



unife
UNIVERSIDAD FEMENINA DEL SAGRADO CORAZÓN

ISSN 1819-1983

PHAINOMENON

REVISTA DEL DEPARTAMENTO
DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Volumen 16

Nº 2

julio-diciembre 2017

Lima - Perú

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° 2)
Julio-diciembre 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. Wualdo 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

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	
FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES RUMBO AL BICENTENARIO	
PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES TOWARD THE BICENTENNIA	
Fernando Élgegren Reátegui	13
LA RETÓRICA DE ARISTÓTELES	
<i>THE RHETORIC OF ARISTOTLE</i>	
Ángel Gómez Navarro	25
JOHN RAWLS Y LA TEORÍA DE LA JUSTICIA	
JOHN RAWLS AND THE THEORY OF JUSTICE	
Jorge Alberto Flores Morales	35
¿EXISTEN LAS ÉTICAS TEÓRICAS PARA HOY EN DÍA?	
ARE THERE THEORETICAL ETHICS FOR TODAY?	
Karla Mavel Bolo Romero	45
IDEOLOGÍA, EMANCIPACIÓN Y RELIGIÓN PROFÉTICA	
IDEOLOGY, EMANCIPATION AND PROPHETIC RELIGION	
Alessandro Caviglia Marconi	55
CONSIDERACIONES FILOSÓFICO-TEOLÓGICAS Y EDUCACIONALES DE LA “IDEOLOGÍA DE GÉNERO”	
PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL AND EDUCATIONAL CONSIDERATIONS OF THE “GENDER IDEOLOGY”	
Flavio Gutiérrez Velasco	65
HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA SUBJETIVIDAD DESDE LA ESCOLÁSTICA PARA LA VIDA DE DIOS	
<i>TOWARDS A THEOLOGY OF SUBJECTIVITY FROM SCHOLASTICISM TO THE LIFE OF GOD</i>	
Oscar Edmundo Yangali Núñez	79
EL MODELO PAPA FRANCISCO	
POPE FRANCIS’ MODEL	
Juan Alberto Osorio Torres	91
RECENSIÓN DE LIBROS	107
DATOS DE LOS AUTORES	113
BASES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS	115

Con mucho beneplácito presentamos ante ustedes el segundo número de nuestra Revista *Phainomenon* de este año 2017, destacando que es el primer año que ha sido posible la edición de dos números consecutivos, cumpliendo con uno de los requisitos para postular a la base de datos “Scielo”. Esto evidencia el interés de nuestros colaboradores docentes, tanto de nuestro Departamento de Filosofía y Teología de la UNIFE, como de otras prestigiosas universidades de nuestro país, quienes comprometidos con el desarrollo y bienestar de nuestro Perú, quieren aportar con sus investigaciones, a la reflexión ya sea filosófica como teológica que contribuyan a la solución de nuestra problemática nacional especialmente en relación a los valores ético-sociales.

Estamos a las puertas de celebrar el bicentenario de nuestra independencia nacional, hecho que debemos aprovechar para reflexionar sobre problemas de nuestra realidad, en vistas a construir un Perú independiente, libre de ataduras extranjeras, no sólo en el plano económico, sino sobre todo en el ideológico-cultural. Estamos ya embarcados en esta tarea y en esa línea queremos destacar la iniciativa del Dr. Fernando Élgegren, con su artículo *Filosofía y Ciencias Sociales rumbo al Bicentenario*, acogiendo su sugerencia de que la UNIFE se convierta en uno de estos centros de investigación acerca de este acontecimiento que se avecina. Nuestra propuesta es dedicar un número especial de nuestra Revista a la celebración de este Bicentenario, para lo cual invitamos a todos aquellos investigadores que deseen participar en esta iniciativa a hacernos llegar sus sugerencias y eventualmente sus investigaciones, para que esta iniciativa se haga realidad.

Otro acontecimiento que se avecina y que debemos aprovechar al máximo es la próxima visita de nuestro Papa Francisco a tierras peruanas, del 18 al 21 de enero próximo. Esta tan esperada visita nos llena de alegría y nos compromete a trabajar unidos por la paz, la solidaridad, la comunión, la justicia... y por una Iglesia comprometida con todos, especialmente con los más necesitados, una iglesia servidora en la que sus estructuras deben ser más ágiles y al servicio de los demás, no a la inversa de que los fieles se ajusten a esas estructuras rígidas que en nada son el reflejo de la iglesia que quiso Cristo, de la cual se hace eco el Papa Francisco. Destacamos la investigación del Dr. Juan Alberto Osorio *El modelo Papa Francisco*, donde nos presenta a Bergoglio como un nuevo paradigma de una iglesia más horizontal, más comprometida con los pobres y necesitados, una iglesia más en

consonancia con la mentalidad del Vaticano II. Su visita indudablemente nos traerá una nueva primavera, un rejuvenecer de nuestra Iglesia peruana, nos incentivará a comprometernos más con nuestra misión de ser cristianos, de ser fermento en este mundo moderno, donde predomina más el tener sobre el ser, el consumo sobre la solidaridad, el individualismo sobre la comunidad.

De los ocho artículos que contiene este número, cinco de ellos van en la línea filosófica y los otros tres en la teológica, aunque no exclusivamente. En los primeros encontramos más una orientación hacia la filosofía política y en los segundos hacia una teología pastoral. En todos ellos encontramos una perspectiva axiológica.

Los artículos con una orientación filosófica nos presentan temas como la justicia, la ética, la retórica, la relación Estado-sociedad. Apertura esta sección, Fernando Elgegren, con su artículo *Filosofía y Ciencias Sociales rumbo al Bicentenario*, se plantea la hipótesis de que el Estado y la filosofía han sido frustrantes para la formación ciudadana, debido a la escasa interdisciplinariedad entre filosofía y ciencias sociales. Ángel Gómez desarrolla, en su artículo *La retórica de Aristóteles*, el significado y el sentido de la retórica aristotélica como respuesta a la crítica platónica y su relación con la dialéctica. El autor de *John Rawls y la teoría de la justicia*, Jorge Flores, nos presenta el aporte de Rawls con su teoría de la justicia que busca una sociedad justa basada en la libertad y obligaciones para con los demás y con uno mismo. Karla Bolo, en su trabajo *¿Existen las éticas teóricas para hoy en día?*, analiza tres posturas éticas contemporáneas y de qué manera estas están encaminadas a solucionar problemas cotidianos. El trabajo de Alessandro Caviglia, *Ideología, emancipación y religión profética*, está enfocado dentro de la filosofía de la religión y se centra en la llamada “Teología o evangelio de la prosperidad” y propone potenciar la voz profética de la religión.

Los otros tres artículos tienen un enfoque predominantemente teológico. Flavio Gutiérrez, con su artículo *Consideraciones filosófico-teológicas y educativas de la “Ideología de Género”*, presenta la así denominada “ideología de género” desde múltiples perspectivas filosófico-teológicas y educativas, proponiendo la visión cristiana humanista del hombre. El trabajo de Oscar Yangali, *Hacia una teología de la subjetividad desde la escolástica por la vida de Dios*, interpreta el libro de Miles, “Dios. Una biografía”, a partir de ciertas nociones del pensamiento escolástico, donde presenta los distintos conceptos de Dios. Para cerrar con broche de oro esta sección de artículos, Juan A. Osorio, en su artículo *El modelo*

Papa Francisco, nos presenta a Francisco como un nuevo paradigma de una iglesia renovada, más cercana al Evangelio.

Cerramos este número con la reseña del libro *Matar a nuestros Dioses. Un Dios para un creyente adulto*, de José María Mardones, hecha por Paola Polo, donde nos presenta diversas imágenes equivocadas de Dios, como la de Dios castigador, del Dios intervencionista o la de un Dios que impone su autoridad, imágenes de las que es necesario liberarse.

Esperamos que cada uno de nuestros lectores pueda disfrutar de la lectura de estos interesantísimos artículos, a cuyos autores se dirige nuestro profundo agradecimiento.

El Editor.

ARTÍCULOS

FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES RUMBO AL BICENTENARIO
PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES TOWARD THE BICENTENNIAL

Fernando Elgregren Reátegui*

Recepción: 20 de julio del 2017
Aceptación: 03 de setiembre del 2017

RESUMEN

Se examina diferentes planteamientos de científicos sociales y filósofos frente a la realidad nacional, específicamente con respecto a las relaciones Estado-sociedad y el peruano en general, planteándose la hipótesis que el Estado y la Filosofía en el Perú han sido frustrantes para la formación de ciudadanía, contribuyendo a ello la escasa interdisciplinabilidad entre la filosofía y las ciencias sociales. El artículo se presenta como el inicio de reflexiones que, desde el Departamento de Filosofía y Teología de la UNIFÉ, se constituyan en aportes para una toma de conciencia sobre los retos que hay que asumir rumbo al Bicentenario.

PALABRAS CLAVE

Estado, sociedad, ciudadanía, interdisciplinabilidad, bicentenario, realidad nacional, corrupción, multiculturalidad.

ABSTRACT

This paper examines different approaches of social scientists and philosophers in the face of the national reality of Peru, specifically with respect to State-society relations and the Peruvian citizen in general. It considers the hypothesis that the State and Philosophy in Peru have hindered the formation of citizenship, contributing to this the lack of interdisciplinarity studies between philosophy and the social sciences. The article is the result of some initial reflections that, from the Department of Philosophy and Theology at UNIFÉ, seek to create awareness of the challenges that we need to face towards the Bicentennial.

KEY WORDS

State, society, citizenship, interdisciplinarity, bicentennial, national reality, corruption, multiculturality.

* Docente de la Universidad Femenina Sagrado Corazón: ferelge@unife.edu.pe

INTRODUCCIÓN

Bajo el presupuesto de que existe o debiera existir relaciones de interdisciplinariedad entre la filosofía y las ciencias sociales, sobre todo cuando se trata del desarrollo de la persona y de la sociedad, en el presente artículo se hace una aproximación y apreciación general sobre las características de las reflexiones filosóficas y de los análisis de científicos sociales, así como de la supuesta interdisciplinariedad entre filosofía y ciencias sociales, teniendo como objeto la realidad nacional y específicamente las relaciones Estado-sociedad, como una contribución a la reflexión necesaria en perspectiva del Bicentenario de la Independencia Política del Perú.

Dentro de la complejidad que encierra el tema vamos a tratar de entenderlo brevemente con la hipótesis de que las relaciones Estado-sociedad han sido frustrantes en dos (2) direcciones: primero, en el análisis de la realidad peruana hecha por intelectuales ligados a las ciencias sociales; y segundo, en el discurso de filósofos peruanos. A la primera la identifico como “*el Estado frustrante*” y a la segunda como “*la Filosofía frustrante*”. El artículo se cierra con algunas reflexiones sobre el quehacer de la filosofía y de las ciencias sociales en la formación de ciudadanía rumbo al Bicentenario.

1. Ciencias sociales y realidad nacional: el Estado frustrante

Si confrontamos brevemente a la filosofía con las ciencias sociales en el tiempo, resulta incontrovertible que la filosofía precede a las ciencias sociales. La filosofía inspira, sustenta y direcciona la génesis y desarrollo de las ciencias sociales. En las especulaciones de lo social que podemos observar en la filosofía de occidente se evidencia una actitud científica en relación al estudio del hombre y la sociedad; sin embargo, hay que llegar a las postrimerías del siglo XIX para encontrarnos con el crecimiento y consolidación de las ciencias sociales, dando forma a los esfuerzos iniciados en la época de la Ilustración para interpretar científicamente los hechos sociales.

Bien pronto se hizo notar la proliferación de teorías y metodologías, destacando la dialéctica y método marxista, el estructural funcionalismo, la teoría crítica, la teoría general de sistemas, la fenomenología, la teoría analítica, la etnometodología y la hermenéutica, entre otras. Esta plural diversidad muestra que las ciencias sociales, a diferencia de la filosofía, son ciencias jóvenes, por decirlo de algún modo, pero cuyas teorías representan y/o están estrechamente relacionadas a sistemas filosóficos. Esto lo hace notar Sierra (1984) al afirmar que “En las ciencias sociales, junto a la confusión teórica reinante, se

puede observar una paralela confusión metodológica, que, sin duda, se puede explicar fundamentalmente por su mayor cercanía y dependencia...de las distintas doctrinas filosóficas y su mayor sensibilidad a las ideologías”. Hoy en día las ciencias sociales entrañan reflexiones sobre la condición humana en las relaciones sociales que nos aproximan a la filosofía moral y social de nuestros tiempos.

En el contexto descrito, Miguel Giusti (1999), por ejemplo, ensaya aclarar lo que él denomina “el virus de la modernidad en el Perú”. Son muchas y muy diversas las discusiones sobre la modernidad que “ya no se sabe muy bien cuál es el tema en debate”, tanto que los sociólogos, que se consideran a sí mismos los intérpretes de la realidad nacional, “han reaccionado con desconcierto”, ya que en el Perú el debate modernidad-posmodernidad “tiene más la forma de un virus que de un debate”.

Con cierta ironía, asemeja el debate en cuestión como el *síndrome de Canudos*, la pequeña localidad de la novela *La guerra del fin del mundo*, de Vargas Llosa, escenario de la confrontación de posiciones ideológicas distorsionadas por las circunstancias. Según Giusti, Canudos representa un “paradigma de la historia latinoamericana, en la cual se reproducirían y combatirían sin cesar las versiones distorsionadas de las concepciones europeas, junto, por supuesto, con las ideas nativas”.

El debate sobre modernidad-posmodernidad en el Perú ilustra el quehacer de las ciencias sociales. “Hemos tenido aquí – afirma Giusti – modernistas aristocráticos, marxistas conservadores, indigenistas modernos, fundamentalistas postmodernos, y un notorio desencuentro entre las discusiones teóricas y la opinión pública”. Trae a colación el coloquio internacional organizado en Lima en febrero de 1990, cuyas actas fueron publicadas bajo el título de *Modernidad en los Andes*, en el que, siguiendo a Giusti, se aprecia la desconfianza de los intelectuales peruanos en relación al debate europeo sobre la modernidad. Además, señala que las nuevas expresiones como la “otra modernidad” o la “modernidad mestiza” “tratan de dar cuenta de las peculiaridades del tránsito entre nosotros, de la sociedad tradicional a la sociedad moderna”. Giusti concluye su ensayo reconociendo que sus reflexiones no son suficientes para iluminar el *síndrome de Canudos*.

Por otro lado, y desde la perspectiva de las relaciones Estado-sociedad los científicos sociales han reforzado la idea de que el poder político en el Perú ha sido incapaz de constituirse en fuerza social autónoma para organizar el Estado de manera estable y soberana. Así por ejemplo Julio Cotler (1985) sostiene que “a lo largo de 150 años de vida

republicana el Perú no ha logrado consolidar un Estado-Nación”. Igual percepción tiene Sinesio López (1979) al poner énfasis en que el Perú es una nación en formación. Adrianzén, A.; Jiménez, Félix; Abugattas (1990) desarrollan reflexiones sobre el Estado peruano al que califican de “estado-alcalde” o “Leviatán apedreado”. Abugattas afirma que el Estado es el que dirige desde arriba la modernización, la misma que se expresa como “imitación”, y la modernidad como “el advenimiento de lo extranjero”.

Sinesio López (1991) reflexiona desde diversas perspectivas sobre el Estado peruano “que ha sido puesto en la picota”. Es en la obra colectiva *Desde el límite. Perú en el umbral de una nueva época* (IDS Lima, 1992) en el que desarrolla la idea del Perú con una “modernización frustrada”, fundamentalmente por el divorcio entre el Estado y la sociedad. A su juicio, el Estado peruano es, en definitiva, un “dios mortal”.

Entrados ya en la primera década del siglo XXI la percepción sobre la realidad nacional y, particularmente sobre el Estado peruano es similar o de mayor gravedad en tanto se empieza a señalar la “desdemocratización” del mismo.

El libro *Construir instituciones: democracia, desarrollo y desigualdad en el Perú desde 1980*, editado por John Crabtree (2006) da cuenta sobre las debilidades institucionales desde los partidos políticos, descentralización, fuerzas de seguridad, programas sociales, poder judicial, entre otros frentes.

El libro colectivo *Perú en el siglo XXI*, editado por Luis Pásara (2006) incluye reflexiones de científicos sociales, funcionarios, intelectuales y filósofos sobre el Perú de hoy, así como análisis sobre el Perú en el mundo globalizado. De los trabajos expuestos en este libro se presenta como conclusión “más clara” “el fracaso del Estado”,

un Estado que, iniciado el siglo XXI – se dice – ni siquiera controla todo el territorio; un Estado que ha sido sistemáticamente colonizado por reducidos intereses particulares; un Estado que en los hechos no ha reconocido la calidad de ciudadanos a los habitantes de su territorio. Ese es el Estado que ha tenido y tiene el Perú.

En el libro *El Estado en debate: múltiples miradas* (PNUD, 2010) 18 profesionales, provenientes de diferentes especialidades, en el que se incluye a científicos sociales y filósofos, ponen al Estado peruano en debate. En la perspectiva de lo que vamos presentando destaca la mirada global e histórica que hace Alberto Adrianzén en lo que él

llama *“El regreso del Estado”*. Luego de un análisis apretado de carácter conceptual e histórico sobre el Estado en general y sobre América Latina aborda la situación del Estado peruano que él sintetiza en la expresión “El Estado está de regreso”, regreso que no es nada fácil ya que se trata de “recuperar un conjunto de capacidades que hoy ha ido perdiendo y que afectan su gobernabilidad”, entre las cuales se contarían según afirma “su capacidad para definir horizontes colectivos, inclusivos y predicables para todos los miembros de una sociedad, para acrecentar la cohesión social, y también para aumentar sus posibilidades económicas, financieras y regulatorias mediante reformas y pactos sociales”. Es desde este cuadro de posibilidades del Estado mirando al futuro que el autor va presentando y ubicando los aportes que integran el texto en mención.

En perspectiva de la ciudadanía destacamos dos dimensiones del análisis de Adrianzen que, entre otras, las considera “fallas” del Estado peruano, que lo hacen débil y precario; estas son: la legitimidad y la representación política. En cuanto a la primera se afirma que “el Estado peruano...es poco legítimo no solo por sus bajos niveles de legalidad sino también por su baja capacidad (o eficacia) para resolver una serie de problemas y/o demandas ciudadanas mediante políticas públicas”. En cuanto a la representación política del Estado la considera

precaria y frágil...como consecuencia de un sistema político débil debido a la escasa presencia de los partidos políticos en el ámbito nacional, a las dificultades para incorporar y representar a nuevos sectores sociales (mujeres, jóvenes e indígenas) y a un Congreso limitado en su capacidad de resolver las demandas ciudadanas y fijar las prioridades nacionales.

Y concluye diciendo que “En realidad, la limitada representación política de la sociedad termina por afectar la gobernabilidad del propio Estado”.

2. Filosofía y realidad nacional: la filosofía frustrante

De manera análoga a lo que sucede en el campo de las ciencias sociales así también podemos observar una gran efervescencia en las ciencias filosóficas, en la producción del pensamiento. No es nuestra intención entrar en el debate sobre la naturaleza y calidad de la producción filosófica en el Perú, ni repetir las sabias reflexiones de los antiguos maestros como Augusto Salazar Bondy (1967), María Luisa Rivara de Tuesta (2000) o de los más cercanos como David Sobrevilla (1996), Pablo Quintanilla (2006), Richard Orozco (2006), entre otros.

En el libro *Prolegómenos para una nueva peruanidad* (2015) del joven filósofo Francisco Reluz Barturén está una invitación a comprender el Perú desde la mirada de filósofos e intelectuales peruanos del siglo XX y primera década del siglo XXI. Reluz examina lo que él llama la “*comprensión-visión*” de país a través de 13 pensadores.

Para la comprensión-visión desde el siglo XX se examina en el referido texto al “crítico positivista” González Prada, “la república sin ciudadanos” que sostiene Flores Galindo, la “melancolía trágica” de Riva Agüero, “la síntesis viviente y nostalgia hispánica” de Víctor Andrés Belaúnde, la “lucha de clases” con José Carlos Mariátegui, el “devenir histórico de Indoamérica” de Haya de La Torre y el “nacimiento y adolescencia del Perú” que identifica a Luis Alberto Sánchez.

Para los del siglo XXI son presentados Javier Pulgar Vidal con su “sistematización geopolítica”, Antonio Belaúnde y “su comprensión jungiana”, Zevallos y Lazo con sus humanismos “pragmático” y “vivencial”, respectivamente, Rivera con su “filosofía de los símbolos patrios”, para cerrar con Gustavo Flores quien proyecta las nociones de “exitofobia y fracasofilia del connacional”.

La producción filosófica contemporánea es catalogada por Reluz en cinco (5) grupos. Allí están caracterizados los “academicistas altamente especializados en planteamientos foráneos”, los “nostálgicos nacionalistas”, los “críticos apesadumbrados”, los “prácticos teóricos” y, finalmente, los “revolucionarios”. “Cómo fusionar a todos ellos?”, es la pregunta clave de Reluz.

Tal vez habría que preguntarse si ello es posible. Reluz lo encuentra viable con su propuesta de “*comprensión-visión propositiva del Perú contemporáneo*”, dando respuesta a las preguntas “¿Qué es ser peruano?” y “¿Qué es el Perú?”. Reluz se responde afirmando que “el Perú es una síntesis del progresivo desarrollo por voluntad y criterio nacional frente a los acontecimientos históricos”. Se trata ahora de tomar conciencia de esta afirmación que puede ayudar “propositivamente – según dice – a nuestro progreso y desarrollo integral como país”, lo que, a mi modesto juicio, constituye un gran reto teniendo en cuenta el mundo globalizado y el nuevo motor que lo impulsa llamado información y virtualidad.

Lo que se puede apreciar desde la obra de Reluz es una diversa y proficua producción filosófica que bien podríamos preguntarnos si no estamos frente a lo que Giusti llamaba “síndrome de Canudos”, a propósito de los científicos sociales en su lectura sobre la

modernidad en el Perú. Esto se acentúa cuando se trata de la lectura que hacen los filósofos peruanos sobre la propia realidad nacional.

Planteamos a manera de hipótesis que, así como los científicos sociales peruanos hacen en sus análisis muy pocas referencias a filósofos peruanos así también los filósofos peruanos sustentan sus reflexiones haciendo poco uso de los aportes de los científicos sociales sobre la realidad nacional, dando lugar a una filosofía frustrante, a pesar de la observación aclaratoria de Quintanilla (2006) en el sentido que en el campo de la filosofía nos encontramos con un pluralismo que sin una escuela predominante posibilita la sana convivencia de varias perspectivas y posiciones.

Sin embargo, y en perspectiva de la formación ciudadana, nos preguntamos de qué manera podríamos asumir las reflexiones de filósofos como Javier Prado, por tomar simplemente un ejemplo, quien, por un lado, afirma que “un pueblo vale más por su educación, y la misión más intensa de su Estado es esencialmente educadora” y, por otro, propone traer sangre joven de razas superiores para la prosperidad del Perú. De igual manera Manuel Vicente Villarán, quien en su discurso de 1990 sobre “Las profesiones liberales en el Perú” en la Universidad de San Marcos enjuicia la articulación de la pedagogía con la psicología teniendo como supuesto del hombre peruano “por raza y nacimiento el desdén al trabajo, el amor a la adquisición del dinero sin esfuerzo propio, la afición a la ociosidad agradable, el gusto a las fiestas y la tendencia al derroche”. (Salazar Bondy. 1967)

Asimismo, cómo entender a Víctor Andrés Belaúnde (1963) quien junto a la “síntesis viviente” de la cultura peruana, se dan la incoherencia, el rencor, la ironía, la ignorancia, el decoratismo y la pobreza sentimental, como características de la psicología del peruano. En sus *Meditaciones Peruanas* (1963), afirma, por ejemplo:

Excepción hecha de una u otra personalidad superior, todos en el Perú somos en nuestra vida individual incoherentes.... En nuestro pueblo, por un fenómeno de sociología que podría explicarse por causas geográficas, étnicas e históricas, la colaboración colectiva es casi nula. Obsérvese nuestra vida social, económica y política y se verá cómo el rencor es en ellas elemento sustancial.

Augusto Salazar Bondy (1971), hace notar que no faltan intentos de reflexión original sobre nuestra realidad; sin embargo, lo característico desde la filosofía académica es el mimetismo con respecto a los desarrollos y formas del pensamiento foráneo, es decir,

receptividad pasiva e imitación; desde fuera de los claustros universitarios, quienes se han preocupado de formular una doctrina del país, padecen de debilidad teórica y de reflexiones superficiales. A pesar de los avances en las ciencias sociales y en la producción filosófica en el Perú parece vigente la percepción de Salazar Bondy cuando destaca

un persistente divorcio de la reflexión filosófica respecto a la temática del país, es decir, una sensible distancia entre los intereses teórico-filosóficos más serios y mejor equipados desde el punto de vista metodológico y conceptual, y los problemas que conciernen a la vida nacional, al proceso actual y a las perspectivas futuras de la nación.

3. El quehacer de la filosofía y las ciencias sociales en la formación de ciudadanía rumbo al Bicentenario

La filosofía en su génesis y desarrollo incorpora a su reflexión la observación de la vida cotidiana del hombre e intenta señalar direcciones no sólo para explicar la existencia humana sino también y, sobre todo, para que dicha existencia sea bien vivida como seres humanos. Entendemos desde la fenomenología que la filosofía debe acompañar al existente humano para que encuentre siempre que la vida vale la pena vivirse.

Desde las ciencias sociales parece ser que el denominador común frente a la realidad nacional, y de manera específica frente al rol del Estado en la formación de ciudadanía es la constatación de una especie de conciencia de frustración, justamente por la identificación del Estado peruano como un Estado precario, fracasado, débil, para desarrollar ciudadanía. Giusti lo denomina “desconcierto de los intelectuales”; Sinesio López lo percibe como “modernización frustrada”; Pásara lo identifica en los “fracasos del Estado” y Adrianzen en las “fallas del Estado peruano”.

Los textos presentados siguen una línea en el tiempo; los primeros se inclinan por un análisis de corte historicista de las relaciones Estado sociedad hasta llegar al Estado moderno que se manifiesta incapaz de conducir la modernización de la sociedad. Los textos elaborados en la primera década del presente siglo hacen un giro importante en la óptica de sus análisis, revirtiendo el análisis del pasado por una mirada al futuro; además casi todos los ensayos se acompañan de información empírica.

De ahí que en vez de insistir en el “leviatán apedreado” o en la modernización y en la identidad frustrada, que son expresiones más ideológicas que empíricas, se reconoce que, a

pesar de los avances en la organización del Estado y el surgimiento de instituciones de derecho, existen brechas y fracturas sociales, culturales, económicas y políticas.

En este contexto, habría que tomar conciencia hoy que la modernización frustrada es más bien “modernización frustrante”, por los graves problemas de inseguridad y corrupción.

Los dos textos colectivos que hemos referido sobre el “Perú en el siglo XXI” y sobre “El Estado en debate: múltiples miradas”, son textos que reafirman nuestra convicción de que el Estado peruano se proyecta hacia el Bicentenario como un estado frustrante en la formación de ciudadanía democrática, entendida esta en términos de valores, actitudes y comportamientos con sentido de pertenencia, cuidado del patrimonio común y reconocimiento de derechos y deberes fundamentalmente políticos. En nuestro trabajo *Construyendo ciudadanía desde el Estado y la sociedad en el Perú* (2006) planteamos la necesidad de desarrollar en el país un proceso de concertación y consenso sobre la concepción del Estado peruano con un horizonte de largo plazo. Ello permitiría, salir de la presente situación de “Estado frustrante” que no permite la construcción de ciudadanía desde abajo. La necesidad de construir instituciones, democracia y desarrollo sin desigualdad y exclusiones de cualquier tipo, es un reto que hay que afrontar rumbo al Bicentenario.

Las investigaciones de científicos sociales sobre la realidad nacional y las relaciones Estado sociedad de la última década son muy ricas y sugerentes para la reflexión en relación a la formación de ciudadanía y a las posibilidades de encontrar vías de salida del Estado frustrante; se destacan, además, por la interdisciplinariedad entre las ciencias sociales, pero no con la filosofía.

Desde la filosofía, se ha puesto de relieve en el estudio de Reluz (2015) la presencia de diversos pensadores para comprender al Perú. Castro (2009) en *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*, destacan que los autores más actuales tratan “temas de una filosofía que se preocupa por la liberación, por la sabiduría popular o por la esperanza”.

Sin embargo, encontramos en general una deficiente producción del pensamiento peruano actual en relación a la realidad nacional y en particular sobre las relaciones Estado sociedad y la formación de ciudadanía. Lo que hemos destacado da cuenta más bien de una filosofía estereotipada sobre el ser peruano, lo que nos lleva a afirmar la necesidad de iniciar un proceso de conciencia colectiva de la peruanidad dejando de lado las visiones de algunos ilustres antepasados filósofos peruanos que acentúan más los defectos que las capacidades y

oportunidades de participación, solidaridad y organización ciudadana democrática, sin exclusiones. Ello conlleva que la reflexión filosófica vaya al encuentro de los aportes de las ciencias sociales en relación a la realidad nacional. El estudio de Reluz (2015) es una interesante propuesta de comprensión-visión propositiva del Perú contemporáneo desde la filosofía.

Nosotros pensamos que habría que insistir en la propuesta del maestro Salazar Bondy (1971) que exige articular la filosofía con “los problemas que conciernen a la vida nacional, al proceso actual y a las perspectivas futuras de la nación”.

Rumbo al Bicentenario pensamos que, sea en el propósito de Reluz (2015), o en las condiciones que observa Quintanilla (2006), o en las particularidades de la filosofía entre nosotros que puntualiza Castro (2009), o en las crudas exigencias de Salazar Bondy (1971), es tiempo de que la filosofía en el Perú aprenda a conocer al Perú de hoy, logre asirse de los problemas de la pobreza, la exclusión de todo tipo y la corrupción que campea en la sociedad. La filosofía peruana requiere acompañar a las ciencias sociales y a las prácticas políticas reafirmando su condición profética que le es inherente en la elucidación y promoción de la justicia, la igualdad y la libertad para que la ciudadanía sea reconocida y ejercida plenamente.

Habría que aprender de Husserl quien sostenía que el prestigio de las diferentes naciones culturales se funda en sus distintos logros culturales, con sus poetas y pensadores (Schuhmann, 1993); en esta dirección tenemos mucho que aportar; poner al día y proyectar las ideas de nuestros pensadores que reafirmen y consoliden el “alma del pueblo peruano”.

Desde la academia universitaria requerimos tener la convicción que mostró Husserl con respecto al poder de la filosofía que surgió de Tales, Heráclito, Parménides, Sócrates, Platón, entre otros: a partir de “un puñado de excéntricos griegos se puso en marcha una transformación de la existencia humana y de toda su vida cultural “. (*Husserliana VI*. Citado por Schuhmann, p.97)

La globalización de nuestros tiempos está planteando la necesidad de asumir como nuevo objeto de las ciencias sociales a la sociedad global. Las relaciones económicas, sociales, culturales y políticas, entre otras, tiene ahora una significación planetaria que exigen un replanteamiento de sus raíces epistemológicas. La sociedad global es una realidad problemática, compleja, hasta podría decirse que, desde la mirada filosófica de los griegos,

es una realidad asombrosa y, por tanto, abierta a las ciencias sociales y a la mirada de la filosofía.

En perspectiva de nuestra realidad nacional, sin duda, la realidad del Perú de ahora no es la misma que la del pasado. Sin embargo, no pasa desapercibida la escasa interdisciplinariedad entre filosofía y ciencias sociales en la puesta en común y debate sobre el Estado y la sociedad peruana en visión de futuro, a tal punto que no han logrado dar forma a una visión de Estado como horizonte permanente de sus reformas y adecuaciones ni el desarrollo de ciudadanía democrática sin exclusiones.

La pobreza, el racismo, la inseguridad ciudadana, la discriminación, la corrupción, el ejercicio de la ciudadanía, la multiculturalidad, los pueblos indígenas y nativos, el pluralismo, así como el mismo hecho del advenimiento del Bicentenario están ahí pendientes de la interdisciplinariedad requerida entre la filosofía y las ciencias sociales para construir ciudadanía afirmativa de inclusión, de participación democrática, de integración, de justicia y libertad.

Para ello será necesario que los científicos sociales y los filósofos peruanos aprendan a conocerse y referirse mutuamente. La idea de ciudadanía que, en definitiva, no es sino la expresión de vivir dignamente como personas, requiere de un Estado y una sociedad civil que lo haga viable, empezando por reconocer a nuestros pensadores, relacionar e integrar los aportes de las ciencias sociales y la filosofía, además de tener en cuenta las iniciativas de cambio y de participación que se observa en proceso y efervescente en la vida política nacional.

REFERENCIAS

- Abugattas, J; Ames, R; López, S (1992) *Desde el límite. Perú, reflexiones en el umbral de una nueva época*. Lima: Instituto Democracia y Socialismo/Visual Service
- Abugattas, J; Adrianzén, A; Rubio, M y otros (1990) *Estado y Sociedad: relaciones peligrosas*. Lima: DESCO
- Belaúnde, V.A (1963) *Meditaciones Peruanas* Lima: Villanueva
- Castro, A (2009) *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*. Lima: PUCP Fondo Editorial
- Cotler, J (1985) *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: IEP

Crabtree, J edit. (2006) *Construir Instituciones: democracia, desarrollo y desigualdad en el Perú desde 1980* Lima: PUCP-Universidad del Pacífico-IEP

Elgegren, F (2006) “Construyendo ciudadanía desde el Estado y la sociedad en el Perú”. En: *Comunifé*. Año 6 Vol. 6 Lima: Unife. Facultad de Traducción, Interpretación y Ciencias de la Comunicación.

Giusti, M (1999) *Alas y Raíces. Ensayos sobre Ética y Modernidad*. Lima: Fondo Editorial PUCP

López, S (1991) *El Dios Mortal. Estado, sociedad y política en el Perú del siglo XX*. Lima: Instituto Democracia y Socialismo

Orozco, R (2006) “Originalidad y vitalidad en la Filosofía Peruana a comienzos del siglo XX”. En *Phainomenon* Lima: Unifé, Vol. 5 N° 6

Pásara, L edit. (2008) *Perú en el siglo XXI*. Lima: Fondo Editorial PUCP

PNUD Perú (2010) *El Estado en Debate: múltiples miradas*. Lima: Mirza edit.

Reluz, F (2015) *Prolegómenos para una nueva Peruanidad*. Chiclayo: USAT C&A Impresiones

Rivara de Tuesta M.L *Filosofía e Historia de las Ideas en Latinoamérica*. T.III Lima: FCE del Perú S.A.

Salazar Bondy, A (1967) *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*. T. I-II Lima: Francisco Moncloa edit.

Salazar Bondy, A (1971) “Filosofía y alienación ideológica”. En: Matos Mar, J y otros *Perú: hoy* México: Siglo XXI

Schuhmann, K (1993) “Horizontes de cosmovisión en la filosofía husserliana” En: Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, editora *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* Lima: PUCP-Instituto Riva Agüero

Sierra Bravo, R (1984) *Ciencias Sociales: Epistemología, Lógica y Metodología. Teoría y ejercicios*. Madrid: Paraninfo.

LA RETÓRICA DE ARISTÓTELES

THE RHETORIC OF ARISTOTLE

Ángel Gómez Navarro*

Recepción: 15 de agosto del 2017
Aceptación: 02 de setiembre del 2017

RESUMEN

El presente texto desarrolla el significado y sentido de la retórica en el pensamiento aristotélico como respuesta a la crítica platónica y su relación con la dialéctica, mostrando que el conocimiento retórico es diferente al conocimiento axiomático pero que no deben dejar de reconocerse como complementarios.

PALABRAS CLAVE

Retórica, dialéctica, entimemas, topoi, argumentación, persuasión

ABSTRACT

The present text develops the meaning and sense of rhetoric in Aristotelian thought as a response to Platonic criticism and its relation to dialectic, showing that rhetorical knowledge is different from axiomatic knowledge, but that both must be recognized as complementary.

KEY WORDS

Rhetoric, dialectic, entimemas, topoi, argumentation, persuasion

* Docente Principal de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón: agomez@unife.edu.pe

I. Contexto

La constatación histórica refiere que en el s. V ya existían las Artes Retóricas o Artes de los Discursos, como la de Anaxímenes, denominada *Rhetorica ad Alexandrum*. En efecto, el mismo Aristóteles señala como el primer tratado del Arte, sobre los discursos persuasivos, a la obra de Tisias, el siracusano, titulada “Colección de Artes Retóricas”, tratado que más adelante se denominará Retórica. Según Antonio López (1995) habría habido otro manual de retórica o “arte”, reseñado por Aristóteles, conocido como el de Teodoro de Bizancio, que trataba de las partes de que ha de constar un discurso y que, para el caso de la oratoria judicial, señalaba 4 partes, a saber: proemio, narración, argumentación y epílogo.

Por consiguiente, la necesidad de escribir un arte sobre la capacidad del lenguaje para persuadir surgió en Tisias. Sin embargo, es necesario señalar que esto solo fue posible por la caída de la tiranía en Siracusa. Los historiadores refieren que cuando se instauró un gobierno democrático, se activó también un sistema de procedimiento judicial, con jurados populares elegidos por sorteo ante los cuales se debía litigar. Sólo así los antiguos propietarios de tierras, a quienes los tiranos se los habían confiscado, tenían la oportunidad para poder recuperarlas. En suma, se puede afirmar que la retórica es hija del estado democrático y del interés económico asociado a la propiedad privada, el dinero y el capital.

En el campo filosófico tenemos la crítica normativa que Platón establece en el Gorgias a los retóricos por buscar persuadir en aquello que se refería a las cosas justas. Para él, dicha retórica venía considerada solo como una antistrofa de la *culinaria* y no creía en la posibilidad de una *techné* retórica. En efecto, en el Gorgias, Platón contrapone a retóricos y filósofos porque los primeros buscan persuadir con sus discursos apelando solo a las pasiones (en lugar de apelar en el terreno de las razones) y a las opiniones de las mayorías (sin buscar las coincidencias con la verdad) y por usar largos discursos (en lugar de recurrir al método del diálogo, de preguntas y respuestas). Sin embargo, estas críticas de Platón a los procedimientos retóricos se fundamentaban en aspectos profundamente filosóficos y no tanto metodológicos, pues ello tenía que ver más con el objeto mismo de la retórica. De ahí los dos tipos de persuasión establecidos por Platón: una producida por la creencia y otra por la *techné*¹.

¹ En el Gorgias se puede inferir cuatro requisitos para constituirse en una *techné* retórica: a) debe tener un campo específico al que se refiere (lo justo); b) debe basarse en conocimientos (sobre los asuntos anteriores); c) su finalidad debe estar dirigida a algún bien (hacer mejores a los ciudadanos); d) debe poder enseñarse y aprenderse.

II. Aristóteles y la retórica como disciplina argumentativa

En su obra, Aristóteles comienza afirmando que la retórica es una antístrophos de la dialéctica, cuyo objeto no necesita de especificación: En efecto, “la retórica es una antistrofa de la dialéctica ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a una ciencia determinada” (Aristóteles: Retórica I, 1354a).

Y enseguida nos presenta la siguiente definición:

Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer. Ésta no es ciertamente tarea de ningún otro arte, puesto que cada uno de los otros versa sobre la enseñanza y persuasión concernientes a su materia propia, como, por ejemplo, la medicina sobre la salud y lo que causa enfermedad, la geometría sobre las alteraciones que afectan a las magnitudes, la aritmética sobre los números y lo mismo las demás artes y ciencias. La retórica, sin embargo, parece que puede establecer teóricamente lo que es convincente en -por así decirlo- cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte no se aplica sobre ningún género específico (1355b).

Con esta definición, Aristóteles presenta, por un lado, una respuesta crítica a la concepción de retórica de Platón desarrollada en el Gorgias y, por otro lado, el Estagirita muestra la semejanza que existe entre la retórica y la dialéctica, aunque tal relación no siempre fue bien observada por los estudiosos modernos y contemporáneos (Piazza 2008).

Asimismo, Aristóteles establece que tanto la retórica como la dialéctica no pertenecen a ningún género de conocimiento específico, con lo cual toma posición frente a la posibilidad de una techné retórica y marca la gran diferencia entre su retórica y la de otros autores. Es decir, no es necesario relacionar a la retórica con alguna disciplina para que pueda ser considerada como una techné. El Estagirita lo refiere así: “Sin embargo, los que han compuesto Artes acerca de los discursos, ni siquiera -por así decirlo- han proporcionado una parte de tal (arte) (pues solo las pruebas por persuasión son propias del arte y todo lo demás sobra) y, por otro lado, nada dicen de los entimemas, que son el cuerpo de la persuasión, y más bien se ocupan, las más de las veces, de cuestiones ajenas al asunto. Porque, en efecto: el mover a sospecha, a compasión, a ira y a otras pasiones semejantes del alma no son propias del asunto, sino atinentes al juez” (1354a15).

2.1 Los entimemas²

Los entimemas son el método de la retórica y constituyen la estructura de la argumentación y, a su vez, están relacionados con “el lugar común” (tópoi) que es el contenido argumentativo que le permite, tanto al dialéctico como al retórico, construir un argumento para sustentar una conclusión determinada.

Aristóteles lo presenta así: “Ahora bien, como es palmario que el método propio del arte es el que se refiere a las pruebas por persuasión y que la persuasión es una especie de demostración (puesto que nos persuadimos sobre todo cuando pensamos que algo está demostrado); como, por otra parte, la demostración retórica es el entimema y éste es, hablando en absoluto, la más firme de las pruebas por persuasión; y como el entimema, en fin, es un silogismo y sobre el silogismo en todas sus variantes corresponde tratar a la dialéctica, sea a toda ella, sea a una de sus partes, resulta evidente que el que mejor puede teorizar a partir de qué y cómo se produce el silogismo, ése será también el más experto en entimemas, con tal que llegue a comprender sobre qué (materia) versa el entimema y qué diferencias tiene respecto de los silogismos lógicos. Porque corresponde a una misma facultad reconocer lo *verdadero* y lo *verosímil* y, por lo demás, los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad y la mayor parte de las veces la alcanzan. De modo que estar en disposición de discernir sobre lo *plausible* es propio de quien está en la misma disposición con respecto a la verdad” (1355a5-15).

Es decir, los entimemas, en cuanto silogismos retóricos, no parten de una verdad universal, sino de probabilidades (eikós). Es decir, parten de una premisa mayor, asumido por los oyentes como probable, por lo que la conclusión también lo es. En tal sentido, es útil para persuadir a un auditorio, pero no para establecer la verdad según las exigencias de la lógica. Esto sería, pues, un intento de respuesta a la exigencia de verdad planteada por Platón, pues los argumentos se pueden verificar.

Cortés (1998) afirma que Aristóteles justifica los entimemas argumentando que no hay espacio o tiempo en un discurso para remontarse a la verdad universal, ya que ni el auditorio lo admitiría. Por ello, se razona con probabilidades debido a la propia naturaleza de los temas del que se ocupan los discursos judiciales, pues estos se refieren a comportamientos humanos sobre el cual es difícil hacer afirmaciones universales o necesarias.

² Los entimemas son centrales en el “cuerpo de la persuasión y se relaciona con los “lugares comunes” (tópoi).

En el Libro I, Aristóteles analiza cómo en los discursos judiciales no se puede hacer afirmaciones universales: “Los hombres, ciertamente, actúan en todo lo que hacen, en parte sin ser ellos mismos la causa y, en parte, por causa de sí mismos. Entre las (acciones) de que no son ellos mismos la causa, unas las hacen por azar y otras por necesidad; y entre estas que hacen por necesidad algunas (tienen lugar) forzosamente, y otras por naturaleza, de modo que todas las acciones que los hombres ponen en práctica sin ser ellos mismos la causa (acontecen) o por azar, o por naturaleza, o por fuerza” (1368b35).

En suma, en la retórica, Aristóteles no considera el silogismo lógico que es el método de la demostración científica (lógica formal) sino el entimema, que podríamos llamar también reflexión argumental, una especie de silogismo (no perfecto) o un “tipo de demostración” que no se dirige estrictamente a la verdad sino a la probabilidad, por ello no es un silogismo lógico, pues no se basa en premisas universales o necesarias sino en premisas probables o verosímiles³.

2.2 Los ‘lugares comunes’ (tópoi)⁴

Los “lugares comunes” son vitales en el “cuerpo de la persuasión” o reflexión argumental, pues de ellos se nutren tanto los silogismos dialécticos como los retóricos. En efecto, los unos y los otros se valen de estos en temas referidos a diferentes especies: Veamos la siguiente cita:

Así, pues, queda señalado de qué elementos cabe afirmar que constan las pruebas por persuasión que parecen ser demostrativas. En cuanto a los entimemas, la mayor diferencia que existe y también la que más inadvertida ha pasado para casi todos, es la misma que existe entre los silogismos dentro del método dialéctico. Pues algunos de ellos se remiten tanto a la retórica como al método dialéctico de los silogismos, mientras que otros son conformes a otras artes y facultades, algunas ya existentes y otras no descubiertas todavía. Por esta razón (los entimemas) son ignorados [de los oyentes] y los que los tratan en un sentido particularizado, se apartan con ello de la (retórica y dialéctica). Pero lo que decimos se hará más claro si lo exponemos más

³ Aristóteles distingue entre los entimemas específicos y los tópicos de los que hay que tomar los entimemas. Y son entimemas específicos las premisas propias de cada género particular (mayor y menor).

⁴ Aguirre (2009) sostiene que “el concepto de ‘lugar común’ se refería a fórmulas concretas que podían mencionarse en cierto momento del discurso (en el proemio, en la narración, en la discusión, en la refutación o en el epílogo) para producir determinados efectos. Dichas fórmulas debían ser memorizadas por el aprendiz de retórica.

ampliamente. Digo, pues, que los silogismos dialécticos y retóricos son aquellos a propósito de los cuales decimos los *lugares comunes*. Y que éstos son los que se refieren en común lo mismo a cuestiones de justicia que de física, de política o de otras muchas materias que difieren por la especie... De este (lugar común) no será más posible concluir un silogismo que enunciar un entimema sobre cuestiones que tocan a la justicia, la física o cualquier otra disciplina, pese a que todas ellas difieren por la especie. En cambio, son *propias* las (conclusiones) derivadas de enunciados que se refieren a cada una de las especies y géneros, como son, por ejemplo, los enunciados sobre cuestiones físicas, de las cuales no es posible concluir ni un entimema ni un silogismo sobre cuestiones morales, igual que de los que tratan de estas últimas no (puede concluirse nada) acerca de las cuestiones de la física. Y lo mismo ocurre con todas las demás disciplinas. Por lo tanto, los (lugares comunes) no harán a nadie especialista en ningún género, puesto que no versan sobre ninguna materia determinada. Pero por lo que se refiere a las (conclusiones propias), cuanto mejor escoja uno los enunciados, tanto más estará construyendo, sin advertirlo, una ciencia distinta de la dialéctica y de la retórica; y si, en efecto, vuelve casualmente a sus principios, no tendrá ya dialéctica ni retórica, sino la ciencia de que ha tomado esos principios. Por lo demás, la mayor parte de los entimemas se dicen, no obstante, de estas especies particulares y *propias* y son pocas las que se dicen de los lugares comunes. Por ello mismo, igual que en los *Tópicos*, hay también que distinguir aquí, a propósito de los entimemas, entre las especies y los lugares comunes de donde ellos se toman. Llamo especies a los enunciados *propios* que se refieren a cada uno de los géneros, y lugares comunes a los que se refieren *en común* a todos por igual (1358a).

Al respecto, Quintín Racionero señala dos sentidos a considerar para conocer esta noción aristotélica: “En el primer sentido, los lugares son *nociones generales* y funcionan como *lugares de las especies*, y en un segundo sentido, los lugares son también *leyes de inferencia* y funcionan como ‘lugares de la argumentación’ (Racionero, 1999, p. 54).

En tal sentido, podemos afirmar que los “lugares comunes” son reglas de inferencia retórica pero no reglas lógicas. Por ello, Aguirre (2009) sostiene que la concepción de la retórica aristotélica como una *techné*, se basa en que, al dejar a la retórica en el mismo nivel de generalidad de la dialéctica, el Estagirita está abogando por la existencia de unas reglas de inferencia retórica que permitirían al orador, al ser aplicadas, ya no demostrar la

conclusión de su razonamiento, sino lograr la adherencia del auditorio a las tesis que le presenta en su discurso. Así no se trataría de construir un razonamiento válido sino un discurso persuasivo.

III.A modo de conclusión: Retórica y Dialéctica

El libro I de la Retórica dedica sus tres primeros capítulos a una teoría general de la argumentación y los medios de prueba y el resto a proporcionar material en función de los fines por los que se argumenta en cada uno de los géneros. Sin embargo, da la impresión, en un principio, de que su discurso retórico va a estar estrictamente controlado por la dialéctica en exclusiva (1354a14), pero luego se nos muestra abierto también a otras estrategias persuasivas, como el carácter del orador, las emociones suscitadas en el oyente (1356a1) y la conveniente elegancia del estilo (1414a26).

El conocimiento producido por la retórica aristotélica no es un conocimiento absoluto de las primeras causas y de los principios, objetivo y universal, pero no por ello deja de ser un tipo especial de conocimiento.

Y en cuanto a la relación, retórica y dialéctica, Bermejo (2009) señala que se puede afirmar que estas son correlativas, comparten la ausencia de un contenido específico y son independientes respecto de los principios de la ciencia y están abocadas a lo probable y posible. Son técnicas que se pueden aplicar a cualquier saber. Y los argumentos de estos, a diferencia de los lógico-demostrativos, solo logran deducciones probables y no necesarias. Por ello son complementarias, pero a su vez deben someterse a las correcciones de la lógica.

Y aunque el ideal de todo proceso comunicativo consiste en persuadir sobre aquello que es verdad, sin embargo, muchas veces nuestras afirmaciones solo pueden proponerse como plausibles, probables o razonables, por ello la retórica aristotélica pone al centro de sus preocupaciones la buena argumentación (el entimema) donde la búsqueda de la verdad cede el paso a la búsqueda de la verosimilitud. Por ello, los principios de inferencia de los entimemas, en cuanto silogismo, no son formales sino materiales, teleológicos o causales, pero tales principios garantizan solo la validez del silogismo, pero no la verdad de la conclusión.

En realidad, el objetivo de la retórica no es el conocimiento sino la persuasión, pues la verdad muchas veces queda fuera de nuestro alcance y, además, no siempre se la puede

decir por carecer de medios efectivos de persuasión y no siempre se la puede demostrar, aunque se debe formar opiniones adecuadas. Pero esto se complica mucho más cuando el proceso argumentativo va dirigido a un público no especializado. Aristóteles señala que a los individuos corrientes no se les puede hablar en términos científicos, ya que ni aun poseyendo la ciencia más exacta sería fácil persuadirlos haciendo uso de ella en un discurso, pues el discurso científico requiere instrucción, sino que hay que intentar persuadirlos mediante pruebas y argumentos basados en principios comunes, es decir, generalmente aceptados (1355a).

En suma, la pretensión aristotélica no consiste en modificar el proceso argumentativo de los discursos, sino centrarse en construir argumentos entimemáticos proporcionando de esta manera medios para argumentar (como procedimientos lógicos, material temático para ser usado como premisa de los entimemas, distintas funciones de cada recurso, etc.). En tal sentido, su aporte es normativo, pues debe incluirse la perspectiva lógica, pero también es descriptivo, en cuanto las argumentaciones de todos los discursos están basadas en los entimemas, que serían la reelaboración de la probabilidad o verisimilitud (*eikós*), presente ya en la antigua retórica. Por ello se puede afirmar que cuando Aristóteles subraya que la argumentación retórica se basa en los entimemas sólo está describiendo y descubriendo la lógica del proceso argumentativo generalizado en los discursos.

Así, la retórica se mantiene en un nivel de generalidad, por ser una antistrofa de la dialéctica, lo cual le permite no sólo no tener una finalidad ni ética ni política, pues estas no son condición necesaria para la existencia de la retórica como arte, sino que también, por ser un saber independiente, puede superar cualquier objeción ética y epistemológica, tal como Sócrates se lo planteó a Gorgias y a otros, quienes debían conocer la naturaleza de lo justo y usar sus procedimientos con miras a la justicia.

REFERENCIAS

Aguirre, J. (2009) "La *Techné* Retórica: Las respuestas de Aristóteles a las objeciones del Gorgias". Revista Praxis Filosófica, n° 29, Julio-diciembre, 17-40pp.

Aristóteles (1999) *La retórica. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero*. Madrid: Gredos.

Bermejo, L. (2009) “La distinción aristotélica entre lógica, dialéctica y retórica y su lugar en la teoría de la argumentación”. Revista Cogency, Vol 1, N° 2, de la Universidad Diego Portales de Chile, 27-48pp.

Cortés, F. (1998) “La retórica aristotélica y la oratoria de su tiempo”. Revista Emérita, Vol. LXVI de la Universidad de Salamanca, 339-359pp.

Covarrubias, A. (1998) *La retórica deliberativa en la retórica de Aristóteles*. Tesis Doctoral de la Universidad Complutense de Madrid.

López, E. (1995) “Retórica antigua y retórica moderna”. Revista Humanitas, Vol XLVII, de la Universidad de Coimbra, 871-907pp.

Piazza, F. (2008) *La Retórica di Aristotele. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci.

Racionero, Q. (1999) “Introducción a la Retórica de Aristóteles”. En: Aristóteles, Retórica. Madrid: Gredos.

JOHN RAWLS Y LA TEORÍA DE LA JUSTICIA

JOHN RAWLS AND THE THEORY OF JUSTICE

Flores Morales, Jorge Alberto*

Recepción: 10 de julio del 2017
Aceptación: 24 de julio del 2017

RESUMEN

El tema de la justicia es uno de los principios que toca la fibra profunda de todo ser humano que solicita un trato justo en las relaciones con los otros sin importar su credo, color, condición social, etc. Esta misma necesidad particular se ha de expresar en un estado de derecho que legisle no solo conforme a la ley sino también esta ley sea justa en su concepción en bien de la comunidad.

Pero ¿qué pasa cuando ello no es así en la realidad? ¿En qué parte del contrato social sufre el quiebre de este principio y otros? Rawls pretende dar respuesta a estos interrogantes y formularnos una teoría de la justicia en busca de una sociedad justa basada en la libertad y obligaciones para con los demás y con uno mismo.

PALABRAS CLAVE

Justicia, derecho, sociedad, obligaciones, libertad, pacto social

ABSTRACT

The issue of justice is one of the principles that every organized society seeks to achieve in view of the common good of the majority of its citizens. However, what happens when this principle is not realized? What part of the social contract suffers from the breaking of this principle and of others? Rawls seeks to answer these questions and to formulate a theory of justice in search of a just society based on freedom and obligations to others and to oneself.

KEY WORDS

Justice, law, society, obligations, freedom, social pact

* Profesor de la Universidad Femenina Sagrado Corazón: jorgefloresm@unife.pe

“La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento.” (Rawls, 1971, p.17)

La obra publicada de Rawls en el año 1971 denominada “Teoría de la Justicia” (A Theory of Justice) mantiene su influencia hasta el día de hoy al reformular la doctrina contractualista y la reivindicación de la justicia como un tema moral- político con la crítica al utilitarismo y al intuicionismo moral. Los orígenes del pensamiento de Rawls se encuentran en la moral del filósofo prusiano Immanuel Kant del que toma el proyecto ilustrado de principios universales y racionales, del suizo Jean-Jacques Rousseau y del inglés John Looke. (Cabrera, 2008)

La pregunta por la justicia es la pregunta por la estructura primigenia de la sociedad. Estos principios son el resultado del acuerdo original de todos los que participan en la sociedad, es decir fruto del contrato social. El problema que se presenta es identificar ¿cuál es el acuerdo más apropiado o en todo caso el más viable, en donde todos queden satisfechos al aplicar la justicia?

La realidad demuestra que cada grupo social escoge los principios que le interesa, lo apreciamos desde grupos tribales a bloques de naciones, de comunidades locales a grandes consorcios internacionales. Un ejemplo cercano lo apreciamos en algunos partidos políticos que promueven iniciativas bajo sus propios intereses o de sectores económicos y no tanto por el bien nacional. Rawls plantea un nuevo contrato entre las partes que componen la sociedad, lo que posibilitaría entender lo que es la justicia, dentro de nuestra sociedad expresada en un sistema político de gobierno democrático. De hecho, se ha de partir de acuerdos comunes donde todos tengan la posibilidad de participar llegando a imponer límites significativos desde una postura inicial.

Supongo, entre otras cosas, que hay una gran medida de acuerdo acerca de que los principios de la justicia habrán de escogerse en ciertas condiciones. Para justificar una descripción particular de la situación inicial hay que demostrar que incorpora estas suposiciones comúnmente compartidas. Se argumentará partiendo de premisas débiles, aunque ampliamente aceptadas, para llegar a conclusiones más específicas. Cada una de las suposiciones deberá ser por sí misma, natural y plausible; algunas de ellas pueden incluso parecer inocuas o triviales. El objetivo del enfoque contractual es establecer que, al considerarlas conjuntamente, imponen límites significativos a los principios aceptables de la justicia. (Rawls, 1971, p, 30)

Pero, ¿qué es el contrato social? En líneas generales, desde el punto de vista de la filosofía política, es un acuerdo donde los ciudadanos regulan sus derechos y deberes a partir de una autoridad que los dirija, de esta manera el estado queda legitimado por el consenso acordado. Esta formulación fue desarrollada ampliamente por Rousseau en su famosa obra el “Contrato Social” de 1762.

Este pacto social es el que daría origen al estado y al orden social entre las personas, pero Rawls, en su obra, no pretende hacer una historia del contrato social; parte de un supuesto original donde las personas dejando de lado sus intereses particulares y bajo un velo de ignorancia de manera racional establecen los principios generales de la justicia. Este consenso ha de ser imparcial; de allí la justicia como imparcialidad.

Los acuerdos de justicia han de iniciarse en un proceso justo que viene a ser la posición original de los hechos, que dentro de la teoría clásica del contrato social se denomina el estado de naturaleza. Pero si el ciudadano considera que es injusta la sociedad actual o que existen leyes que dañan los deberes y derechos de los ciudadanos se ha de preguntar ¿por qué es injusta? Y posteriormente buscar de fomentar nuevas leyes o principios que cambien tal situación para beneficio de todos. (Loewe, 2009).

En cuanto al cuestionamiento señalado, esta injusticia social se refiere a que estas leyes no reflejan un acuerdo libre e imparcial de las partes comprometidas fomentando así individuos aislados sin iniciativa de cooperación y comunión, coincidiendo en este punto con Rosseau. Ahora bien, si se pudiera renovar o cambiar estos principios para que sean imparciales por un nuevo acuerdo y no estén marcados por intereses de grupo, ello sería lo deseable. Pero también nos damos cuenta que se puede llegar a acuerdos concertados como el de especular y subir los precios de algún producto o especular con la demanda de un servicio. Es un consenso, pero no justo o legítimo; por lo cual Rawls señala que esta deliberación debiera darse en el “velo de ignorancia”, siendo esto último donde reside su aporte principal, en su obra “*Teoría de la Justicia*”.

El “velo de la ignorancia” (Rawls, 1971, p. 135) consiste en que se llega a la mesa del acuerdo sin que los participantes sepan en qué posición están, en qué parte de la estructura social se encuentran, de qué condiciones intelectuales parten, para que así al deliberar sean lo más justos posibles y la toma de decisiones sea conforme a la sana razón.; pero ¿conocen algo? Solo “conocen únicamente algo tan vago e impreciso como los hechos generales de la

naturaleza humana; éstos son las bases elementales de la organización social y de la psicología humana” (Cabrera, 2008 p. 8).

Para ser efectivo este proceso se daría bajo la mirada de la “elección natural” por lo cual Rawls indica principios que las personas escogerían tras un velo de ignorancia. Estos principios son el de la libertad, el principio de la diferencia y el principio de la igualdad de oportunidades.

El principio de la libertad no puede ser sacrificado en ninguna circunstancia y todos tenemos el mismo derecho de poseerla. Un ejemplo clarificador es el relato en la fábula de Esopo (siglo VI a.c): del encuentro entre un lobo flaco y hambriento con un perro gordo y bien cuidado, donde el bienestar de este último pasa en ceder su libertad a su amo, o que se diera el caso de un grupo de personas a las que se les proporcionará alimentos, trabajo y confort a cambio de ceder su libertad. Esto sería inaceptable ya que la libertad es la primera condición de sentirnos como personas con autodeterminación. Y este primer principio de justicia basado en la libertad lo expresa Rawls (1971, p.67) de la siguiente manera: “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”.

El segundo principio es la diferencia, que tiene que ver con las desigualdades socioeconómicas como con la lotería natural y social que nos define al nacer. La lotería natural son todas nuestras características genéticas como habilidades intelectuales con las que llegamos a este mundo y la lotería social nos ubica en el contexto socio-cultural en donde hacemos nuestra vida.

Las desigualdades en la sociedad son producto natural de las personas que comparten una serie de relaciones interpersonales. Ellas serían un problema si no se tiene presente el bien común y si se considera la justicia como una torta fácil de repartir por igual. Los romanos tenían la siguiente locución: “Summun ius suma iniuria” es decir máxima justicia, máxima injusticia (Bustamante, 2012) que la aplicación inflexible del derecho trae aparejada una injusticia mayor.

Las desigualdades sociales y económicas deben resolverse de tal modo que: *a)* se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, *b)* se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos. (Rawls, 1971, p, 68).

Rawls admite la injusticia siempre y cuando produzcan mejoras condiciones económicas, sociales, de salud, etc a los menos favorecidos:

Las expectativas más elevadas de quienes están mejor situadas son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad. La idea intuitiva es que el orden social no ha de establecer y asegurar las perspectivas más atractivas de los mejor situados a menos que el hacerlo vaya en beneficio de los menos afortunados. (pp. 80-81).

El tercer principio va relacionado con el segundo, así llegamos a deducir que el igualitarismo por sí solo no genera igualdad de oportunidades ni motiva a las personas a ser mejor cada día como pretendía el marxismo de una igualdad a toda costa. La igualdad guiada por la justicia es la que dará realmente el punto de partida para que cada hombre tenga el mismo inicio para poder mejorar y superarse.

¿Y qué principio es el mejor?, de hecho, el primer principio, el de la “libertad”, todos lo escogeríamos. Pero, si se nos presentara una circunstancia en la que hay múltiples elecciones, la decisión que se ha de tomar ha de estar basada en la elección racional que ha de estimar el bien promedio o la utilidad esperada o máxima para todos.

Bajo esta mirada el velo de ignorancia tendría mejores efectos para la sociedad y mejores resultados a largo plazo en cuanto se aseguraría un punto de partida basado en principios que aseguren la justicia y el bienestar común. Se ilustrará con el siguiente ejemplo: supongamos que un estudiante, que va a sustentar su tesis de grado el día lunes, recibe una invitación para una fiesta el sábado por la noche. Tiene tres opciones: la primera, no ir a la fiesta y prepararse para el examen de grado; la segunda, ir a la fiesta, no beber en demasía y regresar temprano a casa a estudiar y tercero ir a divertirse a la fiesta, regresar de madrugada a la casa, con pocas probabilidades de estudiar debidamente. Este caso representa los tres principios a tener en cuenta al tomar una decisión. El primero es quedarse y no ir a la fiesta es “*maximin*” ya que existe el mínimo riesgo de salir desaprobado, pues se queda a estudiar. El segundo es ir a la fiesta, no beber en demasía y regresar temprano a casa es el “*maxiútil*”, pues es la media del placer y su porcentaje, ya que puede aprobar, pero no con la nota debida como hubiera sido de esperarse, dado que es un examen de grado y el tercero, el “*maximax*”, que resulta el más arriesgado, ya que la probabilidad que salga desaprobado es mucho mayor con la posibilidad mínima de aprobar. Rawls plantea la reflexión de qué decisión debes tomar y que ha de ser pensada, si ello es “para toda la vida”. Entonces tras el velo de la ignorancia una persona sensata elegiría el “*maximin*”, pues al no saber en qué posición te encuentras dentro de este consorcio social

no te arriesgarías a perderlo todo en una sola decisión, sin tener todos los elementos claros en juego.

En su desarrollo temático Rawls busca formular una concepción de justicia como un sistema bien ordenado para la sociedad, donde los aspectos de la cooperación social y los aspectos distributivos sean evaluados honestamente. Es así que una sociedad que se aprecie de practicar el valor de la justicia no puede permitir ser guiada por los cálculos de interés políticos o sociales que miran sus propios beneficios. Por tal motivo Rawls está en contra de una visión utilitarista de la justicia que considera que ésta pueda ser negociada o pactada contractualmente sin tener en cuenta al individuo en una posición ventajosa frente a ella a pelando al principio de la mayoría y disfrutar tranquilamente de ello.

Un individuo que se dé cuenta de que disfruta viendo a otras personas en una posición de menor libertad entiende que no tiene derechos de ninguna especie a este goce. El placer que obtiene de las privaciones de los demás es malo en sí mismo: es una satisfacción que exige la violación de un principio con el que estaría de acuerdo en la posición original. (pp. 41-42).

La propuesta de Rawls es que las primeras virtudes humanas como la libertad, la verdad, la justicia no pueden ser desplazadas por acuerdos sociales particularistas; toda persona tiene el derecho a la inviolabilidad y la sociedad debe respetarla, ya que dicha inviolabilidad personal se basa en la justicia.

Es cierto que de acuerdo a nuestra formación y cultura se desarrollan diferentes concepciones de justicia social, pero todas estas concepciones parten de principios comunes como el de dar a cada uno lo suyo o el bien de uno ha de ser el bien de todos. Pero estos no son los únicos requisitos para un papel distributivo en la sociedad. A ella se suman principios como la coordinación entre las partes, eficacia en el servicio, la prontitud en la ayuda. Entonces: “la accesibilidad a los puestos de autoridad y responsabilidad, habrán de ser consistentes, tanto con las libertades de igual ciudadanía como con la igualdad de oportunidades” (Rawls, 1995, p, 69).

Las instituciones que conforman el núcleo de la sociedad son las encargadas del orden social, de buscar el beneficio y la cooperación social de todos sus integrantes. Los principios de la justicia social favorecen el establecimiento de deberes y derechos para un reparto equitativo de los bienes sociales a que todo hombre tiene el derecho de participar.

Rawls entiende que la justicia como imparcialidad (justice as fairness) ha de funcionar como un modelo de justicia puramente procedimental:

Un rasgo característico de la justicia puramente procedimental consiste en que el procedimiento que determina el resultado justo debe ser realmente llevado a cabo; así que en estos casos no existe un criterio independiente por referencia al cual se pueda saber que un resultado particular es justo (p. 86).

Sin embargo, no es el procedimiento por sí mismo que mantiene y da lugar a la justicia e imparcialidad, sino que tendrá sentido si es entendido como un conjunto de instituciones formales que son guiadas por principios equitativos y no ser vista esta justicia solo como imparcialidad: “como un modelo de coherencia entre las libertades positiva y negativa, sino también como un intento de equilibrar los siempre conflictivos principios de libertad individual e igualdad material” (Rodríguez, 2004, p, 97).

No hay duda de que la propuesta de Rawls en su obra “Teoría de la Justicia” puso de nuevo en discusión el tema de la justicia dentro del pensamiento filosófico político convocando nuevamente al debate y a la crítica (Montoya, 2016).

Entre estos últimos tenemos a los “comunitaristas” Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre o Michael Walzer que rechazan la posición original, el velo de la ignorancia como el individualismo de base kantiana de Rawls y ponen en cambio el acento en el bien comunitario del sujeto social (Montoya, 2016).

También son interesantes las observaciones que hace Mosterín (1999) al maximin como algo no aplicable a la realidad, ya que el afán de lucro del ser humano y del riesgo va más allá de consideraciones racionales; como también el de tomar decisiones racionales a situaciones hipotéticas en base al “velo de la ignorancia”, lo que traería a la larga una serie de decisiones tan distintas como consideraciones se pueda dar bajo posibles situaciones futuras:

...si los agentes no saben si van a ser blancos o negros o amarillos, se inclinarán por dar las mismas oportunidades a todas las razas. Pero, igualmente, si no saben si van a ser estadounidenses o mexicanos, españoles o marroquíes, etc., acordarán una legislación muy distinta que si ya saben de antemano que van a ser ciudadanos de un estado nacional concreto (que es en lo que parece pensar Rawls y, en general, la socialdemocracia). Si ya saben que todos ellos van a nacer, tendrán una posición distinta ante el aborto que si también cabe que sean embriones o fetos nonatos. Si

están seguros de que van a ser humanos, concederán menos derechos a los animales que si piensan —como los pitagóricos, los budistas o los hindúes— que pueden encarnarse en cualquier especie animal. Si pueden encarnarse como toros, prohibirán las corridas e incluso simpatizarán con la posición hindú de considerar a las vacas como animales sagrados. Si esa posibilidad está excluida, quizás piensen que a los toros y vacas los parta un rayo. En definitiva, el abanico de posibilidades que se consideran puede abrirse más o menos y en direcciones distintas (Mosterín, 1999, p. 56)

El crítico directo a la obra de Rawls es Rober Nozick que, en su obra “*Anarquía, Estado y Utopía*” (1988) presenta grandes desacuerdos referentes a la teoría de la justicia. Nozick dentro de su pensamiento libertario o de “liberalismo conservador, reacciona contra cualquier tipo de igualitarismo social” (Saavedra, p.10) como la que nos presenta Rawls.

Entre los puntos a considerar Nozick, plantea una serie de observaciones a la obra de Rawls. Entre ella tenemos el tema de justicia distributiva, ya que la propuesta de Rawls no se ajusta al verdadero derecho de propiedad que se fundamenta en el libre intercambio de bienes, siendo así no se puede aceptar ningún tipo de intervención, ya que el libre intercambio es indispensable para su buen desenvolvimiento (Caballero, 2006).

En cuanto a la formación del Estado, Nozick considera que esta se forma por la capacidad de los sujetos de defender sus intereses e imponer sus propios derechos y hasta ejercer el castigo producto de idas y venidas no siempre formales, por tanto, el pensar que esta venga por un consentimiento mutuo resulta poco creíble.

Nozick considera además que el Estado debe tener una presencia mínima (Estado mínimo) frente a la sociedad ya que se debe salvaguardar la libertad individual en todas sus formas siendo estos derechos naturales e inviolables. Así: "Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar los derechos" (1988, p.7)

Referente al principio de la diferencia que presenta Rawls donde la ventaja de los más talentosos es justificable si esta forma parte de un esquema de mejora de los menos afortunados de la sociedad o también que la distribución desigual de los bienes es aceptable siempre y cuando mejore las expectativas de los menos. Ello para Nozick afecta la normal cooperación entre los grupos sociales en el cual los talentosos se sentirían utilizados por los menos afortunados e inclusive obtengan mejores beneficios que los primeros:

¿Por qué no sostener [...] que ciertas personas tengan que soportar algunos costos que beneficien a otras personas debido a un bien social superior? Sin embargo, no hay ninguna entidad social con un bien, la cual soporte algún sacrificio por su propio beneficio. Hay solo personas individuales, diferentes personas individuales, con sus propias vidas individuales. Usar a uno de estos individuos en beneficio de otros es usarlo a él y beneficiar a otros. (1988, p.44).

CONCLUSIONES

La “Teoría de la justicia” de Rawls tiene un enfoque multidisciplinar desde el campo jurídico, filosófico, social y político, que genera opiniones divididas en especial la lotería natural y de la posición original.

La propuesta de Rawls revive el debate de la filosofía política que se había aletargado por las condiciones económicas de las sociedades liberales y los conflictos políticos de su época.

Resalta la importancia de una estructura social estable que promueva el desarrollo a partir de criterios claros de justicia distributiva en una sociedad plural.

Queda al debate si el planteamiento rawlsiano pretendía la universalidad en su propuesta o nos presenta una guía de reflexión teórica viable para una sociedad justa que se preocupa por el bien de sus ciudadanos.

El trabajo Rawls es un aporte a la reflexión de la filosofía política y moral que sigue vigente hoy en nuestros días.

REFERENCIAS

- Bustamante, N. (2012). *Locuciones latinas en materia jurídica*. EEUU: Palibrio: ISBN: 1463341822, 9781463341824
- Caballero, F. (2006). La Teoría de la Justicia de John Rawls. *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, I 1-22. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211015573007>
- Cabrera, M.E. (2008). La “posición original” y el “velo de la ignorancia” en la Teoría política de John Rawls. *Revista Memoria Política No. 12/2008: 1-53*. Disponible en: <http://servicio.bc.uc.edu.ve/derecho/revista/mempol12/art1.pdf>
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de cultura económica

Montoya, C. (2016). Crítica al programa de John Rawls: una defensa al constructivismo de la teoría de la Justicia. *Analecta política*, 6 (11), 305- 330.

Mosterín, J. (1999). *Epistemología y racionalidad*. Lima, Perú: Universidad Garcilaso de la Vega

Rawls, J., (1971). *Teoría de la Justicia*. (6^a. Reimpresión). México: Fondo de Cultura Económica.

Loewe, D (2009). Los derechos humanos y el derecho de gentes de John Rawls. *Revista EPISTEME NS*, VOL. 29, N° 2, 2009, pp.19-40. Disponible en:
<http://www.scielo.org.ve/pdf/epi/v29n2/art02.pdf>

Rodríguez, J. (2004) El igualitarismo radical de John Rawls. *Revista de filosofía moral y política ISEGORIA* /31 pp. 95-114. Universidad autónoma Metropolitana México
Disponible en: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/456/456>

Saavedra, S (2007). La teoría liberal de Robert Nozick. (Trabajo de grado para obtención del título profesional en filosofía y Letras). Bogotá: Universidad de la Salle.
Recuperado de:
<http://repository.lasalle.edu.co/bitstream/handle/10185/13625/T30.07%20S12t.pdf?sequence=1>

¿EXISTEN LAS ÉTICAS TEÓRICAS PARA HOY EN DÍA? ARE THERE THEORETICAL ETHICS FOR TODAY?

Karla Mavel Bolo Romero*

Recepción: 20 de agosto del 2017
Aceptación: 15 de setiembre del 2017

RESUMEN

En este escrito se analizan tres posturas éticas contemporáneas para después intentar entender o criticar si estas propuestas éticas tienen sentido en un nivel cotidiano: la propuesta por Franz Hinkelammert, la ética crítica; la de Enrique Dussel, la ética de la liberación; y la ética comunitarista de Alasdair MacIntyre. Para ello, en primer lugar, es necesario contextualizar la realidad peruana y el capitalismo inserto en ella. En segundo lugar, se analizan las tesis principales de las tres éticas mencionadas. Y finalmente se examina si es posible que estas éticas se redireccionen a solucionar problemas reales y no solo de índole teórica. Estas éticas presentan propuestas encaminadas a solucionar problemas cotidianos.

PALABRAS CLAVE

Ética crítica, ética de la liberación, ética comunitarista.

ABSTRACT

This paper analyzes three contemporary ethical postures, namely, Franz Hinkelammert's critical ethics, Henry Dussel's the ethics of liberation, and the ethics of communitarianism of Alasdair Macintyre, in order to determine whether these ethical proposals make sense on a daily basis. In order to do this, it first contextualized the Peruvian reality and the capitalism inserted within. Then, it critically analyzes the three ethical postures mentioned above. Finally, it examines whether these ethics may be redirected to solve real-life problems, not just theoretical ones.

KEY WORDS

Critical ethics, ethics of liberation, communitarian ethics.

* Coordinadora de Responsabilidad Social del área de Formación General de la Universidad César Vallejo: kbolo@ucv.edu.pe

Si es necesario recurrir al esquema del proceso de personalización, no se debe únicamente a las nuevas tecnologías blandas de control sino a los efectos de ese proceso sobre el propio individuo. Con el proceso de personalización el individualismo sufre un aggiornamento que llamamos aquí, siguiendo a los sociólogos americanos, narcisista: el narcisismo, consecuencia y manifestación miniaturizada del proceso de personalización, símbolo del paso del individualismo «limitado» al individualismo «total», símbolo de la segunda revolución individualista.
(Lipovetsky, 1986)

INTRODUCCIÓN

En la era actual, era de fragmentación de saberes y de sujetos queremos preguntarnos ¿Es posible una ética para la vida? dicho de otro modo, queremos replantearnos la idea de ética y con ello si es posible una ética que nos sirva cotidianamente. No solo para discutir en un estrado o auditorio, sino para solucionar problemas concretos. ¿Es factible no centrarnos tanto en lo teórico o, en todo caso, centrarnos lo necesario para después tener espacio suficiente para aplicar esta ética, para solucionar problemas? Queremos, del mismo modo, presentar brevemente tres posturas éticas contemporáneas, para después discutir si estas nos permiten lograr solucionar problemas. Ahora bien, lo primero es centrarnos en la época actual: un contexto fragmentado económica y culturalmente, además de tener también la constante frontera de enfrentamiento entre lo moderno y lo tradicional. Una especie de fagocitación (como lo diría el filósofo de la liberación argentino Rodolfo Kusch).

1. Posibilidad de una ética práctica en el contexto nacional.

En esta parte abordaremos el contexto en que estas éticas se desarrollan. Lipovetsky criticando la era posmoderna y proponiendo la hipermodernidad, menciona que existe una era del consumismo masivo el cual estéticamente no permite al ser humano desarrollarse más que de manera individual. Esto no quiere decir que sea un marxista o esté de acuerdo con una crítica al capital. Si bien acepta parcialmente lo último, Lipovetsky plantea que la crítica al consumismo no se reduce a la crítica al capital. Nos menciona que “(...) se ha definido la sociedad postindustrial como una sociedad de servicios, pero la manera todavía más directa es el auto-servicio lo que pulveriza radicalmente la antigua presión disciplinaria y no mediante la fuerza radiante de la seducción” (Lipovetsky, 1986, p. 56). Es importante tener en cuenta esta tesis, pues se critica al consumismo y de manera justificada ya fueron presentadas por distintos autores. *Lipovetsky* hará hincapié en el problema de los fines y legitimidades de la conducta ética del ser humano cuando menciona que:

Nuevos procedimientos inseparables de nuevos fines y legitimidades sociales: valores hedonistas, respeto por las diferencias, culto a la liberación personal, al relajamiento, al humor y a la sinceridad, al psicologismo, a la expresión libre: es decir, que priva una nueva significación de la autonomía dejando muy atrás el ideal que se fijó la edad democrática autoritaria. Hasta fecha en realidad reciente, la lógica de la vida política, productiva, moral, escolar, asilar, consistía en sumergir al individuo en reglas uniformes, eliminar en lo posible las formas de preferencias y expresiones singulares, (Lipovetsky, 2000, p. 7)

Un clásico entre ellos es Smith quien menciona en sentido más económico que el capitalismo está basado en la individualidad y egoísmo. El mayor beneficio es para la mayoría, porque al final todo se redistribuye para todos. Nos menciona de manera diáfana en su clásico libro sobre la riqueza de las naciones:

El hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarlo solo de su benevolencia. Lo conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide. (...) Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas (...) así obtenemos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos. No es la benevolencia (...) sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas. (Smith, 2000, p. 17).

La sociedad aquí no es movida más que por el egoísmo masivo de los sujetos. Justamente esto es lo que discutirán las tres éticas que mostraremos. Marx de manera magnánima exponía cómo las relaciones se encubrían y quedaban como meras ilusiones. No se encontraban en la apariencia, sino en la esencia. En su crítica a los economistas clásicos menciona que:

“No nos coloquemos como el economista cuando quiere explicar algo, en una imaginaria situación primitiva. Tal situación primitiva no explica nada, tan solo traslada la cuestión a una lejanía nebulosa y grisácea. Supone como hecho, como acontecimiento, lo que debería deducir, esto es, la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo, entre división del trabajo e intercambio”. (Marx, 2009, p. 106).

Aquí la relación encubierta o escondida, la veremos más adelante también, se trata de la vida del ser humano, de lo que yace bajo la crítica de la economía.

En la actualidad, en el Perú, vivimos una situación muy similar a la que acaba de señalarse. Se trata de una realidad resquebrajada no solo a nivel económico, sino a nivel cultural. Esta realidad nos hace frente a través de residuos del capital central norteamericano o chino. No hay una producción propia, pero, dejando de lado la producción y centrándonos en lo social y moral, éticamente las relaciones económicas traspasan y se aposentán en distintas esferas de la sociedad. Para enfrentar problemas concretos hay que tener en cuenta esto, ya que nos permitirá entender por qué vivimos en una situación de pobreza extrema. Si bien existe un remarcado individualismo en Perú, similar a Europa, este está regado de relaciones con el capitalismo dependientista. Lo concreto así se presenta como dependencia reflejada en la no autonomía de los sujetos. No solo tenemos las relaciones consumistas individualistas, sino que estas se entremezclan con las dependientistas: relaciones de dependencia y dominación frente al capital.

Ética comunitarista:

Las éticas comunitaristas también llamadas esencialistas tienen como principal tesis que existe una narración, ya entrando a MacIntyre, que nos reconfiguran como sujetos. Estas narraciones están pegadas a nuestra subjetividad como pellejo nuestro. No es posible desligarnos. Estos escritos que llevamos en la frente moldean y caminan siempre con nosotros. Son el producto de una larga tradición pretérita al presente. La narración que llevamos siempre como carga del pasado, son un punto central. Pero también es importante mencionar que MacIntyre propone que la modernidad es insalvable y que, por el contrario, necesitamos en todo caso retornar a la antigüedad. Nos Dice:

Sin embargo, necesitamos recordar también que si el yo separa decisivamente de los modos heredados de teoría y práctica en el curso de una historia única y singular lo que hace en una variedad de maneras y con una complejidad que sería empobrecedor ignorar. Cuando se inventó el yo distintivamente moderno su invención requirió no solo una situación social bastante novedosa sino también su definición a través de los conceptos y creencias diversas y no siempre coherentes. Lo que entonces se inventó fue el individuo y debemos volver ahora sobre la pregunta de lo que añadió esta invención y como ayudó a formas a nuestra propia cultura emotivista. (MacIntyre, 2001, p. 88)

El individuo es siempre narración, es decir, siempre historia y sociedad. Este individuo debe buscar un bien. Su propio bien que le permita solucionar sus problemas. Pero en esta búsqueda de bienes existe un problema que Kant planteaba en la *Crítica de la razón práctica*: la diferencia entre éticas materiales y formales. Esta diferencia se puede entender de tal modo

que la ética material que critica Kant no podría presentarse como universal, porque generaría un enfrentamiento entre los intereses individuales. Por esto es que Kant apostará por una ética formal que sí puede presentarse como universal por ser mera forma sin un camino concreto.

Ahora bien, estas dos propuestas, la de la idea de narración y la crítica a la modernidad son las que queremos analizar un poco más. En qué devienen estas propuestas. Si bien MacIntyre no propone un olvido de la modernidad o una no modernidad, sí propone una idea interesante: la inconmensurabilidad. Esta consiste en presentar a los sujetos, ya aquí lo han criticado mucho, como islas que no puedes dialogar. Como islotes que impiden el diálogo porque la misma narración que yace sobre y en cada uno no permite que se articule un diálogo. Son distintos lenguajes. Rememoramos la metáfora de la torre de babel, donde los individuos que retaron a Dios y quisieron llegar al cielo terminaron confundido porque obtuvieron cada uno un lenguaje particular. Es así que se demuestra la existencia de otros lenguajes, pero también con ello de otras culturas. Ya que el lenguaje o la narración, en todo caso, son inconmensurables.

Ética crítica:

El fin justifica los medios, pero qué pasa cuando los medios son los mismos seres humanos. Cuando Horkheimer rastrea la razón instrumental en Holanda permite entender cómo se va creando la relación medio fin y cómo el ser humano es pisoteado por otros seres humanos como mero fin. Hinkelammert hará lo mismo con el capitalismo contemporáneo. Nos dice al respecto: “La acción calculada en término de medio-fin crea un orden, pero este orden es producto no intencional, aparecen efectos no intencionales sobre los conjuntos reales de la población humana y la naturaleza externa al ser humano, que promueven las tendencias de autodestrucción” (Hinkelammert, 2006, p. 491).

En la actualidad, como ya mencionaba Marx en su tiempo, y como remarcamos con Lipovetsky, el consumo y el reducir al individuo a un mero sujeto de consumo o sujeto-medio para acrecentar la tasa de ganancia, son el pan de cada día. El cálculo del ser humano es tan claro día a día que se transforman en mero medio. Pero el problema no termina allí, sino que se promueven las “tendencias a la autodestrucción”. Aquí está en juego no solo la vida del ser humano, sino la vida sobre la tierra. El capitalismo se autodestruye. El capitalismo presupone al ser humano, ya que es un sistema social. Pero incoherentemente

está destruyendo la vida sobre la tierra y con ella la vida del mismo ser humano. Esta propuesta ética sería una propuesta de ética material desde la vida.

Nos dice Hinkelammert:

Pero esta amenaza no lleva a la sustitución del capitalismo por otra sociedad, sino amenaza al capitalismo solamente por el hecho de que este está amenazando a la sobrevivencia humana, sin la cual tampoco el capitalismo puede existir. No puede haber capitalismo sin sobrevivencia humana, pero la lógica de este mismo capitalismo amenaza a esta sobrevivencia y, por tanto, al capitalismo mismo. (Hinkelammert, 2006, p. 492).

La vida está en juego y es que se propone un apostar por la vida del ser humano yendo más allá del capitalismo basado en los medios fines. Más allá de la razón instrumental es el único momento posible para la vida. El capitalismo se autodestruye, porque busca por un lado más ganancia, pero por otro lo único que hace es negarse él mismo. Al destruir la vida se destruye él mismo como sistema. La ética nace desde y para la vida del ser humano. La crítica se encarna contra el capitalismo mismo por la supervivencia, pero la propuesta ética de Hinkelammert es más compleja, ya que ahora podríamos preguntar y de qué vida se habla: se trata., pues de un problema más que complejo y arraigado en nuestro contexto, un país en el que los pobres son cada vez más pobres; por tanto, serán ellos los encargados de romper estas cadenas de opresión y de explotación.

Ética de la liberación:

Esta propuesta está principalmente fundamentada por Enrique Dussel que es su representante más descollante. Dussel propondrá una arquitectónica de la liberación, es decir una construcción de lo abstracto a lo concreto de una ética. Para ello criticará la idea de modernidad y, del mismo modo, sostendrá que existe un eurocentrismo arraigado en su pensamiento. Como bien menciona Wallerstein, “La Europa moderna se consideraba a sí misma algo más que una «civilización» entre varias; se consideraba la única «civilizada» o aquella especialmente «civilizada»” (Wallerstein, 2000, p. 102). Del mismo modo menciona Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel: “Según Quijano y Dussel, el eurocentrismo es una actitud colonial frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico/raciales”. (Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R., 2007, p. 20). Es importante notar esto, ya que la propuesta ética de Dussel se puede sintetizar en la idea de retornar o desfetichizar la vida. La vida del ser

humano, al igual que Hinkelammert, es considerada como un medio. La vida tiene que retornar a ser el centro y el punto de partida de todo acto.

Ahora bien, la ética de la liberación tiene como punto de partida la vida del ser humano. Nos centraremos en el criterio material presentado por esta tendencia, justamente porque allí se encuentran las ideas esenciales. Dussel propone que el criterio material sobre el que se funda la ética, la reproducción y el desarrollo de la vida humana es universal y, además, es al mismo tiempo una verdad práctica y teórica. Asimismo, el principio es, en palabras de Dussel: “El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autoresponsablemente la vida concreta de cada sujeto, en una comunidad de vida, desde una vida buena cultural e histórica” (Dussel, 1998, p.140). Respecto al criterio de aplicabilidad, existe sin mediación alguna, es decir, que se activa o gatilla por la misma vida, ejerciéndose. La vida del ser humano como criterio es el punto de partida y momento para construir toda política o economía.

2. De las éticas abstractas a las más concretas y prácticas

Aquí queremos mencionar que las éticas no sirven como marco o parámetro teórico. Estas no nos brindan las herramientas adecuadas para pensar lo concreto. Si bien nos enmarcan en cierto nivel teórico no permiten visualizar una perspectiva que solucione problemas reales. Por un lado, no embarcan en una crítica y resaltan la vida frente a las ilusorias ideas que no permiten lograr una mejor sociedad. Pero, por otro lado, concretamente se presentan como muy abstractas. La realidad es más compleja. Y demanda soluciones complejas. MacIntyre por ejemplo propuso la idea de narración para entender al ser humano historizado. Dussel y Hinkelammert la vida misma del sujeto. Ir más allá del capitalismo, pero cómo hacemos ahora si ya tenemos la teoría. Ese es un detalle que ponemos ahora sobre el tapete.

Una vez le preguntaron a Theodor Adorno ¿por qué escribes tan complejo? Y él respondía por la complejidad de los problemas. Pero esta complejidad ¿puede expandirse tanto que, al fin y al cabo, como los buenos alemanes, ya no permita solucionar los problemas concretos? Aquí vemos casi dos esferas: la teórica y la práctica. Marx ya recriminaba a los filósofos por este problema en su tesis once sobre Feuerbach. La realidad tiene que ser pensada y una ética en esta era de consumismo es imprescindible. ¿Qué pasa cuando las mineras arremeten contra los propios pobladores? Pues estas arremeten contra la misma vida. Hace falta, pues, un criterio ético que permita no solo entender lo que

sucede, sino actuar frente a esos problemas. Aquí nos objetarían: para eso se necesita una política. Y nosotros respondemos, no solo una política, también una ética práctica dirigida a la vida misma del individuo, a la vida misma del ser humano. Las éticas mencionadas dialogan y critican tradiciones pasadas, permiten y brindan un claro esquema para poder solucionar las problemáticas, al menos abordarlas. La propuesta y lo que argumentaremos aquí es que tenemos que absorber por un lado la propuesta ética teórica y por otro concretizarla. No solo pensar una ética, sino practicarla. No separadas, sino juntas siempre. La parte teórica con la práctica como un solo movimiento.

CONCLUSIÓN

Finalmente, puede decirse que existen teorías que encuadran y permiten comprender la realidad de manera más profunda, pero también ideas que sacan de esa profundidad a lo más real que es la vida cotidiana. Las ideas no pueden quedarse en lo mero abstracto ya que solo permitirían lo contrario que buscan. Entonces podemos mencionar que nuestra propuesta es que pongamos como punto de partida la vida misma del ser humano como propone Dussel o Hinkelammert, pero no dejar de lado como aterrizar las ideas a lo concreto. La vida es la vida misma que vivimos como seres humanos. Las puras abstracciones se desligan de esta vida, de esta realidad. Así, se tiene que la única forma que estas teorías lleguen al ser humano es aterrizando en lo concreto. Es que se encarnen con lo cotidiano, es decir, que creemos no solo una ética teórica que discuta con su tradición, sino una ética concreta y práctica, que sirva a todo ser humano vivo.

REFERENCIAS

- Castro-Gómez, S. Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, E. (2006). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid. Trotta.
- Dussel, E. (1998). *La ética de la liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Con respuesta crítica inédita de K.O. Apel*. México. Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM).
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Madrid. Plaza y Valdez.

Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México. FCE.

Hinkelammert, F. (2006). *El Retorno del Sujeto Reprimido*. Venezuela. El perro y la rana.

Lipovetsky, G. (2013). *Manifiesto del partido comunista*. Madrid: Alianza editorial.

Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona. Anagrama.

Lipovetsky, G.(2013b). *El capital (Tomo I. Vol. I, II y III)*. México. Siglo Veintiuno.

MacIntire, A. (2001). *Tras la virtud*. Barcelona. Biblioteca de Bolsillo.

Smith, C. (2011) *La riqueza de las naciones*. España. Alianza Editorial.

Wallerstein, I. (2000). *El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales*. New Leftreview. Madrid. Akal.

IDEOLOGÍA, EMANCIPACIÓN Y RELIGIÓN PROFÉTICA

IDEOLOGY, EMANCIPATION AND PROPHETIC RELIGION

Por Alessandro Caviglia*

Recepción: 13 de julio del 2017
Aceptación: 17 de agosto del 2017

RESUMEN

El presente trabajo se plantea desde la filosofía de la religión y presenta la manera en la que ciertas formas de religión se presentan como una forma de ideología que tiene como finalidad el que las personas se conecten con los ideales del neoliberalismo. Es en ese sentido que se realiza un estudio de la llamada Teología o Evangelio de la Prosperidad. Como antídoto a dicha forma de ideología se propone potenciar la voz profética de la religión.

PALABRAS CLAVE

Ideología, religión profética, emancipación, evangelio de la prosperidad

ABSTRACT

The present work arises from the philosophy of religion and presents the way in which certain forms of religion introduce themselves as a form of ideology whose purpose is to connect people with the ideals of neoliberalism. It is in this sense that a study of the so-called Theology or Gospel of Prosperity is carried out. As an antidote to this form of ideology, it proposed to strengthen the prophetic voice of religion.

KEY WORDS

Ideology, prophetic religion, emancipation, prosperity Gospel

* Profesor del Departamento de Teología de la PUCP y de la UARM: ascaviglia@yahoo.com

INTRODUCCIÓN

Un derecho básico que todos tenemos es el que Rainer Forst denomina “derecho a la justificación” (Fost, 2005). A través de él, las personas tienen la posibilidad de que se justifique el orden normativo en el que se encuentran inscritos. Un orden normativo es un sistema de leyes morales, jurídicas o económicas por las cuales se encuentran obligadas las personas a actuar de determinada manera y que goza de posibilidad de sancionar a quien no sigue las normas del mismo. Ellos constituyen sistemas de regulación de conductas, de manera que permiten, prohíben o ejercen interferencias a las acciones de las personas (como lo hace, por ejemplo, el derecho)¹. Sin embargo, estos sistemas no constituyen formas de dominación. Por dominación se entiende el ejercicio del poder arbitrario de una persona sobre otra. A diferencia de los sistemas de interferencia (como el derecho), que se caracterizan por ser *impersonales*, las relaciones de dominación son *interpersonales*. En una relación de dominación, el que se encuentra sometido al capricho de otro ha perdido su derecho básico a la justificación. De esta manera, es justo todo aquél esquema social y político cuyas normas pueden ser justificadas a través de razones apropiadas ante las personas que se encuentran subordinados a él, de manera que ellas le otorgan el derecho a la justificación. En cambio, es injusto cuando se les niega el derecho a la justificación y es reemplazada por relaciones de dominación.

Hay casos en los cuales las personas aceptan el orden normativo que no los considera libres e iguales. Se trata de ordenes normativos que no se encuentran cimentados en el intercambio libre de razones, sino en una metafísica sustantiva y espesa que ofrece una imagen del mundo que coloca a las personas como simples espectadores pasivos sin capacidad de modificar su realidad. Las sociedades esclavistas o aquellas en las que se presenta como justificado el sometimiento de la mujer bajo el dominio de los varones suelen ampararse en imágenes metafísicas de la realidad. Durante muchos siglos el occidente cristiano ha justificado la esclavitud gracias a una imagen religiosa y metafísica del mundo. Se decía que la voluntad de Dios era que existieran esclavos. La misma imagen religiosa y metafísica justificaba el sometimiento de las mujeres. El temor a perder los bienes eternos y terminar del lado malo de la realidad al final de todo, hizo que las personas aceptasen ese estado de cosas sin activar su derecho a la justificación. Esos millones de seres humanos no activaron ese derecho, no porque alguien se los impedía, sino porque

¹ Respecto de la diferencia entre interferencia y dominación, véase PETTIT, Philip; *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford: University Press, 2002.

consideraban que el orden en el que se encontraba era justo. Todas estas formas constituyen esquemas sociales y políticos de dominación de unas personas sobre otras

De esta manera, hay dos formas de someter a las personas a un esquema normativo injusto. El primero es prohibiéndoles el derecho a la justificación al que esas personas saben muy bien que tienen derecho. Para esto se necesita ejercer violencia sobre las personas para evitar que se rebelen. Un ejemplo de esta situación lo constituye un régimen dictatorial que se ha ganado el descontento y la oposición de la población. El régimen no se mantiene sobre la fuerza de las mejores razones sino sobre la de las armas y el temor. A veces, el régimen dictatorial puede mezclar el temor a que utilice los medios de represión contra la población con la inoculación de temor a cierta supuesta amenaza que se abriría paso si el régimen desapareciese (como la crisis económica o el regreso de la violencia terrorista²). Pero una tercera posibilidad es que el esquema de dominación injusto se sustente en un relato metafísico y/o religioso. Dicho relato tiene como finalidad mantener a salvo una relación política y social donde campea la injusticia porque las personas no gozan de igualdad de derecho o son tratadas bajo las exigencias de la moral del igual respeto dentro de la sociedad³. Los dos últimos casos se presentan como más sostenibles, en el sentido de que está apoyado por elementos que evitan que las personas rechacen el esquema. En el primer caso, en cambio, el régimen tiene todas las de perder porque ante la mirada de los sometidos a él carece de justificación alguna.

1. Religión e Ideología

Un relato religioso basado en una metafísica espesa dirigido a que los destinatarios acepten relaciones de dominación se llama Ideología. La religión ha sido y sigue siendo utilizada, en muchos sectores del planeta, como un discurso ideológico. De esta manera, se utiliza como “conciencia falsa” (Lukes, 2007)⁴, lo que Hegel denomina “conciencia

² Un ejemplo de este tipo de régimen es el que impuso Alberto Fujimori en Perú durante la década de los 90.

³ Ejemplos de este tipo de sociedad injusta basada en un relato ideológico religioso o metafísico lo constituye la Kalípolis de Platón, en *La República*, o el trato de las mujeres en Arabia Saudita o Eritrea, que bajo una supuesta interpretación del Islam o del Cristianismo, se conculca los derechos a las mujeres. Lo mismo sucede con los derechos políticos y sociales en la pujante y aplaudida China actual, que combina un sistema de capitalismo con libre mercado y un sistema político cerrado a la mayoría de la población.

⁴ Aunque el concepto de “conciencia falsa” es cuestionable porque supone su definición en contraposición a la “conciencia verdadera”. Esta distinción asume demasiados presupuestos metafísicos que hoy ya no pueden sostenerse. Respecto de esta crítica al concepto de “conciencia falsa” véase LUKES (2015, capítulo 1). Es por esa razón que la interpretación de la ideología como un relato que busca justificar un orden injusto, tal como lo presenta Rainer Forst, termina siendo más aclaradora, pues se

desventurada” y Marx calificó como “opio del pueblo”. Pero esa forma de utilizar la religión con el objetivo de justificar un orden de dominación no representa a todas las formas de expresión de la religión, y más bien se presentan como una distorsión de la religión. Tal distorsión se encuentra representada por la religión extremadamente conservadora. También existe la experiencia de una versión profética de la religión, que tiene como finalidad colocarse del lado de la justicia y desde allí cuestionar a la sociedad y al poder político.

Ahora bien, la religión conservadora y la religión profética no deben ser vistas como dos puntos extremos, sino como puntos de una línea continua en la cual hay formas de religión más conservadoras o más proféticas. La cuestión definitoria lo constituye el grado de dominación o de emancipación con el que ésta se comprometa. Además, no hay que identificar una religión como conservadora y otra como profética. No es el caso que el Islam sea conservador y el cristianismo profético sino, más bien, hay formas conservadoras y proféticas en todas las religiones.

De esta distinción conservador/profética se deriva un principio crítico de las formas concretas de manifestación de la religión que permite distinguir una forma de la religión que se presenta como ideología y otra forma en que la religión que se presenta como no ideológica. Este punto de vista crítico constituye un principio inmanente de crítica que tiene como centro la idea de justicia política basada en la posibilidad de dar y recibir razones en los contextos concretos en los que las personas se encuentren.

2. Religión conservadora e ideología

Cuando Marx y Engels señalan, en la *Ideología alemana* (Marx, Karl y Friedrich Engels, 2014) que la religión es un discurso ideológico que sirve como “opio del pueblo”, es decir, como un discurso que le dice al proletariado y a los explotados por el sistema capitalista que deben de aceptar la dominación en la que se encuentran porque de esa manera lograrán alcanzar la salvación eterna; cuando Marx dice eso, tiene en vista la sociedad capitalista inglesa del siglo XIX que incluía una forma de religiosidad extremadamente conservadora. En esa sociedad, la religión era utilizada como un discurso dirigido a avalar relaciones de dominación. Teniendo en vistas ese contexto, el argumento de Marx respecto de la religión parece incuestionable. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que durante el siglo XX se

desembaraza de los presupuestos metafísicos presentes en Marx. Véase FORST, Rainer, *Justificación y crítica, Perspectivas de una teoría crítica de la política*, Barcelona: Katz, 2015.

desarrollaron formas de teología que recuperaron las fuerzas proféticas de la religión, como es el caso de la teología de la liberación y otras que, igualmente, se derivan del Concilio Vaticano II.

Ciertamente, se trata de formas de teologías y de religión que Marx no podía prever y que relativizan su juicio sobre religión como ideología. Muchas formas de religión de teologías actuales reactivan la fuerza profética y emancipadora de la religión. Pero ellas conviven en pleno siglo XXI con teologías y formas de religión extremadamente conservadoras, tan o más radicales que las que percibió Marx en su momento. Es más, durante las últimas décadas hemos percibido de qué manera dentro de la Iglesia Católica, formas conservadoras extremas han sido reivindicadas por congregaciones y movimientos que buscaron deshacer lo avanzado por el Concilio Vaticano II⁵. Estos grupos adversos al Concilio encontraron el apoyo de muchas autoridades de la Iglesia, de tal manera que lograron imponer una forma de pensar la religión en muchos países (y especialmente en el Perú) que empata con las exigencias de los grupos adversos a los Derechos Humanos, los grupos “pro-vida” y los grupos adversos a lo que se ha venido llamando, de manera despectiva, la “Ideología de género”. El proyecto de estos grupos, que también se encuentran en los grupos evangélicos, es la de desandar lo más que se pueda lo ganado en derechos y libertades en las sociedades contemporáneas y dentro de las mismas comunidades de creyentes. Así, los derechos básicos, la igualdad entre las personas, los derechos de las mujeres y las de las minorías sexuales parecen ser los blancos de estos sectores conservadores que justifican su posición apelando al mismo discurso ideológico que Marx detectó en su momento. Felizmente, en el mundo católico el Papa Francisco está tratando de reconducir el barco de la Iglesia en dirección al Concilio Vaticano II.

Pero hay más, estos grupos abrazan formas teológicas que se asocian a la llamada “teología de la prosperidad”⁶. Esta teología señala que el crecimiento económico en nuestras vidas y asuntos particulares es una bendición de Dios, de manera que los pobres se

⁵ En el Perú, estos grupos adversos al Concilio Vaticano II son numerosos, pero entre ellos destacan el Opus Dei, el Sodalitium, Pro Ecclesia Sancta y los grupos neocatecúmenos.

⁶ La llamada “Teología de la prosperidad”, o también llamada “Evangelio de la prosperidad” surge en el mundo evangélico norteamericano y nace buscando los fundamentos bíblicos de la relación entre la fe y los bienes materiales como si se tratase de una relación de causa y efecto. Entre sus representantes se encuentran Oral Roberts Kenneth Hagin, Jim Bakker y Kenneth Copeland, A.A. Allen, o Essex William Kenyon Respecto de las perspectivas críticas véase, por ejemplo el artículo de Juan Stam “¿ bíblica la teología de la prosperidad” en: <http://juanstam.com/dnn/Blogs/tabid/110/EntryID/217/Default.aspx> y el trabajo de Josué Capcha Torres “La miseria de la teología de la prosperidad” en <http://bibliotecastrachan.net/Tesis%20en%20PDF%20rstrc/Capcha,%20Josu%C3%A9.%20La%20miseria%20de%20la%20teolog%C3%ADa%20de%20la%20prosperidad.%20TL.pdf>.

encuentran en situaciones de desventajas porque sus formas de vida y conductas personales no son agradables a Dios. La pobreza es un castigo que Dios envía a las personas por ser flojas y tener un tipo de vida desordenada e inmoral. La causa de la pobreza no se encuentra en las estructuras injustas de la sociedad, sino en la conducta pecaminosa de los pobres. Es por ello que entre los grupos de sectores sociales bajos haya prendido, junto con la Teología de la prosperidad, la idea del emprendedurismo.

La idea del emprendedurismo no es otra cosa que la ideología del neoliberalismo y señala que, en las condiciones actuales del capitalismo articulado bajo las reformas neoliberales, las personas tienen supuestamente las posibilidades de salir adelante dentro de los márgenes del mercado, basta con que se esfuercen lo suficiente. Incluso defiende la idea de que las personas para adquirir prosperidad económica no necesitan ni siquiera tener educación. El paradigma se encuentra en personas como el venido a menos César Acuña, quien sin educación básica consiguió formar un imperio educativo, de manera sumamente paradójica. De esta manera, la ideología del emprendedurismo tiene dos objetivos paralelos, entre otros. El primero es incorporar cursos de emprendedurismo en las escuelas, a fin de trocar a los ciudadanos en emprendedores. El segundo es desmerecer la educación, y justificar el que los Estados que han implantado reformas neoliberales desfinancien la educación pública y propalen la idea de que toda la educación debe privatizarse.

En este contexto, teologías como la de la prosperidad y las posiciones de los grupos conservadores empatan perfectamente con la ideología del emprendedurismo, y terminan por potenciar un tipo de religión que se presenta como ideología. Se trata de discursos que se propalan en la sociedad para que las personas acepten las relaciones de dominación. Dichos discursos presentan relatos sobre el éxito y la salvación que permiten mantener el *statu quo*. Tanto los partidarios de la Teología de la prosperidad (así como los demás sectores conservadores dentro de la religión) como los partidarios del emprendedurismo tienen como objetivo presentar un discurso ideológico que conduzca a las personas a aceptar la implementación de las reformas neoliberales. En el Perú, esas reformas se aplicaron de manera más radical que en otros países de la región, es por eso que el discurso del emprendedurismo tiene tantos defensores y adeptos, igual que las posiciones de los grupos religiosos conservadores. La Teología de la prosperidad y el discurso del emprendedurismo son ideologías gemelas. Ambas señalan que 1) el sistema social, económico y político en el que nos encontramos (el sistema donde impera el neoliberalismo) es justo y hay que conservarlo; 2) dentro de ese sistema las personas

pueden progresar y tener prosperidad económica, siempre que se esfuercen debidamente; 3) que quienes fracasan y caen en la pobreza o la indigencia han terminado allí porque no se han esforzado lo suficiente, se han dejado ganar por la pereza o por una vida de pecado; y 4) no se debe criticar la desigualdad extrema, pues esta se produce “naturalmente” debido a la diferencia que existe entre quienes quieren y quienes no quieren trabajar. En lo que difieren es que la teología prosperidad es el rostro religioso, mientras que la ideología del emprendedurismo es la faz secular del mismo discurso.

Es en ese sentido que se trata de formas conservadoras. La religión conservadora tiene como objetivo mantener un discurso moral que señale que es un pecado tratar de modificar las relaciones de dominación imperantes dentro de la sociedad. De esta manera, la religión conservadora se encuentra orientada a mantener las prácticas “correctas” en la vida de las personas, partiendo de normar lo que ellas hacen en sus habitaciones hasta indicar qué posición deben asumir frente a reivindicaciones socioculturales, como en los casos del aborto terapéutico o las relaciones sexuales heterodoxas. Lo que sucede con los grupos conservadores es que creen tener el monopolio de la verdadera interpretación del texto sagrado y se consideran dueños de la verdad. Los grupos conservadores adoptan un giro epistémico en la creencia religiosa y presentan la idea de que tienen el monopolio de la correcta doctrina. En el mundo católico, por ejemplo, consideran que su interpretación del Catecismo y de la Tradición es la única correcta. En el mundo evangélico, consideran que su interpretación literal y selectiva de los evangelios representan el referente último (por ello no es de sorprender que algunos abracen el Creacionismo). En el caso de los grupos radicales islámicos, consideran que su interpretación de la Yihad es la verdadera. No se encuentran abiertos a asumir una postura de carácter ético y pragmática que coloque, en primer lugar, la caridad, la justicia y el diálogo, antes que a la imposición de una supuesta verdad incuestionable. Tanto, la teología de la prosperidad como el discurso del emprendedurismo se presentan como verdades incuestionables y últimas que no hacen más que manifestarse como ideologías. En este mismo sentido, el Papa Francisco dice en su Carta por el Centenario de la Universidad Católica Argentina que:

No existe una comunidad que tenga el monopolio de la interpretación... Como, por el contrario, no existe una Iglesia Universal que dé la espalda, ignore, se desentienda de la realidad local. La catolicidad exige, pide esa polaridad tensional entre lo particular y lo universal... Todo intento, toda búsqueda de reducir la comunicación, de romper la relación entre la Tradición recibida y la realidad concreta, pone en riesgo la fe del Pueblo de Dios. Considerar insignificante una de las dos instancias

es meternos en un laberinto que no será portador de vida para nuestra gente. Romper esta comunicación nos llevará fácilmente a hacer de nuestra mirada, de nuestra teología una ideología (Francisco, 2015)

3. Religión profética y emancipación

A diferencia de la religión conservadora, la religión profética no se presenta como un discurso ideológico. No busca hacer que las personas acepten de buen grado las relaciones de dominación, sino que busca cuestionar las relaciones sociales en búsqueda de la emancipación y la justicia política. Es en ese sentido que, en la crítica de Marx a la religión, no estaba considerada la religión profética. La existencia de la voz profética ha acercado a la religión con el pensamiento de izquierda⁷. Pero ese acercamiento, a partir de los puntos en común, como son la exigencia de la justicia política, la emancipación social y el combate contra las relaciones de dominación, no convierte a la religión profética en marxista. Así como comparte reivindicaciones con la izquierda marxista, también es compatible con el liberalismo político, tal como lo presenta John Rawls (Rawls, 1996) y con el Republicanismo, tal como lo presentan Philip Pettit (Pettit, 2002) y Rainer Forst.

De esta manera, queda claro que la religión profética no se presenta como una doctrina política, sino que expresa ciertas exigencias de emancipación y justicia, lo que le permite coincidir con una amplia gama de doctrinas políticas, pero también cuestionar los puntos débiles de dichas doctrinas. En cambio, respecto de la religión conservadora, la voz profética de la religión se encuentra en una relación antagónica. Si la religión conservadora busca mantener el *statu quo*, la religión profética busca, en cambio, cuestionarlo abiertamente. Si bien la primera se presenta como una forma de ideología, la segunda se presenta como emancipadora. Desde toda su historia, la religión profética se ha presentado contra las formas conservadoras e ideológicas de la religión. Desde el Antiguo Testamento la voz de los profetas se ha levantado en contra de las formas distorsionadas de la religión que se aliaba con el poder de facto. Del mismo modo, la voz profética que portaba Jesús se levantó en contra de la posición conservadora de los fariseos y de los grupos conservadores de su época. En nuestros días, marcados por el predominio de proyecto neoliberal y de los

⁷ Ese potencial emancipador que se encuentra en la religión conservadora ha hecho que la religión sea aceptada por intelectuales y líderes de izquierda a lo largo del mundo. Por ejemplo, Antonio Gramsci en Italia se mantenía creyente debido a que encontraba en la religión esa voz profética. Lo mismo sucedió en el Perú respecto de José Carlos Mariátegui. Es sabido que el pensador peruano tuvo expresiones de simpatía respecto de la religión por su potencial profético. Y que el diálogo entre José María Arguedas con Gustavo Gutiérrez ha sido también significativo al respecto.

grupos religiosos y políticos que lo buscan implementar completamente, la religión profética alza su voz en contra para denunciar nuevamente la dominación social y política que el sistema económico impone. Es por esa razón que hoy en día la religión profética encara a la Teología de la prosperidad, que es la ideología religiosa que busca justificar teológicamente las injusticias propinadas por el neoliberalismo. Pero, al mismo tiempo, la religión profética cuestiona a la ideología secularizada del emprendedurismo. Y eso es porque entiende que tanto la teología de la prosperidad como la ideología del emprendedurismo son dos de las herramientas con las que el sistema neoliberal busca justificarse.

REFERENCIAS

- Fost, R. (2005). *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Barcelona: Katz.
- Francisco, P. (3 de marzo de 2015). Carta por el Centenario de la Universidad Caólica Argentina. Vaticano, Italia.
- Lukes, S. (2007). *El Poder. Un enfoque radical*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. (2014). *Ideología Alemana*. Madrid: Akal.
- Pettit, P. (2002). *Republicanism: a Theory of Freedom and Government*. Oxford: University Press.
- Rawls, J. (1996). *Liberalismo político*. Madrid: Cátedra.

**CONSIDERACIONES FILOSÓFICO-TEOLÓGICAS Y EDUCACIONALES DE
LA “IDEOLOGÍA DE GÉNERO”
PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL AND EDUCATIONAL
CONSIDERATIONS OF THE “GENDER IDEOLOGY”**

Flavio Gutiérrez Velasco*

Recepción: 04 de julio del 2017
Aceptación: 20 de agosto del 2017

RESUMEN

Ante la gran preocupación de una gran mayoría de padres de familia del Perú de incluir en el currículo educativo la denominada “Ideología de género”, el autor analiza el tema desde diversas perspectivas: filosóficas, fundamentada básicamente en el existencialismo humanista ateo de Simone de Beauvoir y en la ideología marxista; teológicas, resaltando que ésta contradice la visión bíblica-teológica de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y que esta ideología es deconstructiva de la célula fundamental de la sociedad, la familia; y educacionales puesto que esta implicaría que el género es fruto exclusivamente de la cultura y no de la naturaleza humana. Ante esta ideología el autor resalta la visión cristiana-humanista del hombre, a quien lo concibe como una unidad bio-psico-social, hablando de dimensiones del hombre.

PALABRAS CLAVE

Ideología de género, humanista, cultura, naturaleza humana, deconstructiva, currículo nacional, feminismo, antropología cristiana.

ABSTRACT

Given the alarm the presence in the educational curriculum of the so-called "Gender Ideology" has generated among of a large number of Peruvian parents, the author analyzes the subject from different perspectives. First, from a **philosophical** perspective, based on the humanistic existentialism of Simon de Beauvoir and in Marxist ideology. Second, from a **theological** perspective, emphasizing that this ideology contradicts the biblical-theological view that man was created in the image and likeness of God and that it constitutes a deconstruction of the fundamental cell of society, i.e., the family. Last, from an **educational** perspective, as such ideology would imply that gender is the result of culture alone and not human nature. Against "Gender Ideology", the author highlights the Christian-humanist vision of man that conceives it as a bio-psycho-social unit, speaking of the dimensions of man.

KEY WORDS

Ideology of gender, humanist, culture, human nature, deconstructive, national curriculum, feminism, Christian anthropology.

* Docente Asociado de la Universidad Femenina Sagrado Corazón. flaviogutierrez@unife.pe

“La ideología de género es la última rebelión de la creatura contra su condición de creatura” (Cardenal Ratzinger)

INTRODUCCIÓN

Lo que me motivó a realizar esta investigación fue la marcha **“Con mis hijos no te metas”**, realizada el sábado 4 de marzo del 2017 en Lima y en otras ciudades del Perú, por padres de familia, en contra del gobierno que habría incluido en el Currículo Nacional la “ideología de género”. ¿Qué encierra esta frase?, ¿qué consecuencias traería para la educación de los niños y adolescentes?, ¿contribuye a la destrucción de un fundamento sólido de la sociedad como es la familia?

Primeramente, debemos tener claro lo que conocemos como “ideología de género” y los diversos conceptos correlacionados como “sexo”, “sexualidad”, “género”, “roles”, “identidad de género”, “igualdad de género”. En segundo lugar, analizaremos las bases filosóficas de esta ideología, sus implicancias en la construcción de la persona y un enfoque cristiano-humanista del ser humano. En tercer lugar, expondremos la posición de la Iglesia frente a esta corriente de pensamiento, que es de evidente rechazo fundamentándose en reflexiones bíblico-teológicas. Finalmente haremos algunas disgregaciones de las implicancias que traería el incluir esta ideología en el currículo nacional, disfrazada con muchos términos falaces como el “orgullo gay”, “los derechos de las minorías”, “trato igualitario”.

1. Conceptos básicos

“Ideología de género”: es una corriente de pensamiento que sostiene que las diferencias entre lo masculino y lo femenino, a pesar de estar fundamentadas en las obvias diferencias anatómicas entre varón y mujer, no corresponden a una naturaleza fija, sino que son unas construcciones culturales y convencionales, fundamentadas en los roles y estereotipos que cada sociedad asigna a los sexos¹

Sexo: “Es el conjunto de características físicas, biológicas, anatómicas y fisiológicas de los seres humanos que los definen como hombre o como mujer. El sexo viene determinado por la naturaleza, desde el nacimiento”: por el último par de cromosomas: xx = mujer. xy=varón.

¹ Los feministas buscan la igualdad entre varón y mujer, mientras que los ideólogos de género buscan una de-construcción de la familia, de la distinción de sexos.

Género: “roles y conductas atribuidas por las diferentes sociedades y culturas a hombres y mujeres, entendidos desde una dimensión socio-cultural, y no exclusivamente biológica. El concepto de género es un concepto clave para hacer posible las responsabilidades del individuo, la familia, la comunidad y el Estado en la construcción de relaciones basadas en la igualdad de oportunidades y respeto a las diferencias”. Para los defensores de la “ideología de género” lo masculino y lo femenino son exclusivamente construcciones socio-culturales. Desde una perspectiva de la antropología humanista, éstos son un modo de ser del hombre y de la mujer y no meramente construcciones socio-culturales. La persona es una sola, pero que posee múltiples dimensiones.

Rol de género: “del inglés gender, role, alude al conjunto de normas sociales y comportamiento generalmente percibidas como apropiadas para los varones y las mujeres en un grupo o sistema social dado en función de la construcción social que se tiene de la masculinidad y la feminidad”. Estos pueden cambiar según las diversas culturas.

Equidad de género: significa que tanto los hombres como las mujeres tienen la misma posibilidad de goce del ejercicio pleno de sus derechos humanos, pudiendo contribuir con el desarrollo nacional, político, económico, social y cultural. En este sentido la equidad de género estará orientada básicamente a ofrecer oportunidades justas a mujeres y hombres” (Wikipedia, la Enciclopedia libre).

Identidad sexual: “Percepción que cada individuo tiene sobre sí mismo, sobre su cuerpo y los rasgos físicos que presente, sin embargo, esta percepción puede o no corresponder con el sexo determinado al nacer, generalmente si la persona nace con genitales femeninos se considera una hembra, si por el contrario nace con genitales masculinos se considera un varón (Wikipedia, la Enciclopedia Libre).

La identidad sexual abarca tres aspectos: a) el sexo biológico: es la corporeidad de una persona, determinado por los cromosomas xx en la mujer y xy en el varón; b) sexo psicológico: vivencias psíquicas como varón o mujer; c) sexo sociológico o civil: la percepción del sexo por el entorno. Esto es fruto de procesos históricos y culturales. Así antes no se concebía que una mujer pueda conducir un tráiler o ser mecánica, en cambio ahora sí.

2. Raíces ideológicas de la “ideología de género”

Materialismo y existencialismo ateo de Simone de Beauvoir.

Nicolás Márquez y Agustín Laje, en su reciente publicación “El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural” consideran a Simone de Beauvoir, perteneciente a la tercera ola del feminismo², como la gestora de la “ideología de género”. Esta afirmación procede de la tesis central de de Beauvoir “no se nace mujer: llega una a serlo”, de su libro “El segundo sexo”, publicado en 1949; siendo esta la obra en la más importante del s. XX en esta materia (Laje, 2016).

De Beauvoir es una militante marxista de la ultraizquierda convencida de un cambio cultural de fondo: en las costumbres, en las creencias, en la moral. Su concepción se enraíza en las propuestas teóricas de la Escuela de Frankfurt, el “neomarxismo” o “marxismo cultural”. La tesis central de De Beauvoir es que el concepto “mujer” es socialmente construido, carece de esencia, es artificial y es siempre definido por su opresor: el hombre. Lo que pretende es romper con ese concepto cultural de mujer y recuperar una presunta “identidad perdida”.

De De Beauvoir se adhiere a la corriente filosófica del existencialismo, cuyo máximo representante fue su pareja Jean Paul Sartre. El principio fundamental de esta corriente es que el hombre no tiene una esencia acabada, la existencia precede a la esencia. Así la realidad de ser mujer no tendría una esencia, éste es el resultado de procesos histórico-culturales. Las consecuencias que se derivan de esta concepción son que no hay naturaleza humana, el hombre es como una tabula rasa sobre la que la cultura hará de él. Por ello el ser hombre o ser mujer, no están determinados por naturaleza alguna, sino por lo que la cultura hace de ellos.

Consideramos que lo que el hombre es, es producto de dos componentes: la naturaleza y la cultura, nacemos como hombres o mujeres, en lo cual se enraíza la masculinidad o la femineidad, pero tampoco se puede negar el influjo que ejerce la historia y la cultura en moldear esa masculinidad o femineidad: “El hombre es naturaleza, pero también es cultura: en ese orden” (Laje, 2016, p.79). Una muestra es que cuando la cultura lo engrandece, también se engrandece su naturaleza. El hombre como persona tiene múltiples dimensiones: natural-biológica, psicológica, espiritual, social; es una unidad, no podemos

² En la primera ola se ubica el feminismo ilustrado, liberal y sufragista; el feminismo marxista como segunda ola; y el “feminismo culturalista radical” y /o “neomarxista” como tercera ola, responsable de la germinación de la llamada “ideología de género” (p.75)

disociarla. En esta ideología de género el hombre moderno pretende liberarse incluso de las exigencias de su propio cuerpo: se considera como un ser autónomo que se construye a sí mismo; una pura voluntad que se autocrea y se convierte en un dios para sí mismo.

La distinción entre sexo y género aparece clara en de De Beauvoir: el sexo es el hecho natural y el género el cultural, pero que en sí mismos no guardan ninguna relación relevante. El sexo simplemente es el dato natural, el género lo es todo; no importa lo que el cuerpo trae naturalmente, sino cómo se socializa el individuo. De ello se puede deducir que la opresión de la que es víctima la mujer tiene un carácter cultural. Por ello es necesario destruir la superestructura vigente: moral, religiosa, ideológica, jurídica, familiar, por otra que lleve a construir una nueva mujer: “no hay que creer que basta con modificar su situación económica para que la mujer se transforme; este factor ha sido y sigue siendo el factor principal de su evolución, pero en tanto no comporte las consecuencias morales, sociales, culturales, etc. que anuncia y exige no podrá aparecer la mujer nueva” (Laje, 2016, p.82).

Benedicto XVI considera que la “ideología de género” es una “falacia profunda”, pues “está en juego la visión del ser mismo, de lo que significa realmente ser hombres”. Aludiendo a la tesis de Simone de Beauvoir considera que según esta “el hombre niega tener una naturaleza preconstituida por su corporeidad, que caracteriza al ser humano, tal como Dios le ha dado como hecho preestablecido, sino que es él mismo quien se la debe crear”. Considera Benedicto XVI que en esta ideología “el hombre niega su propia naturaleza”, que “se niega a hombres y mujeres su exigencia creacional de ser forma de la persona humana que se integran mutuamente”. Igualmente expresa que la libertad de hacer se convierte en libertad de hacerse uno mismo y con ello se niega al hombre ser creatura de Dios, imagen de Dios y que se queda finalmente degradado en la esencia de su ser. “En la lucha por la familia está en juego el hombre mismo y se hace evidente que cuando se niega a Dios, se disuelve también la dignidad del hombre. Quien defiende a Dios, defiende al hombre”, en una clara contraposición a lo que dice de De Beauvoir. El ser humano tiene una naturaleza propia y no puede ser solo fruto de los condicionamientos socio-culturales. (Benedicto XVI, 2012).

Shulamith Firestone: la deconstrucción de la cultura

Feminista radical canadiense, promotora de la deconstrucción de la cultura: “Las feministas tienen que cuestionar, no sólo toda la cultura occidental, sino también la

organización de la cultura en sí misma, e incluso la propia organización de la naturaleza” (Citada por Laje, 2016, p. 83)

Esta deconstrucción de la cultura comporta no solo la destrucción de clases, sino también la diferencia de sexos, como lo expresa en “The dialectic of sex” (1970):

Asegurar la eliminación de clases sexuales requiere que la clase subyugada (las mujeres) se alce en revolución y se apodere del control de la reproducción; se restaure a la mujer la propiedad sobre sus propios cuerpos, como también el control femenino de la fertilidad humana incluyendo tanto las nuevas tecnologías como todas las instituciones sociales de nacimiento y unidad de los niños” (...) Así la nota definitiva (...) debe ser igualmente – a diferencia del primer movimiento feminista- no simplemente acabar con el privilegio masculino, sino acabar con la distinción de sexos misma: las diferencias genitales entre los seres humanos ya no importan culturalmente” (Anónimo, 2017).

El programa de Firestone se puede resumir en cuatro puntos: 1) Abolir la función reproductiva de la mujer con arreglo a las tecnologías de la reproducción artificial y la legalización del aborto, b) Lograr la absoluta independencia económica de mujeres y niños, lo que supone abandonar la economía capitalista y adoptar un sistema socialista, 3) Incluir a las mujeres y a los niños en todos los aspectos de la sociedad, destruyendo todo aquello que resguarde la individualidad y destruyendo las distinciones culturales hombre/mujer, adulto/niño, 4) Lograr la libertad de todas las mujeres y niños para hacer lo que sea que deseen sexualmente” (citada por Laje 2017, p.84).

Lo que indudablemente busca Firestone es la deconstrucción de la familia, con lo cual se destruiría uno de los grandes pilares de la sociedad, la familia, con todas las consecuencias que ello traería.

En la misma línea, Eisentein concluirá que “la clase sexual no es oprimida biológicamente, es culturalmente oprimida (citada por Laje, 2016, p.89).

Esta ideología de género busca una “liberación total” del hombre en todos los órdenes, tras la deconstrucción del lenguaje, de las relaciones familiares, de la reproducción, de la sexualidad, de la educación, de la religión, de la cultura. Cuando el hombre se libere de todo esto será libre, afirman sus defensores. Indudablemente una ideología de este tipo

conduciría a un libertinaje, una libertad desenfrenada, a un caos moral, a una pérdida de la identidad humana.

3. Implicancias teológicas de la “ideología de género”.

Si el **género es una construcción cultural**, si lo que se pretende es eliminar las diferencias entre hombre y mujer, porque cada uno elegiría el género al que pertenecer, es obvio que el ser humano perdería su condición de creatura, puesto que Dios los creó “varón y mujer” para que se complementen (Gn 1,27).

Benedicto XVI, refutando esta “ideología de género” nos recordaba que esto está en evidente contradicción con lo que dicen las Sagradas Escrituras:

Según el relato bíblico de la creación, el haber sido creada por Dios como varón y mujer pertenece a la esencia de la criatura humana. Esta dualidad es esencial para el ser humano, tal como Dios la ha dado. Precisamente esta dualidad como dato originario es lo que se impugna. Ya no es válido lo que leemos en el relato de la creación: «Hombre y mujer los creó» (Gn 1,27). No, lo que vale ahora es que no ha sido Él quien los creó varón o mujer, sino que hasta ahora ha sido la sociedad la que lo ha determinado, y ahora somos nosotros mismos quienes hemos de decidir sobre esto. Hombre y mujer como realidad de la creación, como naturaleza de la persona humana, ya no existen (Benedicto XVI 2012).

En esta ideología se niega a hombres y mujeres su exigencia creacional de ser formas de la persona humana que se integran mutuamente, lo que resulta inaceptable.

El actual Papa Francisco, en su homilía de la audiencia general del miércoles 15 de abril del 2015, abordó la contradicción de esta “ideología de género”, que contradice el plan de Dios, al recordar que la “la diferencia entre hombre y mujer no es para la contraposición o la subordinación, sino para la comunión y la generación, siempre a imagen y semejanza de Dios”. Nos recuerda el Papa que “solo en el hombre y en la mujer esta lleva en sí la imagen y semejanza Dios... no solo el hombre por su parte es imagen de Dios, no solo la mujer por su parte es imagen Dios, sino también el hombre y la mujer, como pareja, son imagen de Dios”. Igualmente, apelando a la experiencia, nos recuerda que el ser humano necesita de la complementariedad, ayuda y reciprocidad mutua: “Estamos hechos para escucharnos y ayudarnos recíprocamente. Podemos decir que sin enriquecimiento recíproco en esta relación – en el pensamiento, en la acción, en los afectos y en el trabajo, también en la fe -,

los dos no pueden ni siquiera entender profundamente qué significa ser hombre y ser mujer” (Papa Francisco, 2015). También nos alerta sobre el “peligro de esta teoría de género”: se pregunta si esta no es expresión de una frustración y de una resignación encaminada a cancelar la diferencia sexual porque no sabe conformarse con ella. Nos recordaba igualmente que la eliminación de las diferencias es el problema y no la solución.

Un segundo aspecto a considerar es que esta ideología de género **corroe las bases, el fundamento de la familia**, que es también la célula fundamental de la sociedad. Una teórica de la tercera ola del feminismo, a inicios de los '80, la norteamericana Zillah Eisenstein, considera que se debe terminar con el “régimen patriarcal” y con el sistema capitalista; con el primero se asegura la destrucción de la familia y del matrimonio; y con la segunda, la abolición de la propiedad privada, que son las fuentes de la marginación de la mujer:

La familia bajo el capitalismo refuerza la opresión de la mujer. La familia apoya al capitalismo económicamente, proporcionando una fuerza de trabajo productiva y el suministro de un mercado productivo masivo. La familia también desempeña un papel ideológico mediante el cultivo de la creencia en la libertad, el individualismo y la igualdad básica de la estructura de creencias de la sociedad” (citada por Laje, 2016, p. 88).

Por ello resulta claro que los enemigos del capitalismo y de la sociedad abierta deben enfocarse en destruir a la familia. Esta idea de género, como algo independiente del hecho natural, busca destruir las instituciones sociales que estarían al servicio del capitalismo: la familia monogámica, la prohibición del incesto y la pedofilia, la heterosexualidad.

Según esta ideología la más perjudicada es la institución familiar: “Si no existe la dualidad del hombre y mujer como dato de la creación, entonces tampoco existe la familia como realidad preestablecida por la creación. Pero, en este caso, también la prole ha perdido el puesto que hasta ahora le correspondía y la particular dignidad que le es propia” (respuesta de Benedicto XVI a Simone de Beauvoir). El Papa Francisco dedicó la homilía del 15 de abril del 2015 al tema de la familia, entendida como la unión del varón y de la mujer y con el sacramento del matrimonio, en una clara alusión a lo que la ideología de género pretende destruir.

El Sínodo de obispos, en la XIV Asamblea General ordinaria, dedicada a la “vocación y misión de las familias en la Iglesia y el mundo contemporáneo”, ve a esta ideología como un gran desafío para la Iglesia:

Hoy, un desafío cultural de gran importancia emerge de la ideología del “gender” que niega la diferencia y la reciprocidad de hombre y mujer. Esta presenta una sociedad sin diferencias de sexo, y vacía el fundamento antropológico de la familia. Esta ideología lleva a proyectos educativos y directrices legislativas que promueven una identidad personal y una intimidad afectiva radicalmente desvinculada de la diversidad biológica entre hombre y mujer (Nº 8; Papa Francisco, 2015, Nº 56).

El desafío para la Iglesia, en esta mentalidad extendida, consiste precisamente “en partir de la convicción de que el hombre viene de Dios y vive constantemente en su presencia” (Sínodo de obispos, 2015, Nº 33); en proclamar que la sexualidad forma parte de un amor auténtico (Nº 58); en contraste con aquella visión que la desvincula del amor auténtico; en proponer sus propios proyectos frente a aquellos que la autoridad pública propone con contenidos en contraste con la visión propiamente humana y cristiana (Nº 56).

La Iglesia no condena a quienes, de una manera u otra, están inmersos en esta ideología, pero no acepta estas ideologías, como reza el dicho popular “no se condena al pecador, sino al pecado”; adopta una actitud de comprensión, de ayuda, de acompañamiento a quienes han elegido otras opciones que no sean las de su propio sexo, conforme a los ideales bíblico-teológicos:

“Una cosa es comprender la fragilidad humana o la complejidad de la vida, y otra es aceptar ideologías que pretenden partir en dos los aspectos inseparables de la realidad. No caigamos en el pecado de pretender sustituir el creador. Somos creaturas, no somos omnipotentes. Lo creado nos precede y debe ser recibido como don. Al mismo tiempo, somos llamados a custodiar nuestra humanidad y eso significa ante todo aceptarla y respetarla como ha sido creada” (Papa Francisco, *Amoris Laetitia*”, Nº56).

4. Enseñanza de la “ideología de género” en los colegios

En los últimos años muchos gobiernos, llevados por estas ideas liberales presentadas como progresistas y científicas de que el género es una construcción histórica-cultural, han

tratado de implementar políticas liberales en sus currículos educativos adoctrinando a los niños de que la sexualidad la elige cada uno. Frente a la desigualdad existente entre varones y mujeres se afirma que esta proviene del entorno: la familia, la sociedad, la escuela, que imponen cómo se debe comportar un niño o una niña. Estas diferencias marcadas por la sociedad son las que llevan a la discriminación; y, por lo tanto, la solución a este problema de la desigualdad es que la familia y el entorno dejen de dictar los modos de ser de cada uno y que el lugar donde se debe enseñar esta nueva concepción de la sexualidad debe ser la escuela. “Así los niños y las niñas pueden aprender que no hay diferencias entre ellos, y que perfectamente un hijo puede tener dos papás o dos mamás. El resultado de toda esta confusión es que no se percibe ninguna diferencia entre lo masculino y lo femenino” (Zenteno, 2015)³

El Papa Francisco, en la homilía del 3 de octubre del 2016, ha señalado que la ideología de género es una “guerra contra el matrimonio”, “una colonización ideológica” y mostró su desacuerdo en la enseñanza de esta ideología en los colegios. Afirmó que una cosa es cuando alguien tiene una tendencia sexual y otra cuando esta es enseñada a los niños, que todos pueden elegir su género. El Papa, desde que fue elegido en el 2013, se ha caracterizado por su posición progresista sobre la homosexualidad: “Si un gay acepta al Señor y tiene buena voluntad, ¿quién soy para juzgarlo?”, preguntó en otra ocasión⁴

Desde que algunos gobiernos han buscado implantar esta ideología de género en la enseñanza se han levantado una serie de protestas: en agosto del 2016, miles de colombianos marcharon contra la ideología de género que aparecía en el borrador de un

³ En esta línea de la ideología de género la legislación de muchos países ha incluido los matrimonios gays, como es el caso de Francia que desde el 18 de mayo del 2013 personas del mismo sexo pueden contraer matrimonio y adoptar niños (“*mariage pour tous*”: “matrimonio para todos”), transformándose en un país no discriminatorio por razones de sexo, religión, orientación sexual. Se formó entonces un movimiento para protestar en contra de esta ley: “*La manif pour tous*” (“La manifestación para todos”) por considerarla lesiva al código civil y a la familia: “Esta (la ley) causa daño al código civil, reemplazando las palabras marido y mujer, padre y madre, por una terminología indiferenciada y unisexual: progenitores. Ella intenta eliminar toda diferenciación sexual como la complementariedad presente en la ley y pone en riesgo los fundamentos de la identidad humana: la diferenciación sexual y en consecuencia la paternidad. Ella abre el camino para un nuevo tipo de paternidad “social”, desvinculada de la realidad humana. Crea un marco para un nuevo orden antropológico basado no en el sexo específico sino en la opción sexual: el género” (Zenteno, 2015).

⁴ Bastaría con hojear algunos titulares en internet para percatarnos de la importancia que reviste este tema, para ver qué posición adoptar: “eliminan las palabras “padre” y “madre” de los formularios de admisión escolar en España” (09/06/2017); “Aprueban baños transexuales” en la Pontificia Universidad Católica del Perú” (09/06/2017); “critican aprobación de “reforma transexual” en Pontificia Universidad Católica del Perú” (06/06/2017); “1480 carteles recuerdan que “está prohibido rendirse” ante ideología de género en Perú” (01/06/2017).

documento del Ministerio Nacional de Educación, en el que se establecía que “no se nace siendo mujer u hombre, sino que se aprende a serlo, de acuerdo a la sociedad y época en la que se crezca”. La Iglesia Católica colombiana rechazó la implementación de esta ideología en los colegios de Colombia por considerarla destructora: “destruye al ser humano, le quita el contenido fundamental de la relación complementaria entre varón y mujer”, según expresó el cardenal Rubén Salazar Gómez.

En el Perú, el sábado 4 de marzo del 2017 se realizó la marcha con el lema “**Con mis hijos no te metas**”, para protestar contra una supuesta inclusión de la “ideología de género” en el currículo Nacional. Esta motivó un diálogo entre el gobierno y los padres de familia para clarificar algunos malentendidos. El Ministerio de Educación expresó que el Currículo Nacional 2017 no promueve tal ideología de género y que tampoco busca promover el cambio de orientación sexual en los niños. Uno de los objetivos del documento, según explicó la Ministra Marilú Martens, es promover el trato igualitario entre hombres y mujeres. Esto llevó a que se clarificaran algunos conceptos como “sexo, “género, “igualdad de género”. Sobre la igualdad de género se especificaron los cambios. Antes decía: “todas las personas, independientemente de su identidad de género, tienen el mismo potencial para aprender y desarrollarse plenamente”. Ahora dice: “todas las personas tienen el mismo potencial para aprender y desarrollarse plenamente. La igualdad de género se refiere a la igual valoración de los diferentes comportamientos, aspiraciones y necesidades de mujeres y varones”. Sobre la construcción de la identidad, antes decía: “vive su sexualidad de manera plena y responsable”. Ahora dice: “vive su sexualidad de manera integral y responsable de acuerdo a su etapa de desarrollo y madurez” (Ministerio de Educación, 2017). Como podemos percatarnos los cambios no son sustantivos. A lo que se tiene que estar atento es a que en la práctica se está difundiendo esta ideología. Es ahí donde nuestra tarea de docentes y padres de familia debe encaminarse a prevenir lo riesgoso que sería la difusión de esta ideología.

Creemos que no es suficiente con criticar esta ideología, puesto que muchos elementos culturales han contribuido a la marginación de la mujer; pero tampoco podemos mantenernos en silencio ante el avance de la misma y que abiertamente mina las bases de una antropología cristiana humanista, que concibe al ser humano como una unidad bio-psico-social. Nuestra herramienta principal para contrarrestar esta ideología tiene que ser la educación, encaminada a resaltar que el género se fundamenta en la naturaleza humana y no es solo el rol que la sociedad asigna al hombre y a la mujer. Por otra parte, tenemos una

gran tarea con los padres de familia para rescatar el rol básico que tienen de encaminar la sexualidad de sus hijos, y contrarrestar así al feminismo radical cuyo objetivo, entre otros, es la deconstrucción de la familia.

CONCLUSIONES

La ideología de género constituye una nueva filosofía sobre la sexualidad, fundamentada en la tesis existencialista “la existencia precede a la esencia”; en contraposición a una concepción unitaria humanista del hombre, que más habla de dimensiones de la persona.

Esta ideología afirma que cada quien elige su sexualidad y que esta no es fruto de una supuesta naturaleza humana, sino de condicionamientos histórico-culturales, ideología que contradice el aspecto creatural del ser humano de ser creado por Dios como varón y mujer, a su imagen y semejanza.

Esta ideología no puede ser asumida por la Iglesia católica, por considerarla atea y que destruye una institución fundamental, la familia, a la que considera opresora. Sin embargo, debe adoptar una actitud de comprensión y tolerancia para aquellos que han elegido otra orientación sexual que no sea la de su propia naturaleza.

Hay una clara intención de muchos gobiernos de incluirla en sus programas educativos, pero también hay un evidente rechazo de los padres de familia y de los pastores de algunas iglesias cristianas.

REFERENCIAS

Benedicto XVI (2012). *Ideología de Género, “Falacia profunda”*. Recuperado el 13 de junio de 2017, de <http://www.noticiasmglobales.org/comunicacionDetalle.asp?Id=1598>

¿Qué es la ideología del género? (2017). Recuperado el 13 de junio de 2107, de <http://es.catholic.net/op/articulos/41418/cat/447/que-es-la-ideologia-de-genero.htm>

Educación, M. d. (2017). *Currículo Nacional de la Educación Básica*. Lima.

Francisco, P. (15 de Abril de 2015). *La ideología de género contradice el plan de Dios*. Recuperado el 13 de junio de 2017, de <https://www.aciprensa.com/noticias/texto-completo-catequesis-del-papa-sobre-ideologia-de-genero-en-la-audiencia-general-19416/>

Francisco, P. (19 de marzo de 2016). *Exhortación Apostólica postsinodal Amoris Laetitia*. Recuperado el 13 de junio de 2017, de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

Laje, Agustín - Márquez, Nicolás. (2016). *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural*. Buenos Aires: Unión editorial.

Obispos, X. A. (24 de octubre de 2015). *Sinodo de los obispos*. Recuperado el 13 de junio de 2017, de http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_sp.html

Zenteno, J. A. (29 de marzo de 2015). *La ideología de género*. Recuperado el 14 de junio de 2017, de <http://catholic-link.com/2015/04/29/la-ideologia-de-genero-explicada-de-forma-genial-en-menos-de-3-minutos/>

**HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA SUBJETIVIDAD DESDE LA ESCOLÁSTICA
PARA LA VIDA DE DIOS
TOWARDS A THEOLOGY OF SUBJECTIVITY FROM SCHOLASTICISM TO
THE LIFE OF GOD**

Oscar Edmundo Yangali Núñez*

Recepción: 30 de junio del 2017

Aceptación: 20 de julio del 2017

RESUMEN

En el presente ensayo me propongo interpretar el libro de Miles, “Dios. Una biografía”, a partir de ciertas nociones del pensamiento escolástico, especialmente suareciano, con el objeto de acondicionar esta teología a las exigencias de la subjetividad. Primero, examino el concepto de Dios que tenemos a partir de la tradición escolástica y cómo, si bien ella es una herencia importante, no es suficiente para la comprensión del Dios cristiano. Segundo, expongo las tesis de Miles y de la escolástica acerca de la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios y de la individualidad de ambos. Finalmente, desarrollo cómo estos postulados pueden ser conciliados por medio de una teología de la subjetividad con el fin de restablecer una relación dialéctica entre el ser humano y Dios.

PALABRAS CLAVE

Literatura, Escolástica, teología, subjetividad, Dios

ABSTRACT

In this essay, I aim to interpret Miles's book "God. A biography" based on certain notions of scholastic thought, especially Suarezian, in order to adapt this theology to the demands of subjectivity. First, I examine the concept of God derived from the scholastic tradition and how -although it constitutes an important inheritance- it is not sufficient for the understanding of the Christian God. Second, I expose the theses of Miles and those of the scholastic tradition concerning the creation of the human being in the image and likeness of God and the individuality of both. Finally, I explain how these postulates can be reconciled through a theology of subjectivity in order to reestablish a dialectical relationship between human beings and God.

KEY WORDS

Literature, Scholasticism, theology, subjectivity, God

* Asistente de docencia en la Pontificia Universidad Católica del Perú y docente en el Seminario Mayor Diocesano San José de Lurín: oscar.yangali87@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Hoy en día reconocemos en la teología con mayor facilidad que nuestra experiencia de Dios se encuentra mediada por diversos factores culturales que, lejos de impedirla, influyen en dicha experiencia. Si bien nos colocan un cierto límite acerca de qué podemos saber de Dios, también nos extralimitan a buscarle desde la experiencia misma. Esta manera de entender la teología se encuentra en deuda respecto del pensamiento moderno y contemporáneo. Sin embargo, podemos encontrar ciertas bases que nos sean útiles desde el mismo pensamiento escolástico, especialmente del periodo barroco, para obtener esta aproximación. Así, he escogido realizar un comentario sobre una obra publicada por Jack Miles en 1995 titulada “God. A biography”¹, quien trata a Dios como personaje literario, el cual manifiesta un conjunto de personalidades que son proyecciones del ser humano pero que también son personalidades que el ser humano ha logrado introyectarse (Miles, 1996, p. 14). De esta manera, examino aquí cómo es que podemos mediar esta manera de pensar a Dios en relación al pensamiento escolástico, especialmente en Suárez, aligerando los términos metafísicos para hacernos viable una teología de la subjetividad.

1. El concepto de Dios

La teología bíblica reconoce las influencias culturales, no obstante, al hablar de ellas nos referimos no solo a tomar en cuenta factores históricos, sociales, políticos, etc., sino también al estilo literario con que ahí nos topamos. Reconocerlo es importante pues Miles señala que podemos interpretar a Dios en la Biblia como un personaje que muestra distintas personalidades y que esto no es para nada menos revelador. Reconocer un estilo literario significa también reconocer metáforas sobre algo real que no puede sino ser comprendido por una experiencia estética. Así, Miles se ve estimulado a escribir una biografía de Dios con la cual pretende enriquecer nuestra comprensión del mismo a partir de la experiencia de sus múltiples personalidades a lo largo de la Biblia.

Ahora, cabe reconocer la importancia que la teología desarrolló en la escolástica para abordar una comprensión metafísica de Dios de manera que pudiera servir de paradigma seguro a nuestro sistema de creencias. Sin embargo, hay que reconocer también que este paradigma o forma de entender a Dios no sería ya tan compatible con nuestro modo de entender las cosas hoy pues con los desarrollos modernos y contemporáneos sobre la subjetividad sabemos que nuestro acceso a la realidad no se encuentra garantizado de

¹ Uso en este trabajo la edición traducida al español: Miles, Jack, *Dios. Una biografía*, Traducción de Dolores Udina, Barcelona, Editorial Planeta, S. A., 1996.

manera indefectible. Además, hoy no nos encontramos dispensados de ignorar aquella afirmación de **la muerte de Dios**, la cual, si bien no aseveramos, nos invita a repensar nuestro concepto de Dios. Por ello, en la teología, así como en la filosofía no podemos cerrarnos a nuevos puntos de vista o contribuciones que diversos autores nos han brindado y que han logrado beneficiar a diversas disciplinas. Por ejemplo, comenta Miles que Yavé Dios es creador y soberano del tiempo y que vive para siempre, así: “Hasta este punto es como el motor inamovible de Aristóteles. Y, sin embargo, (...) también entra en el tiempo y cambia con la experiencia” (Miles, 1996, p. 23). En cierto modo, entonces, podemos conceder que Dios es eterno, aunque cabe recordar que no es reducible a ello según vemos en la concepción bíblica. Y es que para Aristóteles, Dios posee vida ya que Dios es inteligente, y su vida es nobilísima, siendo que es substancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles (Aristóteles, 1998, pp. 624-625); motivo por el cual la escolástica, que es heredera también de esta concepción de Dios, acepta esta visión fija y no cambiante² de Dios en su teología. A esta concepción podemos denominarla metafísica en cuanto aboga por un concepto de Dios estrictamente separado, inmaterial, de suma necesidad, exento de influencia por parte de lo contingente, y nada dinámico. Tomás de Aquino recoge estas afirmaciones acerca de Dios diciendo que el primer principio precisa en grado sumo estar en acto y ser perfecto, ya que está en acto, porque de cuanto requiere para su perfección nada le falta (De Aquino, Santo Tomás, 2009, p. 123). Por este tipo de nociones, la teología metafísica denomina a Dios como Acto Puro, ya que es imposible para Dios padecer y tener posibilidad alguna de cambiar.

Miles aquí establece una digresión, la cual consiste en que para la Biblia Dios es creador y soberano, pero que durante diversos relatos se introduce en el tiempo y hasta cambia de pareceres; de modo que Dios no sería un ser inmutable como sugiere la tradición escolástica. En nuestra vida cotidiana, en tanto interactuamos con personas vemos que no siempre se comportan del mismo modo. Y lo interesante de esta experiencia es que nos motiva a hacer nuevas valoraciones en virtud de este comportamiento múltiple. El propósito de Miles, hasta aquí, se cimienta en tomar a Dios como un personaje literario con el fin de constituir en él una manifestación progresiva de su persona en el tiempo.

Si la Biblia es finalmente una obra literaria, esas personalidades reconocibles históricamente deben unirse en la lectura –para separarse luego– en el Dios, el

² “Inmóvil” (akínētos) para Aristóteles no se restringe a la imposibilidad de movimiento como cambio de lugar sino como imposibilidad de cambio en general.

monos theos, que emergió al unirse. En resumen, después de haber entendido a Dios en su multiplicidad, debe ser imaginado nuevamente en su unidad quebrada y difícil. (Miles, 1996, p. 33)

De esta manera, la propuesta de Miles consiste, en cierto modo, en rechazar una teología metafísica porque obstaculiza nuestra comprensión de Dios reproduciendo una visión estática que no pueda explicar sus múltiples personalidades a lo largo de la Biblia. Y es que si nos valemos de un concepto escolástico de Dios no podremos admitir en absoluto cambio alguno, no solo en él, sino en nuestro modo de concebirlo en el tiempo.

2. La creación, imagen y semejanza

Señala la Biblia: “Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra (...)» (Gén, 1, 26)³. ¿Qué significa que Dios nos haya hecho a su imagen y semejanza? ¿Tiene relevancia alguna proferir el verbo **hagamos** en plural? El significado que tiene el que seamos imagen y semejanza de Dios tiene que ver con que somos personas igual que él. Y, no obstante, vemos según lo citado, que la persona de Dios es múltiple, motivo por el cual esta palabra urge de examen. Continúa: “macho y hembra los creó. Y los bendijo Dios con estas palabras: «Sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptas sobre la tierra»” (Gén, 1, 27-28), con lo que podemos ir descubriendo en Dios una persona múltiple, creadora y dominadora. Dios crea porque está en su naturaleza el volverse múltiple, y esto ya que el acto creador encierra una definición de su persona: “Dios crea un mundo porque quiere a la humanidad y quiere a la humanidad porque quiere una imagen” (Miles, 1996, p. 41). Con todo, leemos también que Dios les advirtió a Adán y Eva que no coman del fruto prohibido. Empero, una serpiente, la cual se encontraba ya en el Paraíso, tienta a Eva de modo que logra que Adán coma del fruto prohibido y desobedezca a Dios.

¿Qué hacía una serpiente en el Paraíso? ¿Sabía Dios que Adán y Eva pecarían? Dios como personaje puede ser criticado debido a su omnisciencia. La teología ve en este pecado original la introducción del mal en el mundo. No obstante, según otra lectura, podemos ver en el árbol prohibido del conocimiento del bien y del mal una tentación que se encuentra ya presente desde el Paraíso. La serpiente, por supuesto, también conformaría parte de este primer escenario, por lo que deberíamos admitir que no es muy coherente el relato bíblico cuando parece que señala un paraíso perfecto en tanto libre de todo mal. El hombre peca y,

³ Utilizo en este trabajo la edición: *Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999.

así, Miles ve un poco más allá de la enseñanza del pecado original señalando que en Dios mismo se encontraría ya este conflicto. Es patente: como Dios es omnisciente, es imposible que no haya sabido de que el hombre iba a pecar como consecuencia del engaño de una serpiente, por lo que la serpiente tendría que representar, más coherentemente, una personalidad secreta de Dios que no se muestra de manera explícita. Así, más que obliterar la irracionalidad de este engaño hay que rastrear esto hasta Dios, ya que el bien y el mal causan un conflicto dentro de su personaje y de sus criaturas (Miles, 1996, p. 44). Este primer escenario del Paraíso nos muestra un primer conflicto de Dios consigo mismo: Dios y la serpiente, que también lo será con su creación. El personaje Dios sabe de la serpiente, pero no hace nada. Por ello, sería importante prescindir de una lectura metafísica de esta escena pues ella de por sí se mostraría inconsecuente con la teología. En cambio, según la lectura de Miles, en una lectura literaria sí podríamos comprender un mejor sentido acerca del personaje Dios sin restar coherencia al relato.

El conflicto de Dios consigo mismo y con lo creado se repite a lo largo de la Biblia de manera que sería menester evaluar en cada caso cómo Dios lo manifiesta. Por ejemplo, en el relato de Caín y Abel, sin restringirnos al asesinato de un hermano por parte de otro, Miles nota que según la Biblia no existía hasta ahí ley alguna que prohibiera el asesinato. Entonces, no será por un mandamiento preexistente por el que Dios castiga a Caín. El Dios de la Biblia sólo conversa con Caín y aflora un nuevo sentir: “Yahvé dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel?» Contestó: «No sé. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?» Replicó Yahvé: «¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo (...)» (Gén, 4, 9-10). Es a partir de cómo Dios increpa a Caín que descubrimos que algo anda mal: “La metáfora –«la voz de la sangre de tu hermano está clamando a mí»– puede indicar agitación más que condena moral. Algo va mal, ¿pero sabe exactamente Yavé qué es? Yavé actúa, y luego deduce la intención de lo que ha hecho” (Miles, 1996, p. 54). Así, vemos cómo es que se reconoce primero un acontecimiento por el cual Dios necesita reaccionar: la sensación de que las cosas no andan bien por algún motivo. Es después que se reconoce que ello no debió ocurrir. No es que exista una prohibición del asesinato para que Dios se dé cuenta si se cumplió o no con una norma, sino que el asesinato no puede ser visto por Dios como algo acorde a su creación, de donde más bien resultaría posteriormente la norma.

Quizá otro caso paradigmático sea el relato de Abraham con su hijo Isaac, ya que “Dios tentó a Abrahán. Le dijo: «¡Abrahán! ¡Abrahán!» Él respondió: «Aquí estoy.» Después

añadió: «Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, a Isaac, vete al país de Moria y ofrécelo allí en holocausto en uno de los montes, el que yo te diga.» (Gén, 22, 1-2). Así, Abraham cumple con lo dicho por Dios encaminándose a sacrificar a su unigénito a pesar del dolor. Pero Abraham teme mucho más a Dios y decide obedecerlo por más que ame a su hijo. Sin embargo, el relato concluye con que Dios envía a su ángel a parar con el sacrificio: “«No alargues tu mano (...), que ahora ya sé que eres temeroso de Dios (...)» (Gén, 22, 12). Y es que, según Miles, si uno examina más detenidamente el relato y reproduce a Dios, uno observa que cuando el personaje Dios decide tentar a Abraham lo importante no es solo la intención de probar la obediencia de Abraham sino que una vez seguro de este acatamiento descubre también el costo o esfuerzo por el que ha pasado Abraham como sumamente difícil y tortuoso: “Abraham llega lo más lejos que puede sin llegar a ejecutar la acción, y Dios decide sentirse satisfecho con ello” (Miles, 1996, p. 73). Una lectura meramente tradicional, una que no viera a Dios como un personaje ni que, por tanto, reflejara una personalidad, no podría captar este sentido. Como nota Miles, no es tanto la obediencia del ser humano hacia Dios lo único que tiene valor para la vida de un creyente cuanto Dios también en su aprender a evaluar y estimar al ser humano. Para Miles Dios es como un novelista incapaz de hacer una autobiografía y sólo puede contar su propia historia a través de sus personajes (Miles, 1996, p. 102). Para el autor no es solo Dios quien se revela al hombre sino el hombre quien se revela a Dios estableciéndose una relación dialéctica entre Dios y su conocimiento, entre Dios y el ser humano. Y es que sólo mediante esta relación dialéctica Dios podría realmente descubrir quién es y cómo reaccionar progresivamente a partir de las necesidades de sus criaturas.

En la escolástica medieval la teología era predominantemente metafísica y, sin duda alguna, muy diferente a lo ofrecido por Miles. No sería posible concebir en Dios maduración progresiva o, en otras palabras, alguna revelación hacia el hombre tomando en consideración su individualidad. Esto es importante en la medida que hoy reconocemos un ámbito subjetivo del ser humano. No obstante, la subjetividad para un escolástico pasaría tan sólo por la concepción del individuo como unidad substancial de forma y materia. Así, la cuestión tendría que ver con cuál es el principio de individuación de dichas substancias. ¿Qué es lo que hace que podamos reconocer a un ser humano: su forma humana o su materia de humano? Santo Tomás, por ejemplo, teniendo que optar entre ambas, señala que el principio de individuación reside en la materia y no en la forma (De Aquino, Santo Tomás, 2011, p. 268). Es decir, reconocemos un ser humano como individuo por su materia más no por su forma humana. Y es que la forma para Santo Tomás no es sino la

naturaleza general de modo que no puede radicar en ella la individualidad del ser humano, razón por la cual sería un contrasentido afirmar que el individuo humano es una forma humana general. El ser humano para el Aquinate es resultado de una contracción de la forma general por la materia, de modo que el individuo es como la negación de la forma general para afirmarse como particular, es decir, como la negación de un modelo que tiene valor ejemplar y que sirve de medida.

Esta manera de entender la individualidad difiere de la de Suárez en el barroco. Debido a una influencia de la escuela franciscana, Suárez rechaza esta tesis tomista acerca del principio de individuación. Para él la forma humana como algo general es solo la semejanza entre individuos de una misma especie (Suárez, 1960, p. 384), por lo cual no existe forma alguna sin los individuos concretos. Así, el principio de individuación no consiste en la sola materia. De manera que, al considerar que toda substancia es individual, su principio de individuación consiste en ella misma (Suárez, 1960, pp. 644-645). Por tanto, es el individuo mismo quien es el fundamento completo de su individualidad, y su forma es tan individual como su materia.

Así, hemos conseguido un primer paso para comprender al ser humano en su individualidad, pues con Suárez se ha trasladado su fundamento desde una categoría metafísica universal y confusa hacia el individuo concreto. Se ha logrado concebir como substancia o sujeto al individuo, lo que le permite establecer una relación participativa inmediata con la primera substancia o sujeto, Dios. Ahora lo que importa o tiene valor no será mi metafísica de Dios o concepción alguna a base de conceptos sino una relación inmediata entre mi ser y el suyo: Él es y yo soy, soy individuo y Dios también. De aquí no impide que sea concebible en el ser humano una dimensión individual y subjetiva, y que pueda contribuir también a nuestra comprensión de Dios. Aunque el pensamiento escolástico no ofrezca necesariamente todas las herramientas para una comprensión de la subjetividad tal como la entendemos hoy, ofrece no obstante cierta base.

Decir simplemente que Dios y el ser humano comparten la misma imagen y semejanza no dice mucho. Es necesario desarrollar más el concepto de subjetividad durante la historia de la filosofía y la teología para nuestros días, pues quién se atrevería a decir que dicho trabajo ha concluido. Para Miles: “este argumento, el intento de Dios de formar la humanidad a su imagen, sería mucho más comprensible si Dios tuviese una vida subjetiva más rica, más claramente separada, más claramente anterior al objeto humano de su creación” (Miles, 1996, p. 103). Como intento hacer ver, el pensamiento escolástico puede

contribuir también con ciertas nociones para una teología de la subjetividad más acorde a nuevas exigencias.

3. Dialéctica, acción y aprendizaje

Para cumplir con dicho cometido, creo es necesario exponer de qué modo uno puede encontrar una complementariedad entre el modo escolástico de pensar y el modo literario de Miles.

Para empezar, nadie que profese la fe cristiana objetaría que los seres humanos participamos de la acción de Dios cuando realizamos acciones buenas, y que dichas acciones dependen también de un discernimiento moral. No obstante, el fin último del hombre consistirá en llegar a la bienaventuranza, puesto que en nuestra vida a pesar de las muchas dificultades es necesario concurrir con Dios. No es de sorprender que dicha enseñanza se encuentre también en el pensamiento escolástico. Suárez indica que las criaturas no alcanzan a Dios sino en cuanto participan de algún modo de él, y que las cosas se ordenan conforme a Dios en virtud de un grado de emanación (Suárez, 1962, p. 19). ¿Cómo? Dios influye de manera esencial e inmediata en toda acción de la criatura siendo el fin de todo fin próximo (Suárez, 1962, p. 24). Es decir, toda acción humana buena manifiesta a Dios a lo largo de su ejecución, por lo que Dios se encuentra presente en toda acción y momento de la vida humana. La acción humana es una con Dios en tanto participa de él. Así, considero que no es ilógico pensar que Suárez contemple la posibilidad de concebir a Dios como copartícipe de nuestra vida. Esto puede vincularse con lo enunciado por Miles: “cuando leemos la Biblia como obra literaria de la que Dios es el protagonista, se convierte en la historia de cómo Dios llegó a ser gradualmente más unitario y más ético” (Miles, 1996, p. 128). A lo largo del tiempo vemos que esta coparticipación explica de mejor modo cómo es que Dios se manifiesta en la historia inseparablemente de la acción humana.

Ahora bien, hoy sabemos que nuestra conceptualización de las cosas no es algo del todo garantizada, ya que históricamente nos damos cuenta que a menudo hemos errado. Esto nos puede llevar a problemas en torno a la moral o a Dios ya que nuestra comprensión de Dios, o sumo bien, no se ha desarrollado del mismo modo a lo largo de la historia ni de la misma Biblia. Motivo por el cual se podría decir que la creencia en Dios es inconsecuente o incluso una impropiedad del ser humano, o bien podemos buscar una salida para superar estos problemas. Y es que estas incongruencias con Dios podrían sugerir su muerte

definitiva. Por ello, Miles sugiere que si el motivo de Dios para sostener la creación es hacer a la humanidad de manera más plena de acuerdo a su imagen sí puede ser que esta irritabilidad mutua de todas las interrelaciones suponga un progreso (Miles, 1996, p. 151). Nuestra comprensión de Dios no se detiene ni tampoco su relación con nosotros, por lo que es necesario que entre Dios y el ser humano surja una relación dialéctica. Ello conformaría, así, un aprendizaje fundamental en el que nos involucramos con Dios esencial y mutuamente.

Sin embargo, para ahondar en esta comprensión Dios no puede ser establecido como un concepto puro ni deshumanizado a modo de una teología metafísica tradicional. En la medida que comprendemos que es un personaje, es decir, en tanto nos damos cuenta que el personaje Dios encarna también las personalidades humanas, nos damos cuenta que Dios y nuestras acciones confluyen inherentemente. Por esta razón, creer en Dios como si fuera una persona carente de personalidad humana sería como negar que su concepto haya sido también incorporado por nosotros a lo largo de la historia. Con lo que podemos afirmar que el concepto de Dios necesita de una mejor explicación que contemple también esta imagen humana, esta dialéctica y, por tanto, toda nuestra subjetividad.

A esto nos ayuda la explicación que Suárez tiene acerca de los hábitos, ya que considera que el hábito es una cualidad permanente y estable en el sujeto en cuanto se ordena a sus operaciones para facilitarlas (Suárez, 1964, p. 349). Es decir, se concibe al hábito como una potencia para obrar mejor en la medida que uno ejercite sus facultades. De ahí que tradicionalmente siguiendo a Aristóteles se le haya denominado al hábito una “segunda naturaleza”. Suárez agrega que el hábito en el ser humano nos dispone a nuestras actividades con mayor inclinación; de manera que, al hallarse el hábito causado en nosotros para disponernos a nuestros actos, se encuentra el hábito en **acto primero** para poder dar prontitud en la realización de los **actos segundos** (Suárez, 1964, p. 349). ¿A qué nos estamos refiriendo? Las denominaciones ‘acto primero’ y ‘acto segundo’ son palabras escolásticas para referirse a lo que Aristóteles llamó a dos momentos del conocimiento humano: **acto primero**, en cuanto un hombre se encuentra en capacidad de aprendizaje de la gramática y luego la aprehende, o sea, en cuanto primero no se sabe nada, y luego se sabe algo; y, **acto segundo**, en cuanto un hombre que ya sabe gramática se encuentra en capacidad para simplemente ejercitarla en sus actividades, es decir, cuando ya se sabe algo, y simplemente se pasa luego a ejercitarlo (Aristóteles, 1983, p. 187). Por ‘acto primero’ entendemos una potencia o algo que se ha recibido y que se encuentra en acto para

nosotros, y por ‘acto segundo’ entendemos eso que está en acto y pasa simplemente a su actividad. En ambos casos acontece un ejercicio, pero no en el mismo sentido. Para Suárez, el hábito ayuda a nuestra capacidad a realizar actos, y los realiza con una potencia de manera simultánea y esencial (Suárez, 1964, p. 372). De modo tal que podemos decir siguiendo este esquema que la teología en acto primero o por esencia es para nosotros consustancial a su acto segundo o actividad. Esto será importante para admitir una teología renovadora. Dice Miles: “¿Qué exige pues Yavé, amor o temor? Una respuesta fácil afirmaría que exige ambas cosas, pero, en realidad, esencialmente, son palabras alternativas para una misma actitud” (Miles, 1996, p. 162). Y es que uno solo podría enfrentar los problemas de la personalidad de Dios en la Biblia en tanto reconoce que esta aparece en diversos momentos de la historia siéndonos contrario a veces de lo que esperamos, pero a su vez teniendo que admitir que Dios ha aprendido del ser humano a reconocerse como tal. Es decir, nos encontramos en medio de una teología que, fruto de su actividad e incluyendo esta reflexión literaria, ha permitido establecer una relación dialéctica entre el ser humano y Dios: “La única manera que tiene [Dios] de conocerse a sí mismo es al parecer a través de la humanidad como una imagen de sí mismo” (Miles, 1996, p. 207). Por lo tanto, alimentar nuestras reflexiones sobre la experiencia de Dios en este espíritu literario complementado por la noción escolástica de **acto segundo** nos permite superar una teología metafísica en sentido tradicional y resucitar al presunto Dios muerto reavivando el auténtico sentido de una teología de la subjetividad. Esto es, una teología amparada sobre todo en el rol esencial de la praxis y de la consideración del individuo en toda su dimensión evitando complicar el profundo sentido de nuestro Dios y de nuestra religión.

Y qué mejor para un escolástico como Suárez, para quien la ciencia de Dios se encuentra no en acto primero sino en acto segundo, puesto que solo actualiza lo que comprende su propia esencia gracias a que ya es perfecto (Suárez, 1962, p. 611). Dios es omnisciente en relación a su propia actividad. En conformidad con lo desarrollado sería como decir que Dios es ejercicio y aprendizaje permanente pues su infinitud le impide ser omnisciente en el sentido acostumbrado. O, en otras palabras, y de acuerdo a Miles, Dios todo lo aprende: “la personalidad en conflicto de Dios y los altibajos de su historial constituyen el inventario básico de sus posibilidades de desarrollo” (Miles, 1996, p. 218). No podemos negar en definitiva que siendo Dios un misterio tengamos problemas en reconocer su inagotable y progresiva revelación. Sin embargo, esta lucha por vivir auténticamente la fe aspirará a aprenderlo todo, incluso a pesar del disenso contra lo que creíamos acabado si es que no salda las profundas necesidades de todo ser humano. Cual

Jacob convulsionado confrontando al mismo Dios en medio de sus miserias y necesidades en aquel pasaje donde se lee: “«No te suelto hasta que me hayas bendecido.» Dijo el otro: «¿Cuál es tu nombre?» –«Jacob.» – «En adelante no te llamarás Jacob, sino Israel, porque has sido fuerte contra Dios y contra los hombres, y le has vencido.»” (Gén, 32, 27-29), así debe ser el sentido subjetivo en tanto profundamente humano y emprendedor de nuestra teología.

REFERENCIAS

- ARISTÓTELES, (1983) *Acerca del Alma* Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos.
- ARISTÓTELES, (1998) *Metafísica* Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos.
- DE AQUINO, T. *Suma de Teología* (2009) Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- DE AQUINO, T. (2011) *El ente y la esencia* Traducción, estudio preliminar y notas de udaldo Forment, Pamplona, EUNSA.
- MILES, J. (1996) *Dios. Una biografía* (Traducción de Dolores Udina), Barcelona, Editorial Planeta, S. A.
- SUÁREZ, F. (1960) *Disputaciones Metafísicas* Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Madrid, Editorial Gredos, Volumen I.
- SUÁREZ, F. (1962) *Disputaciones Metafísicas* Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Madrid, Editorial Gredos, Volumen IV.
- SUÁREZ, F. (1964) *Disputaciones Metafísicas* Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Madrid, Editorial Gredos, Volumen VI.

MODELO PAPA FRANCISCO POPE FRANCIS' MODEL

Por Juan Alberto Osorio Torres*

Recepción: 25 de agosto
Aceptación: 13 de setiembre

RESUMEN

Desde la teología y la antropología de la diócesis, pocos meses antes de la visita del Sumo Pontífice a Perú (18-01-2018), el autor advierte, ubica y explica el creciente posicionamiento del *Modelo Papa Francisco* en el devenir reciente de la Iglesia Católica. Examina los antecedentes históricos y el arraigo de este modelo entre las diócesis de América Latina y El Caribe y desprende sus implicancias teológicas - pastorales en el proceso de reforma de las estructuras de la Iglesia a la que convocó el primer papa latinoamericano en su *Evangelii Gaudium* (EG 2013). Entre tanto, y, en definitiva, a medida de su avance e institucionalización, el *Modelo Papa Francisco* ya consiguió mellar y poner al descubierto resistencias, inercias y contradicciones del modelo teológico pastoral dominante.

PALABRAS CLAVE

Antropología de la diócesis, modelo, refundación de la diócesis, significación y funcionalidad.

ABSTRACT

From the theology and anthropology of the diocese, a few months before the visit of the Supreme Pontiff to Peru (18-01-2018), the author warns, locates and explains the growing position of *Pope Francis' model* in the recent developments of the Catholic Church. It examines the historical background and rootedness of this model among the dioceses of Latin America and the Caribbean, and reveals its theological and pastoral implications in the process of reform of the structures of the Church that the first Latin American pope convened in his *Evangelii Gaudium* (EG 2013). Meanwhile, and decisively, the *Pope Francis' model* has succeeded at mending and exposing the oppositions, inertias and contradictions of the dominant pastoral theological model.

KEY WORDS

Anthropology of the diocese, model, refoundation of the diocese, significance and functionality.

* Docente Asociado de la Universidad Femenina Sagrado Corazón. juanosoriot@unife.pe

Con sus gestos y mensajes, Papa Francisco va configurando y posicionando para la Iglesia del siglo XXI, un modelo teológico-pastoral aparentemente inédito, casi extinguido hasta antes de su elección papal, cuyas raíces y conocidas expresiones se hallan sembradas honda y tempranamente al grado del martirio, entre las diócesis de América Latina y El Caribe, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX.

Esas raíces, supuestamente sofocadas por el olvido y el estigma, tanto dentro como fuera de la Iglesia, hoy reverdecen oportunamente en cada gesto e iniciativa de Francisco, en cada mensaje, visita y decisión del Papa argentino, y florecen con esplendor en la definición y el acabado de determinado modelo teológico-pastoral.

Este modelo o paradigma le va a servir a la comunidad cristiana como instrumento, brújula y referente para transitar con dignidad y coherencia rumbo al siglo siguiente. Librará a la Iglesia de la crisis a la que sobrevive gracias a la renuncia del Papa Benedicto. Crisis, de la que Francisco se encuentra aun rescatándola, preservándola del naufragio que representa ceder a la tentación de subastar el alto nivel de significación de su institucionalidad - cimentada en la especificidad de su misión marcada por su autonomía e independencia evangélicas -, por el plato de lentejas de una evangelización sin incidencia pública, limitada a la mera funcionalidad, exenta de problemas y de conflictos, libre de andar incomodando a nadie.¹

1. El modelo teológico pastoral

La palabra modelo ha tenido mucho éxito en las ciencias sociales en donde el término no significa la realidad, sino una representación o construcción intelectual, simplificada y esquemática de una clase de fenómenos o

¹ Subrayo y parafraseo las expresiones siguientes de José Dammert: "Quiero recordar aquí las duras pero certeras palabras de Mons. Romero ante los cuerpos de sus queridos sacerdotes también asesinados en el hermano país de El Salvador, él decía que sería triste que cuando tantos sufren muerte y persecución no hubiera entre ellos miembros de la Iglesia. El martirio de nuestros sacerdotes se inscribe dentro del largo martirio del pueblo peruano y es una expresión clara de dónde hemos querido estar como Iglesia, siempre junto a nuestro pueblo. Allí nos quedaremos... De haber sido una Iglesia cerrada en nuestras sacristías y preocupada únicamente de lo que ocurre dentro de sus paredes, *no habríamos tenido ningún problema, no habiéramos encontrado conflictos ni incomodado a nadie*. Pero tampoco habiéramos anunciado el verdadero mensaje de Jesucristo. (Mensaje del obispo José Dammert Bellido, Presidente de la Conferencia Episcopal del Perú. «Porque asumieron la causa de la justicia han sido asesinados», 29 de agosto de 1991. En IFCVR Vol. 111 3.3.1.2.1.2. Segundo punto).

contenidos complejos, encaminada a descubrir una parte de la realidad en un aspecto determinado y restringido.²

Un Modelo teológico pastoral, es la representación que, a cargo de los actores fundamentales de la acción pastoral (pastores y fieles) y de su determinada relación con el doble componente fundamental de toda experiencia pastoral (tipo de comunidad cristiana y parámetros de funcionamiento de una diócesis), permite poner al descubierto determinada impronta que evidencia determinado trato y concepto del pobre, del laico, de la mujer. Es decir, la huella que da cuenta de la relación entre pastores y fieles, de la identidad y misión de la diócesis, de la conciencia y uso del poder.

Entiendo por modelo teológico pastoral, la representación que fue labrándose sobre la marcha y que se concretó en: 1. Determinado tipo de comunidad cristiana (solidaria, crítica y pública), a consecuencia del 2. Determinado funcionamiento de la diócesis durante la segunda mitad del siglo XX, a partir de la experiencia pastoral 3. Protagonizada por los sectores populares rurales y urbanos marginales, en 4. Estrecha relación entre pastores y fieles, y 5, la pública adhesión de ambos con los sectores vulnerables. Este modelo está caracterizado por la nueva relación que establecen pastores y fieles con el nuevo concepto de pobre, de laico, de lugar y papel de la mujer.

Se trata de un modelo que retoma, explicita y actualiza intuiciones, aciertos y conquistas labradas a lo largo de tres décadas por José Dammert en Cajamarca y por Juan Landázuri en Lima, por Luis Vallejos Santoni en Cusco y por los pastores de casi todas las diócesis latinoamericanas, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Modelo que, en la práctica consistió en una verdadera refundación del funcionamiento pastoral de la diócesis.

Esta refundación resultó paradigmáticamente expresada en el paso del viejo modelo piramidal y asimétrico de conducir una diócesis, a otro modelo, más horizontal y comunitario y menos apegado a los orígenes imperiales y colonizadores con que Diocleciano reorganizó sus dominios.

Un modelo en el que, por su horizontalidad y sus relaciones más de abajo hacia arriba que su reverso, pastores y fieles, terminaron dándole un curso y una cotidianeidad inversa a la administración pastoral de la Iglesia particular o diócesis. Al modo como fue concebido por el Concilio Vaticano II y gestado por la Conferencia de Medellín, a partir

² <http://infomipyme.tmp.vis-hosting.com/Docs/GT/Offline/Empresarios/m.htm>

del pacto de las Catacumbas, los pastores latinoamericanos dejaron de ser los únicos y principales protagonistas de una diócesis.

A partir del Concilio, pastores y fieles de la Arquidiócesis de Lima, tras el impacto de las oleadas migratorias, en acuerdo común, abandonaron las relaciones paternalistas, asistencialistas e incluso proselitistas, para acoger, secundar y legitimar la iniciativa de los fieles, promoviendo y formando laicos y laicas, viviendo más aproximados a los orígenes y al espíritu de la primera comunidad cristiana. Patrón que, con la beatificación de Oscar Romero, Francisco actualmente ha calificado de genuino, y recientemente convalidado con su reciente visita a la tumba del Tatic Samuel. Modelo que prácticamente ya se encuentra en marcha hacia una nueva fase refundadora.

Desde el primer día de su pontificado, Francisco ha decidido poner al descubierto y hacerle frente al “modelo teológico pastoral dominante”, el cual vino manteniendo la institucionalidad de la Iglesia, prácticamente bifurcada y ‘naturalmente’ escindida del Evangelio. Con tal objeto, a la “poda” eclesial y teológico-pastoral emprendidas décadas atrás con el Concilio Vaticano II, al mando de Juan XXIII, excelentemente conducida a buen puerto por Pablo VI, Francisco ha hecho eco, canonizando al primero y beatificando al segundo.

El Papa latinoamericano ha rehabilitado y consolidado ese casi olvidado y estigmatizado esfuerzo, imprimiéndole personalmente al caminar oficial de la Iglesia, un proceso de “injerto” e implante, el cual le está permitiendo “volver a la fuente y –poder-recuperar la frescura del Evangelio” (EG 11), tal como claramente lo exhortó y se encuentra liderándolo, desde su *Alegría del Evangelio*.

Este *Modelo Francisco (MF)*, aunque, por un lado, deja al descubierto por contraste, la asimetría verticalista y piramidal del anterior y aún resistente estándar preconiliar; por otro, le restituye al mundo de los pastores, la identidad, la independencia misionera y la autonomía profética. Al mundo de los fieles, ha dejado de retenerle su especificidad laical y, por el contrario, está dispuesto a salvaguardar su inalienable carácter de interlocutor válido, de artífice y protagonista, de sujeto y de agente de cambio.

Para tal *MF*, la alegría de los pobres es el signo radiante del Reino. Abandonando el modelo anterior, desde Medellín a Aparecida, el pobre, la mujer, los sectores populares,

dejan de ser vistos de arriba abajo, como algo postergable e intrascendente, como simple objeto de dádivas, conmisericación y tutela.

Desde el nuevo modelo, la antes llamada “religiosidad” popular, pasa a ser tratada como espiritualidad popular, para dejar de ser considerada como inferior y trivial. Es posible comprender que, en la Iglesia, los pobres son “de casa”, no su servidumbre. Son dignos de misericordia, pero no de lástima, de victimización, dominación, trivialización, mucho menos, considerados como inferiores.

Más allá de la pragmática funcionalidad sacramentalista, al pastor y Papa Francisco, lo que le interesa es, ir a la fuente de la significación evangélica de la institucionalidad eclesial; es decir, al corazón de las estructuras, para priorizar la rutina del proceso y de la cotidianidad.³ Por eso, el talante estructural de su pontificado se expresa dando por cancelado el modelo anterior, por otro.

La visión que consolida la arbitrariedad del más fuerte ha propiciado inmensas desigualdades, injusticias y violencia para la mayoría de la humanidad, porque los recursos pasan a ser del primero que llega o del que tiene más poder: el ganador se lleva todo. El ideal de armonía, de justicia, de fraternidad y de paz que propone Jesús está en las antípodas de semejante modelo, y así lo expresaba con respecto a los poderes de su época: «Los poderosos de las naciones las dominan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder. Que no sea así entre vosotros, sino que el que quiera ser grande sea el servidor» (Mt 20,25-26). (EG 82)

Por eso, Francisco sorprende con un modelo teológico pastoral con apertura poliédrica:

El modelo no es la esfera, que no es superior a las partes, donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros. El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad. Tanto la acción pastoral como la acción política procuran recoger en ese poliedro lo mejor de cada uno. Allí entran los pobres con su cultura, sus proyectos y sus propias potencialidades. Aun las personas que puedan ser cuestionadas por sus errores, tienen algo que aportar que no debe perderse. Es la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia

³ Los cuatro nuevos principios de la DSI que Francisco inserta en su Alegría del Evangelio, sugieren coherentemente el nuevo modelo teológico pastoral: el tiempo es superior al espacio; la unidad prevalece sobre el conflicto; la realidad es más importante que la idea; el todo es superior a la parte (222-262-231-234).

peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos. (EG 236)

A estas alturas de la historia de la Iglesia, tras la renuncia de Benedicto XVI, y rumbo al primer lustro de su pontificado, Francisco se encuentra forjando y posicionando un modelo eclesial teológico pastoral, cuyo complejo proceso va poniendo al descubierto viejas inercias y resistencias eclesiales, ha debilitado trillados pretextos con que se proscibía la necesidad del cambio y ha encaminado la trayectoria institucional de la Iglesia a fin de reimplantar las raíces del Evangelio en el corazón de sus estructuras.

Este modelo teológico pastoral, alcanza a ser advertido, descrito e interpretado, a partir de la *antropología de la diócesis*⁴; es decir, un modelo que irrumpe en el marco de una intuición y de una perspectiva de la antropología de la religión, que es a su vez concebida como a la sombra del tramo final del pontificado de Juan Pablo II, que fallece; del de Benedicto XVI, que renuncia en vida; y, bajo el ininterrumpido impacto que viene produciendo el papado de Francisco.

Es una antropología que funda su origen, su objeto y sus perspectivas en la descripción de la trayectoria histórico-pastoral de una diócesis en general, aunque particularmente en el análisis e interpretación de las resistencias y de los cambios en el juego de relaciones, asimétricas u horizontales, entre pastores y fieles dentro de una iglesia particular o local, o de determinado grupo de ellas dentro de una determinada región y un determinado lapso de tiempo.

Es la antropología que conceptualiza y propone la *refundación de la diócesis* como expresión del aún inacabado proceso por el que transita la Iglesia, desde el mundo y la historia de América Latina y El Caribe, a poco menos de celebrar la significación de los primeros 50 años de la Segunda Conferencia Latinoamericana de Medellín 1968-2018.

Sobre la marcha del modelo que se encuentra precisando, es posible avizorar la contribución pontificia de Francisco, para darle al caminar de la Iglesia a lo largo del siglo XXI, la impronta específica que distingue al cristianismo del resto de religiones caracterizadas por su noble y meritorio “papel de salvadoras de almas”, de agencias de caridad para los “cuerpos”, de consoladoras de los excluidos, de “voz de los que no tienen voz”.

⁴ Doy cuenta de estas perspectivas en mi tesis de Doctorado, (PUCP 2013) Tradición y utopía pastoral, Antropología de la diócesis desde el nacimiento de la diócesis de Lurín 1954-1996.

Porque, siguiendo a Catalina Romero, para la Iglesia Católica y para las grandes religiones, dar testimonio de su Palabra y Verdad, supone hacer uso de su libertad para poner en práctica su identidad y construir nuevas relaciones sociales de evangelización en un mundo en transformación (Romero, 1995)

Se trata, de un modelo que por nutrirse más de la significación evangélica de la institucionalidad eclesial que de la exclusiva funcionalidad de su gestión diocesana, es el que Francisco ejerce, implementa y expande, imprimiendo independencia y autonomía en sus relaciones y confrontaciones con el resto de modelos y paradigmas, al grado de expresarse en los términos siguientes:

¿Qué ocurre con la política? Recordemos el principio de subsidiariedad, que otorga libertad para el desarrollo de las capacidades presentes en todos los niveles, pero al mismo tiempo exige más responsabilidad por el bien común a quien tiene más poder. Es verdad que hoy algunos sectores económicos ejercen más poder que los mismos Estados. Pero no se puede justificar una economía sin política, que sería incapaz de propiciar otra lógica que rija los diversos aspectos de la crisis actual. La lógica que no permite prever una preocupación sincera por el ambiente es la misma que vuelve imprevisible una preocupación por integrar a los más frágiles, porque «en el vigente modelo “exitista” y “privatista” no parece tener sentido invertir para que los lentos, débiles o menos dotados puedan abrirse camino en la vida. (LS 196 en EG 13)

El pontificado del Papa Francisco representa, en definitiva, la puesta en marcha de un modelo teológico pastoral, que ha abandonado la connivencia, la indiferencia o la complicidad, para dialogar y deslindar en términos precisos y concretos:

Traer el pan a casa, ofrecer a los hijos un techo, salud y educación, son aspectos esenciales de la dignidad humana, y los empresarios, los políticos, los economistas, deben dejarse interpelar por ellos. Les pido que no cedan a un modelo económico idolátrico que necesita sacrificar vidas humanas en el altar del dinero y de la rentabilidad. En la economía, en la empresa, en la política lo primero siempre es la persona y el hábitat donde vive (Papa Francisco, 2015)

Este hecho, que es más un proceso que un fenómeno aislado y olvidado, que en más de una ocasión, fue estigmatizado y casi proscrito en el tiempo⁵, lejos de menguar u opacar la iniciativa de Francisco, lo que ha puesto al descubierto es, la gestación e irrupción de determinado modelo que el papa latinoamericano reanuda y pone en circulación con la singularidad del estilo, del pensamiento y del espíritu que le caracterizan.

2. Nuevo modelo y diócesis

La conciencia de este nuevo modelo parece proceder, entre otros factores, del hecho cada vez más notorio, de la encrucijada por la que transita el funcionamiento pastoral y el compromiso teológico profético de la Iglesia particular o diócesis, a partir del pontificado de Papa Francisco.

Por preferir la funcionalidad al nivel profundo de significación, o por canalizar los esfuerzos y escasos recursos, creyendo que la pura funcionalidad centralizada en el culto conduce automáticamente a la significación evangélica, confundiendo una con otra. Creyendo que, para evangelizar en serio, la significación del Evangelio relucirá por su propio peso porque bastó conformarse con la utilidad del sacramento administrado, con la infraestructura de un templo o la suma de seminarios, presbíteros y obispos.

Se trata de un proyecto que va tomando fuerza, y que se inspira e inscribe en la ya desconocida -aunque real e histórica- experiencia vivida en América Latina y El Caribe, que consiguió “refundar” el funcionamiento pastoral de la diócesis, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX; refundación que fue legitimada por los llamados “santos padres de la Iglesia latinoamericana”⁶, aunque impulsada por la iniciativa de las oleadas migratorias, protagonizada por los sectores populares rural-urbanos marginales de diócesis del continente como la de Lima 1954-1996.

⁵ “Visitadores apostólicos se hicieron presentes en Cajamarca e investigaron la ortodoxia del obispo Dammert. Almas piadosas mandaron cartas a la Nunciatura de Lima denunciando a don Pepe como obispo rojo. En esta línea, tal vez el momento más duro fue la actuación del nuncio apostólico con ocasión de la despedida de Mons. Francisco Simón Piorno, cuando habló en la catedral de Cajamarca de los treinta años de caos y desorden en la diócesis. No mencionó a monseñor Dammert, pero la alusión era demasiado obvia.” ADIÓS, DON PEPE Hans Hillenbrand en Pastor y amigo, homenaje a José Dammert Bellido CEP 2008, pp.40. Lo reitera Eduardo Borrell en el mismo homenaje p.51)

⁶ Así los llama José Comblin, Concilium N° 333, Noviembre-diciembre 2009 5/pp. por eso lo de refundación de la diócesis 13-24 , Editorial Verbo Divino <http://servicioskoinonia.org/relat/066.htm>

Lo que ocurrió en los antecedentes de la diócesis de Lurín, es suficientemente representativo para comprender el rumbo y el modelo con que la Iglesia procedió en Lima, en el país y en la región. En los antecedentes histórico-pastorales de la hoy llamada Diócesis de Lurín, brotó “desde abajo” un nuevo modelo expresado en la respuesta que la Arquidiócesis le dio a la invasión de Ciudad de Dios (1954) y en el papel que jugó cuando ocurrió la invasión de Pamplona (1971), sobre todo, en el origen de Villa El Salvador.

Este nuevo modelo surgió dotando a la Iglesia de un tipo de comunidad cristiana, que se caracterizó por ser solidaria, crítica y pública; lo cual, puso en evidencia un nuevo triple parámetro con que la arquidiócesis de Lima resultó orientándose: relación cada vez más cercana y fraterna entre pastores y fieles, vínculo expresado de manera pública, y unión-comunión de pastores y fieles que se puso al servicio de los sectores más vulnerables de la comunidad diocesana.

La visita del Papa Juan Pablo II a Villa El Salvador (1985), legitimó ese proceso, y el asesinato de María Elena Moyano (1992) fue la prueba del nivel de conciencia social y de compromiso político al que llegaron algunos pastores y muchos laicos y laicas de Lima Sur y del resto del país.

Este modelo urdido en marcha por Bergoglio, conduce a superar el dilema: o renovación misionera o parálisis de la Iglesia. Gira en torno a los cambios que a la Diócesis le corresponde hacer, a partir de Francisco. De manera equivalente a como ocurrió, a partir de Juan XXIII y Pablo VI, con lo que inspiró –y aún permanece inspirando– Medellín y Puebla. En lo que hagamos o dejemos de hacer pastoralmente en la diócesis, a partir de la *Evangelii Gaudium*, se juega la recuperación de la institucionalidad evangélica que Francisco echa de menos.

Aunque con tal resaltante característica del estilo que viene acometiendo, ya está acreditando la actualización de una de las características fundacionales con que el cristianismo irrumpió en la historia, Francisco inserta su pontificado en el corazón del nuevo milenio, “ensartando” –enhebrando y complicando– el funcionamiento de la diócesis en un rumbo y un horizonte de los que la institucionalidad de la Iglesia se apartó, una vez emprendida la fase postconciliar encaminada y entregada por Juan XXIII y Pablo VI a Juan Pablo II, su sucesor de prolongado derrotero.

En tal sentido, a Francisco es necesario ubicarlo como el protagonista del tramo actual, de la recomposición en la que ha resultado la Iglesia tras celebrado el Concilio Vaticano II

(1962-1965). Este descolocó la instalación segura y confiada de la Iglesia, logrando arrancarla del medioevo, de sus inercias y resistencias al Evangelio, al punto de haber puesto el funcionamiento de la Iglesia particular o diócesis en una verdadera encrucijada.

La gestión de la diócesis, aún hoy más que en cualquier otra época de la historia de la Iglesia universal, particularmente latinoamericana, continúa evidenciándose como la estructura obligada a definirse, entre *un antes y un a partir* de Medellín, y ahora, al comenzar el siglo XXI, entre *un antes y un a partir* del pontificado de Papa Francisco.

La Iglesia local o particular, preconciariamente llamada diócesis, constituye la estructura fuente y destino de la acción pastoral, donde los cambios se conciben, procesan y alumbran –o simplemente se desahucian y abortan⁷–; en la que se esperan o frustran los cambios; en la que se emprenden y logran las transformaciones, en donde se conciben o aplastan los gérmenes de los cambios mayores.

Desde el punto de vista antropológico de la religión, una diócesis puede ser comprendida como una estructura simbólica de poder, en la que, en nombre de la fuerza renovadora del Concilio Vaticano II, y basándose en las conclusiones de la Conferencia de Medellín, muchos obispos decidieron abandonar el acostumbrado modelo pastoral vertical y asimétrico de conducirla, para forjar en la relación entre pastores y fieles de su respectiva diócesis, otro modelo más horizontal y comunitario, a fin de ejercer, la autoridad y la pastoral de una manera distinta, nueva e inversa.

Ese fue el caso de la Arquidiócesis de Lima, la que, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, plasmó tal refundación en momentos claves y procesos significativos, que resultaron concibiendo y gestando las condiciones para permitir el nacimiento de las tres nuevas diócesis de Carabayllo, Chosica y Lurín, habiendo celebrado ya su primera doble década de nacimiento.

La actual reforma estructural a la que ha sido convocada la iglesia por el papa Francisco –al inscribirse en expresiones fundamentales de la primera, ocurrida durante la

⁷ ¿Cómo comprender la expulsión de Maryknoll de la prelatura de Juli, a la luz del modelo teológico-pastoral de Francisco? ¿Cómo asimilar la supresión de los bautizadores de Bambamarca-Cajamarca, tras la salida de José Dammert?

segunda mitad del siglo XX, protagonizada por el mismo interlocutor y sujeto⁸ - depende de una nueva refundación de la diócesis, o cuanto menos, de su consolidación.

La primera refundación, que fue capaz de producir, la innumerable cantidad de laicas y laicos, sacerdotes y religiosas de América Latina y El Caribe, al lado de modelos como el beato arzobispo Oscar Romero y el obispo argentino de La Rioja, Enrique Angelelli, reclama una segunda: la que Francisco viene encabezando sin pausa.

3. Nuevo modelo y Evangelio

El Papa Francisco llegó a los altos mandos de la Iglesia Católica para advertirle a sus miembros, lo apartado que se halla la Iglesia del modelo de la primitiva comunidad; lo alejada que se encuentra del modelo, con que el cristianismo estrenó su origen, con que su credibilidad echó raíces, y con que logró una considerable incidencia pública nacional e internacional, plural e intercultural.

Por lo mismo, el papa argentino llegó con su estilo, para recordar a pastores y fieles, solo una cosa: que, como miembros de cada iglesia particular, aunque solo sea para pronunciar o escribir la palabra, es necesario hacerlo y vivirlo integralmente con todas sus letras, de principio a final: e-van-ge-li-o.

A estas alturas de la historia de la Iglesia, tras la renuncia de Benedicto XVI, y a casi cinco años de su pontificado, el Papa Francisco se encuentra forjando determinado modelo eclesial teológico-pastoral, cuyo objeto es: reimplantar las raíces del Evangelio en el corazón de las estructuras de la Iglesia.

Con este modelo, viene encarando viejas inercias y tercas resistencias eclesiásticas, al grado de haber puesto al descubierto que la trayectoria institucional de la Iglesia parece envuelta en un extraño funcionamiento bifurcado entre los que “mandan” desde arriba y los que obedecen desde abajo. En nombre de la necesaria distinción-relación entre pastores y fieles, y su fundamento jerárquico, el caminar de la iglesia se dividió entre, los que administran, instruyen, presiden, dirigen, conducen... y los que obedecen, siguen,

⁸ Francisco adopta esta expresión para referirse a la **diócesis** y a la **familia**, como núcleos básicos de la Iglesia y de la sociedad: “la diócesis o iglesia particular es el *sujeto primario* de la evangelización” (EG 30) “La familia es el *sujeto protagonista* de una ecología integral porque es el sujeto social primario, que contiene al interno los dos principios base de la civilización humana sobre la tierra: el principio de comunión y el principio de fecundidad. El humanismo bíblico nos presenta este ícono: la pareja humana, unida y fecunda, colocada por Dios en el jardín del mundo, para cultivarlo y cuidarlo”. VATICANO, 30 Sep. 15 / 04:33 am.

practicar, cumplen con escaso o nulo sentido crítico. La vida oficial y cotidiana, tanto pública como privada de la iglesia se fue reduciendo a la pura funcionalidad de relaciones marcadas por la verticalidad del funcionario, vacías y anémicas de la significación social del Evangelio.

Se trata de un modelo que retoma, explicita y actualiza una práctica continental, dispersa y fragmentada, aun no del todo sistematizada. Sin embargo, a raudales enriquecida de intuiciones, aciertos y conquistas labradas por los pastores de diócesis latinoamericanas, a partir y a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Modelo que, prácticamente, consistió en una verdadera refundación del funcionamiento pastoral de la diócesis.

Porque resultó expresado paradigmáticamente en el paso del viejo modelo piramidal y asimétrico de conducir una diócesis, a otro modelo, menos apegado a los orígenes dioclecianos⁹ y colonizadores¹⁰ de la diócesis. Modelo en el que, por su horizontalidad y sus relaciones más de abajo hacia arriba que su reverso, pastores y fieles, terminaron refundando la administración pastoral de la diócesis.

Los pastores, dejaron de tener la exclusiva para representar la Iglesia como para ser sus únicos y principales protagonistas. Nuevo modelo en el que los pastores preconciarios abandonaron las relaciones paternalistas, asistencialistas e incluso proselitistas, para acoger y secundar la iniciativa de los fieles, promoviendo y formando laicas y laicos, viviendo más aproximados a los orígenes y al mismo modelo de la primera comunidad cristiana¹¹.

Patrón que hoy Francisco, no solo ha legitimado con la beatificación de Oscar Romero, y recientemente convalidado con la reciente visita a la tumba del Tatic Samuel¹². Modelo que prácticamente reanuda tras una nueva fase refundadora. Sin embargo, modelo cuyos antecedentes fueron llevados a su cabal expresión en Brasil y México, en Argentina y Ecuador, en Chile y Panamá, en México y San Salvador; particularmente en Lima, con Juan Landázuri Ricketts y Augusto Vargas Alzamora.

En otras palabras, se trata de un modelo teológico pastoral, “realmente real”, literalmente nuevo y libre de retórica, para imprimir la inversión de valores demandada por la lógica del Reino:

⁹ Doce, son las primeras diócesis establecidas por Diocleciano

<https://www.youtube.com/watch?v=w6EhtSWECpk>

¹⁰ https://www.youtube.com/watch?v=RU_Jg12o82Q

¹¹ <https://www.youtube.com/watch?v=cXkxT9V40WA>

¹² <https://www.youtube.com/watch?v=k87pxp-vQkU>

En el nuevo testamento se da también ciertamente el otro modelo de representación, el modelo “desde abajo”, que es además el original: el acontecimiento Cristo es considerado en una perspectiva ascendente, en cuanto que Dios es visto como la cima. El esjaton en que finaliza la presencia y el obrar de Cristo entre los hombres y el Padre es aquel al que Cristo se hace obediente hasta la muerte y por el que es exaltado como premio, obteniendo el señorío universal mediante la resurrección. (Milano 1982: 556-589)

En suma, el modelo Francisco, no es otro que aquel del cual el teólogo José María Arguedas logró describir genialmente como ‘el que se reintegra’¹³. Y Francisco lo reitera: “Jesús mismo es el modelo de esta opción evangelizadora que nos introduce en el corazón del pueblo.” (EG 269)

En la perspectiva de tal aspecto central del modelo, Francisco incluye a María. Porque, ella es la mujer orante y trabajadora en Nazaret, y también es nuestra Señora de la prontitud, la que sale de su pueblo para auxiliar a los demás «sin demora» (Lc 1,39). Esta dinámica de justicia y ternura, de contemplar y caminar hacia los demás, es lo que hace de ella un modelo eclesial para la evangelización. Le rogamos que con su oración maternal nos ayude para que la Iglesia llegue a ser una casa para muchos, una madre para todos los pueblos, y haga posible el nacimiento de un mundo nuevo.

Medio siglo después, Francisco se ha dedicado a rescatar la Iglesia de la “anemia perniciosa” de Evangelio que la embarga. Y es que, con él, emergen las características de un modelo teológico-pastoral por medio del que explica la necesidad pontificia de “hacer lío” ante la falta de misericordia y el escándalo de males que la tienen estancada, tanto en el compromiso de sus fieles y no menos en el de los pastores y su misión.

Francisco, representa el modelo teológico-pastoral que se ha consagrado a devolverle a los pobres, y entre ellos, a la pobre madre tierra y pobre madre agua, nuestra casa común, la eminencia de su protagonismo eclesial. Desclericalizando la condición de su hasta ahora “reducido estado laical”, restituyéndole su dignidad de sujeto, interlocutor y artífice que le caracteriza como pueblo sacerdotal de reyes y profetas, la asamblea particularmente vulnerada de la Iglesia y de la humanidad entera.

¹³ Fue considerado así, por Carmen Pinilla en la Presentación de la obra "Entre las calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas" / 19° FIL LIMA <https://www.youtube.com/watch?v=LDq7-CrAN1Y>, en el que Gustavo Gutiérrez, fue el orador principal. 19º Edición de la Feria Internacional del Libro de Lima 2014.

Francisco, el primer papa latinoamericano, llegó a Roma desde nuestros andes latinoamericanos, para tornar en modelo teológico pastoral, su proyecto y su propósito de desenterrar el talento del Evangelio, y restituirle la fuerza de su primacía y de su significación; para descongelar y re-descubrir el Evangelio; para desprivatizar su fuerza, salvaguardando el Evangelio de cada licuado de la fe, solo garantizada por la “infallable” funcionalidad.

Es decir, para reverdecer y visibilizar la fuente del proyecto y del programa desde los que irrumpió el cristianismo en la historia de la humanidad. Es lo que el Papa, viene enfatizando con sus gestos y sus mensajes, “restituyéndole” simbólicamente a la sílaba ‘lio’, la fuerza profética e interpelante de su tilde. Tilde de “lio”, contaminada y casi extinguida, entre otras muchas plagas, por el clericalismo y cuántas otras variantes formas de autorreferencialidad¹⁴, de las que el Papa está consiguiendo poner en guardia a toda la Iglesia.

Para Francisco, mientras los intereses de la diócesis, -sujeto primario de la Evangelización-, permanezcan de espaldas y extraños a las raíces del Evangelio, el devenir de la Iglesia en América Latina y el mundo, permanecerá autorreferencial, ajeno y en cierto modo legitimado o sacralizado por cierto horizonte bifurcado en que se halla entrapada la Iglesia y que el papa Francisco ha puesto al descubierto.

El Papa Francisco ha convocado a una reforma estructural de la Iglesia, en su primera Exhortación apostólica, *La alegría del Evangelio* (2013). Y esta, ya se encuentra en marcha¹⁵, pero no empezando de cero. Porque, hoy recobra actualidad, a partir de que el nuevo Papa al irrumpir en la historia de la Iglesia, solicitando ser bendecido por aquella multitud reunida en la Plaza San Pedro, reanuda y reactualiza con peculiar vigor, el proceso que emprendió con el Concilio y se consolidó con Medellín-Puebla, -el legado pastoral y

¹⁴ “El neopelagianismo autorreferencial y prometeico de quienes en el fondo sólo confían en sus propias fuerzas y se sienten superiores a otros por cumplir determinadas normas o por ser inquebrantablemente fieles a cierto estilo católico propio del pasado. Es una supuesta seguridad doctrinal o disciplinaria que da lugar a un elitismo narcisista y autoritario, donde en lugar de evangelizar lo que se hace es analizar y clasificar a los demás, y en lugar de facilitar el acceso a la gracia se gastan las energías en controlar.” (EG 94).

<https://www.youtube.com/watch?v=yv5vGW4QjrU>

¹⁵ Porque, tras la Alegría del Evangelio y la Alegría del amor, coronadas por su Laudato Sí, el programa ha sido puesto sobre el tapete, no solo para la jerarquía de la Iglesia, sino, sobre todo, para el Pueblo sacerdotal de reyes y profetas. Los laicos, el interlocutor recuperado, rehabilitado y por eso privilegiado por Francisco. Es decir, la Asamblea. No solo el componente mayoritario sino, el elemento humano que explica la razón de ser de las funciones de los ministros y pastores. Por eso, sujeto primario de la evangelización, la unidad básica, el núcleo de la diócesis o Iglesia particular.

teológico atesorado en América Latina y El Caribe, durante más de cuarenta años-, tras andar al filo del nuevo milenio prácticamente disperso o suspendido.

No hay, desde luego, otra manera de registrar oral o textualmente, la palabra “evangelio”, que advirtiendo la connotación de su sílaba final... De razón, a muy poco de estrenarse como Romano Pontífice, en Río de Janeiro, el Papa argentino lo gritó sin miedo: “¡no me licúen la fe!”. Es decir, -como diría Gustavo Gutiérrez- no me hagan del Evangelio, un “perrito faldero”¹⁶, una mascota. O como por su parte lo diría Hugo Echegaray, otro recordado teólogo diocesano limeño, refiriéndose al quehacer de los maestros de la ley del tiempo de Jesús: “Por su ausencia de sentido del pobre los doctores de la ley habían despojado la Escritura de aristas proféticas...” (1978: 1982:110).

Francisco viene de haber notado una especie de ‘secuestro del Evangelio’. Por lo que ha decidido reimplantar las raíces del Evangelio en el caminar de la diócesis, en la estructura misma que constituye la unidad básica de la Iglesia, para que sea posible reanudar y reavivar la reforma estructural de la Iglesia que se produjo tras las primeras décadas del Postconcilio, bajo el impacto de Medellín y Puebla.

REFERENCIAS

Comblin, J. (2009) *Los santos padres de la Iglesia latinoamericana*. Concilium N° 333, noviembre-diciembre.

Diccionario Glosario de Ciencias Sociales

Echegaray, H. (1978) *La práctica de Jesús*. Lima Centro de Estudios y Publicaciones

Gutiérrez, G. (1980) *En busca de los pobres de Jesucristo*. Revista de la Universidad Católica No. 7/30 junio.

Hillenbrand, H (2008) *Adiós, Don Pepe*, en Lora, C. et al (2008) *Pastor y Amigo. Homenaje a José Dammert Bellido*, Centro de Estudios y Publicaciones. Lima.

Milano, A. (1982) *Trinidad*, en Diccionario Teológico Interdisciplinar Volumen IV Ediciones Sígueme Salamanca.

¹⁶ “Y así los usufructuarios de ese estado de cosas acostumbrados a tener el Evangelio en su regazo, como un perrito faldero, lo desconocerán cuando surge, en nombre del Dios de Jesucristo, afirmando la preferencia por el pobre. Dirán que ese no es el Evangelio, en parte tienen razón: no se trata del “evangelio” que ellos se habían fabricado para su propio consumo y tranquilidad de conciencia.” (Gutiérrez 1980: 84)

Osorio, J. (2013) *Tradición y utopía pastoral, Antropología de la diócesis desde el nacimiento de la diócesis de Lurín 1954-1996*. Tesis de Doctorado en la Pontificia Universidad Católica del Perú

Papa Francisco *Evangelii Gaudium*

Papa Francisco. (2015) *Laudato Si*

Papa Francisco (11 de julio del 2015) *Discurso de visita a Paraguay a los representantes de la sociedad civil en el Estadio León Condou*

Romero, C. (1995) *Iglesia y sociedad en el Perú: Mirando hacia el siglo XXI*
<http://files.pucp.edu.pe/departamento/economia/LDE-1995-01-15.pdf>

RECENSIONES

Título: Matar a nuestros Dioses. Un Dios para un creyente adulto

Autor: José María Mardones

Edición: Segunda Edición 2007

Ciudad: Madrid, PPC Editorial

El presente libro, publicado hace ya una década por la editorial PPC, es un escrito de mucha valía para aquellas personas que buscan incesantemente crecer en la fe. Siendo una publicación póstuma, fue escrito con una gran dedicación y contiene un profundo sentido de la fe y la vida. Valga decir que, aunque es un libro del 2007, su contenido sigue siendo vigente, urgente y oportuno para el hoy de nuestra historia. Y es que no es poco frecuente escuchar a jóvenes hablar de Dios con temor o percibir que prefieren no saber de Él.

Así pues, a través de un lenguaje sencillo, pero de gran profundidad teológica, el autor intenta demostrar que Dios no siempre es un ente de liberación; que hoy en día y en muchos sectores Dios se presenta como una carga pesada que hace pesada la vida. No obstante, una vez constatada esta realidad, puesto que Dios sigue siendo relevante para la vida, el autor nos guía a descubrir o redescubrir que la imagen de un “Dios” que oprime, no es la imagen del Dios de Jesús. No es la imagen de aquel que, habiendo sido ungido por Dios, pasó haciendo el bien y sanando (Hch. 10,38). Y, es más, afirma que es necesario liberarse de esas imágenes.

Después de una sugerente introducción en la que el autor fundamenta la razón de este escrito, el libro se desglosa en nueve partes. Cada parte encierra una imagen específica de Dios que se tiene desde la vida cotidiana y esta la desarrolla a través de subcontenidos que comprenden: la imagen de Dios que se desvela, cómo afecta a la vida y cómo despojarnos de esa imagen. La primera parte, titulada *Imágenes idólatras de Dios*, expresa cómo Dios es vivido desde una imagen tergiversada al convertirlo en un ídolo de miedo, temor, sumisión, coacción y represión. Aquí el autor afirma contundentemente que el Dios de Jesús no puede ser así y que es necesario borrar estas imágenes para que se desvele el Misterio. De aquí que afirme, no con menos énfasis, que hay que pasar del Dios del temor al Dios del amor.

En una segunda parte habla del Dios intervencionista que está muy enraizado en la vida. Bajo el título *Del Dios intervencionista al Dios intencionista*. Esta imagen, bastante extendida, causa mucho daño a la humanidad. La idea de un Dios que es responsable de todo es peligrosa –afirma– para la fe y para el modo de entender la presencia de Dios en el

mundo. Esta imagen, agrega, además, no está contenida en los Evangelios. Ante el riesgo de que Dios quede fijado en nuestra mente y corazón como un “gran manipulador y prestidigitador del universo, busca fundamentar su afirmación con citas bíblicas que se muestran explícitas en esto. No obstante, bajo el temor de malinterpretar algunas citas bíblicas que pueden dar pie a contradecir esta afirmación, desglosa también otras tal como Mt 6,25: “No andéis preocupados por la vida pensando qué vais a comer o a beber, ni por el cuerpo pensando con qué os vais a vestir”. Afirma que el texto apunta a no perder el centro de la vida que es el Reino de Dios, y no tanto a despreocuparse irresponsablemente de la vida.

La tercera parte, *Del Dios de los sacrificios al Dios de la vida*, argumenta la necesidad de derribar a un Dios con sed de sangre y sufrimiento para introducir en la vida a un “Dios de la vida, de la paz, de la alegría y la fiesta, la libertad y la novedad” (p. 67). Con mucho tino, el autor recorre los discursos de grandes teólogos como San Anselmo, Santo Tomás, etc. para hacer ver que la imagen de un Dios que tiene ansias de muerte sacrificial es contextual. El autor afirma, que tenemos que recuperar el camino de la vida que procede del Dios de la Vida, y no de ninguna muerte.

En un cuarto momento tenemos el apartado *Del Dios de la imposición al Dios de la libertad*. Este apartado muestra explícitamente la inmadurez dentro de la expresión de la fe: la dependencia absoluta a Dios que se manifiesta como sometimiento y carencia de libertad. La figura de Dios es la de un Dios decretista e impositor que impide actuar con libertad, autonomía y adultez. Para el autor, el contacto auténtico con Dios viene de la libertad pues Dios nos hace libres y por eso nos liberó (Gal 5,1). Sin embargo, bajo el riesgo de mal entender la libertad, el autor aclara que el mismo Dios de la libertad nos hace responsables. Por eso la insistencia en actuar en conciencia. Por tanto, libres pero conscientes y responsables de nuestros actos.

Una imagen de Dios bastante llamativa que también hay que erradicar es la que se muestra en el quinto momento: *Del Dios externo al Dios que nos rodea*. Expresa con mucha claridad la vivencia común de un Dios que parece estar lejos de nosotros y al cual nos acercamos ocasionalmente. Mas, por el contrario, la espiritualidad cristiana –dice el autor– cambiaría profundamente si viviéramos como envueltos en Dios: “como la intimidad más íntima a nosotros mismos” (p. 113).

El sexto apartado, *Del Dios individualista al Dios solidario*, y como buen sociólogo y estudioso del hecho religioso, el autor se adentra en la realidad actual del individualismo occidental que también ha echado raíces en las religiones cristianas y ha influido en nuestra comprensión de Dios. De hecho, para muchos Dios no es Dios sino “mi Dios”. Esta imagen, se agrega, sirve para evadir de la responsabilidad social, el compromiso con la historia y reconocer la imagen solidaria del Dios de Reino; el mismo que del Padre Nuestro. Entre otros textos, la Parábola del Juicio Final sirve de fundamento para hablar de la necesidad de dejar el individualismo religioso y vivir la solidaridad divina.

Otra imagen tergiversada de Dios es la que resulta del fundamentalismo religioso. Aquí, en el punto siete *Del Dios violento al Dios de la paz*, el autor no habla solo al cristianismo. Tiene como trasfondo aquellas religiones que usan a Dios para justificar la violencia. El acento de este documento se pone en “limpiar el rostro sucio y lleno de sangre del Dios de la violencia fundamentalista” (p. 153) e intenta mostrar a Dios como el Dios de la paz.

Así mismo, en el capítulo ocho, pide pasar *Del Dios solitario al Dios Trino*. De este modo, el autor intenta sintetizar todo lo que ha venido diciendo de las comprensiones de Dios y la imagen de Dios que da vida: el Dios Trinidad. Aquí se argumenta dejar a un Dios individualista y solitario por “un Dios de vida, relacional, comunitario. Para este camino, el autor ve necesario comprender la doctrina trinitaria como algo cercano a nuestra vida y no algo lejano e incomprensible, superfluo o extraño.

Finalmente, el apartado nueve, titulado *El lenguaje sobre Dios*, intenta aclarar que muchos de los malentendidos teológicos como el de distorsionar las imágenes de Dios, tienen que ver con el lenguaje. Y es que ¿qué se puede decir con certeza acerca de Dios? Si Dios no es objeto como cualquier otro del mundo, ¿cómo hablar de Dios con lenguaje humano? Sin embargo, puesto que apela a nuestra vida e irrumpe en ella, hay que hablar de Él. Se trata, dicho de otra forma, de hablar de “un saber que no se sabe” (p. 207). Así, lo que el autor propone es hacer uso del lenguaje simbólico, pero sin absolutizar dicho lenguaje. El Misterio ha de seguir siendo Misterio insondable.

Inmediatamente después del capítulo 9, al ser un libro de publicación póstuma, Patxi Loidi, dedica el final de este escrito para recordar la memoria del autor al que con cariño le llama Chema, tal y como le solían llamar en la vida cotidiana. Este escrito, de fácil y

agradable lectura, narra hechos y dichos del autor que, puede ayudarnos a comprender la fe que le envuelve y –con ello- acercarnos de un mejor modo a cada capítulo.

En conclusión, vuelvo al inicio, es un buen libro para aquellas personas que quieren una fe adulta y libre, pero envueltas en el amor de Dios. Asimismo, es un libro que, desde la razón y el corazón humano, intenta deshilar cada pensamiento y mostrarlo de un modo más comprensible a nuestro entendimiento. Es un libro que se mueve entre el anhelo de acercarse al Misterio y el saberse limitado para comprenderlo.

Paola Polo Medina

DATOS DE LOS AUTORES

ANGEL GOMEZ NAVARRO

Doctor y Magister en Religiones por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Ha realizado estudios de filosofía, educación y sociología. Tiene estudios completos de Maestría en Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú, estudios completos de Doctorado en Sociología y Educación. Se ha desempeñado como Editor de la Revista de Filosofía y Teología, PHAINOMENON, y coordinador de la unidad de investigación filosófica de la Facultad de Psicología y Humanidades de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFE). Actualmente es Director del Departamento Académico de Filosofía y Teología, Investigador y Becario de la Red Peruana de Universidades en el Programa de Doctorado de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

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.

FERNANDO ELGEGREN REATEGUI

Bachiller en Ciencias Políticas, Sociólogo y Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Past Presidente de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, Sección Perú. Past Vicerrector Administrativo de la Universidad Femenina Sagrado Corazón, Docente del Departamento de Filosofía y Teología de la UNIFE.

FLAVIO GUTIERREZ VELASCO

Licenciado y Magister en Teología por la Universidad Pontificia Antonianum de Roma. Profesor de Filosofía y Ciencias Sociales. Actualmente se desempeña como docente asociado del Departamento de Filosofía y Teología de la Universidad Femenina Sagrado Corazón, Coordinador de la cátedra de Filosofía y Editor de la Revista Phainomenon.

JORGE ALBERTO FLORES MORALES

Doctor en Administración de la educación de la Universidad César Vallejo y Magister en Administración de la educación de la Universidad Marcelino Champagnat. Licenciado en psicología de la Universidad Federico Villarreal y en Educación por la Pontificia universidad Católica del Perú y bachiller en Teología por la Facultad de Teología y Pontificia y Civil de Lima. Actualmente se desempeña como docente universitario en distintas universidades.

JUAN ALBERTO OSORIO TORRES

Magister en Antropología, Doctor en Antropología por la PUCP, Profesor del Departamento de Filosofía y Teología de la UNIFE. Sacerdote de la Diócesis de Cajamarca, párroco de la Parroquia Misionera Sagrado Corazón de María de la Nueva Rinconada de Pamplona en San Juan de Miraflores, de la Diócesis de Lurín. Es coautor del texto *La religión en el Perú al filo del milenio* (2002) del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú; *Religión y Espacio Público* del CISEPA de la PUCP (2008), y *Hacia una diócesis nueva con el Papa Francisco* (2014), además de otros artículos, en la Revista Phainomenon de la UNIFE.

KARLA MAVEL BOLO ROMERO

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Maestría culminada en Historia de la Filosofía y doctoranda en Filosofía en la Unidad de Posgrado de la UNMSM. Actualmente se desempeña como Coordinadora de Responsabilidad Social del área de Formación General de la Universidad Privada César Vallejo de Lima.

OSCAR EDMUNDO YANGALI NÚÑEZ

Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde también trabaja como asistente de docencia, y es co-investigador del proyecto Scholastica Colonialis bajo la dirección del Dr. Sandro D'Onofrio. Es también docente de filosofía en el Seminario Mayor Diocesano San José de Lurín. Ha presentado ponencias y publicado trabajos sobre temas referidos a la escolástica y su recepción en el Perú y también a la filosofía de la religión.

REVISTA PHAINOMENON

BASES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

1. En el Volumen 17 (1) (2018) 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 resultado 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 (árbitros) por pares 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, según las normas APA:

- Los nombres científicos deben estar en cursiva y para resaltar algún término, frase u oración debe escribirlas en negritas.
- Las citas textuales con menos de 40 palabras deben escribirse con comillas, indicando al final la referencia bibliográfica. Ejemplo: “El método científico no provee recetas infalibles para encontrar la verdad: sólo contiene un conjunto de prescripciones falibles (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).

- Las citas textuales con más de 40 palabras deben escribirse sin comillas y separadas del texto con una sangría de 5 espacios. Ejemplo:

Quando una idea se vuelve trascendente, movilizante y pone en vilo a toda una sociedad, su fuerza no está en sí misma, sino en el contexto social y espiritual en el cual ella surge. Una idea no es el razonamiento que desarrolla, sino el ambiente en que germina y las consecuencias que provoca (Barylko, 1997, p.119)

- 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 enero del 2018 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.