "funcionamientos", en términos de Sen).

El enfoque de las capacidades es universalista y pretende edificar una teoría de la justicia y de la realización humana sin desentenderse de los contextos sociales. Determinadas prácticas culturales o arreglos sociales que bloquean o mutilan alguna de las capacidades centrales son considerados intrínsecamente injustos. El desarrollo de cada capacidad implica el derecho de adquirirla, así como la posibilidad de contar con los espacios sociales para desplegarla. Se destaca la relevancia de la razón práctica – la capacidad de evaluar críticamente nuestros sistemas de creencias y de elegir razonadamente

nuestros planes de vida – y la afiliación como disposiciones fundamentales para esclarecer y reivindicar esta conexión sustancial entre capacidades y derechos. De esta forma, la visión del desarrollo humano que examinamos pretende introducir nuevos elementos de juicio en los debates actuales sobre derechos humanos y justicia intercultural.

4. Universalismo moral y compromiso práctico.

Las democracias vigentes han adoptado los principios de los derechos humanos como un componente básico de su ordenamiento jurídico. Se ha constituido asimismo un sistema internacional de justicia que hace posible que los propios individuos puedan denunciar a los Estados si es que consideran que éstos vulneran sus derechos o restringen ilegalmente sus libertades. De este modo, las personas pueden verse protegidas frente a potenciales abusos estatales. Estos mecanismos no siempre son comprendidos adecuadamente, y es común que sean rechazados por los sectores más conservadores y recalcitrantes de la sociedad. Sin embargo, estas iniciativas legales y políticas constituyen un avance crucial en la historia de la defensa de los derechos humanos. Con todo, estos mecanismos y procedimientos no son autosuficientes; requieren – como hemos discutido - una *ética de la memoria* que se comprometa con la escucha de las víctimas y con el ejercicio de su derecho a la verdad y a la justicia. En el caso del Perú, el fortalecimiento de esa ética sigue siendo una tarea pendiente, a más de once años de publicado el Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación.

Los derechos humanos constituyen poderosas e iluminadoras herramientas sociales para el cuidado de la vida, la dignidad y las libertades de todos los seres humanos sin excepción. Su observancia estricta constituye una condición para llevar una vida de calidad en términos de florecimiento humano. La promoción de estos derechos constituye un 'signo de civilización' que trasciende las ideas políticas y los sistemas intelectuales. Algunas personas perciben una matriz teológica que sostiene los derechos humanos, otras prefieren asociarlos a una fundamentación metafísica densa – una imagen esencialista de la condición humana o de la naturaleza de la razón -, un tercer enfoque plantea interpretar los derechos humanos en una clave pragmática, como una conquista histórica de una cultura humanitaria. Nosotros hemos sugerido una comprensión fenomenológica – también socialmente encarnada-, asociada a la defensa de las capacidades centrales, en cierta convergencia con esta tercera perspectiva³. La mayoría de los ciudadanos de las democracias concentran su atención en la expresión práctica de la cultura de los derechos humanos antes que en los debates sobre su cimentación teórica. El plano de la argumentación racional constituye una preocupación de segundo orden frente a la lucha ciudadana por la consolidación de esta cultura en el ámbito de las actitudes y de las instituciones. En realidad, los derechos son susceptibles de una justificación filosófica plural en cuanto a sus fuentes. Se trata de vindicar en el terreno específico de la praxis nuestra potestad de elegir el modo de vivir y contar con las condiciones sociales para llevar esa vida sin violencia ni arbitrariedad.

³ La perspectiva pragmática y la concepción basada en las capacidades son conceptualmente convergentes y centradas en la praxis.

"No podemos decir que la noción de derechos humanos esté metafísicamente desnuda; sin embargo, en cuanto a lo conceptual debe – o debería llevar – pocas ropas. No cabe duda de que no necesitamos concordar en que se nos haya creado a imagen y semejanza de Dios, o en que tengamos derechos naturales que emanan de nuestra esencia humana, para concordar en que no queremos ser torturados por los funcionarios del gobierno, ni estar expuestos a arrestos arbitrarios, ni que se nos quite la vida, la familia o la propiedad" (Appiah, 2007, pág. 369).

Esta vocación universalista requiere de un intenso compromiso ético que implica el cultivo de la empatía – la capacidad de ponerse en el lugar de las víctimas – así como el cuidado de un estricto sentido de injusticia. Creer que toda persona es un titular de derechos inalienables supone estar convencido de que nadie está fuera de nuestra comunidad moral, que nadie escapa a nuestro círculo de lealtades y obligaciones⁴. Ello significa que denunciar el sufrimiento inocente constituye una prioridad para nosotros. Se trata de una nueva manera de considerar a todo ser humano como un compañero de ruta cuya existencia y destino realmente nos interesa.

REFERENCIAS

Appiah, K. (2007). *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz.

Arendt. (2003). *Hannah Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen.

Gamio, G. (2009). *Tiempo de memoria: reflexiones sobre derechos humanos y justicia transicional*. Lima: IBC, CEP, IDEHPUCP.

Levi, P. (1998). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: El Aleph.

Levi, P. (2002). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Nunchnik Editores.

Levi, P. (2006). *El deber de la memoria*. Buenos Aires: El Zorzal.

Nussbaum, M. C. (2012). *Crear capacidades*. Barcelona: Paidós.

Shklar, J. N. (1988). *The faces of injustice*. London: Yale University Press.

Todorov, Z. (2010). La memoria como remedio contra el mal. En *La experiencia totalitaria* (pág. 277). Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Todorov, Z. (s.f.). El testamento de Primo Levi. En *La experiencia totalitaria*.

Tzevetan, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.

Vernant, J. P. (2002). Historia de la memoria y memoria histórica. En J. P. Vernant, *Academia Universal de las Culturas. ¿Por qué recordar?*. (pág. 22). Buenos Aires: Gránica.

4 Consúltense sobre esta idea Rorty, Richard "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo" en: *Verdad y progreso* Barcelona, Paidós 2000 pp. 219 – 42.

EL TEMOR Y LA ANGUSTIA EN SÖREN KIERKEGAARD

THE FEAR AND THE ANGUSINESS IN SÖREN KIERKEGAARD

Eduardo Calcín Figueroa*

La vida sólo puede ser comprendida mirando hacia atrás, pero únicamente puede ser vivida mirando hacia adelante

Sörën Kierkegaard

Recepción: 05/Noviembre/2016

Aceptación: 11/Octubre/2017

RESUMEN

Sörën Kierkegaard fue un filósofo danés quien desarrolló una filosofía de la existencia humana desde el individuo y su subjetividad. Desde muy pequeño vivió rodeado de un ambiente religioso opresor que lo fue sumiendo en la angustia, melancolía y el sentimiento de culpa. Llegó a considerar la fe como la respuesta única del hombre frente a un Dios que se revela y expresa su voluntad. Es la única respuesta subjetiva válida del hombre para abrazar su propia existencia. Ve en el sentimiento religioso la única forma de vivir una existencia digna frente a lo inconmensurable que es Dios. Pero, esta fe no tiene un carácter meramente escatológico sino una comprensión de la vida que no puede darse sino desde la fe misma. Sin embargo, Abraham creyó; y creyó para esta vida. Si su fe se hubiera referido solo a una vida futura, con facilidad se habría despojado de todo para abandonar pronto un mundo al cual no pertenecería ya (Kierkegaard, 1947, p.24).

Palabras clave

Desesperación, angustia, temor, resignación, Absoluto, subjetivismo.

ABSTRACT

Sörën Kierkegaard was a Danish philosopher, who developed a philosophy of human existence from the perspective of the individual and his subjectivity. From a very young age, he lived surrounded by an oppressive religious atmosphere, which progressively pushed him into a feeling of anguish, melancholy and guilt. He came to regard faith as man's unique response to a God who reveals himself to express his will. Faith is the only valid subjective response by which man can embrace his own existence. He finds in religious feeling the only way to live a dignified existence in the face of the immeasurable that is God. This faith, however, does not have a merely eschatological character but an understanding of life that cannot be given except from faith itself. "Abraham believed though; and believed for this life. Had his faith referred only to a future life, he would have easily stripped himself of everything in order to quickly abandon a world to which he would no longer belong" (Kierkegaard, 1947, p.24)

Key words

Despair, anguish, fear, resignation, Absolute, subjectivism.

* Docente del Departamento de Filosofía y Teología de la UNIFE: josecalcinf@unife.pe

Las obras de Sören Kierkegaard son de carácter filosófico, aunque los temas que aborda bien convendrían analizarse desde la psicología y la teología. Así, nuestro filósofo trata cuestiones religiosas como: la naturaleza de la fe cristiana, la institución de la Iglesia, la ética cristiana y las emociones y sentimientos que experimentan las personas al enfrentarse a las elecciones que plantea la vida. Kierkegaard, en el desarrollo de su pensamiento, centra su atención en el individuo y su subjetividad, en la libertad y la responsabilidad, en la desesperación y la angustia, temas que retomarán M. Heidegger y Jean Paul Sartre.

En el presente ensayo abordaremos los lineamientos fundamentales del pensamiento kierkegaardiano en torno a su concepción sobre las raíces del Temor y la Angustia. Así mismo trataremos de analizar el contexto que le tocó afrontar al joven Kierkegaard desde su juventud, la influencia religiosa fatalista de parte de su familia (de parte de su padre) y que lo marcarán profundamente y llevarán a asumir una actitud melancólica y escurridiza en el desempeño de su profesión y en su relación con la joven Regina Olsen.

El contexto del pensamiento de Kierkegaard hay que ubicarlo a inicios del s. XIX, donde Europa está cambiando desde los diversos sectores que componen la sociedad. La ciencia y la economía van avanzando vertiginosamente por el impulso dado por las dos revoluciones industriales; la primera entre 1750 y 1840, y la segunda entre 1880 y 1914. En el ámbito político, las democracias se van abriendo progresivamente suscitando la desaparición de las monarquías absolutistas y se va fortaleciendo el sector de la burguesía. El movimiento obrero de 1848 va logrando un mayor protagonismo con las corrientes nacionalistas y se van formando

los partidos de derecha e izquierda – característico en las democracias-, donde la burguesía irá optando por posturas más conservadoras. En este panorama, el Estado danés se encontraba atravesando una profunda crisis política y económica como consecuencia de su separación de Noruega y quedando posteriormente incorporada a Suecia. Paralelamente a estos sucesos en Dinamarca se da el florecimiento de las ciencias, el arte y la literatura. Además, se observa entre los escritores de esa época una cierta melancolía, pesimismo, aburrimiento o desasosiego ante la vida; así, por ejemplo, el tema del suicidio suele ser recurrente y aparecerá en el verso de Paludan Müller "La bailarina" (*Dansenrinden*, 1833) y en la novela de Carl Bagger "Memorias de mi hermano" (*Min broders levned*, 1834). También en el diario de Sören Kierkegaard, 1836: *Acabo justamente de llegar de una fiesta de la que he sido el alma; los chistes brotaban de mi boca, todo el mundo reía, me admiraban todos; pero yo me largué –bueno aquí, un guion tan largo como la vía del tren ----- y quería pegarme un tiro* (Pap. I A 156, 158, 161). De este modo, va quedando manifiesto que el joven Sören se encontraba en medio de un mar de cavilaciones que lo irán conduciendo a lo que posteriormente será su pensamiento aunado a otros factores que le tocó experimentar. A ello, habría que sumarse que la sociedad de su tiempo no era "atea" sino "antiteísta". La necesidad de suprimir a Dios y la religión como lo expresara Bakunin "si Dios existiera habría que suprimirlo" y Marx "la religión es el opio del pueblo" son manifestaciones que el hombre se enseñoorea y desestima la necesidad de un Dios como principio rector de la vida y la religión como institución que encause de una manera organizada el encuentro entre el hombre y Dios.

Sören Aabye Kierkegaard nació en Copenhague el 5 de mayo de 1813. Era el último de siete hijos de Michael

Pedersen y Anna Lund. El padre de Sören era extremadamente religioso y estaba convencido que se había ganado la ira divina porque en cierta ocasión mientras pastaba las ovejas durante su juventud maldijo a Dios. En 1796 su primera esposa fallece sin dejarle hijos, por lo que al año siguiente se casa con su criada Anna Lund quien era una pariente lejana a quien embaraza fuera del matrimonio. Por ello, estaba convencido que le había caído la maldición de Dios y ello le acarrearía muchas desgracias tanto a él como a su familia. Suponía que ninguno de sus hijos viviría más allá de la edad de Jesucristo, 34 años. Y una rápida sucesión de fallecimientos entre sus familiares, que respetó solamente al padre, a Sören y a un hermano suyo, Peter Christian, pareció confirmar este trágico presentimiento. Pero, la predicción se demostró errónea al superar dos de ellos esa edad. Es así que, Sören se sorprendió cuando en 1839 uno de sus hermanos cumplió 34 años, y cuando él mismo en 1848, cumplió los 35 años (Cartas 166-67, Pap. II A 805). Michael Pedersen quiso aliviar el sufrimiento de su hijo quien se interpela por lo acontecido y en un intento de liberarlo del sentimiento de culpa le confesaría que cuando era muchacho alzando el puño había blasfemado contra Dios y que esto unido a su desliz sexual, había pesado en su conciencia toda la última parte de su vida. El sentimiento de culpa lo había llevado a la melancolía, pero ahora en un intento de querer salvar a su hijo, solo logrará purificarse a sí mismo y justificar los sucesos ocurridos a un costo muy alto porque descargará todo su trauma de una religiosidad obsesiva y pesimista sobre su hijo Sören que lo marcará toda su vida.

Sören Kierkegaard estudió teología en la Universidad de Copenhague cumpliendo los deseos de su padre. Pero en 1834 su fe se derrumba, no es capaz de *hallar la*

idea por la que quiero vivir (Pap. IV A 75). El 9 de agosto, la muerte de su padre le conmociona, pero lo interpreta de la siguiente manera: *ha muerto por mí, para que, si ello es posible, yo llegue a ser algo* (Pap II A 243); es decir, un ciudadano honesto. Luego, se sentiría inclinado más a la filosofía, literatura e historia. Es así que, durante esos años se familiarizará con el pensamiento hegeliano. Su tesis *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* (1841) será un desarrollo sobre la representación que hace Aristófanes en su obra *Las nubes* sobre la sofística, con la que estará identificado el filósofo Sócrates.

El 8 de mayo de 1837 conoce a Regina Olsen una joven burguesa de diez y seis años de quien se sintió inmediatamente atraído por ella. Este amor será correspondido. Las anotaciones que se encuentran en sus *Diarios* manifiestan ese amor profundo que le profesaba. El 8 de setiembre de 1840 Kierkegaard se declaró formalmente a Regina iniciando su romance soñado. Pero, prontamente comenzó a sentir dudas sobre la estabilidad de su relación. Kierkegaard comprendía que nunca podría llegar a vencer esa melancolía que lo invadía y creía no poder tener la fuerza de ánimo suficiente para confesar a su prometida cuál era, en su opinión la fuente de ese temor y tristeza. Por otra parte, romper una promesa de matrimonio era extremadamente serio, puesto que podía tener consecuencias desagradables, especialmente para la mujer, ya que, el nombre de la joven podría quedar en entre dicho. Pero, la decisión estaba tomada y Sören rompió el compromiso que había contraído con Regina. *Ni el que Regina haya suplicado en nombre de Cristo y de la memoria de su padre de Sören, tuvo poder suficiente para desviarlo de esta resolución inquebrantable* (Collins, 1958, p. 23). Por esta causa y para salvar el buen nombre de Regina, Kierkegaard decidió mostrarse como el

verdadero culpable, actuando de forma tal que fuese ella la que rompiera la promesa matrimonial con todo fundamento. Fue en el mes de noviembre de 1841 cuando rompió definitivamente con Regina. Quince días después marcharía a Berlín. Pero, ese mismo año Kierkegaard se entera que Regina se ha comprometido con Johann Frederick Schlegel, lo cual le afectará profundamente. Sin embargo, a pesar del estado de turbación que le trajo esta noticia es ahí donde iniciará su carrera de escritor.

En 1843 publica su obra "O lo uno o lo otro" [Enten-Eller] donde muestra dos visiones de la vida, una consciente hedonista y otra basada en el deber moral y la responsabilidad. En otra de sus obras "Temor y temblor" (a finales de 1843) desarrolla toda una reflexión en torno a la actuación de Abraham, quien recibe el encargo de Dios de sacrificar a su hijo Isaac. En esta obra, además, introduce la figura del "caballero de la resignación infinita" quien es capaz de aceptar todo en razón de una gran causa, en oposición al "caballero de la fe" quien no solo renuncia a todo, sino que además confía por la fuerza del absurdo en que volverá a recibirlo por esa confianza en Dios. Para Kierkegaard la resignación infinita es sencilla y es el estado anterior a la fe, el cual está basado en la firme convicción del absurdo, lo cual es mucho más difícil de lograr. Y en otra de sus obras "Repetición" –publicada el mismo año de *Temor y Temblor*–, tratará acerca de un caballero quien deja a su amada, reflejándose tal vez en el personaje de su historia. Por lo brevemente expuesto, es fácil comprender que muchos de sus escritos reflejan su propia situación personal y el estado de incertidumbre y desasosiego por la que estaba atravesando.

Otras obras de Sören Kierkegaard que merecen ser destacadas son: *Migajas*

filosóficas (1844), *El concepto de angustia* (1844) y, *Etapas del camino de la vida* (1845), donde presenta los tres tipos de existencia que el hombre puede llevar: la estética, la ética y la religiosa. Todos estos escritos y otros más aparecieron bajo la autoría de diversos seudónimos. Un segundo momento o etapa de escritor que caracterizó a Sören Kierkegaard fue entre los años 1846-1853, en la que desarrollará una crítica contra el cristianismo al que acusaba de ser "hipócrita". En este punto debemos aclarar que su crítica no iba encaminada al cristianismo como expresión religiosa o vivencia de una fe, sino a la religión cristiana como institución o cuerpo organizativo. Sören observaba que la Iglesia cristiana en Dinamarca se encontraba en decadencia, había "perdido el camino" de fe cristiana; fe como entrega y abandono. A partir de esa preocupación por la aridez o sequía espiritual entre los que se autodenominaban cristianos escribe varias críticas sobre el mismo con una visión clara del contexto en que se vivía. Estos son: *Discursos cristianos*, *Las obras del amor* y *Discursos edificantes*. Alrededor de 1848 Kierkegaard escribe varios textos como: *Prácticas del cristianismo*, *Para la autoexaminación* y ¡Juzgad vosotros mismos!

¿Qué influencias o razones habrían llevado a Sören Kierkegaard a asumir una actitud tan crítica o contestataria contra la iglesia? Conviene recordar que Kierkegaard conoció el pensamiento de Ludwig Feuerbach y su obra *La esencia del cristianismo* (1841), donde el filósofo alemán hace una fuerte crítica al fundamento mismo de la religión, y sitúa ésta en la conciencia misma del hombre. Y si este es el fundamento de la religión también lo será el desarrollo teológico, dado que, entendemos a la teología como la reflexión sobre la fe. Siendo así, de este modo, se produce la reducción de la teología a la antropología. *La religión*

es la reflexión, el reflejo de la esencia humana en sí misma (Feuerbach, capítulo VI). De este modo, la teología terminará siendo actividad especulativa que se alejará sobre todo de aquello que es la especificidad del cristianismo, la actitud cristiana.

La religión y la filosofía, en un sentido general tal como las presenta Feuerbach, si se prescinde de su diferencia específica, son idénticas. Las religiones como conjunto de creencias serían manifestaciones de la estructura misma del pensar humano, sus afirmaciones -llamados dogmas-, se aceptan pasivamente porque se operan dentro de un marco conceptual puesto por el hombre mismo. Solo cuando el hombre ya no armoniza con su fe, es decir, cuando la fe ya no es para él una verdad con la que se compenetra, recién entonces analiza las contradicciones entre la fe y la razón. De aquí que, según L. Feuerbach, la esencia del cristianismo no consiste en la coincidencia entre la fe y la razón sino su diferencia (Feuerbach, pág 3). Desde esta perspectiva y bajo estos marcos conceptuales no extraña que Kierkegaard haya hecho una relectura de la religión cristiana analizándola y viendo en ella un sentir inadecuado entre los mismos fieles, como contrapuesta a lo que debe ser una verdadera religión o vivencia religiosa. De este modo, la iglesia danesa era interpelada porque veía en ella elementos extraños a lo que debería ser una verdadera religión. Según Kierkegaard la jerarquía eclesiástica había reducido el cristianismo a un humanismo moral y un conjunto de creencias estructuradas racionalmente al margen de lo que debería ser una verdadera religión, manifestación del sentir espiritual del hombre. Por ello, para que se opere la perfección moral del hombre -según Kierkegaard-, será necesario que se sucedan tres saltos absolutos y cualitativos y cada uno de estos saltos no tiende hacia la inmanencia sino son apertura que reclama al Absoluto.

Los tres saltos, momentos o estados son:

a) el estadio estético: El hombre vive volcado al goce de los sentidos, ha optado por sí mismo, por su individualidad, en una actitud egoísta. Es el estadio ilusorio de la autodeterminación donde el placer o goce está en la inmediatez. De este modo, la vida vertida hacia el "exterior" pasa de un instante a otro llegando al "hastío". El fin de este momento se da por la "desesperación". (p. ej. Don Juan, Fausto, el judío errante).

b) el estadio ético: Habiendo experimentado la banalidad del primer momento opta por la seriedad de la existencia. En esta etapa se opta por la responsabilidad y el deber. El hecho que ha determinado este salto es la "desesperación" en el que se siente el vértigo de la libertad, pero que conducirá al hombre a elegirse nuevamente a sí mismo asumiendo el "deber" con un carácter de universal que tampoco lo llevará a realizarlo; de aquí que, desembocará nuevamente en la "desesperación". (p. ej. el esposo).

c) el estadio religioso: En esta etapa se opera el salto cualitativo del ético al religioso que está determinado por el "pecado". El hombre no se mira a sí mismo (estadio estético), ni mira a su comunidad y el compromiso asumido en él (estadio ético); sino está direccionado a Dios. En esta autoelección el hombre se declara "culpable". Sentirse "culpable" termina con la desesperación, pero no con la "angustia" que precede al pecado, consecuencia de mi libertad. Es la libertad la que motiva mi angustia que sólo será vencida por la fe. (p. ej. Abraham).

De esta manera, Kierkegaard pone a Abraham como modelo de hombre quien se abandona al amor infinito (Dios). Y este

hombre imbuido de esa fe religiosa no titubea un solo instante ante el pedido absurdo de Dios en entregarle a su hijo único en sacrificio. Este sacrificio debe ser considerado tal y no un asesinato como podría ser analizado desde el punto de vista moral, porque la actuación de Abraham no está motivada por una decisión personal sino de una voluntad divina que exige acatamiento inmediato. Así nos dice:

la conducta de Abraham desde el punto de vista moral se expresa diciendo que quiso matar su hijo, y desde el punto de vista religioso que quiso sacrificarlo, es en esta contradicción donde reside la angustia capaz de dejarnos entregados al insomnio y sin la cual, sin embargo, Abraham no es el hombre que es (Kierkegaard, 2003, p. 35).

De este modo, según el pensamiento kierkegaardiano quien se entrega a la fe mediante un abandono total sin fijarse en los límites de la razón manifiesta un amor infinito. De igual manera, la renuncia de sí mismo como resignación infinita es el último estadio precedente de la fe, y nadie alcanza la fe si antes no ha hecho ese movimiento previo, porque es en *la resignación infinita donde, ante todo, tomo conciencia de mi valer eterno, y únicamente así, puedo entonces alcanzar la vida de este mundo en virtud de la fe* (Kierkegaard, 2003, p. 55). Planteado de esta manera, Kierkegaard propone que la fe tiene una mirada muy distinta a la que propone el hombre. La fe es una especie de consuelo frente a la finitud y la resignación. Renunciar al mundo para alcanzar la plenitud ante Dios viene a ser el mayor bien que le puede ocurrir al hombre. De este modo, el personaje de Abraham se convierte en el ideal de los hombres frente al absurdo de la conciencia y la razón.

El temor y la angustia surgen como respuestas cuando el sujeto se abandona

a lo individual y en consecuencia se desprende de lo infinito.

O bien tenemos que borrar de un trazo la historia de Abraham o bien tenemos que aprehender el espanto de la paradoja inaudito que da sentido a su vida con el fin de comprender nuestro tiempo puede ser feliz como cualquier otro, si posee la fe (Kierkegaard, 2003, p. 62).

Esta paradoja no es otra cosa que la pérdida de la razón, es decir, la fe no puede dar cabida a la razón, porque sería querer comprender lo inexplicable de la voluntad del Misterio. Desde esta perspectiva para Sören Kierkegaard no es otra cosa que el reclamo del propio parecer humano, que se resiste al acatamiento de la voluntad divina.

La fe es esa paradoja que está por encima de lo General y siempre de tal manera que, cosa importante, el movimiento se repite y como consecuencia el individuo, luego de haber estado en lo general se aísla en lo sucesivo como Individuo por encima de lo general (Kierkegaard, 2003, p. 84-85).

Si Abraham hubiera asesinado a su hijo y se hubiera abandonado a lo individual –seguir un fin individual-, hubiera sufrido terriblemente, lo cual es muy distinto al concepto del “caballero de la fe” propuesto por Kierkegaard. El ejemplo de Abraham sirve para explicar que “el patriarca de la fe” se abandona para cumplir el designio divino. De aquí que, para S. Kierkegaard, todo acto de la fe implica una crisis o el rompimiento de nuestros propios esquemas racionales o capacidad crítica.

De esta manera, sin proponérselo S. Kierkegaard estaría emparentado con el pensamiento del apologeta del s. II, Tertuliano quien manifestara *Credo quia absurdum* (creo porque es absurdo)

en alusión a que los dogmas se deben apoyar más en la convicción personal que en los argumentos racionales que la sustenten. Por consiguiente, Kierkegaard valora ese acto de confianza absoluta hacia Dios que es como un deber hacia Él y que se enfrenta a los pareceres humanos. La fe vendría a ser esa paradoja ante el cual el hombre se enfrenta como consecuencia de la fe asumida. Aunque no pueda y no puede hacerse comprender absolutamente por nadie.

Conclusión

El pensamiento kierkegaardiano cae en el más puro fideísmo que rechaza a la razón porque la ve como enemiga al reclamar razones que justifiquen una determinada acción. Para S. Kierkegaard la fe debe ser confianza absoluta y abandono en el Absoluto por el cual el hombre alcanza la infinitud. Esta forma de pensamiento no compagina con la comprensión actual de lo que entendemos por teología, porque como reflexión sobre la fe, exige fundamentos de tradición y coherencia en la formulación. Por otra parte, estos mismos fundamentos son los pilares de todo el desarrollo moral y disposiciones disciplinares en la vida eclesial.

Finalmente, la moral en Kierkegaard encierra dos extremos bipolares, amor y odio. Así, Abraham no odia a Isaac, antes bien lo ama y por ese amor lo sacrifica al pedido de Dios. Este acto permite a Abraham no solo diferenciarse de Caín (quien asesinó a su hermano por envidia) sino que lo ubica por fuera del orden moral y modelo ejemplar. Abraham es

en el ámbito de lo moral un asesino, ya que es inconcebible que un padre atente contra la vida de su propio hijo; pero en el absoluto y desde la perspectiva de Kierkegaard, es un hombre de fe. El deseo de Dios justificaría, por lo tanto, aquello que resulta contraproducente a la razón humana. Y sólo cuando el hombre se entrega a los placeres de este mundo, olvidando su condición de ser dependiente de lo Absoluto, empieza a sentir un temor y temblor de las funestas e imprevisibles consecuencias que implica el designio divino.

REFERENCIAS

- Collins, J. (1958) *El pensamiento de Kierkegaard*, Fondo de Cultura económica, Buenos Aires.
- Kierkegaard, S. (2003) *Temor y Temblor*, Lozada, Buenos Aires.
- Kierkegaard, S. (1985) *El concepto de la angustia*, Orbis, Buenos Aires
- Kierkegaard, S. (1969) *El amor y la religión*, Santiago Rueda, Buenos Aires.
- Kierkegaard, S. (1960) *Tratado de la desesperación*, Santiago Rueda, Buenos Aires
- Viallaneix, N. (1977) *Kierkegaard; el único ante Dios*, Herder, Barcelona.
- León, CH. (1965) *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Sudamericana, Buenos Aires.

LA ÉTICA DEL CUIDADO PARA EL BIEN DE LA CASA COMÚN

THE ETHICS OF CARE FOR THE GOOD OF THE COMMON HOUSE

Juan Carlos Díaz*

Recepción: 22/Octubre/2016

Aprobación: 15/Marzo/2017

RESUMEN

El texto analiza a la luz de la encíclica Laudato Sii la lógica 'sagrada' del mercado y cómo ella alienta un ethos de la acumulación que el creyente cristiano está exigido a contravenir a partir del reconocimiento de la crisis de lo humano y del ethos del cuidado.

PALABRAS CLAVE

Crisis, Mercado, Religión, Ética, Cuidado

ABSTRACT

The text analyzes, in light of the encyclical Laudato Sii, the sacred logic of the market and how it encourages an ethos of accumulation, which the Christian believer is required to disregard in the face of the recognition of the crisis of the human person and the ethos of care.

KEY WORDS

Crisis, Market, Religion, Ethics, Care

* Docente de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya: juancarlos.diaz@uarm.pe

En el momento actual, vivimos una profunda *crisis del ser humano en su relación consigo mismo*, pero a la vez y al mismo tiempo, una crisis del ser humano con su *entorno humano y natural*, acaso efecto de una crisis de su relación con la *trascendencia*. Es importante desde el inicio, precisar, de la mano de Adela Cortina (1996), qué se entiende por «crisis». La crisis es un fenómeno habitual que ocurre o acontece en cualquier persona o sociedad. La crisis pone en cuestión, en determinados momentos del desarrollo, bien de la biografía personal, bien del devenir histórico de una sociedad, aquellos valores que se tienen por vigentes y empieza a preguntarse cuáles merecen la pena conservar y cuáles dejar de lado. Todas las sociedades - y las personas - atraviesan este proceso, porque es una consecuencia inevitable del cambio social (Cortina, 1996, p 30). *La crisis* permite revisar los criterios de verdad y comprensión que dábamos por certeros y nos sugiere, en muchas ocasiones, reformularlos.¹ Cuando una sociedad *atraviesa una crisis*, (puede decirse también que la crisis atraviesa a la sociedad) ocurre que, de acuerdo a *cómo se la gestione, la sociedad salga mejor o peor*. En este último caso, una sociedad empeora si no está atenta y no resiste - y acepta- los discursos que acompañan la crisis y de modo pasivo y fatal considera que nada se puede hacer.

En lo que sigue reflexiono sobre esta crisis, a la luz de Carta Encíclica *Laudato Si'* del Papa Francisco. Usaré la abreviación

LS seguido del numeral correspondiente cuando me refiera a este documento.

El numeral 56 de LS sostiene:

"(...) los poderes económicos justifican el actual sistema mundial, donde priman la especulación y la búsqueda de renta financiera que ignoran todo contexto y los efectos sobre la dignidad humana y el medio ambiente. Esto manifiesta que la degradación ambiental y la degradación humana y ética están íntimamente unidas. Muchos dirán que no tienen conciencia de realizar acciones inmorales, porque la distracción constante nos quita la valentía de advertir la realidad de un mundo limitado y finito. Por eso, hoy «cualquier cosa que sea frágil, como el medio ambiente, queda indefensa ante los intereses del mercado divinizado»."

Este texto me permite trazar el siguiente itinerario. En primer lugar, esbozaré los rasgos de la llamada sacralización del mercado. En segundo lugar, veremos cómo la fe cristiana realiza un significativo aporte para atender el descuido de la dignidad humana y de la *casa que habitamos*. El documento se cierra con algunas reflexiones.

El mercado ocupa hoy la centralidad del ámbito de lo sagrado, desplazando a otros absolutos como la Religión, e incluso al Estado. El neoliberalismo ha dejado de ser una teoría o propuesta económica para instalarse como una lógica cultural global.²

1 Ciertamente no podemos sostener que ahora tenemos la verdad, sino que, por el contrario, y de manera razonable, podemos decir que tenemos una mejor visión, hasta ahora, del fenómeno o la crisis que nos aqueja.

2 Cualquiera que sea el problema a enfrentar - el cambio climático, la pobreza, la reforma educativa - el mercado se promueve a sí mismo como una respuesta eficaz. Contra la pobreza, el mercado tiene programas eficientes; para frenar el calentamiento global, hay salida... si se reciben incentivos adecuados; el acuerdo comercial bilateral, más rápido, impulsa el crecimiento económico tanto en el país como en el extranjero; la privatización, lo sabemos, va a resolver las ineficiencias gubernamentales. Estos argumentos, sin embargo, se basan en una mala comprensión de la economía y la historia. No estamos argumentando que los mercados sean siempre perniciosos. Pueden ser muy útiles. Sin embargo, la observación de que el mercado es beneficioso siempre y en todas partes y que su regulación es mala se ha extendido de manera perniciosa.

El Mercado, así con mayúsculas, se presenta como nuevo absoluto desde el cual se comprende el ser humano. De este modo remite en él una serie de consideraciones tales como: (a) ser *ley suprema*, extra societaria, a la que tanto individuos y sociedades han de someterse, en todos los niveles de la vida social; (b) poseer un *carácter intrínseco regulador* que compense sus propios desequilibrios, esto es el mercado se regula solo, sin necesidad de que intervengan otras fuerzas como el Estado o la sociedad civil, u otras esferas de comprensión como la justicia; (c) *dotar de valor social* a cuanto entra en su ámbito, desvalorizando todo aquello que no se inscribe en sus dominios, así se entiende que el quehacer humano que se realiza fuera del mercado laboral, por ejemplo, no es tal o que aquello que no es útil o rentable es baldío; (d) finalmente, incluso, *erigirse como una ética, una manera de actuar*, regida solo por el objetivo de conseguir *la maximización* de beneficios en el menor tiempo, sea en el plano de lo estrictamente material como en el de las relaciones sociales, sentimentales e incluso espirituales. Desde el *Absoluto Mercado*, palabras como *competitividad*, *productividad*, e incluso *emprendimiento* se convierten en reglas que deben orientar comportamientos, actitudes y hasta emociones, para conseguir el éxito personal, esto es bienestar, prosperidad y poder - económico y social - que cada individuo llegue a ser capaz de conquistar (Beaudin 1997: 110-112; Moreno 2001 y De Sousa Santos 2014: 10-12).

LS presenta desde el inicio una evaluación de esta situación, desde una perspectiva más amplia, que nos sugiere hacer dos consideraciones. El primer remite al hecho de que los principales problemas de nuestro tiempo asociados a la lógica del mercado – la energía, el cambio climático, el desempleo, la dinámica homogenizante de la

globalización- - no pueden entenderse de manera aislada. A esta situación crítica se tiene que responder de un modo completo, que comprenda las interrelaciones, los presupuestos e impactos de los problemas apuntados. El Papa utiliza el término *ecología integral* para referirse al enfoque sistémico, y destaca la interdependencia de las cuestiones ecológicas, sociales y culturales, a través del respeto de formas de saber y valorar la vida y el entorno, como suelen hacer las culturas originarias.

Una segunda consideración tiene que ver con la constatación de que la lógica del mercado alienta dos ilusiones. La primera ilusión sostiene que es posible *explotar recursos*, de modo ilimitado y permanente. El modelo económico vigente está convencido de la creencia según la cual tal crecimiento es perpetuo y se lleva a cabo sin descanso alentando el consumo excesivo y una economía de descarte que utiliza, además, energía y recursos naturales, que desecha luego de exprimirla como residuo contaminado y/o próximo a agotarse. El Papa Francisco reconoce claramente el defecto fatal de esta idea del crecimiento perpetuo y utiliza palabras fuertes para condenarlo:

"Ahora lo que interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana (...). De aquí se pasa fácilmente a la idea de un crecimiento infinito o ilimitado, que ha entusiasmado tanto a economistas, financistas y tecnólogos. Supone la mentira de la disponibilidad infinita de los bienes del planeta, que lleva a «estrujarlo»" [LS 106]

Tal fuerza extractiva que estruja al planeta requiere, además, del automatismo de procesos *eficientes* y de la *homogenización* del trabajo que simplifica procedimientos y *reduce* costos. Todo lo cual se consigue haciendo del ser humano

una pieza de la maquinaria productiva. La revolución industrial que descansa sobre la configuración de un nuevo tipo de sociedad ha gestado un modo diferente de entender la persona humana³. La libertad de técnicas productivas, de contratación de trabajo, lejos de las amarras, pero también de las protecciones de los antiguos gremios, ha gestado una nueva sociedad, de mercado, que considera al ser humano como un ser de carencias y necesidades que busca la convivencia por sus propios intereses, y que, por ello, vende su fuerza laboral para alimentar una maquinaria de la cual él mismo es un engranaje.

La segunda ilusión concierne a la idea según la cual el crecimiento económico por sí solo es sinónimo de bienestar y desarrollo. Es claro que durante el último medio siglo, el crecimiento económico ha sacado a cientos de millones de personas de la pobreza y ha mejorado las vidas de muchas más. Así, los defensores del modelo pueden decir que, gracias al mercado, millones de chinos, por ejemplo, han pasado de la pobreza a mejores condiciones de vida. El paso de un régimen maoísta a uno como el actual es, claro está, comparativamente beneficioso. ¿Pero realmente han mejorado las condiciones laborales? En este caso la transformación económica no ha ido acompañada de una liberalización política ¿Hacia dónde va el gigante chino en el terreno de lo político?

En su momento, Juan Pablo II hacía notar en la encíclica *Centesimus annus* (CA) las consecuencias de una forma de

globalización dominada exclusivamente por el mercado y dejó claro que el capitalismo neoliberal no existiría sin sus propias formas de injusticia (42). Mucho antes, Pablo VI, en la *Populorum Progressio* (PP) tomaba distancia de las soluciones neoliberales a la crisis. Su condena a un sistema que considera la ganancia como "el motivo clave para el progreso económico, la competencia como la ley suprema de la economía, y la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto que no tiene límites y no acarrea la obligación social correspondiente" (PP 26) se mantiene vigente.

Aunque atractivo, el *Sacro Mercado* conduce a divergencias de crecimiento entre los países desarrollados y los que están en desarrollo; a una mayor desigualdad en la distribución del bienestar; a la precariedad laboral; a la degradación ecológica, etc.⁴ Todas ellas son razones suficientes para llevar a cabo no solo una crítica sino una seria reforma de la hegemonía de un modelo económico que parece no tener otra finalidad que expandirse de modo indefinido y que, al hacerlo, provoca exclusión.

Un modelo más amplio e inclusivo de desarrollo requiere nuevas medidas con las que los ciudadanos y los formuladores de políticas puedan evaluar el desempeño nacional. El Producto Bruto Interno (PBI) es el indicador predilecto para medir si un país avanza económicamente, pues representa el valor de la producción de todos los bienes y servicios, da cuenta del dinamismo económico y posibilidades de consumo de las personas y de ventas

3 La sociedad industrial se constituye de tres elementos: (a) la división del trabajo, que se expresa en la diversificación productiva, (b) la propiedad privada, medio que garantiza el intercambio de productos y (c) el interés propio. El libre mercado afirma que todos estaremos mejor si cada uno de nosotros actúa de modo egoísta.

4 Como ha señalado Yuval Harari, el mito capitalista según el cual el crecimiento económico es la respuesta a todos los problemas ha impregnado tanto nuestra cultura que ni siquiera somos conscientes de ello. Esa es la forma en que la crisis nos afecta. Cfr. Harari 2014: 230.

para las organizaciones. Sin embargo, la fijación obsesiva en el crecimiento del PBI conlleva a una clara confusión entre fines y medios. El aumento de la riqueza es un medio para alcanzar un fin: el bienestar humano. El PBI, al excluir de su medición el grado de contaminación, delincuencia, corrupción, desigualdad, desempleo, presenta un panorama incompleto de las condiciones de vida en un territorio.

Por eso, de modo alternativo, el concepto de desarrollo humano tiene que entenderse como una expansión de la riqueza de la vida humana, en contraste con el aumento de la riqueza económica, factor este último que contribuye al bienestar pero que es incompleto en sí mismo. Así, el reto es ir más allá de la simple medición del PBI per cápita y hacer de la medición social - y ambiental - parte integral de la medición del desempeño y de los logros de un país.

"Para que surjan nuevos modelos de progreso, necesitamos «cambiar el modelo de desarrollo global», lo cual implica reflexionar responsablemente «sobre el sentido de la economía y su finalidad, para corregir sus disfunciones y distorsiones». No basta conciliar, en un término medio, el cuidado de la naturaleza con la renta financiera, o la preservación del ambiente con el progreso. En este tema los términos medios son sólo una pequeña demora en el derrumbe (...) Un desarrollo tecnológico y económico que no deja un mundo mejor y una calidad de vida integralmente superior no puede considerarse progreso" (S 194)

La expansión de los medios de comunicación, la Internet, la multifacética globalización, contribuyen, cómo no, al progreso humano. Sin embargo, cuando el mercado va demasiado lejos y se descontrola y sacraliza el efecto más directo es el incremento de la desigualdad, concentrando el poder y la riqueza en un

grupo reducido de personas, empresas y países que deja en los márgenes y en la exclusión a muchas demás.

La sacralización del mercado, en su núcleo se ha instalado como un *ethos*, como una práctica que no está *allá afuera*, en el mercado, sino que opera también en otras esferas de la vida social: hemos internalizado un modo de ver las cosas que privilegia la competencia, la búsqueda de beneficio al menor costo posible, o al mayor costo ajeno, a creer que tener *más* es *mejor*. En el corazón de esta cultura se encuentra lo que un teórico del desarrollo como Gilbert Rist (1992) ha llamado *eficiencia abstracta*, una creencia según la cual, más es sinónimo de mejor: mientras más tengamos de un servicio, de un bien o de un recurso, mejor nos encontraremos en términos de nuestras condiciones de vida. Se comprende entonces por qué el discurso económico dominante entiende "desarrollo" como 'crecimiento'.

Esta lógica no rige solo con las cosas, sino también con las personas consideradas o como medio o como obstáculos para los fines egoístas del individuo. El mercado se fundamenta en esta imbricación de egoísmo y *ethos* de la acumulación que tiene como principal efecto el descuido de la dignidad humana y el medio ambiente.

"El ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social" (LS 48)

Esta lógica se nutre, además, de sus consecuencias imprevistas o externalidades, esos efectos colaterales e infames respecto de los cuales el crecimiento es indiferente. El *ethos* de la acumulación, digo, es ajeno e indiferente

a las consecuencias que ocasiona. ¿Cómo responder a esta situación?

En el mundo contemporáneo encontramos varios tipos de respuesta. Una primera es la que plantea soluciones solidarias en la dinámica del mercado internacional. Christian Comelieu (1991) señala, por ejemplo, que el desarrollo es un objetivo legítimo puesto que es necesario para que mejoren las condiciones de vida de los países en vías de desarrollo, pero conviene controlar el sistema económico alentando, por ejemplo, que las empresas multinacionales transfieran tecnologías a dichos países o que los acuerdos internacionales sobre materias primas permitan una estabilización de los precios favorable a todas las partes (Comelieu, 1991, p.91).

Una segunda respuesta se encuentra en las prácticas de algunos movimientos sociales que no esperan nada de los poderosos y que han dejado de creer en la cooperación internacional. Estos movimientos se organizan a través de nuevos lazos sociales y formas alternativas para conquistar derechos, de los que no se gozaban o que fueron sustraídos, renunciando a la lógica de la acumulación, conforme a sus propias ideas, luchando para que se respeten sus decisiones, tomadas además por ellos mismos, al margen del sistema (Rist, Rahnama y Esteve 1992: 75; Rahnama 1990: 23-24; De Sousa Santos 2014: 27) No son grupos activistas, como se pudiera creer, sino grupos que realizan una ruptura epistémica con el

modelo dominante. Estos movimientos han cambiado la manera de comprenderse a sí mismos y al entorno: no quieren ser víctimas ni marginales, sino personas que dejan a un lado la sumisión para confiar en sí mismas.

Una tercera respuesta es la del cristianismo, que nunca ha sido ajeno a esta situación. El Papa elabora una respuesta de raíces evangélicas que se encuentra en el numeral 220 y que es de una síntesis notable. El Papa sostiene que, *Para el creyente, el mundo no se contempla desde fuera sino desde dentro.*

En efecto, la invitación permanente del Evangelio nos pide transformar el mundo *desde dentro*. El creyente de hoy está invitado a no vivir una vida espiritual de espaldas al mundo y sus circunstancias.⁵ La transformación – el mensaje de salud para el entorno, para el ser humano mismo – se hace a modo de fermento o de sal, metáforas vigentes que expresan que la Iglesia no es ajena a la historia y que su tarea consiste en ofrecer al mismo tiempo un mensaje de esperanza en un mundo de incertidumbre como gestos firmes en favor del bien común. El Papa Francisco propone algunas pistas de esta acción transformadora. Las inequidades del mundo contemporáneo no pueden pasar inadvertidas para el cristiano (LS 90), por el contrario el creyente está exigido a ejercer el *ethos del cuidado*, un modelo alternativo que nos recuerda que el ser humano no existe para dominar sino para cuidar, de sí, de los demás, del entorno, otorgando

5 El Concilio Vaticano II señaló con pertinencia un peligro del que el cristiano puede ser presa fácil: «Se equivocan los cristianos que (...) consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta de que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno. Pero no es menos grave el error de quienes, por el contrario, piensan que pueden entregarse del todo a la vida religiosa, pensando que ésta se reduce meramente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales. El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época (...) No se creen, por consiguiente, oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa por otra» (GS 43).

sentido a su existencia y dejando de lado una concepción egoísta equivocada que "con otro ropaje, sigue dañando toda referencia común y todo intento por fortalecer los lazos sociales" que "da lugar a un estilo de vida desviado" (LS 101) alejado de lo humano y de la naturaleza.

"Si la crisis ecológica es una eclosión o una manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad, no podemos pretender sanar nuestra relación con la naturaleza y el ambiente sin sanar todas las relaciones básicas del ser humano. Cuando el pensamiento cristiano reclama un valor peculiar para el ser humano por encima de las demás criaturas, da lugar a la valoración de cada persona humana, y así provoca el reconocimiento del otro. La apertura a un «tú» capaz de conocer, amar y dialogar sigue siendo la gran nobleza de la persona humana. Por eso, para una adecuada relación con el mundo creado no hace falta debilitar la dimensión social del ser humano y tampoco su dimensión trascendente, su apertura al «Tú» divino. Porque no se puede proponer una relación con el ambiente aislada de la relación con las demás personas y con Dios. Sería un individualismo romántico disfrazado de belleza ecológica y un asfixiante encierro en la inmanencia" (LS 119)

Todo esfuerzo será estéril, insiste el Papa, si no procuramos también difundir este nuevo paradigma acerca del ser humano, la sociedad y la relación con la naturaleza. Necesitamos restaurar el supuesto cultural de que los seres humanos son valorados por lo que son, no lo que ellos producen. Tenemos que reconocer que el objetivo de la sociedad debe ser el florecimiento humano de una manera sostenible.

Apunto ahora dos reflexiones finales. En primer lugar, la llamada a la justicia nunca debe ser acallada en las actividades de la Iglesia. La invitación a la caridad nunca está lejos del mandato de justicia. El ser humano, alimentado por la autosuficiencia tecnológica, ha perdido la conciencia de sus límites como creatura.

"Hoy –dice el Papa– no podemos dejar de reconocer que un verdadero planteamiento ecológico se convierte siempre en un planteamiento social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres" (LS 49).

La gran cuestión de la justicia, que aquí solo apuntamos y que merece sin duda un análisis exhaustivo, se juega en la disponibilidad de los creyentes cristianos para *denunciar, proponer y mostrar* la posibilidad de una alternativa al modelo que vivimos. La justicia que brota de la fe será *novedad transformadora* allí donde ella ya esté operando.

En segundo lugar, LS es un mensaje que se deriva de la fe cristiana aceptada por una comunidad de creyentes. Exigir un cumplimiento universal de esta doctrina supondría que la humanidad entera ha abrazado la fe cristiana, lo cual está lejos de ser realidad. Incluso suponiendo que en toda convicción religiosa, sea cual fuere su credo, se afirmase la dignidad y promoción del ser humano como consecuencia de la fe⁶, habría que aceptar que cada credo religioso bien puede tener formas distintas de fundamentación y de formulación de sus reclamos sociales. Proponer un mensaje social, desde el cristianismo tiene dos exigencias mínimas: La primera es cuestionar críticamente las creencias

6 LS sin duda transmite y suscribe los principios de la Enseñanza social cristiana: orientar la economía al servicio del bien común, trabajar a favor de la dignidad de las personas, exigir que el destino universal de los bienes está por encima de la propiedad. (Cf. LS 159, 228-231, 189-198).

que sostienen el *ethos* de la acumulación y plantear otras creencias para desmontar el razonamiento de la economía actual y culturalmente dominante; la segunda exigencia tiene que ver con la coherencia de vivir este mensaje en el interior de la comunidad que lo propone. LS invita pues a repensar el propio cristianismo en el momento actual (LS 121). Ambas exigencias acaso son buenas pistas para salir *mejor* de la crisis.

REFERENCIAS:

BEAUDIN, Michel (1997) "El neoliberalismo como religión". En *Selecciones de teología*, Vol. 36, n° 142, pp. 109-118

CONCILIO VATICANO II (1965) Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual (*Gaudium et Spes*)

CORNELIAU, Christian (1991) *Les relations Nord-Sud*. París: La Découverte.

CORTINA, Adela (1996) "La regeneración moral de la sociedad y de la vida política". En *Cuadernos de teología*, n° 9, pp. 29-37.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2014) *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta

FRANCISCO (2015) *Laudato si': sobre el cuidado de la casa común*. Lima: Paulinas

HARARI, Yuval N. (2014) *De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*. Madrid: Debate

JUAN PABLO II (1991) *Centessimus annus: sobre el desarrollo humano en la caridad y la verdad*. Lima: Paulinas

MORENO, Isidoro (2001) *Religión, Estado y mercado: los sacros de nuestro tiempo*. Disponible en Libertades Laicas red iberoamericana por las libertades laicas. Recuperado de: <http://www.libertadeslaicas.org.mx/images/articulos/10/01/01/100101187.pdf>

PABLO VI (1967) *Populorum progressio: sobre el desarrollo de los pueblos*. Lima: Paulinas

RAHNEMA, Majid (1990) "Swadhyaya: The unknown, the peaceful, the silent yet singing, revolution of India", pp. 19-34. En: Dossier de la Fundación internacional para alternativas de desarrollo, 75-76, Enero-Abril. Recuperado de : http://www.burmalibrary.org/docs19/ifda_dossier-75_76.pdf

RIST, G., RAHNEMA, M. y ESTEVA, G. (1992) *Le Nord perdu, repères pour l'après développement*. Lausanne, Editions d'En Bas

RIST, Gilbert (2002) *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Catarata.

PERSPECTIVA SOCIAL DE LA EXHORTACIÓN APOSTÓLICA AMORIS LAETITIA

SOCIAL PERSPECTIVE OF APOSTOLIC EXHORTATION AMORIS LAETITIA

Paola Polo Medina*

Recepción: 10/Noviembre/2016

Recepción: 15/Abril/2017

RESUMEN

Este escrito pretende hacer ver la Exhortación Apostólica Amoris Laetitia desde dos frentes bajo la perspectiva de lo social. Una primera, desde aquello que la sociedad suscita en la formación y transformación de la familia hoy. Y, una segunda, desde la proyección y presencia de la familia en el mundo actual. Así, centrándonos en el capítulo segundo veremos la presencia de la familia en el mundo y la propuesta, invitación e implicancia de la Iglesia para acompañar a las familias desde la fe y de lo propiamente humano.

PALABRAS CLAVE

Familia, cultura, pastoral, matrimonio, sacramento.

ABSTRAC

This paper aims to present the Apostolic Exhortation Amoris Laetitia from two fronts under the perspective of the social dimension. First, from what today's society brings about in the construction and transformation of the family. And, second, from the projection and presence of the family in today's world. In this manner, focusing specially on the second chapter of Amoris Laetitia, we will consider the presence of the family in the world and the Church's proposal and invitation to accompany families in consideration of both its faith and the human dimension.

KEY WORDS

Family, culture, pastoral, marriage, sacrament.

* Universidad Femenina del Sagrado Corazón: paolapolom@unife.edu.pe.

Introducción

La Exhortación Apostólica postsinodal *Amoris Laetitia* (AL) tiene un fuerte sentido social y esa dimensión, dentro de la Iglesia, se traduce en una gran eclesialidad (Juan Pablo II, *Christifideles Laici*, 1988, N° 139 – 145)¹. Dicha eclesialidad refiere a aquella forma de pensar y sentir el mundo del cual forma parte, aquel modo concreto y real de ser Iglesia en la historia del mundo, para el mundo y con el mundo. O, dicho con otras palabras, es aquella forma de "sentire cum Ecclesia" (Sentir con la Iglesia), tal y como decía San Ignacio y como concebía y vivía Monseñor Romero su misión como obispo de la diócesis de San Salvador (El Salvador, C.A.). Es decir, ser uno con la Iglesia. Pero no para mirarse a sí mismo sino para desde ella –a la luz de Cristo- mirar al otro, al mundo (Mata, 2015, p. 165).

Desde este sentido de eclesialidad, *Amoris Laetitia* se concreta abordando diversos temas sociales teniendo como protagonista a la familia. Para acercarnos a las claves sociales que subyacen en la exhortación apostólica, vamos a centrarnos en el segundo capítulo, aunque sin dejar de lado el resto de la Exhortación que es rica en temas y detalles. Pero antes de entrar de lleno al tema que nos interesa, ponemos la mirada en el párrafo conclusivo. Es importante porque deja ver el horizonte de realismo con que el Papa Francisco mira a la familia:

"ninguna familia es una realidad celestial y confeccionada de una vez para siempre, sino que requiere una progresiva maduración de su capacidad de amar... Todos estamos llamados a mantener viva la tensión hacia un más allá de nosotros mismos y de nuestros límites, y cada familia

debe vivir en ese estímulo constante". Y agrega, con tono optimista y esperanzador, "Caminemos familias, sigamos caminando. Lo que se nos promete es siempre más. No desesperemos por nuestros límites, pero tampoco renunciemos a buscar la plenitud de amor y de comunión que se nos ha prometido" (AL 325).

De este modo, el documento sella en nuestra memoria todo lo que ha dicho línea tras línea de forma extensa: mirar más allá del yo con tolerancia, con humanidad, con ojos de misericordia.

1. Influencias socio-culturales: realidad y desafíos de las familias

El segundo capítulo de *Amoris Laetitia*, titulado *Realidad y desafíos de las familias*, en el ejercicio de una aproximación a la historia y habiendo prestado oído a las experiencias y sentires de diversas partes del mundo, dibuja la situación real que viven las familias en la actualidad.

Dicha situación está envuelta en un acelerado cambio antropológico-cultural. Un cambio que elimina de la realidad doméstica -cada vez más- los espacios de libertad y una mayor comunicación, dos elementos primordiales que contribuyen a humanizar la convivencia familiar (AL 32). Así mismo, dicho cambio conduce a un creciente individualismo exasperado que parece considerar a cada miembro de la familia como un ser aislado. Lo que parece subyacer en él es la idea de que el sujeto se construye según sus propios deseos, los cuales se asumen con carácter absoluto. Esto, a su vez, conduce a la construcción de una cultura centrada en la posesión y el disfrute, lo cual terminan generando en las familias ciertas dinámicas de intolerancia y agresividad (AL 33).

1 En *Christifideles laici*, en los números 139 – 145, Juan Pablo II propone cinco criterios de la eclesialidad.

Otro de los rasgos es el ritmo actual de la organización social y laboral. Un ritmo que genera estrés y que, sumado al individualismo, pone en riesgo la posibilidad de opciones permanentes. Da pie a entender la familia como un lugar de paso a donde uno recurre cuando le conviene, mientras los vínculos quedan abandonados a las circunstancias. En este contexto, el ideal matrimonial, que se concibe como un compromiso estable, termina siendo arrasado por las circunstancias y caprichos de la insensibilidad (AL 34). A esto hay que sumar la emergente cultura del miedo que nos incapacita para el riesgo. De ahí que se rechace lo institucional y burocrático y se opte por no formar familia (AL 40).

Junto al ritmo acelerado del presente, existe una cultura de lo provisorio. En ella, al igual que en las plataformas virtuales, el amor se puede conectar y desconectar rápidamente y al gusto. Esta realidad suscita, inevitablemente, relaciones descartables; relaciones de usar y tirar. Así, de pronto, nos vemos con que la familia queda minimizada a un medio o espacio para remediar la soledad, estar protegido u obtener algún beneficio. Una especie de narcisismo que, al no ver más allá de uno mismo, nos lleva a usar al otro sin más miramientos que nuestro propio beneficio. Esto, irrefutablemente, conducirá a la separación de parejas –incluso de adultos mayores– bajo la justificación de la necesidad de buscar autonomía (AL 39).

Vivimos también en medio de un mundo que enfatiza la difusión de la pornografía, la comercialización del cuerpo y la prostitución. Estos condicionantes evitan la madurez emocional y sexual de los individuos y, a su vez, dañan la madurez familiar porque conducen hacia el adulterio y –posteriormente– a la separación. Esto, ineludiblemente, lleva

a la debilitación del individuo y de los vínculos sociales (AL 41) que se sostienen.

Otra problemática se genera debido a las políticas mundiales de salud reproductiva que causan descenso demográfico. Esto se presenta como problema en cuanto que conlleva a secesión de generaciones no aseguradas y, consigo, a un mayor empobrecimiento económico y pérdida de esperanza en el futuro (AL 42). En la medida en que la población se hace mayor, se demanda más dinero del gobierno para sostener la vida de ellos. Y si la población laboral se reduce cada vez más, el ingreso también se reducirá.

Otro de los problemas que afectan a miles de familias, a nivel mundial, es el de las migraciones forzadas por guerras, persecuciones, pobreza, injusticia, etc. Estos movimientos migratorios suponen –en muchos casos– un viaje que pone en riesgo la vida (AL 46). Otra realidad familiar que hay que contemplar –a la vez que admirar– es la de las familias con personas con alguna discapacidad. Esto es, en efecto, un gran testimonio de fidelidad al don de la vida (AL 47). Así mismo, las familias que respetan a los ancianos y no los consideran un peso a llevar. También las dañadas por la plaga de nuestra época: la drogodependencia. Muchas familias son destruidas por esta causa. Lo mismo sucede con el alcoholismo, el juego y otros vicios (AL 51). Y, finalmente, hay que mencionar como problemas sociales que afectan a las familias: la poligamia, la violencia contra la mujer, la violencia verbal o física o sexual (AL 54).

2. Praxis alternativa en el mundo actual

Si en el apartado anterior se recoge, de la Exhortación Apostólica, cómo el modelo antropológico actual puede incidir

y mellar a las familias, en esta parte se trae a colación lo que lo el documento propone como una praxis alternativa en la sociedad actual. Es decir, pasamos de la acción que se ejerce desde el contexto socio-cultural hacia el interior de las familias, a la acción que se ejerce desde el ámbito intrafamiliar en su presencia y práctica social en favor de mantener viva la unidad y la fuerza familiar en el mundo de hoy.

2.1. La Iglesia

La realidad familiar, tal y como es descrita en la exhortación apostólica, no es ajena a la responsabilidad de la Iglesia. Muchas veces, la institución eclesial ha contribuido a la insolidez familiar y esto –unido a los actuales cambios antropológicos-culturales– desencadena roturas familiares o actos de intolerancia intrafamiliar. Pero ¿cómo contribuye la Iglesia a esta realidad? La respuesta la hayamos en su comprensión del matrimonio. A través de la pastoral, infunde un modelo de matrimonio reducido a un espacio para la procreación. De este modo, deja de lado el horizonte profundo del amor y la ayuda mutua entre la pareja que es el motivo que en primera instancia los ha acercado y los ha unido (AL 35). En este sentido, el documento lanza una alerta a la pastoral sacramental. Vemos:

En primer lugar, hace hincapié en que no basta con las cuestiones doctrinales, bioéticas y morales, sino motivar a la gracia y al sentido que tiene el hecho mismo de compartir la vida (AL 37). Dicho de otro modo, pide pasar efectivamente de la teoría a la realidad. Incita a ir más allá de la doctrina para que esta adquiera su sentido y forma en la vida real y práctica

que solo puede salir del amor vivo y vivificante y retornar a ella.

En segundo lugar y teniendo en cuenta la valoración que se da a las relaciones permanentes y la importancia que se tiene por el respeto a la pareja, el documento pide que se abran las puertas a una pastoral positiva y acogedora que conlleve la profundización del Evangelio. Por tanto, la pastoral, que parte de la vida misma, ha de estar sellada por el Evangelio. El punto de partida es la convicción de que Jesús sabía unir el ideal con la realidad: en Jesús, la exigencia estaba estrechamente unida a la cercanía compasiva. Por ejemplo, no condena a la mujer encontrada en adulterio, pero le pide que no lo vuelva a hacer (AL 38). La mirada al Evangelio para guiar a las parejas y las familias que pide *Amoris Laetitia* vuelve a salir en el capítulo 3 con más fuerza. Para ello, afirma que el Evangelio es el primer anuncio, lo más bello, lo más grande, lo más atractivo y lo más necesario; y es aquel que hay que volver a escuchar y anunciar de diversas formas (AL 58, 50, 52). Agrega, además, que él nos ayuda a no caer en doctrinas frías y sin vida (AL 59). Por eso, invita a poner la mirada fija en Jesús, en su amor y ternura al aproximarse a los hombres y mujeres (AL 60).

En tercer lugar, frente a la cultura del miedo², el documento motiva a la Iglesia a tocar la fibra más íntima de los jóvenes. Recurrir a la generosidad, compromiso, valentía y amor que les caracteriza para invitarles al matrimonio (AL 40). En este sentido, la pastoral al matrimonio no solo se reduce a la fase catequética preparatoria para el sacramento. Ella supone una formación más procesual y global, orientada a una opción de vida y

2 Por cultura del miedo hay que entender a la incapacidad cada vez mayor para asumir compromisos estables.

no a una opción eventual o temporal, de moda o de oportunismo social.

Conocedora de las heridas intrafamiliares, en cuarto lugar, propone actuar ante las realidades que hieren a las familias. Sobre la emigración, dice que es necesario una pastoral específica que esté dirigida tanto para los que emigran como para las familias que se quedan en el país de origen. Y, pide que dicha pastoral respete la cultura, la religión, la situación económica, etc. (AL 46).

Un quinto elemento que menciona el documento es la situación de los fieles que simplemente conviven, aquellos que están casados solamente civil o que se han divorciado y vueltos a casar. A ellos pide conversión y tener valor para dar el paso a asumir el cuidado del uno al otro en mutualidad (AL 78). Pero, a la Iglesia la llama a cuidar de ellos bajo la mirada de Cristo. Siguiendo la *Familiaris consortio* –en su número 84– dice que frente a las situaciones difíciles y las heridas en la familia se debe recordar un principio general: “Los pastores, por amor a la verdad, están obligados a discernir bien las situaciones” y a considerar los grados de responsabilidad y las limitaciones. Es más, antes de dar juicios pide conocer las situaciones concretas en que viven las personas (AL 79). De este modo, el documento previene ante el abandono de las parejas al sacramento del matrimonio y la pertenencia a la Iglesia.

En sexto lugar, apela a la función educadora de la Iglesia para pedirle que colabore con los padres en su misión educativa. Sin embargo, es interesante su llamado de atención a no suplir a los padres. Ellos son los verdaderos ministros educativos en la formación de los hijos; ellos constituyen la iglesia doméstica (LG 11 y AL 86). En esta misma línea, llama a las parroquias a no considerar a las

familias solo como objetos sino también sujetos de la pastoral (AL 200). Ellos son quienes mejor conocen la realidad familiar y quienes mejor pueden llevar una pastoral que parta de los problemas reales. Este planteamiento es interesante y llamativo no solo en cuanto novedoso e inclusivo, sino en cuanto revolucionario y contracultural. Da paso a salir de la tutela eclesial que –sin considerar la creatividad y el potencial de las parejas y los matrimonios– se limita a decir lo que hay que hacer. De este modo, la relación con la Iglesia se reduce a la sola adhesión de relleno, pero sin el sentido de pertenencia y la convicción de ser miembros activos en Cristo.

Igualmente apela al tema de la formación de sacerdotes y los seminaristas. Puesto que la parroquia es la que contribuye principalmente a la pastoral familiar, considera necesaria la formación adecuada de sacerdotes, diáconos, religiosos y religiosas, catequistas y otros agentes de pastoral. Al dirigirse a los sacerdotes, y reconociendo la falta formación adecuada para atender los problemas de las familias, les sugiere que puede ser útil la experiencia de la tradición oriental de curas casados (AL 202). En relación a los seminaristas dice que deberían acceder a una formación interdisciplinaria sobre el noviazgo y el matrimonio. Les pide ir más allá de la sola doctrina y estar en relación con la vida misma. Les recomienda estar en contacto con familias, con laicos y rodeados de la presencia femenina. Así mismo, puesto que muchos vienen de familias heridas y con inestabilidad emocional, les recomienda acceder a una formación psico-afectiva en el proceso formativo.

En séptimo lugar, llama a una pastoral que ayude a los jóvenes a descubrir el valor y la riqueza del matrimonio como aquella unión plena que eleva y perfecciona la

dimensión social de la existencia (AL 205). Dicha pastoral –que ha de ser discernida según su contexto- ha de considerar lo siguiente: acompañamiento a las jóvenes parejas de toda la comunidad cristiana (AL 206); la guía -sobre todo- de los matrimonios mayores quienes pueden ser un buen testimonio del amor recíproco; el cuidado debido de tal manera que no se aleje a los jóvenes del sacramento; poner énfasis más en el sentir y el gustar más que en el mucho saber (AL 207); hacer ver que sólo pueden casarse los que se eligen libremente y se aman (AL 217), ayudar a comprender que el matrimonio no puede entenderse como algo acabado (AL 218), sino como una historia de salvación y un proceso de afirmación mutua donde el hombre y la mujer se hacen el uno al otro más hombre y más mujer (AL 221).

Un octavo llamado a la pastoral eclesial tiene que ver con la de seguimiento a los recién casados. Pide que se les acompañe en los primeros años de matrimonio por dos razones. Primero, porque en dicha etapa es importante iniciar el proceso de enriquecer y profundizar en la decisión consciente y libre de amarse. Segundo, porque en ese periodo es cuando surgen frecuentes confusiones y el amor, que ha nacido de la mera atracción, se ve alterado porque la atracción física decae (AL 217). Ahora bien, ¿cómo se puede dar este acompañamiento a los matrimonios jóvenes? El documento propone, como un buen recurso, la compañía de los matrimonios expertos. Y esto, añade, puede ser efectivo a través de asociaciones o movimientos eclesiales de matrimonios (AL 223). Concretando aún más, el documento pide estimular a los matrimonios jóvenes hacia el cuidado de la pareja para que la rutina no consuma su novedad. Aconseja detalles sencillos como el beso por la mañana, bendecirse por la noche, esperar al otro y recibirlo, salir juntos, compartir tareas domésticas,

etc. Y añade que, una vez fortalecidos en el amor, luego podrán expresar dicho amor hacia la familia y la sociedad a través de fiestas y reuniones (AL 226). También es bueno –dice- alentarlos a crecer en la fe por medio de actos concretos como la confesión, la oración, la dirección espiritual, retiros (AL 227).

Un noveno punto es el que aborda el acompañamiento a las personas después de rupturas y divorcios. En lugar de desaprobar dicho acto, afirma que a veces son situaciones necesarias ante la violencia y la falta de respeto; puede ser la mejor por el bien de los hijos y la propia dignidad (AL 241). Pide cambiar de actitud ante las personas divorciadas. En lugar de condenarlas y excluirlas -quitándoles el acceso a la comunión-, pide que se las haga sentir parte de la Iglesia. Para ello, hay que cuidar la actitud y el lenguaje como praxis de amor; pero también se ha de incluir como acto de justicia, la agilidad para la nulidad matrimonial (AL 244). Estos procesos que de por sí son difíciles de llevar, adquieren mayor dureza al volverse un trámite interminable.

Un décimo tema es el de la atención a los matrimonios mixtos. Pide una pastoral con apertura y capacidad de diálogo y comprensión. Es decir, el acompañamiento a estos matrimonios debe orientarse con sentido ecuménico e interreligioso. De este modo, en la praxis se debe traslucir el respeto y la libertad religiosa de todos (AL 247 y 248).

En décimo primer lugar, el documento reitera que se ha de considerar los casos donde en una familia hay personas con tendencias homosexuales. Apelando a la realidad, dice que es una experiencia nada fácil para los padres y para los mismos hijos. Por eso, insiste en que se ha de respetar la dignidad y han de ser acogidos, evitando de este modo que aumenten los

signos de discriminación social (AL 250). No obstante, esta apertura en el tema de la homosexualidad, el documento reafirma la postura de la Iglesia de no reconocer el matrimonio de personas del mismo sexo. Dice que ello no es equiparable al designio de Dios sobre el matrimonio. Y, en este sentido, denuncia la presión que sufren las Iglesias locales por dicha postura eclesial y no acepta que los organismos internacionales condicionen las ayudas a países pobres bajo el requisito de introducir leyes que instituyan el matrimonio homosexual (AL 251).

Un décimo segundo llamado plantea la situación de familias monoparentales. Afirma que, cualquiera sea la causa, las familias monoparentales deben encontrar apoyo en la comunidad cristiana y en las parroquias (AL 252). Y, agrega que lo mismo ha de hacerse con los que sufren la muerte de un ser querido (AL 253): el cónyuge, un hijo (AL 254).

2.2. La familia misma

Además de a las parroquias, como hemos visto en líneas anteriores, el documento pide a las mismas familias recomprender la figura del matrimonio. En función de conservar el ideal de indisolubilidad, propone un cambio de perspectiva. Plantea pasar de verlo como un "yugo" impuesto a entenderlo como un don que, desde la común-uniión, está en relación con el Dios trinitario (AL 55 y 62) y que se alumbró en el amor de Cristo (AL 69 y 70). En esta misma línea, pide que el matrimonio no se reduzca a una convención, a un rito vacío o un signo externo. Y, puesto que el matrimonio se plantea como una vocación, invita al previo discernimiento vocacional (AL 71 y 72) antes de dar el paso al sacramento. Además, pide formar a los hijos, procesualmente, desde la raíz que

tiene cabida en el bautismo hasta la experiencia de promesa de los novios (AL 73).

Teniendo en cuenta que el matrimonio es visto como sacramento, llama a comprender la unión sexual en él, como camino de crecimiento en la vida de los esposos (AL 74). Ella, junto al consentimiento libre de ambos, es el instrumento –dice– de la acción divina que los hace una sola carne. Por eso, pide –al final del número 75– reflexionar más acerca de la acción divina en el rito nupcial; perspectiva que aparece muy destacada en las iglesias orientales con la bendición sobre los contrayentes como signo del don del espíritu.

En relación al tema pareja-hijos el documento aborda varios puntos. Sabiendo que en la sociedad actual existe una mentalidad que reduce la generación de la vida a una variable de los proyectos individuales o de las parejas, hace hincapié en la necesidad de asumir la responsabilidad generativa y dejar la opción individualista. En su opción por la vida, exalta y agradece a las parejas que adoptan (AL 82), que asumen como hijos suyos a quienes –por la razón que fuera– se han quedado sin padres. Considerando que la familia es el santuario de la vida, afirma que es una contradicción que en ella se niegue o destruya la vida. Por eso, rechaza el aborto, la eutanasia y la pena de muerte (AL 83). Y, finalmente, invita a los padres a asumir su responsabilidad como educadora primera.

El documento habla también a los matrimonios que tienen hijos seminaristas. Les pide apoyo en la tarea de buscar el equilibrio psíquico de sus hijos que se están formando en el seminario (AL 203). De este modo, el documento vuelve a salir de lo establecido. Esta vez, va más allá del modelo formativo donde el

seminarista debía ser aislado del mundo real. Sin embargo, acabada su formación salían al mundo para interactuar con él en una situación de casi desconocimiento. En este sentido, abrir las puertas del seminario para interactuar con el mundo puede ser un aspecto bastante positivo que puede hacer mucho bien a la Iglesia y también a la sociedad. En la medida en que los futuros sacerdotes se forman conociendo la realidad y participando de ella, podrán acompañar de un modo más eficaz a las familias y a las parejas prontas a contraer matrimonio.

Ante la experiencia del divorcio en la familia, pide expresamente al padre y a la madre que los hijos no sean tomados como rehenes de dicho transe. Insta que, a pesar de la ruptura, se procure que los hijos crezcan oyendo hablar bien del padre y de la madre (AL 245).

A la luz del capítulo 9, dedicado a la espiritualidad conyugal y familiar, motiva a las familias a la vida espiritual dentro de la realidad matrimonial. Afirma que la constitución de la familia no es sinónimo de alejamiento de la vida espiritual (AL 316); por el contrario, en dicho vínculo habita Dios (AL 315). De esto se desprende la necesidad de que la familia se presente como un espacio privilegiado para expresar y fortalecer la fe y la unión. Ahora bien, ¿cómo es posible esto? Pide practicar la oración (AL 318) y unirse a Jesucristo para sobrellevar las crisis y vivir plenamente los gozos (AL 317). Llama a apostar por el amor exclusivo, libre y que dure hasta gastarse juntos como reflejo de la fidelidad de Dios (AL 319). Al modo del Dios de Jesús, que consuela con la palabra, la mirada, la ayuda, la caricia y el abrazo, pide cuidarse y consolarse mutuamente (AL 321). Pide que, en la familia, a la que comprende metafóricamente como un "pastoreo" misericordioso, cada uno -con cuidado- pinte y escriba en la vida del

otro. Pues afirma, aludiendo a 2 Cor 3, 2 - 3, que ambos son una carta escrita en nuestros corazones... no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo (AL 322). Por eso, añade que "es una honda experiencia espiritual contemplar a cada ser querido con los ojos de Dios y reconocer a Cristo en él" (AL 323).

2.3. Los jóvenes

Al dirigirse a los jóvenes, el documento es breve. Les pide algo muy concreto y práctico. En lugar de invertir fuerzas en organizar fiestas con innumerables detalles y en agobiarse por conseguir dinero para casarse, les invita a que sean valientes para ser diferentes. Valientes para independizarse de aquello a lo que la sociedad de consumo y de la apariencia nos arrastra. Y agrega, que lo que importa es el amor que les une (AL 212). Como vemos, la solicitud expresa de la exhortación a los jóvenes tiene que ver con el sentido profundo del sacramento para la vida. Invita a pasar de la superficialidad del sacramento, un mero acto social, a ver su sentido profundo y vital: aquello que recoge y simboliza la vida de la pareja en una relación de amor.

Conclusiones

La exhortación apostólica *Amoris Laetitia* aborda el tema de la familia en dos direcciones: hacia fuera y hacia adentro. Es decir, en su relación con la sociedad o el mundo y a nivel interno entre los miembros de la misma familia.

Aunque la protagonista de la carta es la familia, no se dirige únicamente a ella. Se direcciona también a todos los sujetos que la determinan: la sociedad, la cultura, la Iglesia (parroquias), los sacerdotes, los seminaristas, los agentes de pastoral, los matrimonios mayores y a los jóvenes. No obstante, la apelación

tiene mayor volumen al dirigirse a la Iglesia y su pastoral.

A través de este documento, la Iglesia vuelve a mostrarse como un movimiento vivo en la historia donde ve la realidad y la asume como parte de su acción. En este caso concreto, reflexiona sobre la situación actual de la familia y suscita la implicancia de todos en su reconstrucción positiva.

Esta exhortación postsinodal contiene un fuerte llamado a la responsabilidad de la Iglesia desde la concreción de la pastoral. Por eso, es crítica con ella al expresar que muchas veces su actitud y su praxis no han beneficiado al modelo de familia ideal que ella misma concibe y defiende.

Estratégicamente, a través de una visión global de la realidad, el documento recoge y presenta las dificultades que afectan y dañan a las familias; pero también ilumina algunas posibles soluciones ante la problemática actual.

Amoris Laetitia da un giro en el modo de hacerse presente la Iglesia en el mundo. Apela acertada y oportunamente al amor más que al terror y la marginación frente a casos especiales o, como los llama, irregulares. En este sentido, hay un gran acercamiento a la presencia viva e histórica del Jesús de Nazaret que no es otro que el Resucitado. De él pone la mirada fija en la misericordia y la propone como alternativa urgente.

Es curiosa la capacidad de concreción en los diversos casos que afronta el documento. Parece subyacer en él la constatación de una grata y esperanzadora escucha a las iglesias de todo el mundo. Con ello, además, hace ver su apertura a la pluralidad experiencial de la fe.

Su apelación a la reconstrucción de la imagen matrimonial es estratégicamente pedagógica y holística. No mira al matrimonio como algo aislado del mundo, sino que –comprendiéndolo en relación con él– lo visualiza a la luz de las etapas previas y posteriores. Por eso invita a una pastoral que acompañe a las parejas desde el noviazgo y que se extienda a los primeros años del matrimonio. Así mismo, es un documento detallista y realista en su narración. Habla tanto de la importancia del rito del sacramento matrimonial como de la economía que influye en el hecho, de la necesidad de una catequesis vital y no doctrinal.

Es, para terminar, una exhortación que nace de la vida misma y que se dirige a ella con toda su fuerza y convicción. Por eso, no tiene reparo en expresar lo que ha visto, lo que ha escuchado y lo que ha vivido. En ella se vislumbra que lo único que la mueve, en su raíz, es el amor y la fe en el Dios de la vida; y no tanto el qué dirán. Es, en definitiva, una exhortación valiente que se atreve a ser diferente a los estereotipos vigentes en favor de la vida digna que se cree es querida por Dios para todo hombre y mujer. Así, es un documento acorde al clima que se ha venido dando a partir del pontificado del Papa Francisco.

REFERENCIAS:

Mata S., *Monseñor Oscar Romero. Pasión por la Iglesia*, Palabra: Madrid 2015

Papa Francisco. *Exhortación Apostólica Postsinodal Amoris Laetitia*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

Papa Juan Pablo II. Exhortación Apostólica Postsinodal *Christifideles Laici*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.htm

LA MUJER EN EL CELAM Y CONSIDERACIONES SOBRE EL SACERDOCIO FEMENINO: BALANCES Y PERSPECTIVAS

WOMAN IN CELAM AND CONSIDERATIONS ABOUT THE FEMALE PRIESTHOOD: BALANCES AND PERSPECTIVES

Flavio Gutiérrez Velasco*

Recepción: 12/Mayo/2016
Aceptación: 20/Marzo/2017

RESUMEN

Se comenta, en primer lugar, la posición de los obispos latinoamericanos y del Caribe, –a través de las Asambleas Generales que han tenido, desde Medellín hasta Aparecida- acerca del papel que le corresponde a la mujer en la Iglesia y en la sociedad, reconociéndole sus derechos y su igualdad fundamental frente al varón. En segundo lugar, se presenta la posición de la Iglesia frente al sacerdocio ministerial femenino, y algunas reflexiones sobre esta posibilidad, resaltando la propuesta de un cambio de paradigma, de aquel del sacerdocio reservado al varón a aquel en que también la mujer tenga acceso a él.

Palabras claves

Sacerdocio ministerial, Iglesia latinoamericana, Conferencia episcopal, paradigma, igualdad, promoción humana.

ABSTRACT

Firstly, it is discussed the position of the Latin American and Caribbean Bishops - through the General Assemblies from Medellín to Aparecida - on the role of women in the Church and in society, recognizing their rights and their equality with the male. Secondly, it presents the position of the Church about the female ministerial priesthood, and some reflections on this possibility, highlighting the proposal of a paradigm shift from that of the priesthood reserved for the male to that in which the woman also has access to it.

Keywords

Ministerial Priesthood, Latin American Church, Episcopal Conference, paradigm, equality, human promotion.

* Docente de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón: flaviogutierrezv@unife.pe

La Iglesia ha reflexionado paulatinamente sobre el papel y el protagonismo de la mujer en ella misma y en el mundo. De la misma manera lo hizo en las reuniones del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, poniendo énfasis en una serie de propuestas que promueven valorar dicho rol a pesar de los condicionamientos culturales que le ha tocado vivir a la mujer en un contexto marcado por una mentalidad machista. Como bien lo ha expresado el Papa Benedicto XVI: *"En algunas familias de América Latina persiste aún por desgracia una mentalidad machista, ignorando la novedad del cristianismo que reconoce y proclama la igualdad dignidad y responsabilidad de la mujer respecto al hombre"*. (Discurso inaugural de S.S. Benedicto XVI en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: DI 5 . Documento Aparecida) (DA 453)

En primer lugar, nos centraremos en la visión que tiene la Iglesia sobre la mujer, siguiendo el recorrido que hicieron nuestros obispos a través de las diferentes reuniones del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, visión encaminada a revalorar el papel de la mujer en la Iglesia y la sociedad, en la línea de los planteamientos de las ciencias sociales y de la teología. En segundo lugar, planteamos algunas reflexiones sobre el sacerdocio femenino, considerado como un servicio que algunos fieles prestan al Pueblo de Dios mediante el ministerio ordenado, hecho que por el momento no es posible, pero nada impide soñar un poco en que algún día pueda ser factible.

1. LA MUJER EN EL CELAM

1.1. Medellín: 1968

El contexto en que se celebra la II Conferencia del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe) es el surgimiento de movimientos feministas a nivel mundial, que buscan hacer sentir su voz, reclamando igualdad para ambos sexos; la celebración del Concilio Vaticano II¹ que inicia un cambio de mentalidad en la valoración de la igualdad entre el varón y la mujer; y el surgimiento de la Teología de la Liberación que buscó la formación de Comunidades Eclesiales de Base, donde la presencia de la mujer es de vital importancia para la pastoral.

1.2. Puebla: 1979

La III Conferencia del CELAM celebrada en Puebla-México dedica unos numerales en la tercera parte (La evangelización en la Iglesia de América Latina: comunión y participación), en el segundo capítulo: Agentes de Comunicación y Participación. Se reconoce la necesidad de ayudar a la mujer a salir de su situación de marginación y desigualdad, condenando prácticas económicas o culturales que van desde la discriminación salarial, hasta la no valoración de sus aportes, temas que colocan a la mujer en situación de desventaja en la sociedad: Documento de Puebla (DP 834-849). Sin embargo, no se profundiza en un análisis que permita detectar las causas históricas e ideológicas de esta marginación o desigualdad.

1 El Concilio Vaticano II hace un llamado a atender las demandas de participación de la mujer, en la medida en que éstas no se opongan a su vocación fundamental de madre y esposa: Gaudium et Spes (GS 52); se le niega el derecho a la educación y la cultura, que, en cambio, sí se la da al varón (GS 9); se vulnera el derecho que tiene a elegir el esposo (GS 29); hace un llamado a fomentar la igualdad entre el varón y la mujer (GS 9)

Nuestros obispos, en esta Asamblea, han planteado elementos de sumo interés sobre la importancia del papel de la Mujer en la Iglesia y en la realidad social. Reconocen su igual dignidad que el varón (DP 317, 841, 847), su misión en la Iglesia (DP 842-848), su presencia transformadora en la organización de la sociedad (DP 1219); como también reconocen la situación de opresión y marginación de que son víctimas (DP 1134). Esta tarea que tiene la Iglesia de promover esta igualdad es considerada como "un verdadero signo de los tiempos" (DP 849). La mujer participa de la misión de la Iglesia mediante los ministerios no ordenados:

"La mujer con sus aptitudes propias debe contribuir eficazmente a la misión de la Iglesia, participando en organismos de planificación y coordinación pastoral, catequesis, etc. La posibilidad de confiar a las mujeres ministerios no ordenados, le abrirá nuevos caminos de participación en la vida y misión de la iglesia" (DP 845).

Los obispos concluyen el tema de la mujer haciendo un llamado a la Iglesia a contribuir a la promoción humana y cristiana de la mujer, ayudándola a salir de la situación de marginación en la que puede encontrarse y capacitándola para su misión en la comunidad eclesial y en el mundo (DP 849).

1.3. Santo Domingo: 1992

El tema de la mujer específicamente es abordado en la Segunda Parte (Jesucristo evangelizador viviente en su iglesia), capítulo I (La nueva evangelización), título 3: "en la unidad del Espíritu y con diversidad de ministerios y carismas".

Este Documento de Santo Domingo (SD), a pesar de no tener una profundidad teológica pastoral, sin embargo contiene algunas reflexiones profundas sobre la

mujer. Fundamenta sus reflexiones en que tanto el varón como la mujer fueron creados en igualdad y complementariedad (Gn 1,27), como en el texto de Pablo en su Carta a los Gálatas, que expresa que "ya no hay hombre ni mujer, ya que todos somos uno en Cristo" (Ga 3,26-29). Nuestros obispos proclaman la igualdad fundamental de los seres humanos: todos somos iguales en Cristo. Las mujeres, al igual que los valores, constituyen el pueblo de Dios, hecho por el que deben ser reconocidas como sujetos de la nueva evangelización (SD 25). Ellas forman parte constitutiva de la misión que Cristo encomendó a su Iglesia, por lo que tienen que ser aceptadas y valoradas en la comunidad eclesial y en la sociedad, "no solo por lo que ellas hacen, sino sobre todo por lo que son" (SD 108).

Nuestros obispos destacan de que, a nivel de Iglesia y de la sociedad, haya crecido la conciencia de la igualdad del varón y de la mujer:

"En nuestro tiempo la sociedad y la iglesia han crecido en la conciencia de la igual dignidad de la mujer y el varón. Aunque teóricamente se reconoce esta igualdad, en la práctica con frecuencia se la desconoce. La Nueva Evangelización debe ser promotora decidida y activa de la dignificación de la mujer; esto supone profundizar el papel de la mujer en la Iglesia y en la Sociedad" (SD 105).

existencia de diversas proposiciones reduccionistas sobre la naturaleza y misión de la mujer, en la que se niega su específica misión femenina, se la pospone en su dignidad y derecho y se la convierte en objeto de placer, con un papel secundario en la vida social:

"Hoy se difunden diversas proposiciones reduccionistas sobre la naturaleza y

misión de la mujer, se niega su específica dimensión femenina, se la pospone en su dignidad y derechos, se la convierte en objeto de placer, con un papel secundario en la vida social" (SD 105).

Sin embargo, también reconocen la existencia de una mayor solidaridad entre varones y mujeres, pero se necesitan pasos más concretos hacia la igualdad real. Se reconoce que las mujeres han sido durante siglos "el ángel custodio del alma cristiana del continente" (Juan Pablo II, Homilía en Santo Domingo, 11.10.1992, N°9). Este reconocimiento choca escandalosamente con la frecuente realidad de su marginación y de los peligros a que se somete su dignidad, de la violencia de la que es objeto muchas veces (SD 106).

Compromisos pastorales: Líneas de acción

Se asume el compromiso de denunciar aquellas situaciones que causan dolor y/o violencia a la mujer latinoamericana y caribeña sobre todo a las campesinas, indígenas, afroamericanas, migrantes y obreras, muchas veces víctimas de los medios de comunicación social que van contra su dignidad (SD 107); desarrollar en los sacerdotes y dirigentes laicos una conciencia para que "*acepten y valoren a la mujer en la comunidad eclesial y en la sociedad, no sólo por lo que ellas hacen, sino sobre todo por lo que son*" (SD 108); fomentar una actitud de análisis crítico ante los mensajes de los Medios de Comunicación Social sobre los estereotipos que éstos presentan ante la feminidad; y discernir los movimientos que luchan por la mujer, desde distintas perspectivas, para potenciar sus valores, iluminar lo confuso y denunciar lo que es contrario a su dignidad (SD 108; y "*crear en la educación nuevos lenguajes y símbolos que no reduzcan a nadie a la categoría de objeto, sino que rescaten*

el valor de cada uno como persona, y evitar en los programas educativos los contenidos que discriminan a la mujer, reduciendo su dignidad e identidad" (SD 109)

Es significativo el llamado de denuncia que hacen nuestros obispos como colofón de sus compromisos pastorales:

"denunciar todo aquello que atente contra la vida o afecte la dignidad de la mujer como el aborto, la esterilización, los programas antinatalistas y la violencia en las relaciones sexuales. Es importante favorecer los medios que garanticen una vida digna para las mujeres más expuestas: empleadas domésticas, migrantes, campesinas, indígenas, afroamericanas, trabajadoras humildes y explotadas. Así mismo, también es primordial intensificar y renovar el acompañamiento pastoral a mujeres en situaciones difíciles: separadas, divorciadas, madres solteras, niñas y mujeres prostituidas a causa del hambre, del engaño y del abandono" (SD 110).

No obstante, debemos destacar que no es tan explícita la denuncia de las violaciones, la violencia doméstica y que aún muchas instituciones la palabra de la mujer no es escuchada.

1.4. Aparecida: 2007

El documento de Aparecida (DA) explícitamente dedica los números 451-458 a hablar de la dignidad y participación de las mujeres (Tercera parte: La vida de Jesucristo para nuestros pueblos, capítulo 9: Familia, Personas y Vida). Esto no significa que sean las únicas referencias respecto a la mujer en el documento, puesto que ella tiene un papel preponderante como miembro del pueblo de Dios. Al formar parte de este capítulo la tendencia es pensar y definir a la mujer desde la familia, desde su misión maternal y educadora.

Contexto

Desde Santo Domingo hasta la V Conferencia del CELAM, celebrada en Aparecida-Brasil, en el 2007, ha habido importantes cambios en cuanto al papel de la mujer en la Iglesia y la sociedad, unos desfavorables y otros favorables. Entre los primeros debemos mencionar: las brechas de injusticia y exclusión se han profundizado en nuestro continente; han aparecido nuevas formas de discriminación, como el tráfico de personas, el acoso sexual, el turismo sexual. Entre los positivos debemos resaltar la mayor presencia de la mujer en la sociedad, en la educación, en política, en el mundo empresarial, en los medios de comunicación y en la Iglesia. Esto ha conducido a una revolución en el mundo femenino, que ha llevado a la mujer a encontrar nuevas vías hacia su realización. El reconocimiento de sus derechos avanza día a día, abarcando muchos aspectos de su vida, que la llevan a tomar nuevas decisiones.

Las mujeres, en el proceso de construcción de sus subjetividades, tanto individual como colectivamente, realizan un recorrido que les permite ir cada día más lejos en sus exigencias. El avance en la construcción del concepto de género, como una herramienta para su propia comprensión y para la comprensión del mundo y sus dinámicas, de la historia y del camino recorrido y por recorrer, como un nuevo paradigma u horizonte de pensamiento y utopía... ha significado una ruptura epistemológica y política, definitivamente muy importante. (Velasco, 2006, p.5).

Temática tratada

Entre los temas tratados en esta Quinta Asamblea destacan: la dignidad e igualdad de la mujer frente al varón (DA 451-453); el lugar que ocupa la mujer

en la práctica de Jesús (DA 451); su participación en la sociedad (DA 75. 120. 128. 452-453); su maternidad y su rol en la familia (DA 456-457).

El documento expresa que la "antropología cristiana resalta la **igual dignidad** entre varón y mujer" en razón de ser creados a "imagen y semejanza de Dios", sin anular la especificidad de cada uno. Esta igual dignidad se fundamenta en el misterio trinitario que nos invita a vivir una comunidad de iguales en la diferencia (DA 451). Este marco antropológico y teológico permite y favorece el desarrollo de la identidad femenina "en reciprocidad y colaboración mutua" con el varón (DA 452), es decir bidireccional. El reconocimiento de la dignidad y la igualdad de la mujer en la sociedad es una lucha constante; son conquistas que se han dado gradualmente. No obstante todos los avances tecnológicos, nuestros obispos lamentan

"que innumerables mujeres de toda condición no sean valoradas en su dignidad, queden con frecuencia solas y abandonadas, y no se les reconozca suficientemente su abnegado sacrificio e incluso heroica generosidad en el cuidado y educación de los hijos ni en la transmisión de la fe en la familia. Tampoco se valora ni promueve adecuadamente su indiscutible y peculiar participación en la construcción de la vida social más humana y en la edificación de la Iglesia" (DA 453).

De igual forma, su participación pretende ser distorsionada por corrientes ideológicas impregnadas de un consumismo, donde se trata a la mujer, y al ser humano en general, como mercancía en función del lucro con nuevas esclavitudes.

En cuanto al segundo punto, sobre el **trato de Jesús hacia las mujeres**, el

documento resalta la práctica de Jesús como decisiva para significar la dignidad de la mujer (DA 451). En la época de Jesús, dentro de una cultura machista, la mujer estaba siempre dependiente del varón, tenía poca relevancia social, asumía las tareas propias del hogar como cocinar, hilar, lavar el rostro, los pies y las manos de su esposo, cuidar del marido y los hijos. A nivel religioso no podía asumir funciones religiosas, puesto que éstas eran reservadas al varón. Jesús rompe estos esquemas, estas estructuras injustas, se acerca a ellas, "habló con ellas" (Jn 4,27), tuvo singular misericordia con las pecadoras (Lc 7,36-50; Jn 8,11), las curó (Mc 5,25-34; Lc 8,2), las reivindicó en su dignidad (Jn 8,1-11), las eligió como sus primeras testigos de su resurrección (Mt 28,9-10), e incorporó mujeres al grupo de personas que le eran más cercanas (Lc 8,1-3)" (DA 451). Jesús nunca enjuició a la mujer, aunque fuese pecadora; por el contrario, la salva y la sana, la invita a vivir una vida en plenitud, sin esclavitudes: "Tampoco yo te condeno. Vete y en adelante, no peques más" (Jn. 8,11). El Documento hace una especial mención a María, ya que, como discípula por excelencia, su figura "es fundamental en la recuperación de la identidad de la mujer y de su valor en la Iglesia. El canto del Magnificat muestra a María como mujer capaz de comprometerse con su realidad y de tener voz profética ante ella" (DA 451).

En cuanto a la **participación de la mujer en la sociedad**, Aparecida resalta el avance protagónico que han tenido las mujeres en la sociedad civil y el hecho de que hayan sabido ganarse espacios propios en la sociedad. "Estos grupos están tomando conciencia del poder que tienen entre sus manos y de la posibilidad de generar cambios importantes para el logro de políticas públicas más justas, que reviertan su situación de exclusión" (DA 75). Lo importante es generar inclusión, lo que implica igualdad

de condiciones y oportunidades. El Documento manifiesta que estos grupos van avanzando y se pueden considerar protagonistas en la construcción de la sociedad (DA 128). Encontramos una explícita alusión a la reciprocidad y colaboración mutua entre el varón y la mujer en la construcción de una sociedad más humana: "La mujer es corresponsable, junto con el hombre, por el presente y el futuro de nuestra sociedad humana" (DA 452); ambos deben "participar de la vida eclesial, familiar, cultural, social y económica, creando espacios y estructuras que favorezcan una mayor inclusión" (DA 454).

Finalmente nuestros obispos resaltan el valor de la **maternidad**, como una "misión excelente de las mujeres, pero que, de ninguna manera se opone a su desarrollo profesional". La mujer cumple un rol "insustituible en el hogar, la educación de los hijos y la transmisión de la fe. Pero esto no excluye la necesidad de su participación activa en la construcción de la sociedad" (DA 456). Considerando esta misión sublime el documento invita a "promover el diálogo con autoridades para la elaboración de programas, leyes y políticas públicas que permitan armonizar la vida laboral de la mujer con los deberes de madre de familia" (DA 458d).

Acciones pastorales: 458

- Impulsar una pastoral que ayude a descubrir y desarrollar en cada mujer y en ámbitos eclesiales y sociales el "genio femenino" (Juan Pablo II, Carta a las Mujeres, N° 11, 29 de junio de 1995) y promover el más amplio protagonismo de las mujeres.
- Garantizar la efectiva presencia de la mujer en los ministerios que, en la Iglesia son confiados a los laicos, así como también en las instancias de planificación y decisión pastorales.
- Acompañar a asociaciones femeninas que luchan por superar situaciones

difíciles, de vulnerabilidad o de exclusión.

- Promover el diálogo con las autoridades para la elaboración de programas, leyes y políticas públicas que permitan armonizar la vida laboral de la mujer con sus deberes de madre de familia.

1.5. En documentos posteriores a Santo Domingo

Con posterioridad a la reunión de Santo Domingo, el Episcopado Latinoamericano en su conjunto no se ha pronunciado en torno al tema de la mujer. Pero sí encontramos dos documentos generales donde se trata específicamente el tema de la mujer: Carta de Juan Pablo II sobre la dignidad de la mujer; y el documento de la Congregación para la Doctrina de la fe sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la iglesia y el mundo.

Carta de Juan Pablo II a las mujeres (1995)

La carta de Juan Pablo II, presenta una visión amplia e interesante de la mujer, arraigada en la antropología bíblica. Se parte de afirmar, en el nivel de los principios, la igualdad radical del hombre y la mujer, igualdad ante Dios, igualdad de destino salvífico... Se sigue considerando como el destino natural de la mujer, todo aquello que tiene que ver con la familia y la crianza de los hijos. En este sentido la Carta deja ver una concepción del destino femenino ligado a una supuesta naturaleza... Igualmente no se sacan las consecuencias de esa igualdad declarada en todo lo relacionado con la vida eclesial.

Documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe: 2004

Con el Documento de la Congregación para la Fe, en la *Carta a los obispos católicos*

sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la Iglesia y el mundo, nos situamos en otro terreno. El Documento retoma la mirada tradicional sobre las relaciones y diferencias de destino, alrededor del hombre y la mujer, basándose en una antropología bíblica. Ante algunos problemas específicos, como la tendencia a una actitud contestataria de la mujer, la "ideología de género", el querer liberarse de los condicionamientos biológicos (Nº 2), el documento, en medio de reconocimientos retóricos de igualdad y grandeza de la mujer, lo que pretende es reafirmar los roles tradicionales de la mujer, como los únicos válidos y descalificar muchas de las reivindicaciones que impulsan las organizaciones femeninas. (Velasco, 2006, p.5)

2. SACERDOCIO MINISTERIAL DE LA MUJER

Uno de los aspectos más candentes, derivado de la igual dignidad del varón y de la mujer, es el sacerdocio femenino.

La posibilidad del sacerdocio femenino es bastante reciente y aflora en el contexto del surgimiento de movimientos "feministas" que proclaman una plena igualdad entre el varón y la mujer. Igualmente, el otro hecho que exige abordar este problema es la aceptación del sacerdocio femenino en la Iglesia anglicana, hecho que lleva a muchos teólogos de la Iglesia católica a plantearse la posibilidad del sacerdocio femenino. Para clarificar esta posibilidad, el Papa Paulo VI encargó a la Congregación para la Doctrina de la Fe, elaborar un documento donde se exponga la doctrina católica sobre el sacerdocio femenino. Fruto de este trabajo fue la Declaración Inter insigniores, que el Papa aprobó y ordenó publicar. En ella se sostiene "que no es admisible ordenar mujeres para el sacerdocio, por razones verdaderamente fundamentales.

Tales razones comprenden: el ejemplo, consignado en las Sagradas Escrituras, de Cristo que escogió sus Apóstoles sólo entre varones; la práctica constante de la Iglesia, que ha imitado a Cristo, escogiendo sólo varones; y su viviente Magisterio, que coherentemente ha establecido que la exclusión de las mujeres del sacerdocio está en armonía con el plan de Dios para su Iglesia". (Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración Inter insigniores sobre la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial, 15 de octubre de 1976).

Posteriormente Juan Pablo II, en la Carta Apostólica "Mulieris dignitatem" del 15 de agosto de 1988, expone la misma doctrina de que Cristo, al elegir sólo varones para el ministerio sacerdotal, lo hizo de manera totalmente libre.

El documento más explícito, que cierra prácticamente toda posibilidad del sacerdocio femenino es la Declaración "Ordinatio Sacerdotalis" de Juan Pablo II, dado el 22 de mayo de 1994, donde asume y reitera los argumentos de la Declaración "Inter insigniores" sobre el sacerdocio ministerial reservado exclusivamente a los varones: "Por tanto, con el fin de alejar toda duda sobre una cuestión de gran importancia, que atañe a la misma constitución divina de la Iglesia, en virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos (Lc 22,32), declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia" (Juan Pablo II: "Ordinatio Sacerdotalis", n.º.4).

Posteriormente, la Congregación para la Doctrina de la Fe, ante algunas dudas sobre determinados aspectos contenidos en la Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*", ha emitido el documento

"Responsum ad dubium", aprobado por Juan Pablo II, donde ha clarificado que "la prescripción de la Iglesia de no conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, pertenece al depósito de la fe. La otra cuestión clarificada es que esta doctrina sobre el sacerdocio ministerial reservado a los varones pertenece infaliblemente al Magisterio ordinario y universal de la Iglesia (Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 28 de octubre de 1995).

Renacía la esperanza de aceptar el sacerdocio femenino en la Iglesia Católica, con la elección del carismático Papa Francisco, pero se ha disipado cuando en una entrevista concedida durante el viaje en avión de retorno a Roma, tras pasar una semana en Brasil celebrando la Jornada Mundial de la Juventud, explicó a los periodistas presentes en el vuelo que "la Iglesia ya se ha pronunciado sobre esta cuestión y dice que no". "La puerta está cerrada", ha indicado (Roma 29 de julio del 2013. EUROPA PRESS/Reuters).

Si bien, la doctrina sobre el sacerdocio femenino está muy clara, pensamos que nada impide reflexionar sobre esta posibilidad, sin adoptar una actitud de confrontación con el Magisterio de la Iglesia. El fundamento teológico más sólido es, sin lugar a dudas, el que Cristo sólo eligió a varones para ejercer el ministerio sacerdotal. Eso indudablemente es comprensible porque en la cultura judía era impensable que una mujer accediera al sacerdocio o que una mujer pudiese ser rabino; eso era privilegio de los varones. Jesús fue hijo de su tiempo y no se puede pretender que Cristo vaya contra aquella cultura. Además, el mensaje bíblico se ha encarnado en una determinada cultura, no es atemporal, ahistórica. Por otra parte, del mensaje evangélico, no se puede deducir el sacerdocio ministerial reservado a los varones, como

tampoco hay una prohibición explícita del sacerdocio femenino.

Eminentes teólogos de la Iglesia Católica abogan por el sacerdocio femenino, como es el caso de E. Schillebeeckx O.P., quien afirma:

"...Las mujeres... no tienen autoridad, no tienen jurisdicción. Es una discriminación... La exclusión de las mujeres del ministerio es una cuestión puramente cultural que ahora no tiene sentido. ¿Por qué las mujeres no pueden presidir la eucaristía? ¿Por qué no pueden recibir la ordenación? No hay argumentos para oponerse al sacerdocio de las mujeres... En este sentido, estoy contento de la decisión [de la Iglesia anglicana] de conferir el sacerdocio también a las mujeres, y, en mi opinión, se trata de una gran apertura para el ecumenismo, más que de un obstáculo, porque muchos católicos van en la misma dirección" (Citado por Fuentes, M. *¿Por qué no puede ser sacerdote una mujer?*, p. 11)

Otra razón que se da para no aceptar el sacerdocio femenino es que tampoco los Apóstoles ordenaron sacerdotes a mujeres, siguiendo el ejemplo de Jesús. Igualmente, como en el caso de Jesús, ellos tampoco ordenaron a mujeres por razones culturales, puesto que ellos también son hijos de su tiempo y el ambiente donde vivieron era el judío. Algunas disposiciones apostólicas y especialmente paulinas ya han caducado como la obligación para las mujeres de llevar el velo sobre la cabeza (1 Cor 11,2-6), de no hablar en la asamblea (1 Cor 14,34-35; 1 Tim 2.12).

Otra vía argumentativa va en la línea de la teología sacramental, que resalta que la tradición que se remonta a Cristo no es una mera disposición disciplinar, sino que tiene una base ontológica: el sacerdocio ministerial es signo sacramental de Cristo

Sacerdote y se da especialmente en el Sacrificio Eucarístico, en que el sacerdote es signo de Cristo Sacerdote y Víctima y no lo es la mujer; Cristo se encarnó en una persona de sexo masculino y no femenino. Lo importante es que Cristo se encarnó, se hizo hombre y la cuestión de si se trate de varón o mujer, carece de importancia.

Existen otras razones de carácter pastoral para pensar en dar un paso adelante en la admisión de mujeres al sacerdocio: la carencia de sacerdotes. De seguir así, en el 2020 dos tercios de las parroquias no tendrán su propio sacerdote según estimaciones de la National Catholic Reporter (NCR), que aboga por el sacerdocio femenino, en la línea del sacerdote recientemente excomulgado, Roy Bourgeois. En la editorial, la NCR, comenta que la Comisión Bíblica Pontificia, en 1976, por 12 votos a favor y cinco en contra, declaró que en el Nuevo Testamento la doctrina sobre el acceso de las mujeres al sacerdocio no es clara y definitiva y que las Escrituras "no excluyen" la ordenación de mujeres, afirmándose que dicha ordenación no tendría por qué ir contra las intenciones originales de Cristo.

Otro argumento de la *ordinatio sacerdotalis* es que el sacerdocio reservado a los varones constituye parte de la Tradición (Nº 2). Precisamente ésta es la barrera más difícil de superar, pesan sobre la Iglesia 20 siglos de tradición, que hacen muy difícil de superar, resulta casi imposible tener la valentía de abandonar un paradigma, la ordenación sacerdotal reservada a los varones, para asumir uno nuevo, el acceso de las mujeres al sacerdocio ministerial. Quizá muchos estarán convencidos de la conveniencia del sacerdocio femenino, pero al momento de ponerlo en práctica, pesa más en la balanza la Tradición y no el derecho de las mujeres a las órdenes sagradas.

En este horizonte de «servicio», que, si se realiza con libertad, reciprocidad y amor, manifiesta el Papa Juan Pablo, el sacerdocio ministerial expresa la verdadera «realidad» del ser humano, es posible acoger también, sin desventajas para la mujer, una cierta diversidad de papeles, en la medida en que tal diversidad no es fruto de una imposición arbitraria, sino que mana del carácter peculiar del ser masculino y femenino. Es un tema que tiene su aplicación específica incluso dentro de la Iglesia. Si Cristo, con una elección libre y soberana, atestiguada por el Evangelio y la constante tradición eclesial, ha confiado solamente a los varones la tarea de ser «icono» de su rostro de «pastor» y de «esposo» de la Iglesia a través del ejercicio del sacerdocio ministerial, esto no quita nada al papel de la mujer, así como al de los demás miembros de la Iglesia que no han recibido el orden sagrado, siendo por lo demás todos igualmente dotados de la dignidad propia del «sacerdocio común», fundamentado en el Bautismo. En efecto, estas distinciones de papel no deben interpretarse a la luz de los cánones de funcionamiento propios de las sociedades humanas, sino con los criterios específicos de la economía sacramental, o sea, la economía de «signos» elegidos libremente por Dios para hacerse presente en medio de los hombres. (Carta de Juan Pablo II a las mujeres).

Nos encontramos frente a dos paradigmas: el patriarcal y el nuevo inclusivo, simplemente humano, tal como lo expresa el teólogo español Torres Queiruga:

"Se trata de una situación interina, a caballo entre dos paradigmas. Por un lado, el patriarcal, cuya falsedad se ha percibido y cuya presencia ya no es deseada, pero que sigue presente y

efectivo, agazapado en la gramática, modelando las instituciones e impregnando el imaginario, tanto individual como colectivo. Por otro el nuevo paradigma inclusivo, simple e integralmente humano, cuya verdad se ha impuesto al principio, pero que todavía no ha logrado desplegar ni todas sus consecuencias teóricas ni toda su efectividad práctica" (citado por Velasco, 2006, p. 5)

Perspectivas

No se vislumbran nuevos caminos. Así, por ejemplo, la perspectiva del sacerdocio ministerial femenino constituye una cuestión cerrada. A propósito de nuevas perspectivas, Carmiña expresa: "La Iglesia, en su estructura organizativa y en sus sacerdotes, mayoritariamente no ha dado pasos decisivos en lo que tiene que ver con el reconocimiento de la mujer y su aceptación plena en el interior de su corazón y en sus funciones ministeriales. Y no creo que llegue a hacerlo, sino encuentra una profunda y radical conversión que la saque de su ceguera y la lleve a asumir realmente las sensibilidades de los márgenes" (Velasco, 2006. p. 7).

Esperanzas (sueños)

Si es cierto que parece que la cuestión está cerrada, que no se vislumbra un futuro distinto al interior de una institución que no da cabida a lo femenino en su participación en los ministerios consagrados, siempre hay lugar para la esperanza, para soñar y eso no cuesta nada.

Mantenemos la esperanza en una iglesia, que es comunión, en la que efectivamente haya igualdad entre varones y mujeres, en la que ambos puedan ejercer esa vocación de servicio a través del ministerio sacerdotal, por supuesto no creo que nuestra generación sea testigo de ello, pero sí otras generaciones venideras.

Mantenemos la esperanza en que nuestra iglesia tenga la valentía de romper con ese paradigma de la tradición, que le impide vislumbrar más allá de ello. El Papa Francisco, ya ha dado muchos signos de ello, al autorizar a cualquier sacerdote para que pueda dar la absolución en caso del aborto o cuando ha expresado que se debe agilizar el trámite para la declaración de nulidad del matrimonio religioso.

Soñamos con una iglesia del testimonio y la linealidad, que no se erija en juez, sino que por el contrario recoja a los polluelos siempre bajo sus alas. Una iglesia en ruptura real con las estructuras sociopolíticas y económicas del poder, pero, sobre todo, soñamos como mujeres, en una asamblea eclesial, en ruptura con las relaciones, el sistema y el simbolismo patriarcal, metido hasta los tuétanos en el corazón eclesial actual, (Velasco, 2006, p.8).

Mantenemos la esperanza de que en nuestra iglesia católica, en algún momento no tan lejano, el evocar la memoria de Cristo en la Eucaristía, no sea un privilegio de los varones, sino un patrimonio de toda la comunidad, en que las mujeres también presten este servicio a través del ministerio consagrado.

REFERENCIAS

Fuentes, M.A., *¿Por qué no puede ser sacerdote una mujer?*, consultado el 13-11-2014, de http://www.corazones.org/diccionario/mujer/mujeres_sacerdotes.htm

Papa Francisco, *La prohibición católica sobre el sacerdocio femenino es "definitiva"*, consultado el 02 de noviembre del 2014, recuperado de: <http://www.europapress.es/sociedad/noticia-papa-prohibicion-catolica-sacerdocio-femenino->

[definitiva-20130729135711.html#AqZ1mldg8wpFgarT](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20130729135711_definitiva-20130729135711.html#AqZ1mldg8wpFgarT).

Velasco, c. *La mujer y la conferencia episcopal latinoamericana*. Noviembre 2014, recuperado de: <http://www.redescristianas.net/2007/05/07/la-mujer-y-la-conferencia-episcopal-latinoamericana-carmina-navia-velasco/>

Documentos

- CONCILIO VATICANO II: Gaudium et Spes.
- CELAM: II Conferencia Episcopal Latinoamericana, Medellín
- CELAM: III Conferencia Episcopal Latinoamericana, Puebla
- CELAM: IV Conferencia Episcopal Latinoamericana, Santo Domingo
- CELAM: V Conferencia Episcopal Latinoamericana; Aparecida.
- Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración Inter insigniores sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial, 15 de octubre de 1976, recuperado de: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_sp.html
- Congregación para la Doctrina de la Fe, *Responsum ad dubium*, 28 de octubre de 1995. Recuperado de: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19951028_dubium-ordinatio-sac_sp.html
- Congregación para la Doctrina de la Fe, "Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la Iglesia y el mundo", del 31 de mayo del 2004, recuperado de: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_sp.html.

- Juan Pablo II, *Declaración Ordinatio Sacerdotalis*, 22 de mayo de 1994, recuperado de:
https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis.pdf
- Juan Pablo II, *Carta a las mujeres*, del 29 de junio de 1995, recuperado de:
https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html

RECENSIÓN DE LIBROS

Título : **DIOS EXISTE: LAS MEJORES EVIDENCIAS DE UNA VERDAD TRASCENDENTAL**

Autor : **Miguel Pedrero**

Edición : **Primera Edición 2017**

Ciudad : **Madrid, ediciones Luciérnaga**

Este libro, publicado en España por la Editorial Luciérnaga en enero de este año, constituye un aporte importante que confirma la presencia del Creador del Universo a partir de los hallazgos de la ciencia, constituyéndose en un esfuerzo por mostrar todas las pruebas que apuntan a la existencia de Dios y de vida después de la muerte.

Para ello, el autor expone sorprendentes hallazgos en disciplinas como la física cuántica, la cosmología, la biología o la neurociencia, pero también desvela las investigaciones de varias décadas en terrenos considerados pseudocientíficos como son las entrevistas a "médiums", a protagonistas de experiencias cercanas a la muerte o personas que señalan haber mantenido contactos con familiares o amigos fallecidos, pasando inclusive por narrar experiencias de científicos que reciben informaciones de algunas entidades "de otro lado".

El libro está dividido en cinco partes que van tocando puntos específicos como son: Parte I: Dios, Parte II: Resucitados,

Parte III: Alma, Parte IV: Contacto y Parte V: Más allá. De estas partes podemos ir resumiendo las siguientes ideas fuerza que se van transmitiendo a través de su lectura.

En la Parte I, titulada "Dios", encontramos evidencias de que la ciencia encuentra relación entre el Big Bing o gran explosión y una Súper Inteligencia Creadora, así como el hecho de que la evolución biológica reviste gran complejidad desde la presencia de la célula hasta los componentes del ADN y el ARN, por lo que podríamos manifestar que Dios es más bien un gran ingeniero genético. Por último, nos presenta la figura de tres grandes científicos como son Isaac Newton, Albert Einstein y Max Planck, quienes en algún momento de su carrera mostraron su convencimiento respecto a la existencia de Dios o de alguna Inteligencia Cósmica que da orden y sentido a este complejo universo.

En la parte II, titulada "Resucitados", se presenta los principales casos de ECM (Encuentros Cercanos con la Muerte),

validados por las investigaciones de importantes investigadores científicos como el Dr. Holandés Pim Van Lommel y la Dra. Británica Penny Sartori, quienes, por su trabajo directo en hospitales, pudieron tocarse con estos casos y documentarlos científicamente, donde se prueba que la conciencia existe separada de la actividad cerebral arribando al concepto de Alma.

En la parte III, titulada "Alma", se señala que la misma es diferente del cerebro y de la mente y se encontraría externa al cuerpo y no ocuparía propiamente un espacio, algo parecido a la súper-nube donde ahora se guarda la información. Es innegable la conexión entre cerebro, mente y conciencia (que se puede relacionar con el Alma), pues estarían enlazados cuánticamente a nivel de partículas subatómicas.

En la parte IV, titulada "Contacto", se narran experiencias vividas por una serie de personas que son recogidas por el autor, y todas ellas contadas con lujo de detalles, donde inclusive se menciona que

los seres fallecidos llegan con un mensaje y son visualizados generalmente a media parte del cuerpo por las personas que narran las experiencias.

En la parte V, titulada "Más Allá", se establece la idea de que somos parte de un todo que llamamos Dios, somos pequeñas chispas que se unen en algún momento a ese mar espiritual que llamamos Dios, que se constituye en el origen y la fuente de la creación, pero que estamos en un plano de constante evolución en universos paralelos, donde la tierra se constituye también en un lugar permanente de aprendizaje.

En conclusión, la lectura de este libro, motivará en nosotros, nuevos puntos de vista acerca de la religión y la ciencia, con respecto al misterio del hombre, que ayudarán a reconsiderar nuestros antiguos puntos de vista y ubicarlos en una nueva perspectiva.

Ferdinand Hagiwara Grández

DATOS DE LOS AUTORES

PAOLO MUSSO

Paolo Musso doctor en Filosofía por la Universidad de Génova (Italia). Es discípulo del célebre filósofo italiano Evandro Agazzi, y actualmente es profesor de Filosofía de la ciencia en la Universidad de la Insubria de Varese y profesor visitante de Epistemología en la Universidad Católica Sedes Sapientiae de Lima. Es miembro de la *European Academy of Sciences and Arts* y del SETI *Permanent Committee*, el grupo de investigación interdisciplinar de la *International Academy of Astronautics* sobre el tema de la vida en el cosmos. Ha publicado unos 50 artículos y 4 libros, uno de los cuales, *Formas de la epistemología contemporánea*, ha sido traducido al español el 2012 por el Fondo Editorial UCSS de Lima.

PAOLA POLO MEDINA

Doctora en Teología por la Universidad de Deusto (España). Licenciada en Teología por la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (El Salvador, C.A.). Licenciada en Educación por la Universidad Nacional de Trujillo (Perú) y estudiante de Maestría en Docencia Universitaria en la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (Perú). Labora como docente en el Departamento de Filosofía y Teología en la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Su campo de investigación y publicación se centra en torno a la teología y la mujer desde la perspectiva inclusiva.

EDUARDO CALCÍN FIGUEROA

Licenciado (2004) y Magíster (2014) en Teología por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Bachiller (2015) en Educación por la Universidad Marcelino Champagnat. Estudios de Maestría en Historia de la Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Egresado del Doctorado en Educación por la Universidad Marcelino Champagnat. Diplomado en Docencia Universitaria en la Unifé (2013). Profesor de Filosofía y Teología en la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (Unifé) y en la Universidad Marcelino Champagnat (UMCH).

ALESSANDRO CAVIGLIA MARCONI

Licenciado y Magister en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Carrera Profesional de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Ha publicado una serie de artículos en revistas y en libros nacionales e internacionales sobre ética, filosofía política, filosofía del derecho y filosofía de la religión.

GONZALO GAMIO GEHR

Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid, España). Actualmente es profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Es autor de los libros *Tiempo de Memoria*.

Reflexiones sobre Derechos Humanos y Justicia Transicional (2009) y Racionalidad y conflicto ético. Ensayos sobre filosofía práctica (2007). Es autor de diversos ensayos sobre filosofía práctica y temas de justicia y ciudadanía publicados en volúmenes colectivos y revistas especializadas del Perú y de España.

FLAVIO GUTIERREZ VELASCO

Licenciado y Magíster en Teología por el Pontificio Ateneo Antonianum de Roma. Profesor de Filosofía y Ciencias Sociales, por la Escuela Normal Superior "Obispo Calienes" del Cusco. Actualmente se desempeña como docente asociado del Departamento de Filosofía y Teología de la Universidad Femenina Sagrado Corazón. Publicación relevante: "Claves de lectura del Apocalipsis de san Juan". Línea de investigación: Teología.

JUAN CARLOS DIAZ

Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Candidato a Maestro en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha realizado estudios de Maestría en Ciencia Política en esta misma universidad. Diplomado en Fundraising por el Center on Philanthropy de la Universidad de Indiana. Diplomado en Gerencia Social Ignaciana por la Pontificia Universidad Javeriana. Se ha desempeñado como Coordinador del Instituto de Fe y Cultura de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Ejerce la docencia en el la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Conferencia de Religiosos del Perú.

REVISTA PHAINOMENON

BASES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

1. En el Volumen 16 (2) (2017) de la Revista PHAINOMENON, los temas a publicar son de libre investigación circunscritos al campo de la filosofía y la teología, o de estas en diálogo interdisciplinar con otras áreas del saber.
 2. Se recibirán artículos originales, no publicados y no enviados para su publicación a ningún otro medio de comunicación escrita o virtual.
 3. Los temas de investigación son de libre elección del investigador. Por características que son propias, el Departamento de Filosofía y Teología promueve, particularmente, la investigación sobre temas filosóficos, antropológicos, axiológicos, éticos, bíblicos y teológico-pastorales.
 4. 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.
 5. 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 y palabras clave; introducción; material y métodos; resultados; discusión; conclusiones; agradecimientos y referencias bibliográficas.
- Las páginas deben ser numeradas; como máximo 20; incluyendo tablas e ilustraciones escritas en letra Garamond tamaño 12; a espacio 1,5 y en formato Microsoft Word 2010; CD-RW; e impreso en hojas A-4 en una sola cara. La aceptación y publicación final de los artículos están sujetas a su respectiva revisión por pares (árbitros) y por el Comité Editorial de la Revista PHAINOMENON.
6. Los autores ceden y transfieren en forma exclusiva, a través de una carta dirigida al Editor, el derecho de publicar, distribuir y divulgar su obra a través de la Revista PHAINOMENON, tanto en el territorio nacional como fuera del país.
 7. La responsabilidad del contenido, autoría y originalidad del artículo es exclusivamente del autor o sus autores.
 8. Los autores recibirán cinco 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 método científico no provee recetas infalibles para encontrar la verdad: sólo contiene un conjunto de prescripciones fallibles (perfectibles) para el planeamiento de observaciones y experimentos, para la interpretación de sus resultados y para el planteo mismo de los problemas*" (Bunge, 1985, p.34).
- La mención de una obra o de una referencia, se colocará entre paréntesis el autor y el año de la publicación. Ejemplo (Anzenbacher, 1984).
- Si la mención de un autor es explícita se escribirá entre paréntesis el año de la publicación de la obra en referencia. Ejemplo: Gadamer (1997) ...; o también: En Verdad y Método (1997), Gadamer describe...
- O bien puede ser, en caso de varios autores, (Gaeta et al., 1987).
- Las notas se ubicarán al pie de página del texto señalando el número sobre la palabra referencial, ejemplo:
En la UNIFE, la Asamblea Universitaria es el ente rector de la Universidad y analiza, evalúa y aprueba los Planes de Funcionamiento (1).
- La referencia bibliográfica deberá corresponder con las citas del texto, salvo las fuentes por comunicación personal.

Debe estar organizada en orden alfabético y sin numeración.

Ejemplo:

Kirk, G. y Raven, J. (1969) *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.

Messeguer, D. (1974) *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rossi, L. y Valsecchi, A. (dir.) (1975) *Diccionario enciclopédico de teología moral*. Madrid: Ediciones paulinas.

Wagner, P. (2011) "Heidegger y la esencia del Nihilismo". En *Consensus, Revista de la UNIFE*, 16 (1), pp. 33-40.

- En caso de una referencia obtenida en la web se debe presentar como sigue:
Martínez, C. (2007) Avances en la investigación dramática. *Revista científica de UCES*, 11(1), 128-144. Recuperado de:
<http://dspace.uces.edu.ar:8180/dspace/handle/123456789/200>
- 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 hasta el 30 de agosto del 2017 en el Departamento de Filosofía y Teología (Segundo piso del Pabellón Pastoral). Av. Los Frutales 954, Urbanización Santa Magdalena Sofía - La Molina, o al E-mail: phainomenon@unife.pe

1 Está conformada por la Rectora, los Vicerrectores, los Decanos, los Representantes de los Docentes, de las Estudiantes y de la Entidad Fundadora.

Este libro se terminó de imprimir en los talleres de
GRAFIMAG S.R.L.
Telefax: 424-7531