



unifé

UNIVERSIDAD FEMENINA DEL SAGRADO CORAZÓN

PHAINOMENON

**REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE
FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA**

FACULTAD DE PSICOLOGÍA Y HUMANIDADES

Volumen 17

Nº 2

Julio - diciembre 2018

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 17 (N° 2),
Julio - diciembre 2018

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

Mg. Flavio Gutiérrez Velasco

Editor

Mg. Wualdo Pérez Momba

COMITÉ EDITORIAL:

Dr. Juan Alberto Osorio Torres

Universidad Femenina del Sagrado Corazón

Mg. Eduardo Calcín Figueroa

Universidad Femenina del Sagrado Corazón

Dra. Paola Polo Medina

Universidad Femenina del Sagrado Corazón

Dra. Rosa Elvira Vargas della Casa

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

Dr. Carlos Castillo Mattasoglio

Pontificia Universidad Católica del Perú

Revista Indexada en el Catálogo LATINDEX

Registrada en el Repositorio Nacional Alicia del CONCYTEC.

URL: <http://ALICIACONCYTEC.GOB.PE>

Distribución por donación o canje

Dirección

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

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

Fax: 436-3247 E-mail: dpfilo@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

Mg. Flavio Gutiérrez Velasco

CONTENIDO

Editorial	121
ARTÍCULOS	
La excesiva e irremediable humanidad de la verdad: lenguaje e historia en el Nietzsche de la fase 1873-8 <i>The Excessive and Irremediable Humanity of Truth: Language and History in Nietzsche's 1873-8 era</i>	125
César Inca Mendoza Loyola	
Los primeros filósofos de la Academia Limensis <i>The First Philosophers of the Limensis Academy</i>	141
Milko H. Pretell García	
¿Ha muerto la utopía? ¿triunfan las distopías? <i>¿Has Utopia died? ¿Do Dystopias Triumph?</i>	151
Juan José Tamayo	
Santo Domingo de Guzmán y su visión del estudio <i>Santo Domingo de Guzmán and his Vision of the Study</i>	165
Claudio Raúl Condori Cutimbo	
Filosofía y Sociología de la Educación en clave de reconocimiento <i>Philosophy and Sociology of Education in key of Recognition</i>	175
Ángel Guillermo Gómez Navarro	
Feminismo, izquierdas y derechas en la era de la revolución neoliberal <i>Feminism, Left and Rights in the Age of the Neoliberal Revolution</i>	183
Alessandro Caviglia	
Implicancias bioético-legislativas del consentimiento informado en la redacción del Protocolo de Aborto Terapéutico <i>Legislative and Bioethical Implications of Informed Consent in the Drafting of the Therapeutic Abortion Protocol</i>	201
Belú Fiorella Pérez Dávila	

La problemática de los pueblos amazónicos desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia <i>The Problematic of the Amazonian Peoples from the Perspective of the Social Doctrine of the Church</i>	223
Flavio Gutiérrez Velasco Nuccia Seminario Hurtado	
RECENSIÓN DE LIBROS.....	237
DATOS DE LOS AUTORES.....	239
BASES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS	241

Con gran satisfacción y beneplácito presentamos ante la Comunidad Universitaria el segundo número de nuestra Revista Phainomenon de este año 2018

Empezamos destacando el trabajo y esfuerzo de los docentes por investigar y publicar sus proyectos, además de disertar con sus ponencias magistrales en los claustros de esta Universidad, sobre todo en el horario de los viernes filosóficos-teológicos, que forman parte de la tradición de nuestro Departamento. Este constituye un espacio privilegiado de discusión sobre temas de actualidad, desde la perspectiva filosófica-teológica e interdisciplinar, cuyo fruto es la publicación de estas ponencias.

De los ocho artículos que contiene este número, los dos primeros (*La excesiva e irremediable humanidad de la verdad: lenguaje e historia en el Nietzsche de la fase 1873-8. Los primeros filósofos de la Academia Limensis*) van en la línea de la historia de la filosofía; los dos siguientes (*¿Ha muerto la utopía? ¿triunfan las distopías?* y *Santo Domingo de Guzmán y su visión del estudio*) en el área de teología; y los restantes abordan temas de filosofía y teología desde una visión interdisciplinar: aplicada a la educación (*Filosofía y sociología de la educación en clave de reconocimiento*), a la mujer (*Feminismo, izquierdas y derechas en la era de la revolución neoliberal*) y al derecho (*Implicancias bioético-legislativas del consentimiento informado en la redacción del Protocolo de Aborto Terapéutico. La problemática de los pueblos amazónicos desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia*).

César Inca Mendoza, en un artículo altamente especializado en la filosofía de Nietzsche, nos permite visualizar la evolución conceptual de la verdad como constructo, que se valida en la acción y contemplación de la vida. La filosofía en su quehacer específico clarifica nuestra vida y pensamiento, en un marco histórico referencial.

Millko Pretell, proporciona datos significativos sobre el desarrollo de la filosofía en los inicios de la Universidad peruana. El mencionado autor aborda también la importancia de la facultad de Artes de la universidad de San Marcos y los estudios que se realizaron para asimilar los conocimientos, y los pasos que se dieron secuencialmente para convertirse en docentes.

Juan José Tamayo, analiza dialécticamente la realidad en que vivimos, la primera optimista y la segunda pesimista: visión utópica y distópica. La razón utópica ve el futuro con esperanza y la distópica sólo vive el presente. Lo decisivo es vivir en esperanza.

Nuestro compañero Raúl Condori, reflexiona detalladamente sobre Santo Domingo de Guzmán, destacando la importancia y sentido de los estudios que realizan los frailes de la Orden de los Predicadores, como medio imprescindible para concretar la evangelización de los pueblos.

Alessandro Caviglia, reflexiona sobre el feminismo de izquierda y feminismo de derecha en la era neoliberal. Se pregunta sobre la posibilidad de un feminismo de derecha desde la ideología neoliberal.

En el penúltimo artículo, Belú Pérez, realiza un estudio pormenorizado del llamado aborto terapéutico, que está despenalizado en nuestro país, siguiendo el Protocolo de Aborto Terapéutico y previo Consentimiento Informado de la gestante. Es un análisis sistemático desde un enfoque ético, siguiendo la perspectiva personalista y principista.

Flavio Gutiérrez y Nunccia Seminario abordan la temática de los derechos humanos y su problemática en los pueblos amazónicos. Es un análisis desde una perspectiva crítica, siguiendo los principios de la Doctrina Social de la Iglesia.

Terminamos el presente volumen con la recensión del libro: "las sinrazones del aborto" del Padre López Quintás, realizado por el docente Wualdo Pérez, donde se nos presenta esta tragedia de la humanidad y cómo se va dando el entretendido de la manipulación del lenguaje, en la defensa de la legalización del aborto.

Compartimos con nuestros lectores el anhelo de contribuir al análisis y reflexión de la problemática de nuestra sociedad, desde el quehacer filosófico y teológico y, por ende, a ser parte de la solución de estos problemas que agobian a la humanidad, tarea a la cual les invitamos a ser parte.

Esperamos que nuestros amables lectores disfruten a plenitud con la lectura de estos valiosos artículos, que hoy tenemos el privilegio de publicar, y se nutran con el contenido de los mismos.

Para finalizar queremos expresar nuestra inmensa gratitud a los autores de estos artículos y a los docentes de nuestro Departamento de Filosofía y Teología de la Unversidad Femenina del Sagrado Corazón, como también expresar nuestro reconocimiento y aprecio a las autoridades de la UNIFE por promover y autorizar esta segunda edición del presente año.

El Editor.

ARTÍCULOS

LA EXCESIVA E IRREMEDIABLE HUMANIDAD DE LA VERDAD: LENGUAJE E HISTORIA EN EL NIETZSCHE DE LA FASE 1873-8

*The Excessive and Irremediable Humanity of Truth:
Language and History in Nietzsche's 1873-8 era*

César Inca Mendoza Loyola*

Recepción: 02-10-2018

Aceptación: 09-10-2018

RESUMEN

Dentro de la obra del joven Nietzsche, la secuencia que va desde el opúsculo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* hasta *Humano, demasiado humano*, pasando por la *Segunda Intempestiva: Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, nos permite ver la sostenidamente rápida evolución que tuvo la concepción nietzscheana de la verdad como constructo metafórico cuya dimensión práctica se valida como acción y contemplación afirmativas de la vida. Así, se postula a la filosofía como una labor de esclarecimiento de que vivir y pensar cómo se vive son, en realidad, la misma cosa. Además, en ese pensar se hace imprescindible plantear un trasfondo histórico para entender cómo se ha llegado a ser lo que es... y esa historia es, claro está, un constructo.

Palabras clave

Metáfora, historia, verdad, vitalidad.

ABSTRACT

In Nietzsche's early works, the concatenation of the small essay *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*, his second *Untimely Meditation: On the Use and Abuse of History for Life* and his book *Human, all too Human*, we can witness the sustained quickness in the evolution of the Nietzschean conception of truth as a metaphorical construct. Its validation rests on its practical dimension as life-affirming action and contemplation, and so, philosophy is declared as a labor of clarification of how living and thinking life are the same thing. Besides, this path of thought brings out the statement of our historical background as an essential item for our understanding of how we have come to be what we are... and of course, that previously mentioned historical background is a construct.

Keywords

Metaphor, history, truth, vitality.

* Docente de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya: cesarinca68@hotmail.com

INTRODUCCIÓN¹

Nietzsche hizo algo muy osado cuando declaró al inicio de su opúsculo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* que "en algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento." (2015, p. 21) En este breve ensayo que data del verano de 1873 y que fue rápidamente olvidado por su propio autor, el mecanismo conceptual nietzscheano se puso rápidamente en marcha por la vía de su cuestionamiento radical de los estándares de verdad y objetividad en la historia de la filosofía y la ciencia, marcada por una terrible autocomplacencia de pretensiones metafísicas. El análisis del lenguaje como artificio convierte en ilusión a todo lo que se dice y piensa a través de él, incluso el amor a la verdad. Amor a la verdad es amor a lo fijo... pero ¿qué puede haber de fijo en el hombre, quien es una criatura de certezas inciertas en medio de tiempos siempre veleidosos? Solo puede darse la verdad como historia, autobiografía, mirada hacia el recorrido antes trazado para así poder dar un sentido a la obra futura, a la misión existencial, a la vida. Así las cosas, la historia se revela como construcción de significados y orientaciones morales que nos ayudan a centrar la experiencia de la vida misma. Habrá que ver qué tipo de historia es la que mejor cumple con la doble misión de hacernos olvidar lo vivido y reconstruir nuestra comprensión de lo que queda por vivir, pues solo así sirve la historia a la vida. Se trata de la historia crítica, la cual ejerce una continua crítica creativa de la vida y de sí misma, buscando lo heroico en lo nuevo

mientras aprende a apreciar con nuevos ojos cada día a un pasado que ya no se pretende observar objetivamente, sino recrear desde una óptica estética. He aquí el *motif* central de la *Segunda Intempestiva: Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874), el cual sirvió como acicate para las inquietudes multitemáticas vertidas en *Humano, demasiado humano*, publicado originalmente en 1878 con dedicatoria a Voltaire por el centenario de su muerte (el primer libro grande tras *El nacimiento de la tragedia*).

En la tercera parte de su autobiografía *Ecce homo*, Nietzsche se refiere a *Humano, demasiado humano* como un libro cuyo mismo título dice que donde los demás ven ideales, él detecta cosas inevitablemente humanas: "Una antorcha en las manos, la cual no da en absoluto una luz «vacilante», es lanzada, con una claridad incisiva, para que ilumine a ese inframundo del ideal." (III, §3) Tal como el propio autor señala en uno de los pasajes iniciales del libro en cuestión: "Todos los filósofos tienen el defecto común de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. Involuntariamente, «el hombre» se les antoja como una *aeterna veritas*, como algo invariable en medio de toda la vorágine, como una medida cierta de las cosas." (I, §2) Pero, con su apreciación del sentido histórico como la clave para interpretar y juzgar los conceptos establecidos sobre eso que llamamos *lo real* sobre raíces metafísicas, Nietzsche se siente preparado para plantear una alternativa insolente y excluyente ante tales conceptos. Aquí se inicia la misión nietzscheana de acabar con todos los fantasmas de la verdad tradicional para reivindicar la verdad

1 La presente ponencia está parcialmente inspirada en otra que ofrecí a fines de octubre del 2017 en el contexto del Congreso Internacional de Lingüística: Lingüística y Filosofía. La ponencia se titulaba "El lenguaje como construcción de "verdades" en el Nietzsche de 1873 y el 2do Wittgenstein". Aquí me concentraré en la parte de Nietzsche, centrándome en su producción filosófica realizada en el período indicado en el título.

como el mañana... una construcción cada vez nueva para cada nuevo mañana. Así, comenzaremos la presente ponencia exponiendo el enfoque radicalmente escéptico con el que Nietzsche diseña el concepto estandarizado de verdad descubriendo en su núcleo más íntimo un mero artificio del lenguaje. En una segunda instancia, veremos cómo ve Nietzsche en la historia la clave más precisa del intelecto humano en su afán por descubrir eso que no podemos dejar de llamar *verdad*, una clave bastante "tramposa", por cierto. Por último, veremos cómo la modalidad crítica de la historia le da un norte muy bien definido a la concepción nietzscheana de verdad, el norte de hacer soportable y dichosa la vida, con lo cual la historia se revela como la fusión de experiencia de vivir y reflexión sobre esa experiencia misma. El rastreo nietzscheano que aquí emprendemos para esta labor exegética va por los textos *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, la *Segunda Intempestiva* y *Humano, demasiado humano*. La importancia de esta tríada (armada un tanto arbitrariamente en cuanto a la omisión de las otras tres Intempestivas) radica en que a través de su secuencia se hila la maduración de la concepción nietzscheana de la historia como un constructo que refleja la importancia de ella como la verdad de la vida mirándose a sí misma.

El invento del conocimiento desde el invento del lenguaje

En el año 1873, Nietzsche elaboró un pequeño ensayo titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, un año después de su controvertido libro de debut *El nacimiento de la tragedia*, aunque recién en 1896 tuvo lugar su primera

publicación. En el pasaje inicial de este ensayo, Nietzsche proclama el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: "En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento" (2015, p. 21). Esta desafiante retórica de entrada, aunque exhibe un tenor epistemológico, no porta realmente la intención de proponer una epistemología sino una teoría del significado radicalmente nominalista desde la cual se nos muestre la dramática realidad de la impotencia de la epistemología misma: en efecto, es el lenguaje como herramienta crucial de construcción de significados el tema central del ensayo.² Aquí, el lenguaje examina detenidamente sus propias raíces y se descubre como máscara que gesta y agrupa conceptos, siendo éstos un mero artificio motivado por impulsos nerviosos. Y no solo eso, también son manifestaciones del deseo de comunicar algo a otro... y solo eso, nada tienen que ver con lo que usualmente se entiende como "designación de algo que existe en el mundo". Siendo así que en la tradición epistemológica la posición del conocimiento se sostiene sobre la posibilidad del intelecto de apreciar y apresar un índice de la realidad objetiva del mundo y la consecuente exigencia de distinguir entre verdad y falta de ella (error, falsedad), Nietzsche se pregunta a sí mismo qué es, al fin y al cabo, la verdad:

Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas,

2 Aquí utilizamos la referencia al nominalismo en su sentido estandarizado a partir del legado de Guillermo de Ockham. Su propuesta ontológica de un universo estrictamente habitado "por elementos individuales, sin ningún vínculo real entre sí, no ordenables en términos de naturaleza o de esencia", obliga a los términos universales a ser "meros nombres y no una realidad y tampoco poseen un fundamento en la realidad concreta." (Reale y Antiseri, 1988, pp. 535-537)

extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal. (2015, p. 28)

En una suerte de tratado de paz mediante el cual pueden los hombres fundar las sociedades, se fija lo que ha de ser verdad en el sentido de la invención de "una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria" (Nietzsche, 2015, pp. 24-25): el poder legislativo del lenguaje proporciona las primeras leyes de verdad y mentira. El lenguaje es establecido socialmente con sus reglas semánticas y sus funciones cognitivas, naciendo como "cristalización arbitraria de cierto sistema de metáforas que, inventado libremente como cualquier sistema de metáforas, se impuso luego como el único modo públicamente válido de describir el mundo" (Vattimo, 2012, p. 32), con lo cual tenemos que el empuje de un lenguaje que se convierte en "el sistema de metáforas oficial" viabiliza el surgimiento de eso que llamamos sociedad... y de paso, se olvida de que es un sistema de metáforas.

¿Y cómo surgen las palabras? Siguiendo un doble mecanismo: primero, extrapolando un impulso nervioso en una imagen, y segundo, transformando esta imagen en un sonido, y así, de forma instantánea, toda palabra se torna concepto "en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, sino que debe encajar

al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando." (Nietzsche, 2015, pp. 26-27) Si el mecanismo de surgimiento de las palabras es doble, doble también ha de ser la gratuita pretensión de fundamentación de que los conceptos verbalizados en las palabras designan algo real y nos informan sobre ello: inferir de la dualidad palabra-cosa la existencia de una causa fuera de nosotros es un uso injustificado del principio de razón cuando lo único que conocemos es nuestro impulso nervioso que activó nuestra fuerza creativa, y atribuir a la comunicación hablada la capacidad de compartir significados objetivos es un exceso autocomplaciente de la razón. En palabras de Fink, "el concepto es la cáscara vacía de una metáfora que en otro tiempo hervía de intuición." (1989, p. 41) La verdad queda, entonces, reducida a aquello que ha sido desde siempre, desde el momento de su nacimiento: "impresión subjetiva nerviosa [que luego es] catapultada mediante la estructura del lenguaje a verdades lógicas conceptuales, a figuras gramaticales, que posteriormente avaladas por el consenso social, se constituirán en «verdad»." (Fava, 2017, p. 185). Así pues, la habitual concepción de la verdad como referencia objetiva es un contrasentido pues en realidad todo es vanidad falsa en nuestras construcciones de significados: este juego de ilusiones lingüísticas "es una forma de «mentira en sentido extramoral»; y «mentir» es simplemente el estímulo consciente e intencional de la ilusión." (Vaihinger, 2015, p. 89) La representación del objeto mentado "está lejos de corresponder fielmente a la percepción originaria, pues constituye una imagen de una imagen de la misma", pero este carácter de imagen de imagen persiste oculto "en los usos conscientes-convencionales que hacemos de las palabras y los conceptos" (Fava, 2017, p. 184).

Si nuestras expresiones son esencialmente inadecuadas y no hay ningún vínculo entre sujeto hablante y objeto al cual suponemos habitualmente que el sujeto designa con su habla, entonces el lenguaje funciona como un agente violador de la individualidad de cada cosa que genera impresiones en el sujeto, agrupando bajo nombres genéricos a colectividades de individuos que, en el fondo, muestran sus propias particularidades. Y más aún, el lenguaje funciona con fuerzas estáticas, lo cual le impide capturar el flujo de las cosas (si es que algo así era posible, en primer lugar), al modo en que la abeja edifica arquitectónicamente su panal, pero en vez de recurrir a la mera naturaleza, la arquitectura que gesta el hombre se realiza "con la materia más delicada de los conceptos que, desde un principio, tiene que fabricar por sí mismo." (Nietzsche 2015: 30) *Strictu sensu*, lo que hace el hombre con el lenguaje es establecer un reencuentro con sus propios intereses una vez que su talante creativo ha reaccionado a los impulsos nerviosos sensoriales: "el lenguaje actualiza las cosas, no como son, sino en una perspectiva extraña a ellas", lo cual nos deja con "«metáforas de las cosas», por consiguiente, perspectivas que les son extrañas e inadecuadas." (Conill Sancho, 2007, p. 57) Dejamos a Nietzsche expresararlo con sus propias palabras:

Toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros introducimos en las cosas, de modo que, con esto, nos infundimos respeto a nosotros mismos. En efecto, de aquí resulta que esta producción artística de metáforas con la que comienza en nosotros

toda percepción supone ya esas formas y, por tanto, se realizará en ellas; solo por la sólida persistencia de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos. (2015, p. 33)

Solo captamos en las cosas esas formas que ya están supuestas en la producción de esas percepciones instauradas en la mente desde nuestros impulsos nerviosos. Tenemos, pues, que "el conocimiento, ya desde la palabra, es representación en el sentido de que no es una imagen-copia, un espejo o calco de la realidad, sino una nueva presentación, o producción del original" (Fava, 2017, p. 184). Lo que busca el hombre con el lenguaje y el camuflaje de su capacidad creadora bajo el uniforme de la verdad es la utilidad: "el intelecto está al servicio de la voluntad de vivir, descansa en una ilusión que sostiene a la vida." (Fink, 1989, p. 39) Lo que usualmente llamamos certeza es el olvido de este acto de ilusión, y, de hecho, necesitamos ese olvido pues solo nos sentimos cómodos cuando tenemos seguridad sobre el sentido de lo que hacemos. Todo el tiempo estamos haciendo algo, viviendo, practicando un modo de vida: "como no podemos dejar de actuar, tampoco podemos dejar de tener por verdaderos nuestros conceptos y representaciones." (Conill Sancho, 2007, p. 64)

En obras posteriores, Nietzsche sigue incidiendo en el carácter artificial y utilitarista de la verdad. En *Humano, demasiado humano* (originalmente publicado en 1978 y luego aumentado en las dos siguientes reediciones de los respectivos años sucesivos)³, él afirma que todo pensamiento profundo, cuando queda

3 Este libro conforma, junto a *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882), la tríada de libros producto de lo que se suele etiquetar como el periodo intelectualista de Nietzsche.

despojado de la pretensión metafísica de postular un mundo ordenado y un acceso intelectual de nuestra parte hacia él para justificar la objetividad de la verdad, se reduce a un sentimiento intenso "que no garantiza respecto al conocimiento nada más que a sí mismo, tal como la fe intensa no prueba más que su intensidad, no la verdad de lo creído." (I, §15) Al poco rato, añade que "desde hace milenios hemos mirado al mundo con pretensiones morales, estéticas, religiosas, con ciega inclinación, pasión o temor, y nos hemos abandonado a los vicios del pensamiento ilógico, ha devenido poco a poco este mundo tan maravillosamente abigarrado, terrible, profundo en significado, lleno de alma; ha recibido colores, pero nosotros hemos sido los coloristas." (I, §16) Esta grandilocuente expresión se realza oportunamente con la siguiente cita de *La gaya ciencia*:

Durante mucho tiempo el intelecto no ha producido más que errores. Algunos de ellos resultaron útiles y acertados para la conservación de la especie, pues quien los adoptaba o los heredaba podía luchar con más ventaja por sí mismo y sus descendientes. Tales errores, que al igual que tantos artículos de fe no dejaron de transmitirse por herencia, hasta llegar a ser el fondo común de la especie humana, son, por ejemplo, los siguientes: hay cosas duraderas, cosas idénticas; existen efectivamente objetos, materias, cuerpos, las cosas son lo que parecen ser; nuestro querer es libre, lo que es bueno para mí tiene también una bondad intrínseca. (III, §110)

Queda claro que los artificios del lenguaje responden a nuestro deseo de sustentar justificaciones solventes para

lo que hacemos y pensamos, y a su vez, queda también claro que este pathos de la verdad fabricada opera como una creación donde el creador refleja sus propias inclinaciones e intereses. Pero, además, pone al hombre como un ente esencialmente creador, un artista: hay en la concepción nietzscheana del lenguaje una prioridad del pensamiento estético, prioridad fundada en el hecho de que en el arte la creación se muestra a sí misma como tal. Tal como nos lo aclara Vásquez Rocca, "el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, lo que a su vez devela que este material a partir del cual trabaja y construye el hombre la verdad proviene de la imaginación, pero en ningún caso de la esencia de las cosas." (2012, p. 47) El hombre, en el arte, "busca un nuevo campo para su actividad y otro cauce", un campo y un cauce donde "confunde sin cesar las rúbricas y las celdas de los conceptos introduciendo de esta manera nuevas extrapolaciones, metáforas y metonimias." (Nietzsche, 2015, p. 34)

Esas posiciones que usualmente designamos como verdades son en realidad declaraciones del deseo de creer que nuestras designaciones de términos nos remiten a un núcleo esencial del objeto designado, el mismo que proyectamos hacia lo extramental mientras ponemos a lo extramental en una situación de necesario nexa con lo mental, algo propiamente interno del sujeto. Estas «verdades» no responden genuinamente a los estándares de lo verdadero que han imperado por siglos y siglos pues son solamente "ilusiones necesarias —metáforas convenidas, útiles, que se han impuesto—: la causalidad, voluntad libre, leyes naturales, espacio, tiempo, número, átomo, etc. [...], todas éstas son ficciones reguladoras, creencias útiles, mas no verdaderas." (Vásquez Rocca, 2012, p. 47). En la constitución de

eso que cotidianamente denominamos *realidad* hay un "añadido humano" o, mejor dicho, un impacto hermenéutico que no puede desprenderse de dicha realidad sin aniquilarla: "este añadido no es otro que el que aporta la interpretación humana a un acontecer mudo." (Gama, 2014, p. 176) Una vez desprovistas de contenido objetivo y de referencialidad firme, la verdad se ve irremediamente reducida a constructo que carga como única verdad la historia de sus intereses conceptuales inherentes: ése es uno de los puntos centrales a ser reflejados en *Humano, demasiado humano*, pero, primero, con el fin de atar debidamente algunos cabos, debe surcar un ruedo conceptual a través de sus *Consideraciones intempestivas*.

La historia como esquema y vehículo de la verdad

La serie de *Consideraciones intempestivas* se inició en 1873 con la dupla de "David Strauss, el confesor y el escritor" y "Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida", continuando un año después con "Schopenhauer como educador", y terminando en 1876 con "Richard Wagner en Bayreuth". La segunda y la tercera son las más célebres, y se puede decir que el hilo común de estos cuatro ensayos es el intento de su autor por entender cómo puede la cultura forjar el modo correcto en que el hombre puede afianzar su lugar en el mundo. En "Schopenhauer como educador", por ejemplo, advierte Nietzsche que la filosofía debe tener como función principal el buscar la verdad – sea cual sea ésta – en los cimientos y trasfondos de su propia capacidad crítica: si al Estado nunca le interesa la verdad a secas "sino solo la verdad que le es útil", entonces, "una alianza entre el Estado y la filosofía sólo tendrá sentido si la filosofía puede prometer serle de incondicional utilidad" (2002,

p. 164). Pero lo propio de la filosofía es el elaborar una continua dinámica de cuestionamiento a "lo que se sanciona como válido" y a "lo conveniente para el bienestar común" para desentrañar lo que realmente se entiende como lo válido y lo conveniente. Así, la rebeldía nietzscheana para con el statu quo académico se refleja en su propio posicionamiento contra el régimen político, el cual cosifica todo lo que existe en su interior para preservar su sistema político. El filósofo de Röcken exige, pues, a la filosofía que busque una nueva vida fuera de la vendida academia e instaure "un tribunal superior fuera de la universidad que vigile y controle estas instituciones en lo que respecta a la educación que en ellas se imparte" y cuya legitimidad consiste justamente en estar "carente de poder estatal, sin sueldo ni honores de ninguna clase", con lo que sabrá cumplir con su cometido "libre tanto del espíritu del tiempo como del temor a ese espíritu." (Nietzsche, 2002, pp. 166-167) Para ello, el enfoque filosófico ha de centrarse en cómo es posible entender al hombre desde su más íntima esencia de proyecto de vida, como entidad capaz de forjar su destino a lo largo del camino de su propia vida en medio de tantos cánones y estándares que articulan el inevitable esquema social y político desde los que se dictamina el entorno donde vive. La *Consideración* precedente proporciona la estrategia idónea para ello: una aclaración sobre las modalidades de estudio de la historia y sus respectivos intereses.

La historia es el espejo que tiene el sujeto ante sí para interpretar todo lo que hace en tanto que forja su esencia vital a través de todas sus vivencias. Hay tres formas de enfoque histórico: la monumental, la anticuaria y la crítica. La exigencia de una historia monumental necesita, nos dice, «grandes momentos», hechos heroicos que merezcan ser

recordados por generaciones. La historia monumental sirve, en este sentido, a entregar modelos del pasado que ofrezcan una inspiración a los hombres de acción del presente que buscan cambiar su situación y que aspiran a un cierto grado de felicidad. Porque aquello que es digno de imitar, lo es por haber sido digno de recordarse y, por lo mismo, se ha eternizado en la memoria histórica. Son aquellos ejemplos –de hombres y acciones– que han sobresalido en su época por haberse enfrentado a ella y haberla cambiado, los que deben ser recogidos para realizar nuevas acciones, igualmente dignas de hacerse eternas. Y el obstáculo para esto lo constituyen, nuevamente, la apatía y la rutina, propias de la actitud pasiva común a tantos hombres, esos del rebaño que Nietzsche ha insistido en criticar. Pero a ello se agrega una segunda dificultad, en la medida en que la admiración e inspiración de un cierto pasado debe evitar su degeneración a una imitación exacta, pues, más allá de que la historia se componga siempre de acontecimientos únicos, el hombre de acción debe tender hacia el futuro; y ello se le haría imposible de quedarse en la repetición del pasado. (Huidobro, 2008, p. 65) La exigencia de una historia anticuaría, por su parte, es la una admiración rotunda del pasado que implica un negarse al presente, una carencia de apreciación del arte actual. Venerando los objetos del pasado, el alma del hombre puede verse poseída por éstos. Así, en una piedad extrema, el sujeto se funde con el objeto y pierde, finalmente, su personalidad. Propia de quienes suelen buscar su historia en la de los demás e identificar su existencia con el espíritu del mundo que los rodea, esta actitud se asemeja entonces a aquella de los débiles que asumen la verdad y los valores dados externamente y viven conformes con ellos: de este modo, su existencia goza de una disculpa y de una

justificación, proyectando un futuro que emule el pasado con una mentalidad más parsimoniosa que la expuesta en la modalidad monumental. (Huidobro, 2008, pp. 65-66) Las modalidades monumental y anticuaría de la historia se dedican a la «disección histórica», sin más, se niega a dar brillo al presente y deprime: pierden de vista el hecho de que, en cualquier época, el conocimiento del pasado "solo se desea al servicio del futuro y el presente, pero no para la debilitación de este último ni para el desarraigo de un futuro lleno de vitalidad" (Nietzsche, 2010, p. 67).

Frente a eso, hace falta la historia crítica, la que más se ajusta a las exigencias propias del hombre de acción, quien dispone de la fuerza "para destruir y liberarse del pasado" y la puede utilizar de vez en cuando "llevando al pasado a juicio, instruyendo su caso de manera dolorosa para, finalmente, condenarlo, ya que todo pasado es digno de ser condenado, pues así acontece en las cosas del hombre, siempre envueltas en las fuerzas y debilidades humanas." (Nietzsche, 2010, p. 65) Eso sí, también hay que andar con mucho cuidado aquí. ¿No sería acaso un exceso de pensamiento crítico, y, por tanto, una traición a sí mismo, el proyectar un futuro sin conciencia meticulosa del pasado? ¿No conllevaría eso el peligro de la autoproclamación visionaria del destino futuro de un pueblo, una nación, una cultura? Los peligros de la conciencia histórica deben verse en los excesos de la historia anticuaría, crítica y monumental: arcaísmo, presentismo y futurismo, respectivamente: lo que se necesita es alguna síntesis de esas tres maneras de leer el pasado, no un escape del pasado, porque no se puede escapar del pasado. (White, 1992, p. 334) La exigencia propia de la historia crítica es una claridad única de discernimiento, lo suficientemente novedosa como para evitar el hábito

historiográfico de recoger y adoptar hitos pasados sin cuestionamiento. Apunta a algo inaudito: jugar malabares con la dualidad recuerdo-olvido en nombre de la vida desde su vitalidad más punzante y auténtica. La historia crítica asume conscientemente su dimensión ética como obra de recreación de parte del hombre de acción: se asoma en ella "aquel llamado a cultivar una nueva naturaleza, distinguiendo esos errores a fin de contraponerse a la naturaleza de la que se procede; es el giro de atención hacia el futuro, volviendo necesariamente la espalda al pasado." (Huidobro, 2008, p. 66) El tipo de objetividad en la mirada histórica que aquí se propugna no aspira a establecer justicia: "no es aquí la justicia la que lleva las cosas humanas a juicio [...] sino la vida quien aquí se expresa, ese poder oscuro e incitante, ese poder que con insaciable afán se desea a sí mismo". (Nietzsche, 2010, p. 65)

Es irremediable el confrontarnos continuamente con la historia que antecede a lo que somos y lo que hacemos mientras nos proyectamos hacia el horizonte futuro, pero también hay que remodelar el recuerdo del pasado para discernir, contando con la fuerza de espíritu adecuada, entre aquello que ha de permanecer como inspiración y aquello otro que ha de ser quemado en la hoguera de la nada. La legislación para elaborar discernimientos y otorgar veredictos sobre los fulgores motivadores y los lastres horribles de las épocas pretéritas se funda en la fuerza que debería tener uno para asumir su propia vitalidad bajo sus propios términos: "se trata del intento de darse a *posteriori* un pasado del que se quiera proceder frente al pasado del que efectivamente se procede." (Nietzsche, 2010, p. 66) Es algo muy peligroso y muy desafiante, a la vez que necesario... pero hay que dar la talla para ello: "Si no se es

fuerte y no se han tenido las capacidades de romper con el entorno y la tradición, si se vive conforme y «feliz» con el presente de todos, si se es, en fin, parte del rebaño, no puede obtenerse un grado superior que reconozca en una persona el derecho de juzgar otros tiempos. (Huidobro, 2008, p. 67) He aquí el sentido profundo la exhortación que hace Nietzsche a los jóvenes eruditos, los más idóneos para cultivar la historia crítica: "Solo desde la fuerza más poderosa del presente tenéis el derecho de interpretar el pasado, solo a través del máximo esfuerzo de vuestras propiedades más nobles adivinaréis lo que es digno de saberse del pasado, lo que es digno de ser conservado y lo que es grande. ¡Solo lo semejante conoce a lo semejante! De lo contrario, no haréis otra cosa que descender el pasado a vuestro nivel." (Nietzsche, 2010, pp. 93-94) La emergencia de esta cultura noble solo podrá instaurarse y sostenerse mientras preserva una actitud intransigentemente agonista con el Estado, por lo que debe renunciar a proponerse como idea inspiradora para éste y más bien servir como vigía de sus abundantes *loci obscuri* (moralización artificial a través de sus instituciones, pretensión de encarnar el espíritu de una nación, opresión, asociación con las élites clericales, etc.): para Nietzsche, en realidad, el Estado no debería inmiscuirse en los asuntos de la cultura pues, aún si actúa de acuerdo a un discurso oficial de la promoción de ideales nobles para el civismo y el amor a la patria, lo hace únicamente de manera indirecta y a pesar de sí mismo (Lemm, 2013, p. 71).

De todos modos, aún a pesar de cometer el pecado capital de usar la historia como mero ejercicio de erudición en nombre de una liturgia adoradora del pasado para certificar una visión autocompasiva del presente y una tarea inauténtica para el futuro, el historiador

ha de aprovechar el rigor investigador y la meticulosidad metodológica de las historias monumental y anticuaría a fin de cumplir con extrema lucidez con la función de elucidar críticamente lo útil e importante del pasado en función de la vida. Ella contiene estos factores indispensables: criterios éticos en su tarea de discernimiento; formas estéticas para su aplicación a partir de las inquietudes creativas del pensador; una penetrante mirada psicológica en las motivaciones del sujeto; un sigilo constante para no caer en la autocomplacencia, la cual solo abriría la Caja de Pandora de legitimación del statu quo, eso que Nietzsche denomina como *exceso de historia*. (Huidobro, 2008, pp. 66-68) Así pues, "que la vida necesita del servicio de la historia es algo que debe comprenderse tan claramente como que un exceso de historia daña a lo viviente" dado que la historia pertenece al ser vivo en su triple faceta de "alguien que necesita actuar", "alguien que necesita conservar y venerar" y "alguien que sufre y necesita liberarse." (Nietzsche, 2010, p. 52). La vida del ser viviente evoluciona y se fortalece continuamente mientras va pensando su vida; ese pensar su vida es ya vivirla, entender las metas, sentimientos y motivaciones que le dan un norte y una estructura, eso sí, un norte y una estructura sin firmezas garantizadas. Ni siquiera hay en eso que llamamos yo una unidad legítimamente establecida, pero motiva una noción sujeta a ser una y otra vez reinterpretada con la fuerza de voluntad histórica. Esto mismo se nos reitera con otras palabras por vía de Vásquez Rocca:

La utilidad para la conservación —y no una necesidad abstracta y teórica de no ser engañado— se sitúa como motivo detrás de la evolución de los órganos de conocimiento. Por tanto, el sujeto

no es nada dado, sino tan sólo algo "añadido, imaginado, supuesto debajo" y que proporciona la ilusión de un punto de referencia estable en medio del devenir universal. El yo es algo puesto por el pensamiento, una creencia falsa que obtiene su valor y su firmeza del hecho de constituir una condición de vida, pero que en sí tan sólo es la generalización ficticia del sentimiento de vivir. (2012, p. 51)

Así pues, la historia crítica juega con nuestra necesidad de olvido y con la destrucción del olvido, exige sacar el máximo provecho del dinamismo inherente a la fuerza plástica de la vida, tal como se da en un pueblo y en un individuo. Así, la historia crítica puede ser vista como la doble tarea de luchar contra "lo inculcado de tiempo atrás" y de revertir la tendencia para "implantar una nueva costumbre", logrando con ello evitar las falencias de las otras dos modalidades de historia y el exceso de la autosuficiencia, el mismo que contradiría y oprimiría a la misma vida que la crea (Frey, 2015, pp. 282-3). Bien utilizada, la historia crítica es, indispensablemente, la pauta intelectual más idónea, la auténticamente leal a la vida pues decide en cada una de sus intervenciones hermenéuticas qué hitos del pasado son los definitorios del "aquí y ahora".

La actitud crítica es la propiamente filosófica: remueve la losa del proceso histórico que no deja aflorar la vida, hace a un lado el pasado y construye un nuevo origen. A través de la memoria crítica relega todo lo que frene el olvido y, al hacerlo, se pone al servicio de la vida. (Frey, 2015, p. 285) Esta vida está plagada de fuerza plástica: por fuerza plástica, Nietzsche entiende "esa fuerza para crecer por sí misma, ese poder de transformar

y asimilar lo que es pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, regenerar las formas destruidas” (2010, p. 43). Dicho con otras palabras, se trata de la capacidad de asimilar el pasado al servicio de la vida de tal modo que no se reduzca a una especie de conocimiento interno, sino que pueda externarse de manera creativa mientras reconoce el impulso que la inspiró, impulso que escoge qué evocar y qué borrar. Así, esta capacidad se erige en el elemento crucial para dar forma a la historia pues ella, a despecho de lo que pretendan ciertas formas de Razón Ilustrada o el idealismo histórico de raíz hegeliana, no puede explicarse como *logos* de sí misma (Frey, 2015, p. 284). Tal vez nuestro filósofo de Röcken no tenía plena conciencia de esto, pero queda claro que en esta *Segunda intempestiva* hay una directa declaración de principios sobre el leit-motiv del legado central de toda la filosofía nietzscheana: una mirada implacablemente crítica a la psique de los hombres y las sociedades con miras a hacer un incansable ajuste de cuentas contra todas las tradiciones de las diversas formas de cultura, eso que varias veces denominaba genéricamente como *moral de trasmundo*.⁴

La historia orientada hacia la vida, la nueva misión de la filosofía

El libro *Humano, demasiado humano* es un ejercicio cautivador y embriagador de análisis genealógico de todas las provincias conceptuales supuestamente “conquistadas” por las diversas cruzadas conformadas por ejércitos de pensadores de la pretendida *aeterna veritas*. Su estrategia para ello es tripartita: 1) interpretar el sentido de los ideales en base a su origen; 2) detectar a lo contrario como fuente auténtica de dicho origen; 3) desvelar

el vacío subyacente a todo “idealismo”. La primera parte del libro, titulada “De las cosas primeras y últimas”, se vuelca contra el designio de una estructura universal del mundo para justificar la fundamentación de la ciencia y la lógica desde lo metafísico, o sea, la noción de una persistencia autosuficiente en el mundo y su correspondiente asequibilidad a una también persistente arquitectura de la razón. Mas toda esta grandilocuencia no está justificada en el éxito de la búsqueda de la verdad; por el contrario, es el síntoma patético de la falta de sentido histórico de parte de la academia filosófica, cuyos eruditos están demasiado cegados para advertir que “todo ha devenido, no hay datos eternos, lo mismo que no hay verdades absolutas.” (HDH, I, §2) Una manifestación burda y risible de esta pretensión está en el modo tan ingenuo en que se cree que el fenómeno lingüístico está equipado para expresar y justificar algo metafísicamente fijo: “La importancia del lenguaje para el desenvolvimiento de la cultura radica en el hecho de que en él el hombre puso un mundo propio junto al otro, un lugar que consideraba tan firme como para, a partir de ahí, levantar sobre sus goznes el resto del mundo y adueñarse del mismo.” (HDH, I, §11) Yendo más al fondo de la cuestión, Nietzsche denuncia la costumbre filosófica de larga data de “situarse ante la vida y la experiencia como ante un cuadro desplegado de una vez y por todas y que mostrase invariablemente, la misma escena”, exigiendo que dicha escena sea interpretada correctamente “para así inferir la esencia que ha producido el cuadro, o sea, la cosa en sí.” (HDH, I §36) Los ecos de la primera parte de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* resuenan cuales épicos truenos en estas líneas, esta vez con un talante “trascendental” más acentuado.

4 Término que aparece varias veces en *La gaya ciencia*, *Así habló Zaratustra*, así como su trilogía de *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral y Crepúsculo de los ídolos...* y cómo no, en sus recuentos de estos libros y sus ideas centrales en las dos últimas secciones de *Ecce homo*.

Las dos partes siguientes se titulan "Para la historia de los sentimientos morales" y "La vida religiosa", respectivamente, apuntando ambas a una denuncia paralela sobre la negatividad de lo metafísico, esta vez en torno a lo que usualmente denominamos como conciencia moral y virtud: sin la justificación de lo metafísico, la tradición de esos conceptos se revela como una serie de máscaras traidoras a la vida; ante eso, se apela a un develamiento de los miedos y ansiedades que llevaron a crear tales máscaras. Con las partes cuarta y quinta ("Del alma de los artistas y escritores" e "Indicios de cultura superior e inferior"), se engarza la cosecha de denuncias de las dos partes precedentes con las inquietudes nietzscheanas ya plasmadas en sus *Intempestivas* segunda y tercera. También merece una mención especial la octava parte "Una ojeada al Estado", la cual congrega acusaciones diversas a varios aspectos del entramado socio-político moderno así como de los movimientos reformistas de aquel entonces, denunciándose los tipos de hipocresía que subyacen a todas estas posiciones.⁵ Años más tarde, el filósofo de Röcken expresará su orgullo de lo que ha logrado en este libro en este pasaje del tercer capítulo de su autobiografía *Ecce homo*: "el título dice «donde vosotros veis cosas ideales, veo yo – icosas humanas, ay, demasiado humanas!»... Yo conozco *mejor* al hombre... la expresión «espíritu libre» quiere ser entendida aquí en este único sentido: un espíritu *devenido* libre, que ha vuelto a tomar posesión de sí." (III, sección 3, §1)

Nietzsche se aboca a pasos de gigante hacia "el filosofar «histórico», que no cree tan fácilmente en «hechos eternos» y en «verdades absolutas», y que concibe al hombre como un resultado de procesos históricos", y es con este enfoque que "el

filosofar debe ser analítico e histórico y, con ello, «científico»." (Fink, 2000, p. 54) Es así como él se focaliza con creciente ardor en la labor filosófica como *crítica de la ideología* al desplazar "el contenido expreso y autoconvinciente de las ideas hacia una intencionalidad más poderosa y *abarcativa* que, por estar encubierta, sólo puede ser desenmascarada por un análisis exhaustivo." (Frey, 2005, p. 117) Es que la máscara no puede evitar ser vista como tal cuando llega el momento en que la reflexión filosófica sobre el significado de los valores se detiene con firmeza ante las pretensiones de éstos. Si mantenemos nuestros estándares conceptuales atrapados bajo la perversamente metafísica hipnosis de la propuesta de que la realidad y la verdad se hallan en el "en sí", entonces solo queda derivar de la fatalidad artificiosa que Nietzsche propugna para el fenómeno lingüístico que solo tenemos a nuestro alcance imágenes que desfiguran y distorsionan a la supuesta realidad, pero si le damos un enfoque diferente fuera de esa hipnosis, en estricta coherencia con la exigencia de una radical renovación de la filosofía, entonces vemos que el lenguaje crea mundo y crea vida (Conill Sancho, 2007, pp. 48-50). Al negar la dicotomía cosa en sí-fenómeno con su consecuente diferenciación jerárquica, el *pathos* ilustrado de *Humano, demasiado humano* enuncia una orgullosa declaración de guerra contra el doblamiento idealista del mundo, contra la "manía de los trasmundos" (Fink, 2000, p. 53). Crear conceptos es crear, en simultáneo, modos de vida que se justifican bajo ellos mismos: entender y asumir esto implica una lucha contra la tradición del pensamiento metafísico que, por ser demasiado larga, resulta muy pesada y hasta muy neurótica... pero es una labor bélica indeclinable. En palabras de Nietzsche, volviendo a su *Ecce homo*, una labor filosófica de esta índole

5 En buena medida, esta secuencia temática habrá de repetirse en *Más allá del bien y del mal* (1886).

"es la guerra, pero la guerra sin pólvora y sin humo, sin actitudes bélicas, sin pathos ni miembros dislocados, todo eso sería aún idealismo. Un error detrás del otro va quedando depositado sobre el hielo, el ideal no es refutado – *se congela...* Aquí, por ejemplo, se congela «el genio»; un rincón más allá se congela «el santo», bajo un grueso témpano se congela «el héroe»; al final, se congela «la fe», la denominada «convicción», también la «compasión» se enfría considerablemente – casi en todas partes se congela «la cosa en sí»..." (III, sección 3, §1)

Tal como señala con suma precisión Fink, lo fundamental de este enfoque psicologizante nietzscheano consiste "en interpretar la «genealogía» del ideal desde su contrario: el derecho tiene su origen en el provecho común; la verdad, en el instinto de falsificación, de engaño; la santidad, en un trasfondo muy poco santo de instintos y de rencores" (2000, p.55), lo cual se traduce en un develamiento de ese gran embuste que se puede designar genéricamente como idealismo. Al ilustrar psicológicamente la religión, el arte, la moral, Nietzsche cree que en el futuro la metafísica se volverá banal, más aún, carecerá de interés, pues "la metafísica solo tiene importancia para la vida cuando se encuentra vinculada a propósitos fundamentales del corazón humano, cuando ofrece a éstos el armazón conceptual. Disociada de ellos, se convierte en el caprichoso giro en el vacío de un pensamiento que no tiene ya base alguna." (Fink, 2000, p. 57)

Despojada de sus pretensiones de ejercicio racionalista primordial, la metafísica se revela como una caricatura de pensamiento, ya no un instrumento

vital para el hombre sino una modalidad fantasmagórica de la autointerpretación de éste, "la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero como si fuesen verdades fundamentales." (HDH, I, §18) El saber ha de reflejar y motivar la vida de donde él surge: por tener el imperativo de vivir, el ser humano busca siempre conectarse estrechamente con sus propios intereses existenciales, por lo que el filósofo ha de aclarar que toda epistemología debe partir de esta realidad y, por consecuencia, elaborar un enfoque científico centrado en la apertura espiritual desde donde se fluya el constante cuestionamiento de sus opiniones, no en busca de una superación de ellas para llegar a intelecciones objetivas, sino para mantener viva la llama del pensamiento de un espíritu auténticamente libre (Little, 2004, pp. 83-85).

Desde la filosofía nietzscheana, el hombre es concebido como animal de ideales y la única antropología consecuente con dicha concepción, la antropología solo puede ser crítica pues ha de descubrir los instintos disimulados que les dieron vida. Dicha antropología ha de sostenerse sobre "la psicología de sus ilusiones, es decir, de la metafísica, la religión, el arte, la moral, la cultura", la cual "interpreta al hombre desde sus grandes proyectos" pero, además "incluso en su forma desilusionadora de ilustración psicológica, el tema exclusivo de Nietzsche es la grandeza de la existencia." (Fink, 2000, p. 59) Nietzsche está ya preparado para dar un salto más allá de sus filudas intuiciones filosóficas de raíz filológica respecto a la verdad como creación lingüística: esta creación puede ahora reclamar el título de nueva verdad: "De las pasiones nacen las opiniones; la inercia del espíritu petrifica éstas en convicciones. Pero quien se sienta espíritu libre, incesantemente vivo, puede impedir esta petrificación. [...]"

Redimidos del fuego, andamos entonces, impulsados por el espíritu, de opinión en opinión, cambiando de partido, como nobles traidores de todas las cosas que, a fin de cuentas, pueden ser traicionadas, y, pese a todo, sin sentimiento de culpa." (HDH, IX, §637) Lo genuino no es, pues, lo carente de máscaras sino la máscara que valiente y gallardamente saca lustre a sus galones de embuste y falacia que le impuso el tribunal de la verdad tradicional: ya el título del parágrafo 33 de *Humano, demasiado humano* enuncia el lema de esta posición (aunque todavía sin desarrollarlo como se hará desde *La gaya ciencia* en adelante) – *El error sobre la vida, necesario para la vida*. Ésta es su primera frase: "Toda creencia en el valor y la dignidad de la vida estriba en un pensamiento viciado". En el parágrafo siguiente, el último de la primera parte, Nietzsche se pregunta en voz alta si la desesperación es el único resultado realista y viable que procede de la destrucción de todos los fantasmas históricos de esas concepciones de verdad y ciencia que debemos dejar atrás. La respuesta es que eso dependerá sola y exclusivamente del temperamento de la persona que ejercite ese pensamiento crítico: "Un hombre que se ha zafado de las cadenas corrientes de la vida hasta tal punto que solo vive para conocer cada vez mejor, debe poder renunciar, sin envidia ni desesperación, a muchas cosas [...]; le debe *bastar* con ese libre, intrépido planear sobre hombres, costumbres, leyes y las estimaciones tradicionales de las cosas." (HDH, I, §34) La nueva verdad emerge del cuidadoso y detenido, que nunca definitivo, análisis introspectivo de la voluntad individual que ve en sí misma un indicio razonablemente fiable de las pulsiones de todas las voluntades, y solo así puede cumplir esa verdad con

su función nuclear: aliviar la carga de la vida y reconocerse como creación de mascaradas (HDH, II, §35-38). Este rigor psicológico es algo necesario: la pregunta es si reporta a los hombres más provecho que desventaja o viceversa, una cuestión que solo comenzará a ser abordada explícitamente (a favor de la primera alternativa) desde *La gaya ciencia* en adelante.

El renovado y ya bien encauzado programa nietzscheano, correspondiente a una filosofía histórico-crítica como resultado de la reflexión, formula que "no existen hechos eternos ni verdades absolutas", de lo que se desprende que todo ha devenido y, "en consecuencia, el *filosofar* histórico se vuelve a partir de ahora necesario, y con él la virtud de la modestia." (HDH, I, §2) De este modo, se concreta con sigilo la misión propia del pensamiento histórico: referirse a todo lo que condiciona el surgimiento de un cuestionable estado de cosas (Fray, 2005, p. 117). Tal como advertirá Nietzsche unos pocos años después en *La gaya ciencia*, el libro de 1882 que cierra la trilogía de su periodo intelectualista, al utilizar los preceptos habituales de la tradición filosófica, hay que ver los lances desafortunados y las excepciones que ocurren en ese orden del mundo que nos instruyen habitualmente a construir en nuestras mentes como expresiones de censura que el hombre se hace a sí mismo, las cuales busca justificar en base a ese pretendido orden del mundo: "Cuidado con achacarle crueldad e irracionalidad o lo contrario de lo uno y lo otro: no es perfecto, hi hermoso, ni noble, ni aspira a ninguna de estas cualidades, ino tiene en absoluto el propósito de emular al hombre! ¡No lo afectan en absoluto ninguno de nuestros juicios estéticos o morales!" (III, §109)⁶ No,

6 Más adelante, en la misma obra, el filósofo de Röcken enfatiza que si todo saber es una explicitación de un ajuste de cuentas específico que llama la atención del yo al mirarse a su espejo curtido por la historia, entonces queda claro que "la fuerza de los conocimientos no reside en su grado de verdad, sino en su agüedad, en su asimilación, en su carácter de condición vital." (III, §110)

son solo cosa nuestra, algo que brota de nuestro interior, una interioridad que es intelecto al servicio de nuestro deseo de comprendernos a nosotros mismos. ¡La comprensión como pulsión!

Conclusión

No hay nada más allá de esta particularidad concreta en que vivimos y pensamos lo que vivimos (dos cosas que son lo mismo): solo hay esto, e incluso esto pasa por el filtro del lenguaje, cuya función única es la de crear significados a través de metáforas que el sujeto utiliza para verse y comprenderse en un momento determinado de su vida. Para reforzar esto que se vive hoy, hay que tomar plena conciencia de que no hay nada más allá, hay que señalar, denunciar y juzgar esa nada, ponerse la toga del juez nihilista. Pero, que quede bien claro esto: Nietzsche es, ante todo, antinihilista. El nihilismo es su hermenéutica radical que busca destruir las máscaras y pretensiones de todos los ídolos de las diversas formas de la cultura tradicional. Si hay un nihilismo que Nietzsche asume como labor y pauta de su labor filosófica crítica que niega radicalmente la concepción moralista del mundo y de la vida, lo hace para agitar las aguas de la conciencia a fin de que ésta no caiga (mejor dicho, recaiga) en la desesperación y la inercia; por eso también hay un nihilismo afirmativo que antepone la imposición de la vida como flujo continuo de la persistencia del existir ante la nada más allá de ella. Es una hermenéutica que no se limita a negar el vacío sobre el que la moral tradicional ha proyectado un pretendido referente de valoración, sino que afirma la vida: hay que definir a dicha hermenéutica por lo que es, no por lo que no es. No es nihilismo, es vitalismo, y como tal, se desarrolla para desentrañar y ensalzar lo más antinihilista que hay: la celebración

de la vida por la vida misma. (Fink, 200, pp. 166-170, 180-7) Tal como el propio autor nos reclama con sus propias palabras, la misión principal de la filosofía es la de preparar el pronto arribo del hombre del futuro, "este hombre del futuro, que nos liberará por igual del ideal existente hasta ahora como de lo que hubo de surgir de él, de ese gran asco, de esa voluntad de la nada del nihilismo; esa campanada del mediodía y de la gran decisión, que vuelva a liberar la voluntad, que devuelva a la tierra su rumbo y al hombre su esperanza; ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada." (EH, sección II, §24). Se puede apreciar a *Humano, demasiado humano* como el manto nocturno donde las estrellas lingüísticas ostentan su luz irremediablemente antropomórfica; también se le puede apreciar como el sol primaveral que agiliza el periodo de cosecha para los frutos histórico-críticos sembrados por la intempestiva maquinaria del hombre de nuestros tiempos. Ha sido nuestra intención mostrar cómo la secuencia de estos tres textos en los cuales hemos centrado nuestra atención asienta y fertiliza de a pocos el terreno donde Nietzsche habrá de sembrar y cosechar su ideario filosófico vitalista.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias. -

Nietzsche, F. (2015) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

(2013a) *Humano, demasiado humano*. Madrid: Ediciones Akal.

(2013b) *Ecce homo*. Madrid: Alianza Editorial.

(2011) *La gaja ciencia*. Madrid: Ediciones Akal.

(2010) *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: Segunda intempestiva*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(2002) *Consideraciones intempestivas*. Madrid: Alianza Editorial.

Fuentes secundarias. -

Conill Sancho, J. (2007) *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos.

Fava, F. (2017) "Orígenes de la crítica nietzscheana del conocimiento a partir del lenguaje." *En Revista de Filosofía Open Insight*, vol. VIII, no. 13, enero-junio, 2017, pp. 161-188.

Fink, E. (2000) *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial.

Frey, H. (2015) "Nietzsche: la memoria, la historia: la Segunda intempestiva, entre la crítica al historicismo y la negación de la filosofía de la historia." *En Cuicuilco*, Vol. 22, No. 64, México, sep/dic, 2015, pp. 271-290.

(2005) "Los escritos de Nietzsche como Escuela de la Sospecha." *En Cuicuilco*, Vol. 12, No. 33, enero-abril, 2005, pp. 113-126

Gama Barbosa, L. E. (2014) "Nietzsche y la vida interpretante." *En Praxis Filosófica*, no. 39, julio-diciembre, 2014, pp. 171-196.

Huidobro Salazar, M. G. (2008) "Friedrich Nietzsche: la historia al servicio de la vida." *En Intus-Legere Historia*, Vol. 2, No. 1, pp. 59-71.

Lemm, V. (2013) *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Santiago: F.C.E.

Little, R. (2004) "El problema del conocimiento en la filosofía de Nietzsche en el período intelectualista (1876-1882)." *En Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, No. 2, enero-diciembre, 2004, pp. 79-92.

Reale, G. y D. Antiseri. (1988) *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo I. Barcelona: Herder.

Vaihinger, H. (2015) "La voluntad de ilusión en Nietzsche." *En NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, pp. 85-119.

Vásquez Rocca, A. (2012) "Nietzsche: de la voluntad de poder a la voluntad de ficción como postulado epistemológico." *En Nómadas*, no. 37, octubre 2012, pp. 41-53. Universidad Central, Bogotá, Colombia.

Vattimo, G. (2012) *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: RBA.

White, H. (1992) *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. F.C.E., México.

LOS PRIMEROS FILÓSOFOS DE LA ACADEMIA LIMENSIS

The First Philosophers of the Limensis Academy

Milko H. Pretell García*

Recepción: 02-10-2018

Aceptación: 31-10-2018

RESUMEN

La finalidad del siguiente trabajo es proporcionar datos en torno al desarrollo de la filosofía en los primeros años de funcionamiento de la universidad de San Marcos. Para ello se aborda, de una parte, la importancia de la Facultad de Artes y su conformación, y, por otra, los estudios comprometidos para asimilar los conocimientos filosóficos, lo mismo que los pasos para lograr convertirse en docentes. Cierran estas páginas la nómina de los primeros lectores de filosofía de la Universidad San Marcos.

Palabras clave

Filosofía Escolástica, Facultad de Artes, Universidad San Marcos, Virreinato, filósofos.

ABSTRACT

The purpose of the following paper is to provide data on the development of philosophy in the first years of functioning of San Marcos University. To this end, the paper addresses, first, the development and importance of the Faculty of Arts; second, the course of studies designed for the study of philosophy; and, last, the required steps to become a *lector*. The paper closes with a list of the first philosophy *lectores* of San Marcos University.

Keywords

Scholastic Philosophy, Faculty of Arts, San Marcos University, Viceroyalty, philosophers.

* Coinvestigador del Proyecto Scholastica Colonialis-Perú desarrollado por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP): mhpretell@gmail.com

Preliminar

La naciente sociedad y el desarrollo de las urbes en el recién creado Virreinato del Perú (1542) implicaron cubrir necesidades básicas diversas, entre ellas la formación técnica y profesional de su población. Esto último solo era posible a través del funcionamiento de un Estudio General o Universidad. Por ello el Cabildo de Lima solicitó al Rey la apertura de tal institución (1550), aunque -hasta donde se sabe- respondió a las iniciativas propuestas por los dominicos (1549).

Y es que, en efecto, tanto el adoctrinamiento de la población aborígen como la formación de las nuevas generaciones obligaban a contar con centros de enseñanza. Lo primero hacía necesario un alto número de clérigos formados teológicamente y en lenguas autóctonas (lenguas índicas), para lo cual hubiese bastado que las órdenes clericales estableciesen sus centros de formación propios (Noviciados), sin embargo, también era necesario el reconocimiento legal de la formación profesional y la habilitación para su ejercicio, y ello solo era posible a través de la Universidad, la cual era la única responsable de otorgar los grados y títulos correspondientes.

Ahora bien, la formación profesional -prolongación de la formación medieval- se ejecutaba en dos niveles tanto para el cuerpo secular como clerical: el nivel inferior correspondiente a los estudios humanistas (Gramática y Retórica) y de Artes (Lógica y Filosofía Natural), mientras que en el nivel superior se brindaban los estudios profesionales de Teología, Cánones, Leyes y Medicina. Y exactamente fue con estas cuatro Facultades superiores que nuestra universidad dio inicio a sus actividades académicas; sin embargo, la puerta de acceso a todas ellas le

correspondía a la Facultad de Artes y los correspondientes estudios filosóficos.

Cabe, por lo tanto, preguntarse por cómo discurrieron los estudios filosóficos y, sobre todo, rescatar los nombres de quienes tuvieron en sus manos la potestad de la enseñanza de la filosofía, su difusión y debate. No obstante, son escasas las notas que existen en torno a los docentes y a su actividad académica, por lo cual aún quedarán muchas preguntas por contestar y lagunas en nuestra historia filosófica.

1. La Facultad de Artes

El jurista e historiador Luis Antonio Eguiguren ha sido quien remarcó la importancia de la Facultad de Artes al indicar que ella "en la universidad era la espina dorsal del sistema universitario" (Eguiguren, I, 1940, p. XLIII). No le faltaba razón, pues para acceder a los estudios profesionales como teólogos, abogados, matemáticos o médicos, era necesario tomar las lecciones de las cátedras impartidas en esta Facultad (Lógica y Filosofía Natural), como bien lo señala. Pero cabe indicar que ésta es una importancia heredada, pues nuestra universidad -lo mismo que el sistema de estudios superiores en general- se erige siguiendo el modelo de la universidad de Salamanca -la más importante en ese momento-, la misma que a su vez había tomado y mejorado el modelo de enseñanza de la universidad de París, conocido como *modus parisiensis*.

La universidad de París, por haber monopolizado la enseñanza de la teología -a instancias del papado-, imprimió un fuerte carácter filosófico a la Facultad de Artes, pues la Gramática (latín) y la Lógica (Dialéctica) fueron ampliamente desarrolladas en tanto que en el ideal de ciencia la teoría estaba por encima de lo

práctico-experimental; se consideraba que a través del análisis silogístico se podía tener mayores asideros para encontrar la verdad. Por otra parte, la universidad de Salamanca importó a finales del siglo XV el *modus parisiensis* de mano de Francisco de Vitoria, planteando incluso modificaciones. Esta renovación fue de la mano con los restantes logros de la Corona española, permitiendo que Salamanca se convirtiese en el centro intelectual de su momento; así, a los estudios teológicos que habían logrado toda una renovación, se sumaron en importancia los estudios éticos-jurídicos, los estudios éticos-económicos y los estudios naturales ante la novedad del hallazgo del Nuevo Mundo, razón por la cual se entiende la adición de los estudios de Filosofía Natural (Física) a la curricula de la Facultad de Artes.

Teniendo en cuenta lo mencionado anteriormente se hace comprensible la importancia de la Facultad de Artes dentro del sistema educativo virreinal, se comprenderá también la estructura curricular que tuvo y los métodos de enseñanza empleados. Con respecto al *modus Parisiensis* se debe indicar que este estipulaba la gradación de temas a enseñarse para que sea un aprendizaje gradual, el dictado de las lecciones para que el alumno pueda luego repasar y la ejercitación del *ars disputandi* en eventos internos y públicos.

La universidad de Lima, lo mismo que los colegios y seminarios, solo permitían el inicio de los estudios de Artes luego de haber cursado los estudios de Gramática (latín), pues la lengua latina era el vehículo científico de aquel entonces. Los estudios se desarrollaban a lo largo de tres años y las lecciones se tomaban en dos horarios a lo largo del día, esto por el sistema educativo propio de la época, pues era necesario

que los estudiantes dispusieran del mayor tiempo posible para sus lecciones. Así, las lecciones diurnas iniciaban por lo general a las 7 y culminaban a las 9, luego seguían horas para el repaso; el segundo turno se iniciaba a las 4 p.m. y culminaba a las 5 p.m., empleándose luego algo del tiempo en realizar los repasos necesarios.

En teoría, el primer año abordaba los rudimentos de la Lógica (Dialéctica), el segundo se dedicaba a la Filosofía Natural (Física) y el tercer año permitía revisar cuestiones Metafísicas (Ontología). Sin embargo, en la práctica la *ratio studiorum* tanto de la Universidad como la de los jesuitas, lo mismo que de las restantes órdenes clericales que contaban con un centro de estudio, no aplicaron tal ordenación, pues los estudios metafísicos -materia más abstracta y compleja- fueron llevados en los estudios teológicos.

De los primeros años de la universidad no hay documentación que nos permitan determinar la estructura curricular. Se conoce la *ratio studiorum* de la universidad gracias a la Constitución de 1584, la cual señala la siguiente ordenación de temas a tratar. El primer año comprendía los estudios de las *Summulae*; se debía iniciar con el tratado sobre los términos y luego los parvos lógicos por espacio de dos meses, después se empleaban dos meses para repasar los exponibles, esto es, el tratamiento de las proposiciones que parecen simples pero que en realidad son compuestas; se concluían las *Súmulas* con el estudio de los silogismos; a partir del octavo mes los alumnos se dedicaban a estudiar los predicables y los predicamentos. El segundo año estuvo dedicado a la Lógica, los siete primeros meses servían para revisar el *Peri hermenias* o *De interpretatione*, luego se proseguían con los restantes textos lógicos de Aristóteles; lamentablemente

no hay mayores datos, pero bien podrían ser los *Analíticos Segundos* que se ocupan de la demostración científica. El último año de estudios comprendía la lectura de los *Físicos* (ocho libros) durante los primeros seis meses, lo restante era empleado en la lectura del *De generatione et corruptione*, así como el *De coelo*. Como se puede apreciar, la universidad puso énfasis en los estudios lógicos -por ende, comprometió a la Filosofía-, pues estos emplearon dos años para su aprendizaje.

2. El oficio de Filósofo

El título de "Filósofo" no fue empleado para designar a quienes culminaban los estudios de Arte. El título, ampliamente empleado durante la Edad Media, estuvo reservado para designar a Aristóteles, a quien propiamente se le designaba como "El Filósofo". En realidad, quienes cursaban los tres años de estudios en la Facultad de Artes solo obtenían los grados y títulos tras una serie de actividades que demostrasen el grado suficiente de preparación para poner en ejercicio los conocimientos adquiridos, esto es, para disputar sobre cuestión cualquiera y, claro está, también para enseñar.

Tenemos, por una parte, el grado de Bachiller para quienes no solamente asistieron a las lecciones brindadas, sino a quienes participaron en las disputas sabatinas que se organizaban de manera interna. Por otra parte, para convertirse en Licenciado en Artes, según la Constitución de 1571, era necesario que defendiera seis conclusiones de *Filosofía Natural y Lógica magna y parva* en el transcurso de un año, además para obtener el grado debía tener de una conclusión de *Filosofía Natural* al igual que leer una lección de algún tema extraído por azar de un texto de Filosofía (con solo un día de antelación), respondiendo

las objeciones y/o preguntas de los maestros presentes. Esta lección debía darse en una hora.

Ahora bien, para acceder a la enseñanza era necesario participar en una junta de disputa denominada "oposición", es decir, era necesario un examen público que haga patente la idoneidad del futuro docente, tanto en cuanto a sus conocimientos como en la defensa de una conclusión establecida frente a las objeciones de los doctores oyentes. De este tipo de certámenes queda un registro, no de la universidad de San Marcos sino de la universidad del Cusco del siglo XVIII; registro que puntualiza los puntos a debatirse como: "de los cuales escogió el primer punto y asentó por Conclusio: *quod De potentia Dei absoluta duo corpora possunt esse in eodem loco*" (Valcárcel, 1953, p. 40).

La labor docente implicaba, por la asimilación del *modus parisiensis*, servirse de un texto de ayuda para poder emprender las lecciones, esto es, explicar y/o comentar las ideas planteadas frente a los temas propuestos por el autor del texto, lo mismo que las objeciones presentadas. Todo lo cual debía ser llevado con las pausas correspondientes para que los alumnos pudiesen tomar las notas necesarias. Así tenemos, por ejemplo, que en los primeros años de funcionamiento de la universidad se empleó el texto de Domingo de Soto para el curso de Lógica. Igualmente, se conoce que la obra de Fray Alonso de la Veracruz también fue empleada al interior de algunos claustros clericales en el proceso de enseñanza de la Lógica. Por otra parte, tenemos también la elaboración y propuesta de textos "oficiales" para ser empleados localmente. Y son estos textos los que llaman potencialmente más la atención, pues en ella encontramos propuestas propias de nuestros filósofos que debaten

de manera directa con sus pares europeos y con el mayor rigor técnico, pues con ello se deja por sentado que "poderoso es Dios para hacer surgir hijos a Abraham de las piedras peruanas".

3. Los primeros filósofos de la Academia Limensis

Es poco lo que se conoce respecto a quienes cumplieron con la labor de enseñanza de la Filosofía. Existe material disperso que necesita ser sistematizado en lo referente a nuestros primeros filósofos. Y, si bien L. A. Eguiguren nos ha facilitado una primera nómina de los lectores de Artes y Filosofía en San Marcos, esta sigue siendo inicial y fragmentaria. Esto debido a que -por lo que se conoce hasta la fecha- no han sido los lectores de San Marcos quienes redactaron los *Cursus philosophicus* conocidos y que han logrado sobrevivir hasta nuestros días, lo cual les otorgaría con mérito ser denominados "filósofos"; los lectores que redactaron amplios *Cursus* han pertenecido a los colegios de los franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas.

Por otra parte, vale la pena implementar una división inicial en torno a la aparición de nuestros filósofos¹. La primera que se nos viene en mente es la división por órdenes clericales; sin embargo, esta dejaría de lado el aspecto diacrónico de la evolución de los planteamientos filosóficos. La segunda tentativa que surge es la clasificación por orientación doctrinal; no obstante, en la medida que no hay estudios puntuales del quehacer filosófico de los pocos autores de textos y mucho menos existen obras

de los que aparecen en la lista, sería un simple inventar. La tercera posibilidad, que por ahora se torna más congruente, es considerar la sucesión generacional. Así tendríamos como clasificación inicial una primera generación (1540-1590) de filósofos europeos que se convierten en los primeros maestros de las recién inauguradas aulas de los distintos claustros académicos. La segunda generación (1590-1640) comprendería principalmente a los primeros descendientes de los conquistadores tanto criollos como mestizos. Una tercera generación (1640-1700) asumirá las críticas al sistema escolástico fruto del Humanismo y la Reforma. La cuarta generación (1700-1767) es la que tiene que habérselas con el avance de la Filosofía Moderna y de las Ciencias (en sentido moderno), sin querer desprenderse del todo del modelo escolástico de exposición (empleo del silogismo). Finalmente, la quinta generación (1767-1821) que enfrenta las reformas educativas orientadas por el espíritu ilustrado y que culmina con nuestra independencia.

Ahora bien, la siguiente relación se reduce al claustro universitario, pues el correspondiente a los Colegios, Seminarios y Noviciados aún está en proceso de elaboración, pues hay mucha documentación dispersa y mínima al respecto. Veamos entonces quienes fueron los primeros maestros filósofos en el primer siglo de existencia de la Academia limensis.

(1) Martín Ugalde, lector seglar (1550-¿1560?).²

1 Es interesante la división de tres etapas propuesta por Daniel Valcárcel, aunque está enfocada propiamente en el sistema educativo como tal. Cf. Valcárcel, D. (1968). Historia de la Educación Colonial. Lima: Universo.
2 Eguiguren, L. A. (1951). La universidad Nacional Mayor de San Marcos. IV Centenario de la Fundación de la Universidad Real y Pontificia y de su vigorosa continuidad histórica. Lima: Imprenta Santa María, p. 34; Eguiguren, L. A. (1951). La universidad en el siglo XVI, volumen I, narración. Lima: Imprenta Santa María, p. 56; en adelante: Universidad XVI.

- (2) Fray Miguel Montalvo OP (1550-¿1563?).³
- (3) Gaspar de Meneses (1565-1573), médico seglar.⁴
- (4) Fray José Miguel de Adrián OP (1560-¿1572?).⁵
- (5) Jerónimo López Guarnido (1570-¿?), médico español, natural de Sevilla.⁶
- (6) Fray Pedro de Miranda OP (1573-1578).⁷
- (7) Gerónimo Enríquez (1573).⁸
- (8) Antonio Sánchez Renedo (1576-1581), médico de la universidad de Granada.⁹
- (9) Fray Nicolás de Ovalle OM (1577-1586), discípulo del mercedario español Francisco Zumel.¹⁰
- (10) Juan de Velásquez de Ovando (1580-1583, 1587).¹¹
- (11) Diego de Ávila Briceño (1593), natural de Huánuco, asumió la cátedra en 1576.
- (12) Juan Velásquez de Ovando (1580-1587), empleaba la obra de Fray Domingo de Soto.¹²
- (13) Diego de Ávila Briceño (1586-1592).¹³
- (14) Juan de Obregón (1588), estudió en San Marcos.¹⁴
- (15) Alonso de Abreu (1589-1591).¹⁵
- (16) Carlos Marcelo Corne (1588-1598), criollo natural de Trujillo.¹⁶
- (17) Fray Manuel de Figueroa y Miranda (1592-1594).¹⁷
- (18) Gaspar de Centurión y Espinola (1592-1595), natural de Sevilla.¹⁸
- (19) Diego de Ramírez de Cepeda (1595-1596), natural de Lima.¹⁹
- (20) Diego de Hojeda OP (1595-1596), lector sustituto, natural de Sevilla.²⁰
- (21) Lorenzo López Barriales, sustituyó a Marcelo Corne por cuatro meses (1597).²¹

3 Eguiguren, L. A. (1939). *Alma Mater*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, p. 116.

4 Eguiguren, Alma Mater, p. 250. Eguiguren, Universidad XVI, I, vol. I, p. 456.

5 Eguiguren, Alma Mater, 1939, p. 160.

6 Eguiguren, Alma Mater, 300, 331; Universidad XVI, I, vol. I, 475.

7 Eguiguren, Alma Mater, 259, 278; Universidad XVI, I, vol. I, 467.

8 Eguiguren, Luis A. (1912). *Catálogo histórico del claustro de la Universidad de San Marcos 1576-1800*. Lima: Imprenta El Progreso Editorial. Córdoba Salinas, Buenaventura, Memorial de las historias del Nuevo Mundo Peru. Lima: Geromino de Contreras, 1631, edición s/f.; reproducción parcial en: Glave Testino, Luis M. Colección Pensamiento Educativo Peruano. Volumen 2: Entre la sumisión y la libertad, siglos XVII-XVIII. Lima: Derrama Magisterial, 2013, p. 126. De ahora en adelante Glave, CPEP-II.

9 Eguiguren, Universidad XVII, I, vol. 2, 869, 878, 881, 901-2.

10 Eguiguren, Universidad XVII, I, vol. 2, 870, 888; Eguiguren, Luis A., *Diccionario Histórico Cronológico de la Real y Pontificia Universidad San Marcos*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, tomo I, 1940, p. 327. En adelante: Eguiguren, DHC I.

11 Eguiguren, DHC I, 297; Universidad XVII, I, vol. I, 525-26.

12 Eguiguren, DHC I, 297; Universidad XVII, I, vol. I, 525-26.

13 Eguiguren, Universidad XVII, I, vol. 2, 934, 946; DHC, I, 237, 682.

14 Eguiguren, Universidad XVII, I, vol. 2, 938.

15 Eguiguren, Universidad XVII, I, vol. 2, 938-39, 942.

16 Eguiguren, Universidad XVII, I, vol. 2, 939, 941, 960.

17 Eguiguren, Universidad XVII, I, vol. 2, 943, 947.

18 Eguiguren, DHC I, CCLXXXVIII; Universidad XVII, I, vol. 2, 946.

19 Eguiguren, Universidad XVII, I, vol. 2, 960.

20 Eguiguren, Alma Mater, 1939, p. 301; DHC, I, CCLXXVII-VIII.

21 Eguiguren, Universidad XVII, I, vol. 2, 966.

- (22) P. Andrés Hernández SJ (1599), cátedra supernumeraria.²²
- (23) Diego Ramírez de Cepeda (1599).²³
- (24) P. Cristóbal García SJ (¿?), cátedra supernumeraria.²⁴
- (25) Bachiller Gabriel de Sandi (1614).²⁵
- (26) Francisco de Godoy (1616).²⁶
- (27) Diego de Encinas Cañizares de Misque (1617), natural de Lima.²⁷
- (28) P. Francisco de Aguayo SJ (1620), cátedra supernumeraria.²⁸
- (29) Manuel de Esquivel Salcedo (1620-1634), primera Cátedra de Artes.²⁹
- (30) Pedro de Ortega y Sotomayor (¿1623-1628?), obtuvo la cátedra siendo colegial del Real de San Martín a la edad de 19 años y la regentó por espacio de seis años.³⁰
- (31) Fray Gonzalo Tenorio OFM (1624).³¹
- (32) Francisco Tenorio (¿?), hermano del anterior.³²
- (33) P. Fernando de Avendaño (1626-1629).
- (34) Fray Juan de Ribera OSA (1627-1631), natural de Pisco, segunda Cátedra de Artes.³³
- (35) Martín de Velasco y Molina (¿?), natural de España, estudió en el Colegio San Martín.³⁴
- (36) Andrés García de Zurita (1627), natural de Sevilla.³⁵
- (37) Diego López de Vergara y Aguilar (hasta 1631), natural de Lima, tercera Cátedra de Artes, se cerró su cátedra por ausencia de alumnos.³⁶
- (38) Sancho Pardo de Figueroa Bermúdez y Cárdenas (¿?), natural de Lima.³⁷
- (39) Fray Francisco de la Carrera OM (¿?).³⁸
- (40) Juan Jiménez de Montalvo (¿?), natural de Lima.³⁹
- (41) Joseph de los Ríos (¿?).⁴⁰
- (42) Juan de Utrilla (1647), natural de Lima, primera cátedra de Artes.⁴¹

22 Eguiguren, Catálogo, 1912, 46.

23 Eguiguren, DHC I, 993, 1046.

24 Eguiguren, Catálogo, 1912, 46.

25 Eguiguren, DHC I, 995.

26 Eguiguren, DHC I, 995.

27 Eguiguren, DHC I, 998.

28 Eguiguren, DHC I, 1001, 1005.

29 Eguiguren, DHC I, 1014, 1017; Glave, CPEP-II, p. 126.

30 Eguiguren, Catálogo, 1912, 47; Eguiguren, DHC, I, 891; Mendiburu, Manuel, Diccionario histórico biográfico del Perú. Segunda edición con adiciones y notas bibliográficas publicada por Evaristo San Cristoval. Lima: Imprenta Gil, 1934, tm. VIII, p. 273.

31 Eguiguren, Catálogo, 1912, 46.

32 Eguiguren, Catálogo, 1912, 46.

33 Eguiguren, DHC, I, 1013; Glave, CPEP-II, p. 127.

34 Eguiguren, Catálogo, 1912, 46.

35 Eguiguren, Catálogo, 1912, 46; Eguiguren, DHC, I, 820.

36 Eguiguren, DHC, I, 1012; Glave, CPEP-II, p. 127.

37 Eguiguren, DHC, I, 834.

38 Eguiguren, Catálogo, 1912, 46.

39 Eguiguren, Catálogo, 1912, 46.

40 Eguiguren, Catálogo, 1912, 46.

41 Eguiguren, DHC, I, 28.

(43) Fray Pedro de Córdova y Recalde OSA (1647), segunda cátedra de Artes.⁴²

su vigorosa continuidad histórica. Lima: Imprenta Santa María.

(44) Fray Juan Mezía de Mendoza OFM (1647), natural de Pisco, tercera cátedra de Artes.⁴³

Eguiguren, L. A. (1951). *La universidad en el siglo XVI, volumen I, narración*. Lima: Imprenta Santa María.

(45) Juan Morales y Valverde (¿?), chantre de Lima.⁴⁴

Hilde de, R-S. (ed). (1999). *Historia de la Universidad en Europa*. 3 vol. Bilbao: Universidad del País Vasco.

(46) Diego Josef de Salazar (¿?), de quien aún sobrevive un manuscrito sobre Metafísica.⁴⁵

Mendiburu, M. (1931-1935). *Diccionario histórico biográfico del Perú*. Segunda edición con adiciones y notas bibliográficas publicada por Evaristo San Cristoval. Lima: Imprenta Gil.

(47) Fray Sebastián de Almoguera y Pastrana OM (¿?).⁴⁶

Mejía Valera, M. (1963). *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

(48) Bartolomé de Velarde (¿?), natural de Arequipa.⁴⁷

Pretell García, M. (2015). "La Filosofía en los albores del Virreinato". *Metanoia*, nº 1 abril-octubre, Revista Académica de la Escuela de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, pp. 75-98.

REFERENCIAS

Barreda y Laos, F. (1964). *Vida Intelectual del Virreinato del Perú*. 3ra ed. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Eguiguren, L. A. (1912). *Catálogo histórico del claustro de la Universidad de San Marcos 1576-1800*. Lima: Imprenta El Progreso Editorial.

Eguiguren, L. A. (1940). *Diccionario Histórico Cronológico de la Real y Pontificia Universidad San Marcos*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, tomo I.

Eguiguren, L. A. (1951). *La universidad Nacional Mayor de San Marcos. IV Centenario de la Fundación de la Universidad Real y Pontificia y de*

Salazar Bondy, A. (1967). *La Filosofía en el Perú. Panorama histórico*. Lima: Universo.

Saldaña y Flores, F. (1735). *Constituciones, y Ordenanzas antiguas, añadidas, y modernas de la Real Universidad, y Estudio General de San Marcos de la Ciudad de los Reyes del Perú*. Reimpresas, y recogidas de

42 Eguiguren, DHC, I, 28.

43 Eguiguren, DHC, I, 28.

44 Eguiguren, Catálogo, 1912, 47.

45 Eguiguren, Catálogo, 1912, 47.

46 Eguiguren, Catálogo, 1912, 47.

47 Eguiguren, Catálogo, 1912, 47.

48 Eguiguren, DHC I, 1001, 1005.

mandato del excelentissimo S. Marquez de Castelfuerte, Virrey. Ciudad de los Reyes, Imprenta Real.

Torchia Estrada, J. C. (1999). "Los estudios de Filosofía (Artes) en el siglo XVI: México y Perú". *Revista Interamericana de Bibliografía*, vol. XLIX, n° 1-2 de la Organización de Estados Americanos, pp. 69-99.

Valcárcel, D. (1953). *Libro de Oposiciones del a Universidad de San Antonio del Cusco (siglo XVIII)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Valcárcel, D. (1968). *Historia de la Educación Colonial*. Lima: Universo.

¿HA MUERTO LA UTOPÍA? ¿TRIUNFAN LAS DISTOPIAS?

¿Has utopia died? ¿Do dystopias triumph?

Juan José Tamayo*

Recepción: 10-10-2018

Aceptación: 01-11-2018

RESUMEN

El autor analiza el juego dialéctico entre dos concepciones filosóficas frente a la realidad problemática que vivimos: una visión utópica y la otra distópica. La primera optimista, centrada en la esperanza de un mundo mejor; y la segunda, pesimista, determinista, donde no hay cabida para la esperanza.

El autor analiza, en primer lugar, la razón utópica, que ve el futuro con esperanza, frente a la razón científica-técnica, que sólo se limita a vivir el presente, partiendo del análisis de Qohélet 3, 1-8, que refleja una filosofía pesimista. En segundo lugar, reflexiona sobre lo difícil que es vivir en utopía, en esperanza, es como un sueño imposible de alcanzar; con un claro predominio de la visión distópica. Y, en tercer lugar, analiza la necesidad de una recuperación crítica de la utopía, combinando razón y esperanza; finalizando con un llamado a unirse a todos los que comparten esta visión utópica.

Palabras clave

Utopía, distopía, dialéctica, pesimista, filosofía de la esperanza

ABSTRACT

The author analyzes the dialectical game between two philosophical conceptions in front of the problematic reality that we live: a utopian vision and the other dystopian one. The first optimist, focused on the hope of a better world; and the second, pessimistic, deterministic, where there is no room for hope.

The author analyzes, in the first place, the utopian reason, which sees the future with hope, in front of the scientific-technical reason, which is limited to living the present, starting from the analysis of Qohelet 3, 1-8, which reflects a pessimistic philosophy. Secondly, it reflects on how difficult it is to live in utopia, in hope, it is like a dream impossible to achieve; with a clear predominance of dystopian vision. And, thirdly, it analyzes the need for a critical recovery of utopia, combining reason and hope; ending with a call to join all those who share this utopian vision.

Keywords

Utopia, dystopia, dialectics, pessimism, philosophy of hope

* Profesor emérito de la Universidad Carlos III de Madrid.

El presente artículo forma parte de la Lección jubilar que el autor pronunció el 14 de abril del 2018 en la universidad Carlos III de Madrid.

INTRODUCCIÓN¹

En el presente artículo se aborda tres temas: 1. Pugna entre dos tipos de razón: utópica y científico-técnica. 2. La utopía en horas bajas. 3. Rehabilitación crítica de la utopía²

1. Razón utópica versus razón científico-técnica

Tiempo y sazón: Qohélet 3,1-8

Cuando comencé a escribir esta lección, que llaman *ultima lectio* –espero que lo sea solo como ritual académico-, y que yo prefiero llamar *lección jubilar*, me vino a la memoria un texto escrito por un autor hebreo entre los siglos IV y III antes de la era común y recogido en la Biblia judía con el título “Palabras de Qohélet, hijo de David, rey de Jerusalén”. En realidad, Qohélet no es un nombre propio, sino, probablemente, el nombre de una función, la del que habla en la asamblea, es decir, el “Predicador” (Tamez, 1998).

El libro transmite una filosofía pesimista de la existencia, subraya la negatividad de la historia, rechaza el presente y llama la atención sobre la vacuidad del bienestar (“vanidad de vanidades, y toda vanidad” –es el juicio demoledor con que se abre el libro y cuya tónica continúa a lo largo de toda la obra-). Niega la felicidad de los ricos, cuya acumulación de riquezas resulta una calamidad enfermiza y provoca desdichas, como insomnio, insatisfacción permanente, vulnerabilidad

en los negocios, sufrimiento, conciencia de inutilidad, etc.

Es escéptico ante las posibilidades de cambio de mejores condiciones de vida. Solo está abierto al disfrute de los pequeños goces, a la utopía de la vida material y sensual desde la cotidianidad, al comer, beber y gozar con alegría del producto del trabajo y a vivir el ahora intensamente,

Es quizá una de las primeras obras que cultiva la distopía como género literario y como actitud ante la vida, para quien la fe-confianza en Dios todopoderoso constituye una alternativa imposible. Su autor es un judío palestinese, quizá de Jerusalén, influido por la sabiduría oriental. El texto dice así:

“Todo tiene su tiempo y su sazón, todas las tareas bajo el sol:
 tiempo de nacer, tiempo de morir;
 tiempo de plantar, tiempo de arrancar;
 tiempo de matar, tiempo de sanar;
 tiempo de derruir, tiempo de construir;
 tiempo de llorar, tiempo de reír;
 tiempo de hacer duelo, tiempo de bailar;
 tiempo de arrojar piedras, tiempo de recoger piedras;
 tiempo de abrazar, tiempo de desprenderse;
 tiempo de buscar, tiempo de perder;
 tiempo de guardar, tiempo de desechar;
 tiempo de rasgar, tiempo de coser;
 tiempo de callar, tiempo de hablar;
 tiempo de amar, tiempo de odiar;
 tiempo de guerra, tiempo de paz”.

- 1 El texto completo del autor consta de cuatro partes: la primera da cuenta de sus investigaciones sobre las utopías, las distopías y el pensamiento utópico y distópico. La segunda analiza críticamente el destierro, maltrato e incluso odio a la utopía. La tercera expone la antropología de la esperanza y la filosofía utópica. La cuarta propone la rehabilitación crítica de la utopía e intenta responder a la pregunta “¿qué utopía rehabilitar?”
- 2 Para una más rigurosa y sólida fundamentación de esta lección remito a mi obra más importante sobre el tema: *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*, Trotta, Madrid, 2012, 1ª reimpresión, 2016, 304 págs, que ha sido objeto de numerosas reseñas y de encuentros entre especialistas que han analizado la obra interdisciplinariamente, y al texto completo de esta lección: *¿Ha muerto la utopía? ¿Triunfan las distopías?* Universidad Carlos III de Madrid-Biblioteca Nuevas, Madrid, 2018, 142 págs.

Hay algunos tiempos de los que habla el *Qohélet* que no he vivido: el de la guerra –soy pacifista y ejerzo la no-violencia activa, eso sí, desde la indignación-; el del odio –no me lo permite mi conciencia-, el de morir –mi apuesta es por la vida, sobre todo de la aquellas personas que la tienen más amenazada-, el de bailar –me encanta la música, que oigo con verdadera fruición, soy, empero, incapaz de moverme a su ritmo de la música solo o acompañado-. Los demás tiempos sí los he vivido dialécticamente.

Mirando hacia atrás, recuerdo que este mes se cumplen cincuenta años de mi actividad docente –quizá cincuenta años y un día-, que comenzara en 1968 en la entonces llamada Escuela de Artes y Oficios de la ciudad de Palencia, donde se iniciara mi compromiso, desde entonces ininterrumpido, con la educación, continuara en numerosas universidades de Europa, América Latina, Estados Unidos, África y España, y culminara en la Universidad Carlos III de Madrid, donde enseñé desde hace casi dos décadas y en la que actualmente soy profesor emérito en el Departamento de Análisis Social, a quien agradezco su muy generosa acogida.

La palabra "utopía" cae como una losa

Cuenta el historiador e intelectual británico Tony Judt en su libro *Algo va mal* que, al terminar una conferencia sobre la situación mundial pronunciada en octubre de 2000 en Nueva York, la primera intervención fue la de un niño de doce años con una pregunta que dejó al público atónito y al conferenciante sin reacción: "Bien, pero si tienes una conversación cotidiana o incluso un debate sobre algunos de estos problemas [de los que ha hablado Usted] y se menciona la palabra 'socialismo', a veces es como si hubiera caído una losa sobre la conversación y no

hay forma de retomarla. ¿Qué recomendaría para retomarla?" (Judt, 2010)

Similar impresión he tenido muchas veces cuando, en ambientes académicos o simplemente coloquiales, se pronuncia la palabra "utopía". Se hace un silencio sepulcral y un gesto de extrañeza. Tal situación es lo que me ha movido a dedicar a la Utopía (con mayúscula, como palabra mayor de mi pensamiento) y a las utopías (con minúscula, como encarnaciones históricas de un mundo mejor), esta lección jubilar, que el doctor Manuel Palacio, decano de la Facultad de Humanidades y Comunicación, me ha pedido generosamente dictara.

Espero contribuya a normalizar su uso o, al menos, a no silenciarla en el debate académico, sobre todo en el terreno de las Humanidades y de las Ciencias Sociales y Jurídicas, pero también en el de las Ingenierías. Es uno de los objetivos que me propuse hace cuarenta años, aunque no sé si lo he conseguido. Eso sí, he puesto todo mi empeño en lograrlo a través de los cursos de Humanidades dirigidos a todo el alumnado de esta Universidad.

Remedando a Ortega y Gasset, podríamos decir que las utopías y las distopías son el tema de nuestro tiempo, o, al menos, debieran serlo, salvo que prefiramos estar instalados, no sé si cómoda o incómodamente, en la rutina del presente eterno, en lo dado, en lo factual, o, peor aún, en un pasado añorante afirmando con el poeta palentino Jorge Manrique "cómo a nuestro parecer/cualquiera tiempo pasado fue mejor". Cuidado, el poeta no afirma que los tiempos pasados fueran mejores, sino, que, a nuestro parecer, fueren mejores.

Pugna entre dos modelos de razón: razón utópica y razón científico-técnica

Esta lección intenta intervenir en la actual confrontación entre dos concepciones de la razón, la *utópica* y la *científico-técnica*, con un doble objetivo: rehabilitar y activar la utopía con sentido crítico y dialéctico en medio de la oscuridad del presente y ponerla al servicio de la emancipación humana, que tiene su traducción en la propuesta de Otro Mundo Posible de los Foros Sociales Mundiales. Ilustra esta confrontación la siguiente anécdota relatada por el teólogo holandés Edward Schillebeeckx:

Una vez aterrizó con su avión un europeo occidental en medio de habitantes africanos que miraban atónitos al extraño pájaro grande. Orgulloso dijo: 'En un día he recorrido una distancia para la que antes necesitaba treinta'. Entonces se adelantó un sabio jefe negro y preguntó: 'Sir, ¿y qué hace con los veintinueve restantes?' (1975).

La anécdota refleja las dos actitudes que podemos adoptar ante la realidad, ante el tiempo, ante la vida, ante los demás, ante la naturaleza. Una es la actitud técnica, pragmática y calculadora, que convierte en medio lo que es fin, como el ser humano –es su mercantilización–, con tal de lograr sus objetivos de dominio y de crecimiento; depreda la naturaleza como si de un bien sin dueño se tratara; logra programar hasta la esperanza, sin dejar resquicio alguno a la imaginación creadora; considera el futuro como repetición de muchos pasados sumados al presente.

Otra es la actitud utópica e imaginativa, que se pregunta por el sentido de las acciones humanas, no se conforma con la realidad y extrae de ella lo más espumoso y creador que posee y tiene la mirada puesta en la meta.

Buena parte de mi trabajo intelectual, de mi actividad académica, de mis

publicaciones y de mis sueños despiertos ha girado en un juego dialéctico entre la utopía y la distopía. Días enteros y muchas noches en vigilia he dedicado a pensar y escribir sobre la utopía y la esperanza, y a intentar hacerlas realidad a través de la praxis histórica emancipatoria.

Me hago a mí mismo las preguntas con las que comienza Miguel Abensour "La conversion utopique: L' utopie et l' eveil": "¿Quién puede decir por qué alguien ha podido escribir toda su vida –o casi– sobre la utopía, por qué ha podido dar a su trabajo el objetivo de pensar la utopía?, ¿cómo podemos intentar explicar el atractivo o, mejor, la atracción que puede ejercer la utopía?" (2010, 7)

He intentado poner en práctica intelectual y vitalmente dos afirmaciones de Bloch: "La razón no puede florecer sin esperanza, la esperanza no puede hablar sin razón" y "la verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final y empezará a comenzar solo cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales, es decir, cuando pongan mano en su raíz" (Bloch, 2007, 510).

En el aprendizaje de la esperanza he tenido tres maestros: mi padre, que apenas sabía escribir –abandonó la escuela a los diez años– y tenía una esperanza indestructible, Pablo de Tarso, el primer teólogo cristiano de la esperanza, y el ya citado Ernst Bloch, autor de *El principio esperanza*, calificada como la catedral laica de las utopías.

Cuando escribí en 1993 *Para comprender la escatología cristiana*, quise dedicárselo a mi padre que en el momento de la redacción se debatía entre la vida y la muerte. Falleció cuando el libro estaba ya en la imprenta y unos días antes escribí la siguiente dedicatoria:

A mi padre, que nada sabía de escatología y mucho de esperanza; que, siendo labrador, no cayó en la tentación de mirar al cielo en tono de súplica y lamento, sino que supo labrar la tierra con la azada y el arado, supo esperar activamente contra toda esperanza el tiempo de la recolección, y trillar la mies en la era. Pareciera que san Pablo estuviera pensando en mi padre cuando escribía a los cristianos de Corinto: 'El que ara tiene que arar con esperanza; y el que trilla, con esperanza de obtener su parte' (1Cor 9,10)".

Es este uno de los textos que leo con frecuencia para levantar el ánimo en tiempos de decaimiento, y cada vez que lo hago se me saltan *lágrimas de esperanza*.

Dos pensadores de orientación religiosa tan divergente como Pablo de Tarso y Ernst Bloch convienen en la necesidad de la herejía, -interpreto que es la herejía de la esperanza-. Pablo de Tarso afirmaba: "*oportet haereres ese*", que suele traducirse como "conviene que haya disensiones" para que resplandezca la verdad. Ernst Bloch escribe en el frontispicio de su libro *El ateísmo en el cristianismo*: "Lo mejor de las religiones es que produce herejes". Efectivamente, así ha sido históricamente: la heterodoxia religiosa en el terreno doctrinal ha dado lugar a las grandes revoluciones.

He dedicado a la utopía y al pensamiento utópico media docena de ensayos, decenas de artículos y numerosos cursos, que espero hayan ayudado a vencer el fatalismo histórico, mantener viva la esperanza en la oscuridad del presente y caminar hacia la tierra prometida, sin seguridad de que exista y, si existe, sin seguridad de que se pueda llegar a ella. Basta con saber que sirve, como afirma Eduardo Galeano, "*para caminar*"³.

2. La utopía, en horas bajas

La utopía vive hoy horas bajas. No parece que sean estos tiempos propicios para la utopía. Quizá ningún otro tiempo lo haya sido, como tampoco lo serán los tiempos venideros. Es posible sea ese su estado propio: no el buen lugar, sino el *no-lugar*, al que hace referencia el neologismo creado por Tomás Moro: "u-topía (no-lugar), el tener que nadar contra corriente y ascender cuesta arriba con el viento de cara. Así lo tradujo Francisco de Quevedo en el prólogo a la primera edición castellana en 1637: "no ai tal lugar"⁴.

Miguel Abensour califica a la utopía de "intempestiva", que, después de Nietzsche y François Proust, puede significar dos cosas: cuanto pensar y actuar a contracorriente del propio tiempo y afrontar el propio tiempo en que una persona vive desde su reverso, provocando la in-actualidad del presente (Vermeren, 2016, 93).

3 Cf. Juan José Tamayo, *La "otra vida"*, Mañana Editorial, Madrid, 1977; "Utopías históricas y esperanza cristiana", en Casiano Floristán y Juan José Tamayo, *Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid, 1985; *Cristianismo: profecía y utopía*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1987; *Afirmar la utopía, combatir el desaliento*, Murcia, 1987; *El hechizo de la utopía*: número monográfico de la revista "Biblia y Fe" (Madrid), vol. XX (marzo-agosto 1994), que dirigí y en el que escribí los artículos "Utopías históricas y esperanza cristiana" y "Ernst Bloch: filosofía de la religión en clave de utopía"; "Historia del pensamiento utópico: ética y esperanza", en Instituto Superior de Pastoral, *Utopía y esperanza*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1997, 13-66.

4 "La vida mortal de Thomas Moro, escribió en nuestra habla, Fernando de Herrera, varon docto, i de juicio severo; su segunda vida escribió con su sangre su muerte, coronada de victorioso martirio, fue su ingenio admirable, su erudición rara, su constancia santa, su vida ejemplar, su muerte gloriosa, docto en la lengua Latina, i griega. Celebraronle en su tiempo Erasmo de Roterdamo, i Guillermo Budeo, como se leer en dos cartas suyas, impressas en el texto desta obra, llamola Utopía, voz griega, cuyo significado es, no ai lugar", "Noticia, inicio, i recomendación de la Utopía, i de Tomás Moro", en *Utopía*, de Tomas Moro, traducida de latín en castellano por Don Geronimo Antonio de Medinilla y Porres, Córdoba, 1637.

Calificar hoy a una persona de utópica no es, precisamente, un halago, y menos aún el reconocimiento de un valor o de una cualidad encomiable. Muy al contrario: es una descalificación en toda regla. Es como llamarla ingenua, no tener sentido de la realidad, vivir colgada de las nubes sin hacer pie en la realidad, ser una ilusa, y otras lindezas similares.

Las personas y los proyectos utópicos, así como los movimientos sociales críticos con la globalización neoliberal, las organizaciones alter-globalizadoras que luchan por otro mundo posible, sufren hoy un clamoroso e inmerecido destierro, similar al de los poetas en la *República* de Platón, que eran expulsados de la ciudad ideal porque eran meros imitadores y no alcanzaban la verdad:

Afirmamos, pues, que todos los poetas, empezando por Homero, son imitadores de imágenes de virtud y de todas aquellas cosas sobre las que componen, y que, en cuanto a la verdad, no la alcanzan, sino que son como el pintor. El poeta no sabe más que imitar... Está a tres puestos de distancia de la verdad.

Destierro de la utopía

La utopía tiende a ser excluida de los diferentes campos del saber: de las ciencias y de las letras, de la economía y de la ética, de la filosofía y de la teología, de la política y de la religión.

En la filosofía impera la razón instrumental, que consiste en adecuar la razón a la realidad, por muy irracional que esta sea, no la realidad a la razón, como sería lo propio. Otras veces la filosofía se aleja del camino de la racionalidad y entra en un estado de letargo. El resultado es el título del cuadro 43 de

los Caprichos de Goya "El sueño de la razón produce monstruos". Otras, en fin, legítimas situaciones de injusticia que claman al cielo y que debiera denunciar por irracionales.

Las ciencias sociales, que en su origen y posterior desarrollo se caracterizaron por ser teoría crítica de la sociedad y proponer alternativas, se atienen hoy a los datos y parecen haber perdido toda capacidad transformadora. La economía, que debe caracterizarse por su orientación humanista -responder a las necesidades humanas-, ha pasado a estar sometida al asedio del mercado, que la tiene controlada y a su servicio. Lo que impera en ella es justamente la razón contante y sonante, la razón calculadora y contable. La inversión está servida: el valor de uso ha sido sustituido por el valor de cambio. Al final caemos en la necedad, como ya expresara con sentido crítico Antonio Machado: es de necios confundir valor y precio.

La razón política se ha convertido en razón de Estado para justificar lo injustificable. Criticando el racionalismo rígido Pascal decía que el corazón tiene razones que la razón no entiende. Lo mismo puede decirse de la utopía: que tiene razones que la razón política no entiende. Efectivamente, la razón política dice actuar por el bien de la sociedad, del pueblo, de la humanidad cuando sus frutos son los contrarios. La irracionalidad se reviste de humanidad para que sea más fácilmente creíble. Es la racionalidad de lo irracionalizado. Pero, aunque la irracionalidad se vista de racionalidad, irracionalidad se queda.

La teología en general –salvo honrosas excepciones como la teología política, la teología de la esperanza, la teología de la liberación, la teología feminista,

la teología del pluralismo religioso, la teología interrogativa- se atiene a los datos de la Revelación, liberados de toda dimensión utópica, de su lenguaje simbólico y sometidos al control de los magisterios oficiales de las religiones, a sus dogmas, a la vetusta tradición y a los falaces argumentos de autoridad, que cierran toda posibilidad de pensar libre, crítica y creativamente.

Las religiones construyen castillos en el aire, prometen paraísos futuros más allá del tiempo y de la historia, mientras en esta vida crean sus propios paraísos. Dicen creer en una vida en el más allá, mientras –salvo de nuevo honrosas excepciones testimoniales- apenas mueven un dedo para mejorar la vida en el más acá. Defienden la vida con todo tipo de argumentos, la vida de los no-nacidos desde el momento de la concepción y después de la muerte, pero no se interesan con el mismo empeño por la vida de las personas nacidas, sobre todo de las más vulnerables y de quienes la ven amenazada a diario.

Anuncian la vida eterna, mientras con frecuencia se aferran a esta vida con uñas y dientes, en busca de beneficios, privilegios, prebendas, favores, renunciando a su mensaje liberador y haciendo alianzas con el poder.

La vida cotidiana y la educación tampoco se rigen por la utopía. Todo lo contrario. Las máximas que nos transmiten desde pequeños nuestros progenitores, tutores y educadores son de este tenor: "no te hagas ilusiones", "ten los pies en el suelo", etc. Tales consignas ejercen la misma función represiva de la imaginación que el cortar las alas a los animales voladores. Se mata la utopía desde la infancia.

Hemos pasado de las consignas inconformistas y movilizadoras de las energías utópicas del Mayo Francés de 1968 "Seamos realistas, pidamos lo imposible" y "la imaginación al poder", a las actitudes conformistas expresadas cincuenta años después en afirmaciones como "seamos realistas, atengámonos a los hechos", "la imaginación es enfermiza y calenturienta" y del "fuera del sistema está la respuesta a los problemas de la humanidad" al "fuera del sistema no hay salvación ni solución".

La afirmación de Bloch, basada en el pensamiento de Hegel, "si una teoría no está de acuerdo con los hechos, peor para los hechos" se ha transformado en su contraria: "Si una teoría no está de acuerdo con los hechos, no es científica y debe ser rechazada". Se cree a pies juntillas que las cosas son como son y no pueden ser de otra manera, renunciando así a toda posibilidad de cambio, que los hechos son tozudos e inmutables, cuando son construcciones humanas, y a veces irracionales.

Maltrato semántico de la palabra "utopía"

La propia palabra "utopía" está desacreditada y ha sufrido un grave deterioro, hasta confundirla con ilusión, quimera, ingenuidad, fantasmagoría, falta de sentido de la realidad, plan bueno pero irrealizable, etc. Ha sufrido un maltrato semántico, reflejado en la propia definición de algunos diccionarios, que acentúan su carácter ingenuo, irreal, quimérico y, sobre todo, su imposibilidad de realización, que genera una actitud de desesperanza. Veamos dos ejemplos.

El *Diccionario de María Moliner* define la utopía como "nombre de un libro de

Tomás Moro que ha pasado a designar cualquier idea o plan muy halagüeño o muy bueno, pero irrealizable" (Moliner 1981, 1948)⁵. *La Nueva Enciclopedia de Larousse*, además de la referencia al libro de Moro, recoge dos acepciones del término: "plan ideal de gobierno, en el que todo está perfectamente determinado" y "cualquier plan o sistema bueno y halagüeño, pero irrealizable" (Nueva Enciclopedia Larousse 1982, 10,050). ¿Todo perfectamente determinado? Más bien lo contrario: la utopía remite a lo imprevisible, a la sorpresa, a lo nuevo, a un mundo mejor que está por construir. ¿Irrealizable? Este calificativo conduce a mantener la realidad, por muy negativa que sea, en algo inmutable y lleva al ser humano a la inacción.

Tales desviaciones nada tienen que ver con el sentido que se le da en la literatura y el pensamiento utópicos. Lo que se han impuesto en el lenguaje ordinario, en la vida social es una caricatura de la propia palabra y de su verdadero significado. Así, de las personas utópicas se dice que se mueven por impulsos primarios, se dejan llevar por los sentimientos y no actúan racionalmente.

Odio a la utopía

Desdén y maltrato a la utopía, destierro de las personas utópicas. Hay todavía un paso más: la tenacidad del odio a la utopía (Nueva Enciclopedia Larousse, 1982, 10050). Es la actitud de sus sepultureros, de quienes la quieren llevar a la tumba porque la vinculan con la violencia, el leninismo, el estalinismo y hasta con el nazismo y el fascismo. Actitud compartida por los "nuevos filósofos" de la década de los 80 del siglo pasado que la vinculaban con la violencia revolucionaria y los gulags.

Opción por la seguridad, la ley y el orden, frente a la utopía

Tras la erosión del discurso del progreso como orientación civilizatoria, se ha instalado en los dirigentes de las diferentes tendencias políticas y en el imaginario social una renuncia a la utopía en aras de la seguridad, la ley y el orden, que da lugar a una lógica, que no es económica, ni política, sino de la guerra. Quien mejor ha identificado esta actitud frente a la utopía es Alain Touraine (2005)

Como respuesta a la renuncia a la utopía y a la instalación en el discurso de la seguridad, la ley y el orden, surgen nuevos sujetos, nuevos discursos y nuevas prácticas que buscan ir más allá de lo posible y construir lo deseable con la conjunción de "la memoria, la resistencia y la imaginación, la creatividad, la utopía, la multiplicidad de saberes y experiencias" (Castoriadis, p.2). Saberes y experiencias, discursos y prácticas que se guían por la esperanza (Bloch), que Morin define como "la resistencia a la crueldad del mundo" (Morin 2005, 291), a los gritos de la injusticia, la crueldad, la corrupción y la impunidad.

Ya no se escriben verdaderas utopías

Ya no se escriben verdaderas utopías o, al menos, no se prodiga dicho género literario como antes, afirma Francisco Serra, quien nos da la clave de dicha ausencia: quizá se debe a que vivimos en una "época desencantada" (Cerra). Podemos hablar sobre la utopía como discurso filosófico, pero el género literario utópico parece agotado. Originariamente dicho género ejercía una doble función: crítica de la negatividad de la historia, de la realidad, del presente, y diseño de un mundo mejor. A esa doble función

5 Moliner remite a los conceptos "ilusión" e "imposible".

responde Utopía, de Tomás Moro. La primera parte de la obra es una crítica de la situación generalizada de injusticia en la Inglaterra de su tiempo. La segunda es la propuesta de una alternativa. Hoy se descuida la segunda función y se privilegia la primera.

Distopías

El género literario que predomina actualmente y se encuentra en pleno auge es el de las distopías, fronterizo con las anti-utopías, las novelas de anticipación, las narraciones apocalípticas, etc., con las que comparte la visión negativa del futuro.

Quien primero parece haber empleado el término "distopía" fue el filósofo y político inglés, John Stuart Mill durante una intervención en el Parlamento de Londres en 1888. Es el antónimo de utopía. El Diccionario de la Real Academia Española no ha incorporado el término hasta su 23ª edición, que lo han hecho con esta definición: "del lat. mod. *Dystopia*, y este del gr. *δυσ* - *dys*- 'dis-' y *utopia* 'utopía'; representación ficticia de una sociedad futura de características negativas causantes de la alienación humana. Es una definición propuesta por el escritor y académico José María Merino.

El género distópico describe diferentes situaciones dramáticas de la humanidad: una humanidad al borde de la extinción; que navega a la deriva; sometida al imperio de la tecnología, que roba la libertad a los seres humanos y los torna dependientes; sometida al control social; bajo regímenes totalitarios; bajo la amenaza nuclear; atrapada en el consumo; bajo el imperio de las transnacionales; a merced de los estragos del neoliberalismo; una humanidad llena de fronteras, alambradas, que impiden la libre circulación de los seres humanos, especialmente de quienes carecen de recursos y de quienes se

ven sometidos a sistemas dictatoriales, persecución religiosa, etc.

Las distopías son el contrapunto y la antítesis de las utopías. Anticipan la deriva destructiva de aquellos métodos que provocan una sociedad injusta e insolidaria. Las distopías tienen que ver también con –y en cierta forma implican– la denuncia social y la crítica política. Es una modalidad de la teoría crítica de la sociedad, de la sátira, de la advertencia apocalíptica.

Entre las obras más importantes de las últimas décadas cabe citar: *El cuento de la criada*, de Margaret Atwood; 2080. *El fin del mundo*, de Boualem Sansal; *Un libro de mártires americanos*, de Joyce Carl Oates; *Mañana todavía. Doce distopías del siglo XXI*, antología que recoge doce de textos de otros tantos escritores y escritoras españoles.

3. Recuperación crítica de la utopía

En la situación de destierro, de descrédito y de silencio en que se encuentra la utopía, en medio de la confusión que genera la consideración engañosa de la globalización neoliberal como realización de la utopía y ante la propuesta de alternativas de Otro Mundo Posible por parte de los movimientos sociales, es necesario recuperar la utopía como imagen movilizadora de las energías humanas, horizonte que guía y orienta la praxis, instancia crítica de la realidad, alternativa al sistema y "perspectiva para la prospectiva" (Paul Ricoeur) (Tamayo 2012, 259-278).

La utopía libera a la historia de su estancamiento, inercia y pasividad, de su fijación en el pasado y de la ley del eterno retorno. Es ella la que lleva a tener el futuro como horizonte y la que ha hecho posible los avances de la humanidad

en dirección a la justicia, la libertad y la igualdad (no clónica), en una simbiosis entre utopía y esperanza, razón y acción.

Comentando mi libro *Invitación a la utopía*, escribe Luis García Montero: es "un equipaje para viajar en este mundo. Pensar en la utopía como fuerza dinámica de la historia significa afirmar que tenemos derecho a dejar de sufrir". De ahí que Juan José Tamayo entienda que en tiempos de crisis es imprescindible una Invitación a la utopía. Porque renunciar a ella no supone que la utopía desaparezca del mundo, sino que la abandonamos en manos de la injusticia"⁶.

Pero no debe ser entendida como confianza ciega, optimismo ingenuo o fijación mítica en los orígenes, sino en su carácter paradójico y dialéctico, ya que lleva en sus gérmenes éxitos y fracasos, fragilidad y fortaleza, verdad y no-verdad, fecundidad y esterilidad, poder e impotencia, afirmación y negación, conciencia crítica y propuestas alternativas.

Los seres humanos, los proyectos y los movimientos utópicos han sido, por tomar prestada la letra de la emblemática canción de Labordeta, los que han empujado la historia hacia la libertad. Pareciere que hubieran fracasado, pero solo lo parece, ya que dejaron huella, que siguieron otros caminantes por sendas utópicas. A ellos se deben buena parte de los avances de la humanidad en todos los terrenos: éticos, políticos, económicos, sociales, culturales, simbólicos, religiosos, jurídicos, etc.

Zaratustra, Buda, Moisés, los Profetas de Israel, Judit, Julda, Sócrates, Espartaco, Jesús de Nazaret, María Magdalena, Hipatia, Francisco y Clara de Asís, Margarita Porete, Cristina de Pisán, Teresa de Jesús, Thomas Müntzer, Olympia de Gouges, Mary

Wollstonecraft, Marx, Bakunin, Alejandra Kollontai, Rosa Luxemburgo, Simone Beauvoir, Simone Weil, Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Juan XXIII, Monseñor Romero, Ignacio Ellacuría, Nelson Mandela, Rigoberta Menchú, Yasir Arafat, Isaac Rabin, Shirin Ebadi, Berta Cáceres, Chico Mendes, Vandana Shiva, Wangari Maatai...

Estas personas y otras muchas que podríamos citar fueron portadoras de utopías, cada uno en su tiempo y en su terreno, e iluminaron el camino para que pudiéramos caminar en dirección a la utopía por la senda de la esperanza, de la *docta spes*, sabia esperanza. Fue esta esperanza la que les impidió caer en el fatalismo histórico, pensando – mejor, creyendo- que el futuro ya está escrito y que la historia terminará en un gran fracaso.

La *docta spes* evitó igualmente que cayeran en el optimismo ingenuo, pensando que las cosas cambian por arte de magia. En todas las personas citadas ética y utopía caminaron juntas, al unísono. No hay utopía sin axiología moral, como tampoco hay ética sin horizonte utópico. En todas convivieron razón y esperanza.

Ciertamente, muchas personas utópicas fueron desacreditadas, sus proyectos deformados o falseados por sus adversarios, sus ideas descalificadas por los ideólogos del sistema. Otras fueron condenadas a muerte, asesinadas... Y todas acusadas de idealistas e ilusos. Pero ¿fracasaron realmente?

Creo que no. Sus ideas fueron enarboladas por personas y grupos que las llevaron adelante, no pocos de sus proyectos se hicieron realidad y los que no se llevaron a cabo siguen pendientes, pero

6 *Info-libre*, 14 de agosto de 2013.

no se han descartado. Estas personas son referentes morales a seguir. Sus utopías iluminan el camino en la oscuridad de la historia. Dejaron el terreno abonado para que diera sus frutos, de los que no pudieron beneficiarse, pero sí lo hicieron las generaciones futuras.

¿Fracasaron los proyectos y los movimientos revolucionarios de 1848? Responde el historiador inglés Eric Hobsbawm: "Dos años después de 1848 parecía que todo había fracasado. Pero a largo plazo no había fracasado. Un buen número de medidas propuestas por los revolucionarios fueron implementadas. Fue, por lo tanto, un fracaso inmediato. Pero, a la larga, fue un éxito, pero no ya en forma de una revolución".

¿Qué utopía rehabilitar?

La rehabilitación de la utopía no puede hacerse a cualquier precio y de manera abstracta. Por eso es necesario establecer las características de la misma, que resumo en las siguientes:

Utopía *no mitificada*, que no nos haga regresar a edades de oro que nunca existieron.

Guiada por un *interés emancipatorio y liberador*, y no utilitarista y mercantil.

Con *intencionalidad ética y estética*.

Abierta a la *alteridad*, conforme al principio de la filosofía *ubuntu* africana "Yo soy, si tú también eres".

En un horizonte *laico*, donde quepan todas las creencias religiosas y las no creencias.

En la *perspectiva de las víctimas*. Escribe Albert Camus: "Uno no puede ponerse del

lado de quienes hacen la historia, sino al servicio de quienes la padecen".

Integradora de la pluralidad de alternativas para no caer en la uniformidad.

Que no se limite a la actitud iconoclasta, sino que *compagine crítica y propuesta*.

Que *guíe la praxis y oriente hacia ella*: Escribe Adela Cortina. "Sin futuro utópico en el que quepa esperar y por el que quepa comprometerse, carece de sentido nuestro actual presente".

Que *contemple la imperfección como inherente al ser humano y la posibilidad del fracaso* para evitar construir paraísos celestes en la tierra, que, a la larga, pueden convertirse en infiernos, y que sea capaz de levantarse de sus fracasos. Decía Nelson Mandela: "La mayor gloria no es nunca caer, sino levantarse siempre".

Utopía que, según Walt Whitman, *se proponga e intente alcanzar metas, pero también superarlas*, para evitar caer en "la melancolía del cumplimiento" (Bloch).

Utopía *descolonizadora*, que no absolutice ni imponga una visión etnocéntrica del futuro, sino que respete y reconozca otras visiones utópicas, otras miradas al futuro y posibilite el diálogo igualitario entre saberes y sabidurías, utopías y pensamientos utópicos de las diferentes tradiciones filosóficas, culturales y religiosas.

Utopía *feminista*, que libere a la sociedad del sistema de dominación patriarcal, elimine las discriminaciones y la violencia de género, devuelva a las mujeres el protagonismo que el patriarcado les ha negado, reconozca los derechos sexuales y reproductivos y lleve a cabo la igualdad y la paridad entre hombres y mujeres.

Utopía que *armonice la democracia y la revolución*. Históricamente ambas han opuesto y colapsado. Para salir de la opción carcelaria en la que, según el científico social Boaventura de Sousa Santos, vivimos encerrados entre fundamentalismos distópicos y mañanas sin pasado mañana, para que el futuro sea de nuevo posible, es necesario que democracia y revolución se reinventen y se convoquen de manera articulada, conforme a su lúcida y creativa propuesta: "democratizar la revolución y revolucionar la democracia" (De Sousa Santos, 2017).

Conclusión e invitación

¿Optimista o pesimista? ¿Utópico o distópico? Es la pregunta que suelen hacerme al final de mis clases, cursos y conferencias sobre la utopía. Tomando prestada la definición de mi amigo y maestro el científico social Franz Himkelammert y por muy contradictorio que parezca –es casi un oxímoron-, me defino como "pesimista esperanzado". Pesimista, porque la realidad no da para ser optimista. Estamos sometidos a una serie de sistemas de dominación en racimo que se apoyan y legitiman, cuyo objetivo último es robarnos la esperanza, robársela a las personas y colectivos empobrecidos, que es, posiblemente, uno de los mayores latrocinios que está cometiendo el neoliberalismo.

Pero al mismo tiempo soy esperanzado, porque ese pesimismo no me lleva a cruzarme de brazos, sino que me induce a actuar, y la acción es ya de por sí una respuesta al pesimismo del ambiente. Coincido con Antoni Gramsci cuando habla del "pesimismo de la razón y del optimismo de la voluntad", y con el intelectual peruano José Carlos Mariátegui, que se refiere al "pesimismo de la realidad y el optimismo de la acción".

Por eso invito a:

Conocer las grandes utopías tejidas por la Humanidad a lo largo de su historia y leer la literatura utópica de todos los pueblos: la *República* de Platón, la *Isla del Sol*, de Yambulo; la *Era del Espíritu* de Joaquín de Fiore la *Utopía quiliástica*, de Thomas Müntzer y los anabautistas, la *Utopía* de Tomás Moro, creador del neologismo, la *Ciudad del Sol*, Tomasso Campanella, la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon, las utopías del *Buen Vivir* de las comunidades aymaras, quechuas y qichwas, de la *Tierra sin Mal*, de los guaraníes, *de los Quilombos*, de los afrodescendientes de Amerindia, que he visitado recientemente con motivo de mi participación en el Foro Social Mundial celebrado en Salvador de Bahía.

Leer también las distopías para no caer en los idealismos, viajes al cielo sin hacer pie en la tierra, ni en los optimismos ingenuos en los que con frecuencia ha caído el pensamiento utópico.

Cultivar los géneros literarios utópico y distópico, sin que este fagocite a aquel ni conduzca a un interminable invierno anti-utópico, estación que a los sectores conservadores e instalados les gustaría convertir en la única del año, de la vida, de la historia, y sin que el género utópico nos transporte a las esferas celestes y nos lleve a perder el sentido de la realidad a transformar.

Crear heterotopías (Michel Foucault) y feminotopías (Mary Louise Pratt).

No contraponer utopía a tiempo pasado, porque el pasado está preñado de futuro y la utopía mira también al pasado como laboratorio de esperanza.

Traspasar la realidad, como pide Bloch, y pensarla más allá los límites de

lo posible, como sugiere Walt Whitman: "Antes del alba, subí a las colinas, miré los cielos apretados de luminarias y le dije a mi espíritu: cuando conozcamos todos estos mundos y el placer y la sabiduría de todas las cosas que contienen, ¿estaremos tranquilos y satisfechos? Y mi espíritu dijo: No, ganaremos esas alturas para seguir adelante".

Vivir utópicamente, sin renunciar a los sueños, sobre todo a los sueños despiertos.

Desde la heterodoxia y la frontera, mis lugares naturales, en los que me ubiqué muy pronto en mi Castilla natal, como reconoce mi hijo Roberto Tamayo Pintos en el prólogo de mi libro *Desde la heterodoxia. Reflexiones sobre laicismo, política y religión* (Tamayo, Roberto 2006, pp 7-11), el camino que he seguido y seguiré en adelante es el de la esperanza en dirección a la utopía. Preferiría hacerlo en compañía, no en solitario, porque esperar es siempre co-esperar. Os invito a acompañarme para no perder el norte.

¡Utópicas y utópicos de todo el mundo, unámonos!

¿Qué hacer con la utopía?, ¿qué actitud hemos de adoptar las personas utópicas, que solemos ser calificadas de ingenuidad y falta de realismo?, me preguntarán Ustedes. Recordando y remedando el llamamiento final del "Manifiesto Comunista" -de cuya publicación celebramos este año el 170 aniversario- "¡Proletarios de todos los países, unámonos!", les hago esta provocativa invitación: "¡Utópicas y utópicos del mundo, unámonos!". La generosa, jubilosa y generosa acogida que han prestado a esta lección jubilar es la mejor muestra del compromiso de las personas presentes en este acto de caminar (Tamayo, 2012) por las sendas de

la esperanza en dirección a Otro Mundo Posible y de no instalarnos cómodamente en el orden establecido, que más que orden es desorden interesado.

REFERENCIAS

Abensour, M. (2010). La conversion utopique: *L'utopie et l'eveil*. En *L'homme est un animal politique. Utopiques II* (pág. 7). Arles: Les Éditions de la Nuit.

Bloch, E. (2007). *El principio esperanza III*. Madrid: Trotta.

Castoriadis, C. (s.f.). *La cuestión de la autonomía social e individual*. Contrapoder.

De Sousa Santos, B. (17 de abril de 2017). *Para que el futuro sea de nuevo posible*. Obtenido de : <http://blogs.publico.es/espejos-extranos/2017/04/18/para-que-el-futuro-sea-de-nuevo-posible/>.

Judt, T. (2010). *Algo va mal*. Madrid: Taurus.

Moliner. (1981). *Diccionario de uso del español, tomo II*.

Morin, E. (2005). *Mis demonios*. Barcelona: Kairós.

Nueva Enciclopedia Larousse. (1982).

Schillebeeckx. (1975). Hacia un futuro definitivo: promesa y mediación humana. En A.BB, *El futuro de la religión* (pág. 41). Salamanca: Sígueme.

Serra Giménez, F. (s.f.). Pensar la utopía a partir de la obra de Miguel Abensur. En *Scheherezade Pinilla Cañadas y José Villacañas Berlanga*

(págs. 105-120).

Tamayo Santos, R. (2006). La heterodoxia como estilo de vida y modo de pensar. En J. J. Tamayo, *Desde la heterodoxia. Reflexiones sobre laicismo, política y religión* (págs. 7-11). Madrid: El Laberinto.

Tamayo, J. (2012). *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*. Madrid: Trotta.

Tamez, E. (1998). *Cuando los horizontes se cierran. Relectura del libro del Eclesiastés o Qohélet*. San José de Costa Rica: DEI.

Touraine, A. (20015). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Barcelona: Paidós.

Vermeren, P. (2016). El mapa del mundo y el ataúd de la utopía. En S. P. Berlanga, *La utopía de los libros. Política y Filosofía en Miguel Abensour* (pág. 93). Biblioteca Nueva.

SANTO DOMINGO DE GUZMÁN Y SU VISIÓN DEL ESTUDIO

Santo Domingo de Guzmán and his Vision of the Study

*Claudio Raúl Condori Cutimbo**

Recepción: 22-10-2018

Aceptación: 30-10-2018

RESUMEN

El presente artículo es una reflexión sobre la obra de Santo Domingo de Guzmán, en particular sobre la importancia que tiene el estudio para la Orden de los Predicadores y para el ser humano que desea dar testimonio de su ser creyente, que, a su vez, es un medio válido para la evangelización y la presentación de la Verdad, que es el mismo Jesucristo.

Se trata de rescatar algunos elementos propios del sentido del estudio para la Orden de Predicadores y para ello será imprescindible conocer brevemente el contexto en que se sitúa dicho Santo, y las características propias del estudio. Finalmente es importante conocer los aportes que realiza la Orden de Predicadores para la cultura y el desarrollo de la ciencia y la investigación en el Perú, con la creación de diferentes centros superiores y universidades, hasta nuestros días.

Palabras clave

Estudio, Verdad. Evangelio, contemplación, predicación, experiencia intelectual, contexto.

ABSTRACT

This paper reflects on the work of Saint Domingo de Guzmán, in particular the importance of study as a means for evangelization and the presentation of Truth, which is Jesus Christ himself. It aims to rescue some elements of the meaning of study for the Order of Preachers. To this end, it will be essential to know the context in which Saint Domingo de Guzmán is situated as well as the characteristics of his vision of study. Finally, it is important to know the contributions made, even to this day, by the Order of Preachers, to the culture and development of science and research in Peru by means of the establishment of numerous colleges and universities.

Keywords:

Study, truth, gospel, contemplation, preaching, intellectual experience, context.

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

Introducción

El presente artículo tiene como objeto redescubrir la riqueza y la vigencia del pensamiento de Santo Domingo de Guzmán y la obra de la Orden de los Predicadores, respecto al sentido que se tiene sobre el estudio, que no es otra cosa que la búsqueda incesante de la verdad, con el aporte de todas las ciencias, en especial de la filosofía y la teología.

Decimos vigencia en cuanto que en esta época que nos toca vivir, se percibe un cierto deseo por lo relativo, por lo superfluo o vivir las situaciones momentáneas y pasajeras, situación no tan ajena a la realidad que tuvo que enfrentar Santo Domingo de Guzmán, por lo que insiste que uno de los caminos más adecuados para realizar la evangelización es la preparación intelectual, en cuanto que se tendrá que polemizar con diferentes corrientes de pensamiento, donde no siempre aceptan a Jesucristo como la plena Verdad y también recordando las palabras de San Pablo, que nos indica que debemos dar razón de nuestra fe.

Es preciso reconocer el aporte que realizaron los dominicos a favor de la evangelización de las culturas, haciendo que el evangelio ingrese en cada una de ellas, más aún el aporte a la cultura y la formación intelectual y científica de nuestro Perú con la creación de centros de estudios superiores y universitarios. Así los dominicos no quedaron pasivos a los cambios de las culturas y las épocas, sino todo lo contrario, aportaron al desarrollo de nuestras sociedades con la evangelización, la ciencia y la cultura, más aún el haber celebrado 800 años (1217) de fundación de la Orden de los Predicadores, más conocida como los dominicos, y de ser enviados a predicar la buena Nueva.

I. Datos importantes de Santo Domingo de Guzmán

Nació en Caleruega (Burgos) en 1170. Sus padres fueron, don Félix de Guzmán y doña Juana de Aza, parientes de reyes castellanos y de León, Aragón, Navarra y Portugal, descendían de los condes-fundadores de Castilla. Tuvo dos hermanos, Antonio y Manés.

Durante siete años fue educado por su tío el Arcipreste don Gonzalo de Aza, hasta los catorce años en que fue a vivir a Palencia: estudiaba los cursos de Artes, Filosofía y Teología. Al terminar la carrera de Artes en 1190, recibida la tonsura, se hizo Canónigo Regular en la Catedral de Osma. Fue en el año 1191, ya en Palencia, cuando en un rasgo de caridad heroica vende sus libros, para aliviar a los pobres del hambre que asolaba España.

En 1205, por encargo del Rey Alfonso VIII de Castilla, acompaña al Obispo de Osma, Diego, como embajador extraordinario para concertar en la corte danesa las bodas del príncipe Fernando. Con este motivo, tuvo que hacer nuevos viajes, y en sus idas y venidas a través de Francia, conoció los estragos que producían las herejías albigenses y cátaros. También se da cuenta de la ignorancia religiosa existente en la sociedad y entre los clérigos.

En 1215 asiste al Concilio de Letrán donde solicita la aprobación de su Orden. Será un año después, el 22 de diciembre de 1216, cuando reciba del Papa Honorio III la *Bula "Religiosam Vitam"* por la que confirma la Orden de Frailes Predicadores.

Con su Orden perfectamente estructurada y más de sesenta comunidades en funcionamiento, agotado físicamente, tras una breve enfermedad, murió el 6 de agosto de 1221, a los cincuenta y un

años de edad, en el convento de Bolonia, donde sus restos permanecen sepultados. En 1234, el Papa Gregorio IX, lo canonizó. (Villacorta, 1998, pp. 45-60).

II. Contexto de Santo Domingo de Guzmán.

En primer lugar, se hace necesario tomar en cuenta el contexto en el que se desarrollaron las personas y la época en que vivieron, que dieron lugar al pensar y obrar de una u otra manera, por ello será útil tomar en cuenta el medio en el que surge la figura de Santo Domingo de Guzmán.

Para comprender a Santo Domingo de Guzmán Garcés, se debe empezar diciendo que se trata de un hombre que vivió a fines del siglo XII y los inicios del siglo XIII.

Era la época en que se iba cerrando la Edad Media, con la consiguiente pérdida de predominio de la Iglesia católica que se había vuelto un Estado con poder político, militar, económico e ideológico unido a su hegemonía religiosa. Era también el tiempo en que Europa iba dejando atrás el feudalismo con su economía básicamente agraria para pasar a la consolidación de la Ciudad-Estado que entronizaba a los reyes, que consolidaba el comercio y la pequeña producción industrial, mayormente textil.

No está demás mencionar que el papado había impulsado ya tres de las cinco guerras llamadas Cruzadas cuya finalidad era retomar el control de Jerusalén y los lugares santos que estaban en poder de los musulmanes. A Domingo de Guzmán le tocó ver de cerca la Tercera Cruzada, llamada también "la cruzada de los reyes". Convocada por Gregorio VIII y continuada por Clemente III que movilizó a miles de soldados y a los principales reyes de Europa. El enfrentamiento final fue entre el rey de Inglaterra Ricardo Corazón

de León y Saladino sultán de Siria y Egipto. Como ninguno pudo vencer totalmente al contrincante, en setiembre de 1192 firmaron un tratado por el cual Jerusalén permanecía bajo control musulmán, permitiendo a los peregrinos cristianos visitar la ciudad.

Esta situación de guerra arruinó la economía de Europa, no solo por el costo que tuvieron esas incursiones militares, sino porque, al enrolar en los ejércitos a la población joven, la fuerza laboral sufrió una fuerte baja con el consiguiente abandono de las artes y oficios menores, la caída de la producción agrícola y alimentaria trayendo empobrecimiento y hambre a la población en general. Los gobernantes recurrieron a los impuestos, diezmos, indulgencias y contribuciones para afrontar la situación económica haciendo aún más crítica la condición del poblador europeo. (Castillo, 2017, pp. 4-6).

No olvidemos que habiendo tenido una presencia muy fuerte durante toda la edad media (8 siglos), la Iglesia terminó siendo autoridad sobre asuntos espirituales y políticos, fue un poder económico dadas las muchas propiedades y bienes que ostentaba y porque sus miembros eran los más versados en asuntos de filosofía, teología, derecho, artes, historia, lectura y escritura; llegando casi a alejarse de su misión original y primigenia que era la caridad y el amor al prójimo.

Ante esta situación, Domingo de Guzmán no tomó la ruta de la sola crítica y denuncia de lo que estaba mal en la iglesia de Jesús, como más tarde sí lo hizo Lutero, sino que quiso encarnar aquello que quería ver en la Iglesia, por lo que renunció no solo a su herencia y patrimonio familiar, sino que se dio al trabajo de ir por los caminos del viejo mundo, como orden mendicante, a pie,

anunciando el evangelio y dando ejemplo de pobreza y servicio al hambriento y necesitado.

Fue en esa tarea que se confrontó con la secta más activa y extendida llamada de los albigenses o cátaros cuya doctrina afirmaba que en el mundo había dos poderes y señores que se confrontaban por ganarse al ser humano. Una era Jesús, Dios del bien, que habitaba y atendía a las necesidades del espíritu con miras a su salvación y la otra era un ser malo demoníaco que habitaba el cuerpo del hombre y trataba de atender sus apetencias materiales, era el que lo arrastraba al pecado cuya sanción era el infierno.

Así en una oportunidad, Domingo de Guzmán conversaba con el dueño de una posada, un albigense quien argumentaba lo peligroso que era el cuerpo para la salvación. Sin inmutarse Domingo le preguntó: Dime hermano, ¿Y entonces, por qué Jesús se ha encarnado?, ¿por qué siendo un Dios bueno ha elegido el cuerpo para anunciar el reino y predicar la salvación? El mesonero, al no tener respuesta dijo que lo iba a pensar. Domingo afirmaba que lo del bien y del mal estaba en el ejercicio de la libertad humana. (Vicaire, 1958, p. 73).

Convencido que su tarea era la predicación, a diferencia de los emisarios pontificios y demás predicadores que se hacían transportar en carruajes e iban acompañados de gendarmes para su protección, Domingo caminaba a pie, muchas veces solo y sin mochila predicando el evangelio del amor, la caridad, la compasión y el servicio al hermano, hijo de Dios.

Fue en eso que coincidió con Francisco de Asís, otro joven que no se acomodó a su tiempo ni a las riquezas de su familia. Muy

por el contrario, renunció y se despojó de todo eso, dedicando su vida a predicar la hermandad, el perdón, la caridad y la oración a Dios Padre, Creador y dador de bienes. Ambos apuntalaron una Iglesia que había perdido el sentido de su misión original y, con mucha humildad y testimonio personal, hicieron de la iglesia una comunidad capaz de transmitir paz, esperanza y amor.

Como la predicación era su labor principal, pronto empezaron a desarrollar una pedagogía propia que a la vez que transmitía la doctrina cristiana fuera medio para esclarecer y convocar. Entonces, se dio paso a la escolástica convirtiendo a las iglesias y catedrales en centros de enseñanza sistematizada y organizada con el Trívium (gramática, retórica y dialéctica o lógica) y el *Quadrivium* (aritmética, astronomía, geometría y música). Siete artes liberales que introducían al ser humano en el buen uso de la palabra primero y luego en el conocimiento del mundo, al que se añadió la filosofía y la teología en las escuelas y posteriores universidades.

Más adelante es la Orden de los Predicadores, más conocidos como los dominicos quienes formularon mejor el sentido y la importancia del estudio y la enseñanza. Los dominicos fueron los que más se esforzaron en dotar a la educación de elementos científicos y filosóficos capaces de responder a las inquietudes ciudadanas y a las herejías reinantes. Fue tan relevante su labor que cuando el joven Tomás de Aquino decidió hacerse fraile, no tuvo mayor problema al elegir a los dominicos para su formación sacerdotal y su producción filosófica y teológica. (García, – Llorcas, 1958, pp. 803-805)

III. Comprensión del estudio

La originalidad de Santo Domingo de Guzmán consistió en colocar el

estudio al servicio de la predicación, en dar a éste una significación y una finalidad específicamente apostólicas, es decir que el estudio era un instrumento para presentar a Jesucristo de manera coherente, evitando caer en las herejías que por entonces abundaban.

Cuando Santo Domingo de Guzmán afirma que es necesario presentar la Verdad, no hace referencia a la verdad filosófica, ni científica, sino la verdad desde la Teología que va a ser identificada con Jesucristo, dado que en esta etapa de la edad media en que se desarrolla Santo Domingo de Guzmán existe una gran inconsistencia en la comprensión de las verdades de fe y grandes errores sobre Jesucristo. Esta realidad le mueve al Santo a formar intelectualmente a sus Frailes para que sepan defender y presentar el Evangelio. Su intuición profética consistió en darse cuenta de la absoluta necesidad de una adecuada preparación intelectual para la renovación efectiva del ministerio de la predicación y de hacer vida las palabras del gran Apóstol Pablo de Tarso, tenemos que saber dar razón de nuestra fe. Desde los orígenes los dominicos tienen algunos componentes fundamentales para la predicación como son; la vida fraterna, la oración, y el estudio; sin embargo, es el estudio quien tiene desde el principio la finalidad de ser instrumento para presentar las verdades de fe y así lograr la salvación de las almas.

En la edad media existían dos corrientes respecto al estudio y a la enseñanza: la Escuela de los Místicos (el ideal de esta escuela coloca su énfasis en la experiencia mística) y la Escuela de los Maestros (su propósito apostólico y misionero es iluminar al hombre secular en sus propias circunstancias históricas). Estas tienen una concepción distinta y hasta contrapuesta del estudio y de la tarea intelectual.

Domingo se inspira en la Escuela de los Maestros y en ella encuentra el verdadero sentido y finalidad del estudio. Siguiendo la tradición de los Maestros, pone el estudio al servicio de su proyecto apostólico y de la búsqueda permanente de la verdad. (Guy, 1996, p. 47).

El estudio es un componente esencial del proyecto de la Orden de los Predicadores, es por ello que no se concibe un verdadero Predicador, si no se dedica al mismo tiempo a la contemplación de la realidad y al estudio de la verdad sagrada. Un estudio sin finalidad apostólica perdería su carácter dominicano, por ello que Santo Tomás enfatizó el carácter esforzado y ascético de la actividad intelectual, y nos dirá que el "Estudio es una palabra que designa aplicación intensa de la mente a algo, cosa que no puede hacerse sino mediante su conocimiento". (citado por Clerissac, 2013, p. 22). Coloca el estudio entre las partes de la templanza, y distingue en ella dos aspectos: el apetito de saber y el esfuerzo requerido por la actividad intelectual. Es una tarea esforzada y ascética que requiere laboriosidad, paciencia y constancia para predicar desde la verdad.

Más aun el estudio dominicano tendrá un carácter teológico y filosófico; teológico porque se centrará en el estudio de la verdad sagrada para ser anunciada y predicada. Filosófico porque ayudará a comprender la condición humana y nuestro lugar en el cosmos.

Así, esta relación que realizan los dominicos entre teología y filosofía es válida para nuestro tiempo puesto que la predicación o el anuncio del Evangelio requiere estar atento a los nuevos conocimientos y a las nuevas maneras de entender el mundo que nos rodea. Porque Dios revela su plan en una multitud de maneras, de ahí la importancia

de mantener esa tensión entre la filosofía y la teología, tal como nos recordará San Juan Pablo II en la encíclica *Fides et Ratio*:

Privada de lo que la revelación ofrece, la razón ha tomado caminos irrelevantes que la exponen al peligro de perder de vista su meta final. Privada de la razón, la fe ha enfatizado el sentimiento y la experiencia, y por lo tanto corre el riesgo de no poder ya ser una propuesta universal. Es una ilusión pensar que la fe unida a un razonamiento pobre podría ser más penetrante; al contrario, la fe corre entonces el riesgo de atrofiarse en mito o en superstición. Por lo mismo, la razón que no está relacionada con una fe madura no es llamada a dirigir su mirada a la novedad y radicalidad del ser (*Fides et Ratio*, 48).

De este modo podemos caracterizar dos rasgos importantes en la comprensión del estudio, que de alguna manera definirán la trayectoria histórica y espiritual de la Orden de Predicadores; dos rasgos que se encuentran como lemas entre los dominicos: **VERITAS**, es decir, Verdad, y '**contemplata aliis tradere**', traducida por, contemplar y dar lo contemplado.

Primer rasgo: Veritas

Las Instituciones religiosas o civiles, sobre todo aquellas que provienen de la Edad media, traen emblemas, símbolos, escudos que las identifican; los dominicos no son ajenos a esta realidad, es por ello que encontramos su lema: **VERITAS**, es decir, Verdad. Así el ideal de los dominicos ha sido definido en reiteradas ocasiones como el ideal de la Verdad.

Sin embargo, en palabras de fr. Guibert de Tournai, podemos decir que:

nunca descubriremos la Verdad si nos contentamos con lo descubierto... Los escritores que nos precedieron no son nuestros señores, sino nuestros guías. La Verdad está abierta a todos; aún no ha sido ocupada. (Jordán de Sajonia, 1998, p. 7).

Con esta afirmación se quiere poner de manifiesto que la Verdad no es monopolio de nadie, además, antes de que surgieran los dominicos, en el siglo XIII, existía esta expresión para denominar a otros grupos sociales y eclesiales de manera que la búsqueda de la Verdad es un proyecto y un ideal para cualquier ser humano, entonces nos preguntamos ¿Quién no añora explorar la Verdad que se encierra en sí mismo, en la naturaleza, en los acontecimientos que tienen lugar? Con el lema **VERITAS**, los dominicos no hacen más que recordar un ideal para toda persona. Porque no debemos olvidar una convicción: fuera de la Verdad todo se construye en falso. Debemos llegar a los hombres en su deseo de Verdad. Así los dominicos intentaron contactar con los hombres en su búsqueda de la Verdad. Es decir, se quiso relacionar con los hombres y mujeres de cada tiempo en su aspiración a conocer las cosas tal como son, a comprenderlas y a difundirlas. Lo que caracterizó siempre al máximo la mentalidad dominicana es el sentido de la Verdad de las cosas, que evidentemente no puede separarse la Verdad del hombre y la Verdad de Dios, este estilo dominicano también debe aparecer en nuestra manera de abordar los problemas y de aclarar las soluciones. Buscar en todo momento la verdad, aún que no nos pareciera.

De esta manera el ideal de la Verdad se presenta de manera sublime, pero también es fácilmente sublimable. Por eso conviene mantenerse fieles a la tierra y a la historia, para no caer en falsos idealismos. La Verdad es la realidad misma, por ello fr. Vicente de Couesnongle pedía a los dominicos tener

un sexto sentido: el sentido de la Verdad objetiva, la Verdad de las cosas, que nos sitúa a igual distancia de la mistificación y de la moralización. La Verdad de las cosas es más real y objetiva que todas las sublimaciones y mistificaciones a las que con frecuencia sometemos la realidad. La Verdad de las cosas, del hombre y de Dios, es más consistente que todas las moralizaciones que con frecuencia inspiran los discursos evangelizadores. (Clerissac, OP, 2013, pp.25-26)

Este ideal de la Verdad, retomado por la Orden de Predicadores, permitió poner de manifiesto en dicha Institución religiosa la importancia esencial que tiene el estudio en el proyecto dominicano. El estudio, entendido como búsqueda constante de la Verdad absoluta, y es por ello que la Orden de los Predicadores asumen el título de la Orden de la Verdad.

Segundo rasgo: la actividad contemplativa

Hablar de la actividad contemplativa dominicana, en la dinámica del estudio, fue siempre realizar la conexión entre la vida espiritual y las principales aspiraciones y necesidades del ser humano, por ello que un autor dominicano insistía en que la contemplación dominicana no tenía ni tiene el sentido de mera inquietud y acallamiento, al estilo de las grandes órdenes contemplativas por excelencia; para el dominicano contemplar es dejar abierta la vía del intercambio; es llevar a su reflexión los afanes del ser humano y de devolver con un efecto de bendición y divinización las respuestas, las oscuridades o los interrogantes, iluminados por la luz y el calor de Dios. No siempre tendremos respuestas a nuestras interrogantes, pero sí podremos mantener nuestras inquietudes y perplejidades para buscar la verdad de modo que vivir en

la contemplación, al estilo dominicano, siempre generó personas de encuentro.

Encuentro entre Dios y los hombres y encuentro de los hombres entre sí. Por eso la contemplación dominicana intentó ser una "teología de Dios para los hombres" y una "antropología del hombre para Dios como nos recordará Fray Jordán de Sajonia. (Jordán de Sajonia, OP, 1998, p.20).

Así reflexionando, Santo Tomás de Aquino afirmó que la vocación de todo dominicano debe ser contemplar y dar lo contemplado (Jordán de Sajonia, OP 1998, p.27). Es una sabiduría tal que nos habla no sólo de lo eterno, sino también de la misma realidad donde el hombre se desarrolla. Pertenece al don de la sabiduría no sólo meditar en Dios sino también dirigir las acciones humanas. El estudio sapiencial se despliega necesariamente como compasión intelectual: una forma de compasión que presupone la comprensión intelectual obtenida o desarrollada por el estudio; y una forma de comprensión que lleva a la compasión. "Puesto que, así como es mejor iluminar que sólo brillar, también es mejor dar a otros los frutos de la propia contemplación que solamente contemplar" (Cuadros, 2016, p. 115).

Entonces, aunque la misericordia y compasión de Dios llegan al mundo en una multitud de modos, por el carisma dominicano llegan a través del estudio y la búsqueda por la verdad.

En las constituciones de la orden de los Predicadores se señala esta dimensión contemplativa del estudio como una meditación de la multiforme sabiduría de Dios, es decir que dedicarse al estudio es responder a una llamada a "cultivar la búsqueda humana de la verdad" (Jordán de Sajonia, OP, 1998, p.44). Puede decirse que la Orden nace

de este amor por la verdad y de esta convicción de que los seres humanos son capaces de conocer la verdad. De modo que, desde el comienzo, los discípulos de Santo Domingo son inspirados por su audacia innovadora que los alentó a ser útiles a las almas por la compasión intelectual, al compartir con ellos la misericordia de la verdad. Jordán de Sajonia dice que Santo Domingo tenía la habilidad de penetrar hasta el núcleo oculto de muchas cuestiones difíciles de aquellos días gracias a "una humilde inteligencia del corazón" (Clerissac, 2013, p. 9).

El estudio está así unido a esa misericordia que nos mueve a proclamar el Evangelio del amor de Dios al mundo y la dignidad que resulta de tal amor. El estudio ayudará a percibir las crisis, necesidades, anhelos y sufrimientos ajenos como propios.

IV. Los dominicos y el estudio hoy

Entender el estudio bajo las dos perspectivas mencionadas, nos lleva a afirmar que la misión intelectual en la Orden de los Predicadores los llama a compartir no sólo los gozos y las esperanzas, sino también las oscuridades y las lágrimas que tiene el hombre de nuestro tiempo como nos recordará el documento del Concilio Vaticano II:

los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de la gente de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres, y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por gente, que, reunida en Cristo,

es guiada por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el Reino del Padre y ha recibido la buena nueva de salvación para comunicarla a todos. La iglesia, por ello, se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia" (Gaudium et Spes I).

Aunque en nuestro tiempo el desarrollo histórico se presenta de manera ambivalente por las múltiples contradicciones o paradojas que vive el ser humano, sin embargo, desde la compasión intelectual que consiste en hacer suyo, de manera consciente, lo que la realidad presenta y desde esa perspectiva buscar respuestas a las grandes preguntas que el hombre se formula y que desea encontrar la verdad sobre sí mismo y sobre la realidad, es entonces donde el amor por el estudio adquiere importancia para lo que el hombre busca: la verdad.

V. Aporte de los dominicos a la cultura peruana

La Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Decana de América, fue fundada el 12 de mayo de 1551, fue el inicio de la historia universitaria del continente. Los dominicos fueron los propulsores de esta casa de estudios quienes, desde el año de 1548 con Fray Tomás de San Martín, toman el interés de este proyecto para la formación de sus novicios y de sus frailes.

La iniciativa eclesíastica fue acogida y recibió un poderoso impulso laico del cabildo limeño. Se nombraron dos procesadores, civil y eclesíastico, los que al término de una feliz gestión determinaron la fundación de la Universidad.

Esta fue hecha por Real Cédula firmada por el rey Carlos V en la ciudad de

Valladolid, el 12 de mayo de 1551, y llevó por nombre Universidad de Lima. Es a partir de 1574 que toma el de Universidad de San Marcos.

La Universidad inició sus funciones el 2 de enero de 1553 en la sala capitular del Convento del Rosario de la Orden de los Dominicos, con la concurrencia de la Real Audiencia presidida por el licenciado Andrés Cianca y el enviado de la Corona Cosme Carrillo, primer miembro laico del cuerpo docente.

Durante la época virreinal las Facultades fueron cinco. En el período republicano, hasta 1969 llegaron a diez. Al inaugurarse los estudios de la Universidad sus asignaturas iniciales correspondían a las Facultades de Teología y Arte que posteriormente se van abriendo otras facultades hasta el día de hoy que posee 62 carreras profesionales distribuidas en 20 facultades. (Álvarez, 1997, p. 335)

Otra universidad gestionada por los dominicos es la de San Martín de Porres, cuyos orígenes se remontan al Instituto Pro-Deo, una casa dedicada al cultivo de la filosofía y la teología, que fundara el RP Dr. Vicente Sánchez Valer, de la orden de los predicadores (dominicos). Poco después que el Papa Juan XXIII elevara a los altares al beato Fray Martín de Porres Velásquez, de la Orden Dominica del Perú, se funda la Universidad bajo la advocación del nuevo santo, el 17 de mayo de 1962. Las primeras facultades fueron las de Educación y Letras, incluyendo los Institutos de Filosofía, Castellano, Leteratura, Historia, Geografía y Periodismo. El Primer rector fue el fundador, el RP Vicente Sánchez Valer (Álvarez, 1997, p. 356).

En la actualidad tenemos, con ese espíritu dominico del estudio, al RP Gustavo Gutiérrez, con su aporte a la

Iglesia universal y a la humanidad, desde la teología, con su reflexión y propuesta que se condensa en la Teología de la Liberación, que constituye un aporte a la comprensión teológica de la realidad desde América Latina.

Conclusión

Podemos afirmar primero que el fin de la Orden de Predicadores no fue crear intelectuales sino formar predicadores competentes y que sepan dar razón del anuncio del evangelio en todos los ambientes culturales posibles, por ello su preocupación constante de tener un clero preparado con las ciencias que se requerían para que el anuncio fuera eficaz, creíble y se propagara a través del conocimiento. Desde los primeros días de la fundación, la Orden de Predicadores ha promovido sin temor una espiritualidad de diálogo ante los desafíos que el mundo tiene y que aún nuestras sociedades contemporáneas necesitan.

Nos invita a valorar la investigación y el estudio para alcanzar la verdad en su plenitud.

Nos llama a asumir el estudio desde la contemplación para que de esta manera se pueda caminar hacia la verdad y dar solución a las grandes interrogantes que el hombre tiene.

La Orden de los Predicadores aportó a la evangelización de muchos lugares del mundo en especial de Latinoamérica y el Perú.

En el campo de la cultura, en el Perú favoreció la creación de centros de estudios superiores, primeramente, para sus frailes y posteriormente para todos los ciudadanos de estas tierras, con la creación del primer centro sistemático

de estudios como es la fundación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Institutos Superiores de Educación, entre otros.

Referencias bibliográficas

Álvarez, G. (1997) Historia de la Orden dominicana en el Perú. Lima: Paulinas

Castillo, C (2017) Retrato de Domingo de Guzmán, Lima, Santa Anita

Cuadros, J. OP (2016) Un poco de Luz para nuestra fe. Lima: Fénix

Clerissac, H. OP, (2013) El Espíritu de Santo Domingo. Lima: Fénix

García, S. – Llorcas, B. (1958) Historia de la Iglesia Católica Tomo II. Madrid: BAC.

Guy, B. (1996) A imagen de Santo Domingo. Salamanca: San Esteban

Jordán de Sajonia, OP (1998). De principiis odinis praedicatorum. Lima

Juan Pablo II (1998) Carta encíclica Fides et Ratio. Lima: Salesiana.

Vaticano II (2008) Gaudium et spes. Lima: Paulinas

Vicaire, H. (1958) Santo Domingo. Bilbao: Belgas.

Villacorta, A. (1998) El castellano Domingo de Guzmán. Salamanca: San Esteban.

FILOSOFÍA Y SOCIOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN EN CLAVE DE RECONOCIMIENTO

Philosophy and Sociology of Education in key of Recognition

Ángel Guillermo Gómez Navarro*

Recepción: 23-10-2018

Aceptación: 02-11-2018

RESUMEN

El presente ensayo reflexiona sobre las exigencias educativas de la formación de las identidades y del reconocimiento de las diferencias culturales en nuestra sociedad democrática. Para ello se somete a revisión crítica la articulación de las competencias que subyacen a los dos modelos que coexisten en las instituciones educativas de nuestro entorno y se toma posición por un modelo educativo que incluye las humanidades teniendo como referente teórico las ideas filosóficas de Charles Taylor.

Palabras clave

Modernidad, Acción comunicativa, Habermas, Modernidad peruana, Racionalidad.

ABSTRACT

This essay reflects on the educational demands of the construction of identities and the recognition of cultural differences in our democratic society. To this end, the articulation of the competences underlying the two models that coexist within our educational institutions is subjected to a critical review and a position is taken in favor of an educational model that includes the humanities, taking as theoretical referent the philosophical ideas of Charles Taylor.

Keywords:

Recognition, educational models, humanities, competences, identity.

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

INTRODUCCIÓN

El presente ensayo tiene como propósito establecer una revisión crítica sobre las formas de promover las relaciones sociales de reconocimiento mutuo entre estudiantes de educación básica y pregrado, especialmente en lo referido a las identidades individuales y las diferencias culturales. Se trata de analizar los modelos educativos basados en las humanidades y otros en el enfoque tecnológico, los cuales pugnan entre las diversas instituciones escolares y universitarias, públicas y privadas.

Estos modelos educativos tienen no sólo una manera propia de concebir la calidad de la educación en general y de redefinir el rol de las humanidades, las ciencias sociales y las ciencias naturales básicas, sino también de promover la formación de la identidad y autonomía de los estudiantes según las mallas curriculares que orientan la enseñanza formativa e investigativa de los futuros profesionales y ciudadanos del país, y en un contexto histórico de tensión entre el enfoque humanístico y el proceso de mercantilización de la educación.

Así, el modelo educativo inspirado en las humanidades defendido por la UNESCO (1998), concibe a la educación como un bien público o derecho humano que los Estados deben salvaguardar, y promueve un conjunto de saberes o competencias que apuntan a la formación para la ciudadanía responsable y la participación democrática. En efecto, se trata de los cuatro saberes de la educación que Delors (1996), clasifica como: saber (obtener conocimientos y pensamiento crítico), saber hacer (aplicar los conocimientos para la resolución de problemas), saber ser (formarse una identidad, crecer como persona y desarrollar las libertades) y

saber convivir (respetar las diferencias personales y culturales y velar por el bien común), los cuales buscan asegurar no sólo la producción y reproducción de los conocimientos relevantes, sino también la identidad y la tolerancia para una mejor convivencia social.

Por su parte, el modelo tecnocrático, promovido por la Organización Mundial del Comercio (OMC, 1995), concibe a la educación como un bien comercial o servicio (mercancía), a ser regulada por los Estados en el marco del Acuerdo General sobre Comercio de Servicios (López Segrera 2006), y asume el ideal empresarial que excluye los valores cívicos, y hace suyo el enfoque por competencias subrayando sólo la búsqueda de la competitividad, la eficacia, la eficiencia, la utilidad y la rentabilidad, y en donde la formación de la identidad y la autonomía son vistas sólo en función de lograr estatus, éxito o diferenciación económica

Es este último modelo el que vienen promoviendo los Estados locales y globales, y que Martha Nussbaum (2010), cuestiona en los siguientes términos: "Sedientos de dinero los Estados nacionales y sus sistemas de educación están descartando sin advertirlo ciertas aptitudes que son necesarias para mantener viva a la democracia. Si esta tendencia se prolonga, las naciones de todo el mundo en breve producirán generaciones enteras de máquinas utilitarias, en lugar de ciudadanos cabales con la capacidad de pensar por sí mismos, poseer una mirada crítica sobre las tradiciones y comprender la importancia de los logros y los sufrimientos ajenos" (Nussbaum 2010 Introducción).

El cuestionamiento de Nussbaum se extiende también al caso peruano que parece haber optado por legitimar el

modelo tecnocrático como una forma de desconocimiento y promoción de una identidad igualitaria de los destinatarios de la educación según sólo los 'valores' empresariales. En efecto, la privatización de la educación, iniciada en 1996, buscó que todos puedan recibir educación, pero sin garantizar las debidas exigencias de calidad educativa. Así aparecieron los colegios y universidades empresariales "con fines de lucro" que, a diferencia de las otras instituciones tradicionales, denominadas "sin fines de lucro", han terminado definiendo modelos educativos que relega la importancia para educar en la capacidad de saber ser y saber convivir, es decir, de formar para el reconocimiento entre los actores sociales. En efecto, en sus planes de estudios han sido excluidos o minimizados tanto las humanidades (Filosofía, Literatura, etc.) como las ciencias sociales y; por otro lado, se considera sólo a las asignaturas que aseguran las competencias específicas de las respectivas carreras profesionales según la demanda de la empresa y el mercado local y global. Es decir, se excluyen aquellas asignaturas que buscan promover las condiciones para reconocer nuestras identidades y diferencias culturales, es decir, las competencias del pensamiento crítico-socrático y el significado y sentido de los "valores socioculturales" que exigen las sociedades democráticas (Nussbaum 2005). Incluso la tendencia actual entre las universidades "sin fines de lucro" consiste en reducir horas y quitarle obligatoriedad a las asignaturas de humanidades y ciencias sociales con el argumento de que numerosas de estas no actualizan sus contenidos ni renuevan sus estrategias pedagógicas. Sin embargo, independientemente de la predisposición o no de los estudiantes, así como de los resultados que se puedan esperar, dicha tendencia muestra la subordinación de la universidad a las exigencias de la empresa

y el mercado y no a las de la sociedad y sus valores cívicos. De este modo, se pierde de vista la misión de orientar correctamente la labor formativa a favor del reconocimiento mutuo y se corre el riesgo de que esta quede sometida solo a los intereses de los grupos de poder político y económico.

EDUCACIÓN E IDENTIDAD

Una óptima educación puede potenciar el nexo existente entre reconocimiento e identidad, ya que la identidad se construye también por el reconocimiento o no de los otros; de ahí que no promover y orientar equivocadamente el reconocimiento podría afectar seriamente la autoconcepción del individuo. Esta idea inspirada en la obra del filósofo canadiense Charles Taylor "El multiculturalismo y la política del reconocimiento" (2009) se condice con el hecho de que "el falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que subyugue a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido". En realidad, el reconocimiento es una necesidad humana vital, clave para la formación de la identidad del sujeto, de modo que no puede quedar desvinculado del mundo y de su temporalidad, pues se afectaría la estrecha relación que existe entre reconocimiento e identidad.

Por consiguiente, un modelo educativo que promueva las condiciones subjetivas y objetivas para un auténtico reconocimiento deberá ser dialógico, no monológico, ya que para Taylor (2009), el rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico. Siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas. De este modo, se puede

predecir que una educación solamente tecnológica seguirá el ideal monológico porque desmerece lo dialógico en la vida humana y no considera la formación de la identidad que depende casi siempre de las relaciones dialógicas con los otros.

Por otro lado, el mismo Taylor (2009) sostiene que el ser humano es un ser eminentemente hermenéutico, ya que "nuestra comprensión de nosotros mismos es constitutiva de lo que nosotros somos". Por tanto, la pregunta por nosotros mismos, como quiénes somos y de dónde venimos, es una forma de forjar la propia identidad, es una forma por la que el ser humano se interpreta a sí mismo: "Nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto de definir nuestra identidad, a través de nuestra adquisición de ricos lenguajes expresivos humanos".

En este sentido, las asignaturas de filosofía y literatura, propia de las humanidades, permiten el desarrollo de esa capacidad de expresarnos y de realizarnos en interacción con los otros, posibilitan lenguajes diferentes que nos enriquecen y construyen como personas con una identidad propia.

Se trata de un lenguaje dialógico que posibilita la autorrealización de aquella identidad que potencialmente se puede desarrollar, sin que esto signifique que sean los otros los que definan o determinen nuestra identidad. Pero, como bien subraya nuestro filósofo, una identidad no se forja monológicamente o desvinculada de los demás, ya que el reconocimiento es relevante para nuestra propia identidad.

La idea que Taylor (2009) considera como muy relevante es cómo una autoconciencia, en cuanto individuo,

llega a alcanzar su identidad dentro de una comunidad de otros individuos. En realidad, la dignidad e identidad de cada individuo deben ser reconocidas universalmente por los otros y por la comunidad en las sociedades democráticas. Sin embargo, la identidad individual moderna no goza de un reconocimiento a priori. Debe ganarse por medio del intercambio, aunque el intento puede fracasar. De ahí la importancia de pedagogías dialógicas que son inherentes a las humanidades y que deberían ser promovidas por las diversas instituciones educativas públicas y privadas, y de los diversos niveles formativos: primario, secundario y superior.

Por las consideraciones taylorianas antes mencionadas legitimamos el modelo educativo basado en las humanidades bajo ciertas condiciones, como la renovación constante de sus contenidos, métodos y estrategias pedagógicas, según la lógica de una educación socrática defendida por Nussbaum en su texto "El cultivo de la humanidad" (2005), y como una forma efectiva de contribuir a forjar una identidad en el contexto de una comunidad culturalmente diferenciada. En realidad, el desafío consiste en asumir un enfoque integral de la educación que no excluya las competencias propias las ciencias naturales y tecnológicas, sino que incluya aquellas que permitan a los estudiantes desarrollar la capacidad dialógica y aprender a plantear interrogantes sobre el significado y sentido de una sociedad justa y libre, capacitándolos para la participación ciudadana y la democracia.

Al respecto, Martiniano Román (2006), defendiendo el enfoque de competencias en la educación, puntualiza que en nuestras sociedades es necesario desarrollar un pensamiento sistémico o complejo, asociado a métodos y

procesos cognitivos, los cuales deben estar relacionados, a su vez, con los valores institucionales y sociales, como un componente relevante y básico de la nueva cultura en la sociedad del conocimiento. Asimismo, Edgar Morin, en "Los siete saberes necesarios para la educación del futuro" (1999), sostiene que hay que tener aptitud para saber contextualizar los saberes e integrarlos dentro de sus conjuntos. Más aún, señala que el conocimiento progresa principalmente, no por sofisticación, formalización o abstracción, sino por la capacidad de contextualizar y globalizar.

FILOSOFÍA Y ANTROPOLOGÍA DE LOS MODELOS EDUCATIVOS

El panorama escolar y universitario parece no estar claro en relación a la formación de un correcto reconocimiento en las relaciones sociales y, por lo mismo, una óptima formación de la identidad de los protagonistas. Sin embargo, es necesario identificar qué tipo de interpretación filosófica y antropológica subyace en cada uno de los modelos educativos que pugnan en las instituciones educativas vigentes, así como el tipo de sociedad que legitiman.

El modelo tecnológico o tecnocrático defiende una educación basada en desarrollar sólo aquellas competencias útiles para desenvolverse con éxito en el mercado y parece tener la debida legitimación de los estudiantes; pero esto contrasta con nuestra posición a favor de una educación comprometida con la formación de la identidad, autonomía y reconocimiento de las diferencias culturales. Lo que el paradigma de las humanidades considera inaceptable del modelo tecnológico positivista es la promoción de una identidad individualista, mercantilista y consumista, ya que sólo

mira a beneficiar el árbol del mercado y no al bosque de la sociedad, y por lo mismo forma sólo sujetos atomizados e insolidarios por el que se reproducen las exclusiones y desigualdades.

Sin embargo, una visión educativa integral de las competencias podría ser considerada como una condición de posibilidad para el reconocimiento de las diferencias en la vida escolar y universitaria, pues todos deben desarrollar sus capacidades o expandir sus libertades como una exigencia universal en los protagonistas de la educación que demandan calidad total.

Desde esta perspectiva, y con el afán de superar la contraposición de los modelos, la educación según las humanidades no debería relegar las competencias tecnológicas o tecnocráticas, como las sistémicas e instrumentales, a pesar de que acentúe aquellas competencias, como las genéricas, que construyen dialógicamente un tipo de identidad socialmente deseable. No se puede aceptar que el objeto del reconocimiento consista sólo en promover competencias empresariales o mercantiles dejando de lado las competencias civiles o democráticas como la responsabilidad y participación social.

Así, un modelo educativo que promueva todo el potencial de las humanidades y una pedagogía dialógica puede asegurar correctas relaciones sociales de reconocimiento y promover una auténtica formación de la identidad, pues todos tienen la obligación y el derecho de desarrollar sus capacidades sociocognitivas, culturales y cívicas. Por consiguiente, ¿por qué no diseñar un modelo educativo holista de las competencias que apunten a formar la identidad y autonomía en clave

intersubjetiva y que beneficie tanto al mercado con economía solidaria como a la sociedad democrática, plural y tolerante?

La objeción a la interpretación que subyace en el modelo educativo tecnocrático no sólo es porque evita formar en las capacidades ético-políticas y genera ciudadanos atomizados o porque afecta a las políticas educativas basada en las humanidades, sino también porque en su afán por promover sólo competencias instrumentales y sistémicas, termina alentando "un reconocimiento que discrimina positivamente", y homogeneiza la formación de las identidades en torno a la mercantilización y el consumismo. Por otro lado, si lo que importa a las políticas educativas inspiradas en las humanidades es el reconocimiento para una identidad asociada a la civilidad, deberán esforzarse por recrear el significado y sentido de sus asignaturas en cuanto a sus contenidos y estrategias pedagógicas, de modo que no desaparezcan, ni favorezcan indirectamente el posicionamiento absoluto del modelo tecnológico liberal.

Estos modelos educativos y sus respectivas políticas implican concepciones antropológicas y sociológicas específicas. En efecto, la interpretación tecnológica supone que cada individuo tiene un potencial cognitivo que merece desarrollar hasta hacerse competente, es decir, eficiente, en uno u otra profesión, pues todos deben desarrollar sus capacidades productivas para lograr sus eventuales proyectos empresariales; sin embargo, hay que considerar que tales individuos también tienen un potencial sociocultural, que las humanidades buscan desarrollar como potencialidad universal/particular del ser humano, ya que cualquiera puede definir

su propia identidad sólo en relación a una comunidad cultural específica abierta a otros valores culturales que le pueden enriquecer.

Una crítica a la educación tecnológica o tecnocrática es que atenta no sólo contra la autodeterminación de una auténtica identidad (al excluir la comunidad), sino que también discrimina al imponer las competencias tecnológicas solo para el mercantilismo y el consumismo. Taylor diría que se trata de un modelo educativo "ciego a la civilidad y la democracia".

Así, el Estado democrático que respeta la autonomía universitaria, no niega el derecho a que las universidades privadas se comprometan a educar según el enfoque de las competencias que crean conveniente. Sin embargo, no se trata de un tema legal o político sino moral y ético, ya que los modelos educativos no son neutrales y además los estudiantes, cada vez más, necesitan afrontar razonablemente sus diferencias y vivir en democracia, a pesar de la percepción negativa que puedan tener de ella en cuanto a la solución de los graves problemas sociales que aún nos aquejan.

Esto plantea la pregunta de si se puede justificar un modelo que promueva sólo la supervivencia de una identidad individualista en contextos multiculturales, o si es mejor aquel modelo que forje la identidad abierta a la intersubjetividad, es decir, al reconocimiento del otro, y esto a pesar de que existe la tendencia a "menospreciar" las humanidades y las ciencias sociales en numerosas escuelas y facultades universitarias donde se impone una malla curricular con clara orientación a la instrumentalización y cosificación del ser humano, pues sólo se busca responder a las exigencias del mercado local y global.

En todo caso, si los estudiantes desean libremente formar su identidad de modo atomizada e insolidaria, habría que dejárselo decidir a ellos; pero no sería aceptable la imposición política de un modelo educativo que exacerbe el individualismo y que sea ciego a la formación del reconocimiento de las diferencias culturales. En realidad, la cultura dominante del capitalismo tiende a reafirmar su hegemonía reproduciendo los diversos individualismos, incluso académicos, ante la indiferencia y complicidad del Estado.

Por ello, patrocinamos un modelo educativo integral e integrador que promueva el reconocimiento de las diferencias culturales en torno a objetivos comunitarios, en donde las competencias sociocognitivas se amplíen con las actitudinales, éticas y políticas. Eludir esta tarea implicaría no sólo negar el derecho y el deber moral de formar una identidad auténtica, sino también de renunciar a promover un auténtico reconocimiento, lo que traería consecuencias negativas en la construcción de la sociedad democrática. Y el criterio para establecer dicho modelo deberá ser siempre el interés de la sociedad, y no sólo del mercado, validado procedimentalmente mediante la deliberación y el diálogo democrático.

CONCLUSIÓN

De la tensión entre el modelo educativo tecnológico y el de las humanidades, surge la alternativa del modelo educativo holista de las competencias como una forma de promover un verdadero reconocimiento que ayude a formar ciudadanos autónomos y solidarios, capaces de someter a crítica las tradiciones, creencias y valores y revertir las persistentes desigualdades y exclusiones socioculturales. Este modelo debe responder a la necesidad

de vincular correctamente la educación y el reconocimiento como elemento clave para la formación de una auténtica identidad personal y que reconozca las diferencias socioculturales en clave dialógica. El modelo tecnológico o tecnocrático no sólo promueve un falso reconocimiento o reconocimiento reducido, sino que tampoco favorece al desarrollo eco-sostenible de la sociedad, pues está influenciado por la ideología dominante y del afán de lucro y poder y, por lo mismo, no le interesa promover una sociedad incluyente y con igualdad de oportunidades para todos. Este modelo necesita desideologizarse y abrirse a las demandas urgentes de la sociedad respecto de un plan integral formativo que incluya no sólo las ciencias básicas, sino también las humanidades y las ciencias sociales como condición de posibilidad de una sociedad justa.

Las orientaciones y prácticas educativas de nuestro modelo pueden constituirse en fuente normativa para la validez y justificación de los modelos que siguen las numerosas escuelas y universidades privadas en nuestro entorno, los cuales deberían ampliar sus respectivos enfoques sobre las competencias, pues no pueden quedar subsumidos solo por las exigencias productivas del mercado local y global, ya que promueven una identidad individualista e intolerante que buscará imponerse por sobre la otra, y se afirmará sólo la libertad económica generándose identidades paralelas (Tubino 2015). Sin embargo, no podemos idealizar a las humanidades ni a las ciencias sociales, pues como hemos dicho éstas necesitan renovarse tanto en contenido como en estrategias pedagógicas deliberativas o dialógicas y abrirse al diálogo interdisciplinar para contribuir efectivamente no sólo al desarrollo sostenible de la sociedad, sino

ante todo para contribuir a la formación de un correcto reconocimiento mutuo de las diferencias socioculturales y evitar que la dignidad e identidad del ser humano quede afectada o reducida.

REFERENCIAS

Delors, J. (1996) *La educación encierra un tesoro. Informe a la Unesco de la Comisión Internacional sobre la educación para el siglo XXI*. Paris: UNESCO.

Giusti, M. (2017) *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso*. RELAER.

Habermas, J. (2009) "La lucha por el reconocimiento en el estado democrático de derecho". En Taylor, Ch. *Multiculturalismo y política del reconocimiento*. México: FCE.

Honneth, A. (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Edición Crítica.

López Segrera, F. (2006) *Escenarios mundiales de la educación superior. Análisis global y estudios de casos*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: <http://bvsde.org.ni/clacso/publicaciones/EscenariosmundialesdelEducacionSuperior.pdf>

Morin, E. (1999) *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Paris: UNESCO.

Nussbaum, M. (2005) *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Paidós: Barcelona.

Nussbaum, M. (2010) *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Madrid/Buenos Aires: Katz.

Organización Mundial del Comercio (OMC) (1995) https://www.wto.org/spanish/tratop_s/serv_s/finance_s/finance_fiback_s.htm

Román, M. (2006) *Aprender a aprender en la sociedad del conocimiento*. Santiago de Chile: Editorial Conocimiento.

Taylor, Ch. (2009) *Multiculturalismo y política del reconocimiento*. México: FCE.

Tobón, S. (2013) *Formación integral y competencias*. Bogotá: Ecoe Ediciones.

Tubino, F. (2015) *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

UNESCO (1998) *Declaración Mundial sobre la Educación Superior en el Siglo XXI*. http://www.unesco.org/education/educprog/wche/declaration_spa.htm

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

FEMINISMO, IZQUIERDAS Y DERECHAS EN LA ERA DE LA REVOLUCIÓN NEOLIBERAL

Feminism, Left and Rights in the Age of the Neoliberal Revolution

Alessandro Caviglia*

Recepción: 05-1-2018

Aceptación: 15-10-2018

RESUMEN

El presente trabajo aborda la cuestión del feminismo de derecha y de izquierda en el contexto de la revolución neoliberal. Para ello, comienza a evaluar la discusión de si es posible un feminismo de derecha, para introducirla en un enfoque que permita verla a trasluz de la era neoliberal y colocar sobre mesa la distinción entre opresión y explotación.

En una segunda parte del trabajo se examina el debate actual sobre el feminismo y el abuso a través del debate generado por la Carta de las intelectuales francesas contra el movimiento #metoo, la intervención de Mario Vargas Llosa respecto de una supuesta inquisición feminista en la literatura y en el arte, y los controversiales ataques de Camille Paglia contra el feminismo contemporáneo. El artículo termina articulando ambas partes explorando dos tensiones en el debate feminista.

Palabras clave

Feminismo, derecha, izquierda, revolución neoliberal, opresión, explotación.

ABSTRACT

This paper addresses the issue of right and left feminism in the context of the neoliberal revolution. To do this, it begins by examining the discussion on whether a right-wing feminism is possible with the aim to frame the discussion in such a manner that allows us to see it in light of the neoliberal era and to bring to the table the distinction between oppression and exploitation. In a second part of the paper, the current debate on feminism and abuse is examined through the debate generated by the Charter of French intellectuals against the #metoo movement, the intervention of Mario Vargas Llosa regarding a supposed feminist inquisition in literature and in art, and the controversial attacks of Camille Paglia against contemporary feminism. The paper ends by articulating both parts and exploring two tensions in the feminist debate.

Keywords:

Feminism, right, left, neoliberal revolution, oppression, exploitation.

* Filósofo. Profesor del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Carrera de Profesional de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya: ascaviglia@yahoo.com

INTRODUCCIÓN

A propósito del 8 de marzo del 2018, Día Internacional de la Mujer, Julia Mengolini escribió un breve artículo titulado "¿Puede el feminismo ser de derecha?" (Mengolini, 2018). Éste fue motivado por la frase de Malena Pichot según la cual "no se puede ser de derecha y feminista"¹ y que terminó generando controversia por las redes sociales, especialmente en Argentina. La posición de Pichot y Mengolini puede dar pie a un ejercicio interesante para echar luces sobre la pregunta de si existe o si es posible un feminismo de derechas en la actualidad. Otros tres aspectos interesantes respecto del tema en torno al feminismo son a) constatar de qué manera muchas mujeres han estado votando en las elecciones políticas de muchos países democráticos por candidatos que representan lo opuesto a sus intereses, b) el fenómeno suscitado en los últimos años en torno al incremento del feminicidio, especialmente en América Latina y la respuesta frente a este, bajo la forma de las marchas *Ni una menos* y c) los movimientos #MeToo o #balancetonporc, movimientos que han generado reacciones directas o indirectas como la denominada Carta Deneuve (o también llamado *Manifiesto de las intelectuales francesas contra el #MeToo*)², la intervención de Mario Vargas Llosa sobre el feminismo y la literatura, y las también polémicas posiciones de Camille Paglia en torno al género y al feminismo.

Ciertamente, los cuatro puntos que he mencionado conectan cuestiones de carácter político y económico con cuestiones de carácter moral. La crítica de Deneuve al supuesto nuevo puritanismo que el feminismo está imponiendo a causa de las acusaciones hacia los acosadores puede ser vista como un aspecto más de tinte moral en torno a la cuestión feminista. Pero la posición de Paglia pretende articular ese nuevo puritanismo con una actitud de que sería la de las mujeres de clase media alta, que querrían seguir realizando su liberación sexual pero en un mundo sin peligros y controlado como "las salas de estar de sus casas" (dicho en los términos de la polémica intelectual ítalo-estadounidense), mientras que las mujeres de "la clase trabajadora" no tendrían esa pretensión, sino que se encontrarían dispuestas a asumir los riesgos que la sociedad actual implica y aprenderían a defenderse por sí mismas. Lo que Camille Paglia realiza con esa forma de argumentación es establecer el vaso comunicante entre los aspectos más morales con los aspectos más económicos y políticos en torno a la cuestión del feminismo, pero ciertamente de manera polémica.

Dividiré el presente trabajo en dos secciones. En la primera me concentraré en los aspectos que tienen un componente de índole político y económico, mientras que, en la segunda, en los aspectos más cargados de cuestiones morales, pero sin los vasos comunicantes entre ambos aspectos. Ahora bien, una de las

- 1 <https://www.ratingcero.com/notas/3064056-video-malena-pichot-dijo-que-no-se-puede-ser-derecha-y-feminista-y-estallo-la-polemica>.
- 2 <https://www.infobae.com/america/mundo/2018/01/09/el-manifiesto-completo-de-las-intelectuales-francesas-contra-el-metoo/>. El grupo de estas intelectuales fue encabezado por Catherine Deneuve y Catherine Millet. La respuesta a dicho manifiesto no se hizo esperar y vino de parte de un grupo de feministas liderado por Caroline de Haas https://www.francetvinfo.fr/societe/droits-des-femmes/tribune-les-porcs-et-leurs-allie-e-s-ont-raison-de-sinquieter-caroline-de-haas-et-des-militantes-feministes-repondent-a-la-tribune-publiee-dans-le-monde_2553497.html. En este conjunto de intervenciones se pueden detectar dos temas claramente diferenciados. El primero versa sobre la naturaleza política del feminismo, es decir, si es de izquierda o de derecha. El segundo, en cambio, tiene que ver el carácter de los movimientos como #MeToo o #balancetonporc.

carencias en muchos de los discursos que se encuentran en el debate en torno al feminismo contemporáneo es la ceguera frente al marco político y económico articulado a partir de la llamada "revolución neoliberal" (Honneth, 2009). Es por esa razón que realizaremos un análisis de los discursos feministas y antifeministas más relevante utilizando como espejo el contexto neoliberal en el que las mujeres y los varones tienen que definir y redefinir sus relaciones y su autocomprensión.

1.- Feminismo, política y economía en la era de la revolución neoliberal

Para poder abordar los aspectos de índole político y económico es necesario que situemos el contexto político, social y económico en el que nos encontramos. Desde la década de los 90 nos encontramos dentro del despliegue de la denominada "revolución neoliberal". Las ideas neoliberales se fueron gestando a raíz de la crisis de 1929 y fueron adquiriendo su contextura básica en el conocido Coloquio Lippmann, desarrollado en París en agosto de 1938 (Foucault, 2008), prácticamente en las vísperas de la II Guerra Mundial. Sin embargo, las políticas neoliberales no se implementan ni antes ni después de la guerra, sino a partir de los 70. Después de la guerra se implementan tanto en Estados Unidos como en Europa políticas económicas de raigambre keynesianas y fordistas que generaron un capitalismo dirigido desde el Estado (y, en América Latina dichas políticas tuvieron su expresión en las políticas desarrollistas emprendidas por los Estados). Estas políticas constituyeron lo que se conoce como "la era dorada del capitalismo" donde se instauró en Estados Unidos y en Europa el llamado "Estado de bienestar".

Sin embargo, a raíz de la llamada crisis del petróleo suscitada a fines de la década de los 60 y principios de los 70 la economía del "Estado de bienestar" entra en crisis debido al alza del precio del crudo y los Estados comienzan a implementar políticas neoliberales. Primero se implementaron en 1973 en Chile durante el gobierno de Pinochet, después entre 1979 y 1980 en Inglaterra con Margaret Thatcher y en Estados Unidos con Ronald Reagan. Durante la década de los 90, a raíz de la Caída del Muro de Berlín y los avances tecnológicos y en la comunicación, se expande a lo largo de todo el mundo, constituyendo un mercado mundial.

Durante las administraciones de Bill Clinton en Estado Unidos y de Tony Blair en Inglaterra el neoliberalismo adquiere una doble mutación. La primera es que gira hacia un capitalismo financierizado, en el cual instituciones como los bancos y las bolsas van a tener un mayor peso que las industrias. En muchas partes del mundo las industrias van a ser desmanteladas porque se le va a dar un mayor peso a la economía especulativa. El segundo giro lo va a constituir la articulación de lo que hoy en día se conoce como "neoliberalismo progresista", que incorpora a la dinámica de acumulación neoliberal las políticas identitarias centrales del progresismo académico desarrolladas durante la década de los 90, a saber, la política del multiculturalismo, la política feminista y la política racial, políticas que se centran en el reconocimiento de la identidad y que dejan fuera el problema de la redistribución socioeconómica.

El ascenso del populismo tanto en Estados Unidos, Europa y en América Latina va como punto de ataque a esta forma compleja de neoliberalismo

articulado financieramente y centrado en las políticas de la identidad. Es por ello por lo que los populismos (tanto de derecha como de izquierda) que comienzan a tener fuerza desde el 2014 reivindican los intereses de la clase trabajadora en contra de las políticas de austeridad económica (como es el caso de Alternativa para Alemania, el Movimiento Cinco Estrellas en Italia, Podemos en España y Síriza en Grecia) y atacan las políticas identitarias por considerarlas encubridoras de la desigualdad y representantes de una élite tanto política como intelectual. Es de esta manera que Donald Trump ataca al feminismo, al multiculturalismo y a la política racial, mientras que Bernie Sanders (y ciertamente, también Trump y los demás populistas) afilan sus ataques contra la mala distribución socioeconómica y reivindican los intereses de la clase trabajadora.

En el caso de América Latina, los populismos atacan tanto a la élite intelectual como al sistema económico en diferente medida. En Venezuela el chavismo la emprendió contra el sistema económico (con resultados nefastos), lo mismo sucedió en Ecuador y en Bolivia, países en los que se fortaleció una élite intelectual que tomaba distancia de las políticas de la identidad y se conectaba más con ideales marxistas o neomarxistas. En el caso del Perú, el Movimiento Fujimorista arremetió contra la élite intelectual y las políticas identitarias, refiriéndose a sus representantes intelectuales y políticos con el apelativo de "caviares". De esta manera, el populismo tanto en Estados Unidos, en Europa como en América Latina dirige su ataque contra el sistema económico (atacando especialmente las políticas de integración económica -exigiendo el "cierres de las fronteras"- y de la justicia -exigiendo la salida del sistema internacional de Derechos Humanos-).

1.1.- Feminismo, opresión y explotación

La filósofa estadounidense, Nancy Fraser (Fraser, 2015) ha aclarado suficientemente de qué manera el llamado "Feminismo de la segunda ola", que se inicia después de la Segunda Guerra Mundial y se prolonga hasta nuestros días, ha tenido dos ejes de cuestionamiento en la mira: la opresión en el hogar y la explotación en el trabajo. Al mismo tiempo, las sociedades pasaron del "capitalismo organizado desde el Estado" (en Estados Unidos y en Europa) y los "Estados desarrollistas" (en América Latina) a la expansión global de las reformas neoliberales a partir de los años 90. En ese trance, el feminismo giró de una plataforma que buscaba mayores reivindicaciones económicas para las mujeres (y la posibilidad de ser insertadas en el mercado laboral con un sueldo justo y paritario frente al sueldo de los varones) a las exigencias del reconocimiento de la identidad de las mujeres. De tal manera que las luchas feministas más influyentes pasaron del problema de la redistribución socioeconómica al problema del reconocimiento de la identidad. Con ello se produjo una domesticación de las exigencias feministas por parte del proyecto político neoliberal.

Así, desde los 90 en adelante, las exigencias de reconocimiento de la diferencia entre los varones y las mujeres dejó en un segundo plano las reivindicaciones económicas. Y es que en el tránsito a la década de los 90, la implementación de las reformas neoliberales, cancelaron el llamado "Estado de bienestar" que caracterizó a la época de oro del capitalismo (en el que los Estados ejercían control de los mercados) y lo sustituyó por el "Estado de precariedad" y por una época del capitalismo en el cual los mercados desembocados ejercen el control de los Estados.

En este nuevo contexto, las mujeres experimentan no sólo la opresión por parte del varón dentro del hogar (que estaba presente en el capitalismo de posguerra) sino que a ello se suma la sobreexplotación en el trabajo. En el contexto neoliberal esta sobreexplotación se incrementa con la auto-explotación que sufren tanto varones y mujeres. Esta se caracteriza por la exigencia que las personas se autoimponen de capacitarse constantemente a fin de ser cada vez más competitivas en el mundo del trabajo. Es lo que se conoce como "incremento de capital humano" Así, el contexto neoliberal modifica las exigencias de los movimientos feministas, debido a las transformaciones socioeconómicas propias del Estado de precariedad y por la incorporación de los estudios culturales en el imaginario de las luchas feministas. Un ejemplo de ello lo representan los trabajos de Judith Butler, quien se centra en las cuestiones sociales y simbólicas del feminismo. Pero como bien ha señalado Martha Nussbaum (Nussbaum, 2000 b), el enfoque de Butler pierde de vista por completo la perspectiva política que se encuentra detrás de la opresión y la explotación contra la mujer. Ciertamente, la crítica que Fraser haría a Nussbaum es que su análisis político pierde de vista la conexión entre la política y el modelo económico en la era neoliberal.

De esta manera, lo que exigen es el reconocimiento de las mujeres en su identidad como mujeres (en vez de girar hacia la exigencia de reconocimiento de status) y la posibilidad de llegar a los mismos ascensos que los varones en las corporaciones transnacionales. Con ello, queda fuera de las exigencias feministas la necesidad de transformar el modelo económico neoliberal y el cuestionamiento de la desigualdad en condiciones de vida que existe entre mujer y mujer. En el nuevo contexto neoliberal, las mujeres que han

accedido a la mejor educación pueden aspirar ocupar cargos de alta dirección en las grandes corporaciones, mientras que las que no han podido hacerlo carecen muchas oportunidades laborales con ingresos sustantivos. Incluso las primeras contratan a las segundas para que se hagan cargo de sus casas, de sus hijos o de sus padres de la tercera edad (esto es lo que ocurre a menudo en Estados Unidos y en Europa, donde las mujeres migrantes se hacen cargo de los hijos o de los padres de mujeres que son ejecutivas de empresas transnacionales, recibiendo bajos ingresos por su trabajo). Las feministas, centradas en las cuestiones de identidad y de diferencia, dejan sin cuestionamiento el modelo neoliberal que termina radicalizando tanto la opresión en el hogar como la explotación en el trabajo.

1.2.- ¿Es el feminismo sólo de izquierda?

El argumento de Mengolini señala categóricamente que no es posible un feminismo de derecha. Este se desarrolla por pasos. El primero es señalando que las manifestaciones *Ni una menos* pueden terminar aglutinando personas de diferentes sectores, tanto de derecha como de izquierda, pero el hecho de que alguien participe de ellas no basta para que se esté apoyando la causa feminista en la realidad. Participar en dichas manifestaciones representa un mínimo que sólo exige que no se asesine a las mujeres por el hecho de ser mujeres. El segundo paso del argumento es señalar que el feminismo es aquel modo de entender que permite ver con claridad que el asesinato de una mujer, por el hecho de ser mujer, es el resultado de un sistema patriarcal en el que el "un hombre mata a una mujer porque cree que es dueño de la vida de esa mujer". De manera que se trataría de "una extensión del patriarcado"

y "la expresión final de dicho sistema". Así, el patriarcado sería un sistema que incorpora un mecanismo que tiene como punto final el asesinato de una mujer por simple hecho de serlo.

El tercer paso el argumento consiste en señalar que la derecha no ve la realidad que constituye el patriarcado, porque hacerlo sería colocar sobre la mesa de debate el problema de la igualdad. Esto es así porque el patriarcado se funda en la desigualdad entre hombres y mujeres (que, aunque la autora no especifica, podríamos suponer que se refiere a la desigualdad económica y la desigualdad de estatus entre hombres y mujeres). El cuarto paso consiste en señalar que la derecha se reusa a poner en discusión la cuestión de la igualdad porque ello supondría cuestionar tanto el sistema legal, el sistema social y el sistema económico. En consecuencia, no es posible un feminismo de derecha, porque desde sus inicios el feminismo se ha planteado atacar la cuestión de la desigualdad legal, de estatus y económica entre hombres y mujeres.

El argumento parece claro y convincente. Pero no tiene en cuenta el contexto actual en el que el feminismo se encuentra inserto, contexto marcado por la revolución neoliberal y la consecuente distinción entre opresión en el hogar y explotación en el trabajo. Cuando la autora argentina señala lo que el feminismo debe de plantearse es transformar la sociedad, ¿a qué se está refiriendo?: ¿a transformar las relaciones entre mujeres y varones dentro del hogar?, ¿a superar la desigualdad remunerativa entre mujeres y varones en el mundo del trabajo? (pero dentro del esquema político y socioeconómico vigentes después de la implementación de las reformas neoliberales) o ¿transformar el modelo político-económico impuesto

tras la revolución neoliberal? Por no tener claridad respecto del trasfondo en el que el feminismo de la segunda ola se desarrolla después del fin de la "época de oro del capitalismo", el análisis de la autora pierde perspectiva.

1.3.- Feminismo de derechas y feminismo de izquierdas

Muy en contra de lo que Mengolini y Pichot sostienen, sí existe un feminismo de derecha. Alguien que expresa con claridad las ideas de una forma moderada de feminismo de derecha es la abogada y periodista Rosa María Palacios. Ella sostiene que lo que necesitan las mujeres es mayor educación para que puedan tener independencia económica y puedan salir del círculo de opresión, abuso y muerte que se produce al interior del seno familiar. Ciertamente, el argumento de Palacios alcanza los derechos laborales y el derecho al voto, pero para ella el problema no es que el sistema económico y social tenga que ser cambiado, sino que dentro del mismo sistema imperante las mujeres no acceden a los mismos derechos a los que acceden los varones. Es por ello por lo que, para la abogada y periodista, la lucha de las mujeres debe tener como punto central la educación para que así puedan acceder a los derechos disponibles por el sistema neoliberal. Ese tipo de feminismo se encuentra dirigido a atacar la opresión, pero deja sin cuestionamiento el sistema económico neoliberal que genera la explotación en el trabajo y que se expresan en altas horas de trabajos, bajos sueldos y precarias condiciones.

Una forma radicalizada del feminismo de derecha es el que se articula en torno a la retórica de la supuesta "libertad de elección". Se trata de quienes reivindican el derecho a elegir de las mujeres si quieren mantenerse dentro de la opresión

y desean elegir una vida de amas de casa sometidas al varón³. Ciertamente, la libertad de elegir es importante y constituye una forma significativa de lo que llamamos autonomía, pero bajo esta figura, la libertad de elegir termina anulando la autonomía porque lo que se estaría eligiendo es ceder toda la autonomía de la persona a otro. De esta manera, el contrasentido de este feminismo consiste en que en nombre de la libertad de elección la mujer estaría entregándose a la dominación del varón. En muchos casos, este argumento, que en apariencia es feminista, resulta ser el de personas que se encuentran conectadas con modos conservadores de religión. Así como el creyente más conservador decide someter su voluntad a los mandatos de Dios y a las autoridades que supuestamente lo representan, del mismo modo deciden someterse a la voluntad varón.

La primera forma de feminismo de derecha se centra en la defensa de la autonomía y de los derechos de las mujeres. La idea de dotarlas de educación se dirige a que puedan ser independientes y puedan reivindicar sus derechos. De esta manera, esta forma de feminismo entiende que existe una conexión interna entre la autonomía moral de la persona y la reivindicación de sus derechos al interior de una sociedad democrática basada en principios constitucionales sólidos. En cambio, la segunda forma de feminismo de derecha se entronca en lo que con claridad Ronald Reyes denomina populismo. De acuerdo con la observación de Reyes, la estrategia del populismo consiste en desconectar la libertad de elección de la autonomía moral de las personas. Así, en la segunda forma de feminismo

de derechas se expresa el populismo que tiene como objetivo hacer saltar los derechos constitucionales anclados en la autonomía moral de las personas y reemplazarlos por una democracia plebiscitaria que puede legitimar la renuncia a la autonomía moral en nombre del derecho a la libertad de elección.

El feminismo de izquierda, en cambio, no sólo se centra en el cuestionamiento de la opresión, sino también en el de la explotación. Pero aquí hay dos posibles opciones. La primera es que las feministas exijan que las mujeres ganen lo mismo que los varones en el mercado laboral, mientras que la segunda es que las mujeres se unan a los varones y los demás grupos que se encuentran luchando en contra del sistema político y económico del neoliberalismo. El feminismo que no cuestiona el sistema neoliberal se parece al feminismo de derechas moderado en que no cuestiona el sistema de explotación, pero sí la opresión. Pero mientras que el feminismo de derecha moderado se centra en la importancia de la educación para que las mujeres puedan acceder al mercado laboral en condiciones igualitarias a los varones, el feminismo de izquierda que no cuestiona el neoliberalismo (como es el caso de Mengolini y Pichot) sino que cuestiona la cultura androcéntrica que articula la sociedad. Para ellas, la razón por la cual las mujeres no pueden acceder a mejores condiciones socioeconómicas se encuentra en una cuestión cultural (la cultura patriarcal) y no en una cuestión de organización de la estructura política y económica de la sociedad. De esta manera, no se ve con claridad las diferencias más importantes entre este feminismo de izquierda y el feminismo de derecha moderado, tal

³ Véase, al respecto: <https://pareja.enfemenino.com/foro/quiero-ser-ama-de-casa-fd1723128>. Y también: <https://lamenteesmaravillosa.com/quiero-madre-ama-casa/>.

como lo defiende Rosa María Palacios. Una variante de este feminismo de izquierda lo representa Martha Nussbaum (Nussbaum, 1999, Nussbaum, 2000). Su feminismo, centrado en el enfoque de las capacidades desarrollado por ella y por Amartya Sen y en la idea de Desarrollo Humano plantea una forma de entender el desarrollo de las mujeres, pero no tiene ni un análisis del neoliberalismo imperante ni tampoco críticas al mismo. De esta manera, puede plantear una crítica a la política que no permite que las mujeres puedan gozar de los mismos derechos que los varones, pero no logra articular una crítica al proyecto político neoliberal imperante desde la década de los 90.

Nancy Fraser, por su parte, es una de las representantes de un feminismo de izquierda que establece una conexión clara entre la lucha feminista y el cuestionamiento del neoliberalismo imperante. Esta perspectiva permite ver con claridad que el problema de las mujeres no es solo que no acceden a los mismos derechos que las mujeres, sino que el sistema político y económico de la era de la sociedad de la precariedad no permite poner a disposición de las mujeres los derechos adecuados para conseguir reconocimiento en tanto que mujeres, al mismo tiempo que, distribución económica justa y paridad participativa en un sistema político capaz de someter al Estado y al mercado al control democrático.

El neoliberalismo imperante, más bien, lo que hace es exigir a las mujeres a que se auto-exploten a sí mismas para que sean más competitivas en el mercado, desarrollando al máximo su "capital humano". Es por eso por lo que la educación no basta, puesto que en la era de la revolución neoliberal, las mujeres suficientemente educadas terminan

entrampadas en la carrera por ocupar los altos cargos de dirección de empresas que se articulan por los imperativos de los mercados desembocados. De manera que si las mujeres pueden romper el llamado "techo de cristal" (que les impide acceder a los altos cargos en las corporaciones transnacionales) lo que no pueden es quebrar lo que podríamos denominar el "techo de hierro" representado por las continuamente ajustadas reformas neoliberales que terminan por exigir a las mujeres a someterse a la opresión de no tener una realización personal fuera del trabajo y a un doble nivel de explotación. El primer nivel lo constituye las exigencias del neoliberalismo de someterse a un constante incremento de la desigualdad; mientras que el segundo nivel lo constituye la exigencia de las mujeres más educadas de auto-explotación para mantenerse en el top de la competencia neoliberal.

La perspectiva de Fraser permite percibir además que la exigencia de productividad sobre las empresas que viene del proyecto político neoliberal hace que la desigualdad se incremente cada vez más. De esta manera, el neoliberalismo no solo hace que la desigualdad entre varones y mujeres se incremente, sino también entre varón y varón, y entre mujer y mujer. De manera que el despegue en la competencia que tienen las mujeres más educadas en las grandes corporaciones es posible porque las mujeres de menor educación y menores recursos hacen los trabajos más humildes y que tienen menor remuneración. De esta manera, el neoliberalismo no sólo enfrenta a las mujeres contra los varones, sino también a las mujeres entre sí, puesto que las mejoras en las condiciones de vidas de unas se logra gracias al constante empeoramiento de las condiciones de vida de otras.

1.4.- ¿Por qué muchas mujeres defienden posiciones políticas y votan por candidatos que van en contra de sus propios intereses?

Fraser presenta con claridad por qué razones las mujeres norteamericanas votaron en contra de sus propios intereses, ya sea por George Bush en el 2004 como por Hillary Clinton el 2008. Así también, tiene una explicación elocuente del triunfo de Donald Trump en el 2016. Ella señala que "las feministas se quedaron sorprendidas al descubrir que, mientras ellas habían estado discutiendo sobre esencialismo, una *non sancta* alianza entre defensores del libre mercado y cristianos fundamentalistas se habían adueñado del país" (Fraser, 2008, 198). De tal manera que mientras la derecha representada por Bush en el 2004, de una parte se enarbolaba las banderas de las llamada "guerra contra el terrorismo" y la de los "valores familiares (Fraser, 2008, 198) (especialmente el cuestionamiento al derecho al aborto y al matrimonio entre personas del mismo sexo), y de otra parte representaba la continuidad del modelo neoliberal que incrementa la riqueza de las corporaciones y los sectores más adinerados, eliminando el impuesto sobre sucesiones, disminuyendo los tipos impositivos de la riqueza y obligando a la clase trabajadora que incremente mucho más su contribución al presupuesto nacional (Fraser, 2008, 198-199).

La retórica de la guerra contra el terrorismo incluía que, ante la amenaza, los y las votantes deberían elegir a un presidente que represente la virilidad (con la fortaleza y la firmeza que supuestamente ello implica) y no a uno que pudiese representar la femineidad (con la actitud dubitativa que supuestamente implica). Dicha retórica exigía, en consecuencia,

que los y las estadounidenses votasen por George Bush en vez de John Kerry. Pero la consecuencia de ello era que las mujeres votarían un sistema que incrementaba el "estado de precariedad e inseguridad" que se había instalado en la sociedad norteamericana desde la revolución neoliberal y que se traducían en la "reducción de impuestos a las empresas y a la clase rica, la disminución del bienestar social y de la protección al consumidor, salarios muy bajos y empleo precario" (Fraser, 2008, 200). Estas políticas obligaron a que las mujeres tuviesen no sólo que salir a trabajar en el mercado neoliberal, sino a verse obligadas al pluriempleo para poder mantener la economía familiar, a la vez de tener que hacerse cargo de la casa.

Sin embargo, la retórica de la lucha contra el terrorismo y de la defensa de los valores familiares condujo a muchas mujeres a elegir a Bush. Además, la retórica de la derecha consistía en desautorizar a las feministas, quienes eran retratadas como mujeres de clase media alta y académicas que se contraponían a los intereses de las mujeres de la clase trabajadora. Así (tal como la retórica de la derecha pintaba el panorama), mientras que las feministas atacaban los "valores familiares" (como la condena al aborto y la condena al matrimonio igualitario), las mujeres de la clase trabajadora se identificaban con dichos valores y se veían a sí mismas como amas de casa por más que ya se desarrollaban en el mundo del trabajo articulado a la medida de las reformas neoliberales. Al mismo tiempo, muchos grupos feministas habían abandonado ya la gramática de la lucha distributiva y había abrazado la del reconocimiento, a la que dotaron (de manera equivocada) de un giro hacia la identidad y hacia el esencialismo en vez de un giro hacia la reivindicación del *status*.

El cristianismo evangélico fundamentalista aportó su cuota de apoyo a la derecha conservadora y neoliberal al convertirse en un lugar de acogida de las mujeres en la era de "la sociedad de la precariedad". La retórica de ese tipo de cristianismo decía lo siguiente: "Eres una pecadora, vas a fracasar, puedes perder tu trabajo, es posible que te des a la bebida, a lo mejor tienes una aventura, quizás tu marido te abandone, tus hijos pueden ser drogadictos. Pero Dios te ama a pesar de todo, y tu Iglesia siempre te va a acoger" (Fraser, 2008, 202-203). El objetivo de este discurso era que las mujeres acepten la situación a la par de prepararlas para los momentos difíciles. De esta manera, el cristianismo de derecha (que era defensor de los valores familiares tradicionales) colaboraba con que las mujeres acepten el sistema neoliberal y voten por candidatos que se oponen a sus intereses tanto sociales, económicos como culturales. Además, en algunos casos, el cristianismo de derecha se opone a la planificación familiar y al control del propio cuerpo de parte de la mujer. La retórica del cristianismo de derecha incorpora la idea de que es la Iglesia la que debe de tener el control del cuerpo de la mujer, combatiendo los anticonceptivos y atacando tanto cualquier tipo de aborto como el disfrute del sexo recreativo tanto fuera como dentro del matrimonio.

En el Perú, la estrategia ha sido la misma. La derecha política neoliberal se ha aliado, desde los 90, con la derecha católica y cristiana. Las estrategias de dirigir el voto de las mujeres hacia la derecha radical que el fujimorismo representa, desautorizar a las feministas (tildándolas de "caviares", es decir, académicas de clase media alta) y la política del control del cuerpo (hasta llegar a la política de las esterizaciones forzadas); todas esas estrategias responde a los imperativos

que provienen de la alianza entre el cristianismo y el catolicismo de derecha con los portadores del neoliberalismo radicalizado que el fujimorismo representa por medio de leyes como la llamada "ley de esclavitud juvenil".

La estrategia de la derecha no se dirige a que las mujeres voten por un varón, sino que lo hagan por quien representa *lo viril*. En las primarias demócratas del 2008 las mujeres de la clase trabajadora norteamericana aceptaron la exigencia de la derecha de votar por Hillary Clinton y no por Barack Obama. Si bien Clinton es mujer, ella representa lo varonil (con la fortaleza y la determinación que supuestamente ello implica) mientras que Obama, siendo varón, era representado como lo femenino (con la indecisión y el temor que supuestamente ello implica). Lo mismo se puede ver en el Perú en la comparación entre Keiko y Kenji Fujimori. Mientras que la primera representa lo varonil, el segundo representa lo femenino. La retórica de la derecha conservadora en el Perú para con las mujeres sigue siendo la misma que la que se ha impuesto en todo también en EE.UU. y en Europa: las mujeres deben votar por quien representa al varón, en contra de sus intereses. Durante la contienda electoral estadounidense del 2016 el esquema se reprodujo, con ciertas variantes. En las primarias norteamericanas, Clinton representaba al varón defendiendo los intereses del mercado y Bernie Sanders representaba a la mujer defendiendo los intereses de la clase trabajadora. Pero en la contienda presidencial Donald Trump representaba más al varón que Clinton. Lo interesante de ese proceso fue que tanto Trump como Sanders representaban los intereses de la clase trabajadora, pero mientras que el primero lo hacía representando también el saltar por encima de la democracia (y colocándose

en contra de las feministas, los defensores del multiculturalismo y la política racial – es decir, poniéndose en contra de las políticas del reconocimiento), Sanders representaba a la clase trabajadora pero también la defensa de la democracia y las políticas del reconocimiento). De manera que, si la elección presidencial terminaba siendo entre Trump y Sanders, muchas mujeres de la clase trabajadora posiblemente habrían apoyado a Trump porque él representa lo masculino y ataca la política feminista.

2.- Feminismo y moral en el contexto de la revolución neoliberal

A raíz de casos como el de Harvey Weinstein, se han suscitado una serie de denuncias bajo el apoyo de grupos como #metoo y #balancetonporc, como otros grupos feministas. Pero la actividad de estos grupos y de grupos anteriores han recibido respuestas que resultan ser controversiales. Tres de estas respuestas fueron a) la Carta Deneuve, b) el artículo de Mario Vargas Llosa y c) la posición de Camille Paglia. En lo que sigue analizaremos las tres posiciones y mostrar los bemoles de dichas posiciones.

2.1.- La Carta Deneuve

La llamada Carta o Manifiesto Deneuve (Deneuve, 2017) señala lo siguiente. En primer lugar, que, si bien la violación es un crimen, el coqueteo insistente y torpe no lo es, y tampoco la galantería es una agresión machista. Pero, sin embargo, la "liberación de la palabra se convierte hoy en su opuesto. ¡Nos ordenan hablar, a silenciar lo que enoja, y aquellos que se niegan a cumplir con tales órdenes se consideran traidores, cómplices!", señalan las firmantes. De tal manera que se estaría instalando un puritanismo que resultaría conservador. De modo que "es

una característica del puritanismo tomar prestado, en nombre de un llamado bien general, los argumentos de la protección de la mujer y su emancipación para vincularlas a un estado de víctimas eternas, pobres pequeñas cosas bajo la influencia de demoniacos machistas, como en los tiempos de las brujerías". Y sigue afirmando que el movimiento "#metoo ha provocado en la prensa y en las redes sociales una campaña de denuncias de personas que, sin tener la oportunidad de responder o defenderse, fueron puestos exactamente en el mismo nivel que los delincuentes sexuales".

Entonces el Manifiesto denuncia un presunto puritanismo enemigo de la libertad sexual de las mismas mujeres, que las convertiría en infantes y no en adultas. De esta manera, se señala que "esta fiebre por enviar a los "cerdos" al matadero, lejos de ayudar a las mujeres a empoderarse, en realidad sirve a los intereses de los enemigos de la libertad sexual, los extremistas religiosos, los peores reaccionarios y los que creen – en nombre de una concepción sustantiva de la moralidad buena y victoriana - que las mujeres son seres "separados", niñas con una cara de adulto, que exigen protección".

El siguiente paso de la Carta consiste en defender el presunto "derecho a importunar". Para ello se hace una analogía con el arte. Se señala que "el filósofo Ruwer Ogien defendió una libertad de ofensa indispensable para la creación artística. De la misma manera defenderemos una **libertad para importunar**, indispensable para la libertad sexual". De tal manera que en nombre de la libertad para importunar las firmantes terminan su manifiesto con esta frase: "como mujeres, no nos reconocemos en este feminismo que ... toma el rostro del odio hacia los hombres y

la sexualidad". De manera que, de acuerdo a las firmantes del manifiesto, la actitud del colectivo #metoo lo que expresan es el odio a los hombres y a la sexualidad.

Más allá de los errores o excesos que se pudiesen cometer al denunciar a algunas personas inocentes de acosadores, lo que el Manifiesto deja fuera de visión es que la organización de la sociedad no coloca a los hombres y a las mujeres en condiciones de igualdad, sino que debilita la posición de las mujeres. Es la misma sociedad androcéntrica la que procura constantemente disminuir la posición de las mujeres y tornarlas expuestas a peligros a los que los varones no se encuentran. También es posible que en el afán de denunciar a los acosadores se podrían cometer excesos contra personas inocentes, pero lo cierto es que invitar a las mujeres a que denuncien a sus acosadores no necesariamente tiene que consolidar una moralidad puritana y conservadora. La libertad de denunciar a los acosadores no necesariamente conduce a una libertad sexual. Lo que tiene que lograrse, más bien, es romper el esquema social androcéntrico para lograr dotar tanto a las relaciones entre varones y mujeres de mayor libertad.

Ahora bien, el análisis del Manifiesto Deneuve nos conduce a dos caminos interesantes. De un lado se encuentra la asociación entre la libertad para importunar con la libertad para ofender a través de la producción artística. Por este camino se dirige el errático artículo de Mario Vargas Llosa. Por otro lado, se encuentra la diferencia entre las mujeres de clase media alta y las mujeres de la clase trabajadora, que se encuentra completamente ausente en el Manifiesto y que es explotado por Camille Paglia para fortalecer un antifeminismo de derecha sofisticado.

2.2.- Mario Vargas Llosa, literatura y feminismo

En un artículo titulado "Nuevas inquisiciones" (Vargas Llosa, 2018) en el diario El País, el Nobel Mario Vargas Llosa señaló que el feminismo se ha convertido en un inquisidor de la literatura. El escritor señala que "ahora el más resuelto enemigo de la literatura, que pretende descontaminarla de machismo, prejuicios múltiples e inmoralidades, es el feminismo. No todas las feministas, desde luego, pero sí las más radicales, y tras ellas, amplios sectores que, paralizados por el temor de ser considerados reaccionarios, ultras y falócratas, apoyan abiertamente esta ofensiva antiliteraria y anticultural" (Vargas Llosa, 2018).

Esta afirmación, que constituye el corazón de su argumentación, está basada en una falacia de generalización que, aunque señala que lo que está describiendo es la actitud de un grupo de feministas más radicales, termina por extenderlo al feminismo en general. De hecho, menciona el caso de la actitud contra Neruda en determinadas escuelas o la actitud contra la novela *Lolita* de Nabokov. En su afán defensor de la libertad literaria, el escritor hispano peruano parece olvidar algo que sabe muy bien, a saber, la receptividad de una obra de arte depende de la subjetividad de quien la lee o la contemple. De hecho, existen testimonios de mujeres que señalan que la lectura de la Novela de Nabokov fue sumamente liberadora. Un ejemplo de ello lo constituye el artículo de Bindu Bansinath (Bansinath, 2018). Y, estoy seguro, que muchas feministas saben eso. Muchas de ellas saben que la literatura es liberadora y apoyarían las ideas de George Bataille que nuestro Premio Nobel parafrasea de la siguiente manera: "todo aquello que debe ser reprimido para hacer posible la sociedad —los instintos

destruictivos, "el mal"— desaparece sólo en la superficie de la vida, no detrás ni debajo de ella, y que, desde allí, puja para salir a la superficie y reintegrarse a la existencia. ¿De qué manera lo consigue? A través de un intermediario: la literatura" (Bansinath, 2018).

Ahora bien, existen dos razones por las cuales una persona o un grupo podría pretender censurar una obra de arte: por su contenido y por su autor. Si alguien quiere censurar la novela *Lolita* lo sería porque considera que su contenido es inapropiado, por considerar que cuenta una historia degradante de una joven mujer. Otra cosa es querer censurar la poesía de Neruda o la retrospectiva de Roman Polanski por la conducta de los artistas respecto de las mujeres. En ambos casos, intentar censurar las obras de arte no resulta correcto ni democrático. Tengo la seguridad que la mayoría de los feministas no están de acuerdo con esas censuras. Una cosa es censurar la conducta de Polanski y llevarla ante los tribunales y otra es censurar sus películas. Reconocer esa diferencia es dar muestras de sensatez. Resulta claro que Vargas Llosa está cargando contra un enemigo que no existe o que es reducido o marginal.

2.3.- La revancha conservadora contra el feminismo de Camille Paglia

La intelectual italoamericana Camille Paglia ha desarrollado una teoría contra el feminismo que no deja de ser tendenciosa (Paglia, 2016, 2017 a, 2017 b). La argumentación de Paglia avanza por pasos bien definidos. El primer paso consiste en señalar que el feminismo y los estudios de género se han equivocado al abrazar el post-estructuralismo expresado en Foucault y otros, y al haber tomado distancia de la biología, de la arqueología,

de la historia de la humanidad y de la antropología. El segundo paso es el señalar que hubo un tiempo en la historia de la humanidad en el que los hombres y las mujeres formaban grupos separados por una necesidad natural e histórica, y que las mujeres se encontraban felices en esa situación (permaneciendo en casa con otras mujeres, lavando la ropa y cuidando a los hijos). El tercer paso que da Paglia es señalar que hubo un momento (alrededor de los años 60) en el que las mujeres tuvieron la libertad sexual y pudieron salir a la esfera pública al igual que los varones. Pero, una vez conseguido eso, señala la intelectual, las mujeres de clase media alta y las mujeres de la clase trabajadora toman dos actitudes distintas frente al mundo y frente a los hombres. Las primeras buscan controlar al mundo y a los hombres para que la esfera pública sea segura y apacible como las salas de estar de sus casas. Las segundas, en cambio, se adaptan al mundo y aprenden a defenderse y a hablar de tal manera que su voz sea escuchada. Seguramente Paglia incluiría en el primer grupo a las mujeres del colectivo #metoo y parte de los grupos feministas contemporáneos.

De esta manera señala lo siguiente

Apelo a un respeto mutuo entre los sexos, pero también apelo a que las chicas de clase media dejen de pedir protecciones especiales. Hay demasiadas quejas sobre el comportamiento de los hombres, cuando de hecho lo que muchas chicas blancas de clase media-alta llevan al mercado laboral es una cierta forma de hablar que está desconectada de la hostilidad del mundo. Las mujeres de la clase trabajadora ya vengan del campo o de la calle entienden los riesgos y los peligros del mundo.

Es responsabilidad de las mujeres entender los peligros del mundo. No esperar que el mundo sea una extensión de sus cómodas salas de estar de clase media. Y creo que eso es lo que ha pasado, veo mujeres cuyas voces no son suficientemente fuertes. Las mujeres tienen que aprender a no tener vergüenza, a ser ruidosas y confrontar cuando eso pasa. Veo demasiados casos de mujeres que se sienten frágiles ante algo que les parece degradante y que simplemente lo aceptan. Y eso no es. La primera vez que sucede, te defiendes, le pones un freno. Lo confrontas personalmente, inmediatamente. Cada día tú tienes una responsabilidad de proteger tu propia dignidad, y no importa si te da vergüenza o crees que la situación es engorrosa. Protégete a ti misma (Paglia, 2017 b).

Y Paglia sigue diciendo:

Cuando mi generación ingresó a la universidad en 1964 las reglas residenciales estaban en pleno apogeo. Las chicas tenían que regresar de vuelta a sus dormitorios a las 11 de la noche y los hombres podían andar por todos lados toda la noche. Entonces fue mi generación de mujeres la que dijo 'queremos el mismo trato que los hombres, queremos igualdad y la libertad que los hombres disfrutan'. Y la universidad dijo 'no, el mundo es peligroso. debemos protegerlas. Debemos protegerlas de las violaciones'. Y nosotros dijimos: '¡Denos la libertad de arriesgar una violación!'. La libertad es el valor, no la protección. Me entristece ver a las jóvenes de hoy

que quieren que vuelvan las figuras parentales, que quieren la vigilancia, que quieren salir corriendo a los comités cuando algo sale mal en una cita. Ellas tienen que gobernar sus relaciones con los hombres o con quien sea, y esa será la única forma en que las mujeres conseguirán ser libres y completamente iguales (Paglia, 2017 b).

En el argumento de Paglia podemos encontrar una direccionalidad conservadora respecto del feminismo y de las relaciones entre los sexos. En primer lugar, al rechazar el post-estructuralismo para basarse más bien en la biología, en cierto relato de la historia de la humanidad y en ciertos elementos antropológicos está descartando la manera en que los hombres y las mujeres se perciben a sí mismos, además del hecho de que las relaciones entre ambos sexos no han sido de igualdad, sino que ha estado inscrita en un sistema en el cual los hombres ejercían dominación sobre la mujer. La existencia de una sociedad androcéntrica, donde la misma historia y los mismos datos antropológicos y biológicos son interpretados desde una perspectiva masculina.

Por otro lado, ella afirma que en el mundo contemporáneo la esfera pública es igual de peligrosa para los hombres que para las mujeres, pero esa afirmación puede ser refutada fácilmente si se entiende que en sociedades centradas en los varones la esfera pública se encuentra articulada de tal manera que beneficie a los hombres y perjudique a las mujeres. La esfera pública es, indudablemente, hostil para las mujeres. El hecho de que las mujeres de la clase trabajadora hayan encontrado los recursos para defenderse no significa que ellas no se encuentren expuestas. De hecho, la explotación capitalista es más radical con ellas que

con los varones. De otro lado surge la pregunta ¿por qué las mujeres de la clase trabajadora deben de hacer mayores esfuerzos que los varones para protegerse en la esfera pública? ¿Acaso porque – como señala Paglia - simplemente es así? ¿Porque así es la realidad? O, más bien ¿Por qué el sistema social articulado a medida de los varones resulta ser injusto para con las mujeres?

Finalmente, el argumento de la intelectual italoamericana encuentra su vuelta de tuerca cuando señala que las mujeres tienen que entender que por su vestimenta podrían provocar la agresión de los varones, debido a la estructura biológica de los últimos. Dicho argumento se parece al del Cardenal Cipriani, que señala que las mujeres se exponen como en un escaparate y en vez de ser víctimas de las agresiones sexuales, son causantes de éstas. El argumento de Paglia se desliza en esa dirección, a saber, la de lanzar una acusación a las víctimas porque, supuestamente, "el mundo es así y las relaciones entre los sexos tiene esa realidad". De manera que, de acuerdo a Paglia, las mujeres deberían de dejar de acusar a los varones y entender cuál es la realidad del mundo contemporáneo.

3.- Ocultando el marco neoliberal

Las críticas de Deneuve, de Vargas Llosa y de Paglia terminan ocultando el marco neoliberal en el que se desarrolla la nueva explotación de la mujer. Pero, lo mismo ocurre con los grupos #metoo y otros afines a ellos. Al centrar el debate sobre la cuestión del acoso, dejan fuera la crítica a la economía política. Ciertamente, el acoso y la violencia contra la mujer es un problema de primer orden respecto del cual hay que tomar medidas concretas. Pero si la crítica feminista termina centrándose sólo en ese aspecto, estaría

atacando el problema de la opresión al que las mujeres se encuentran expuestas en las sociedades actuales, pero dejan fuera el problema de la explotación, con lo que la crítica feminista pierde potencial crítico y emancipador. En ese sentido, el debate en torno al acoso parece inscribirse en la agenda del feminismo de derecha que, como hemos visto, Rosa María Palacios podría perfectamente suscribir. La solución contra el mal del acoso es dotar a las mujeres de la educación suficiente y de los mecanismos mediáticos, sociales, legales y políticos para que puedan ponerle freno. Pero, sin una crítica adecuada del proyecto político y económico del neoliberalismo, la emancipación de la mujer va a encontrarse truncada. Es por ello que el feminismo debe revitalizar sus fuerzas progresistas para cuestionar al neoliberalismo.

Lo que debe quedarnos claro es que cuando hablamos del feminismo hoy en día es imposible pensarlo como un movimiento unitario y homogéneo. Como he mencionado, hay feminismos de derechas (en plural) y de izquierdas (también en plural). Una forma útil de ubicarse en medio de esta multiplicidad de posturas en el feminismo es verlas a través de los lentes del proceso del neoliberalismo, es decir, ver cuál es su posición respecto del proyecto político neoliberal que se encuentra en acción actualmente. A partir de este lente podemos ver que hay feminismos que se adaptan al neoliberalismo y otros que lo cuestionan. Aquellos que se adaptan, terminan siendo de derecha o realizando un giro hacia la derecha. Se trata de los feminismos enroscados en el concepto de "reconocimiento de la identidad". Estos feminismos han abandonado la lucha por la distribución justa y han apostado por exigir el reconocimiento de una identidad sustancializada (en torno a la

idea de que ser mujer significa X, Y y Z). Dentro de este grupo se puede encontrar feministas que reivindican los valores tradicionales y que abogan por que la mujer se mantenga en condiciones de opresión, y otros que reivindican dotar de derechos y capacidades a las mujeres para que puedan defenderse de la opresión.

El feminismo en lucha sólo contra la opresión es compatible con las exigencias de los aglutinamientos *Ni una menos* y *#metoo*. Aceptan la explotación, y rechazan la opresión y el abuso. No presentan una crítica clara contra el proyecto político neoliberal. En cambio, los feminismos progresistas se dirigen a cuestionar el sistema económico. Pero en estos feminismos de izquierda hay quienes no han realizado aún un claro análisis del neoliberalismo y apuntan a romper el "techo de cristal" pero tienen una ceguera respecto al "techo de hierro" que impone el proyecto neoliberal y que incrementa la desigualdad socioeconómica entre mujer y mujer. Este feminismo de izquierda apunta hacia la distribución, pero no apunta con claridad a criticar el sistema que impide en marco político democrático. En cambio, hay un segundo feminismo de izquierda que apuntala contra el neoliberalismo y apuesta por el reconocimiento de status, la redistribución socioeconómica y la paridad participativa a nivel político, de manera tal que enarbola la bandera de lo que Fraser denomina *democracia radical*. Esta segunda forma del feminismo de izquierda tiene un adecuado diagnóstico de las relaciones de reconocimiento, económicas y políticas surgidas con la revolución neoliberal. Si bien, dentro de estos grupos que he esbozado, es posible encontrar variaciones internas respecto de diferentes posturas y de diferentes análisis respecto de quien gana y de quien pierde en cada propuesta, nos

inclinamos a aceptar la propuesta del feminismo asociada a la *democracia radical* defendida por Nancy Fraser.

BIBLIOGRAFÍA

BANSINATH, Bindu (2018). El dolor de descubrir que eres Lolita. En: <https://www.nytimes.com/es/2018/02/16/modern-love-lolita-tio-abuso/>.

CIPRIANI, Juan Luis (2017), declaraciones. En: <https://www.youtube.com/watch?v=F53ZjWjrZNg>.

DE HAAS, Caroline (2017). Respuesta al Manifiesto de las intelectuales francesas contra *#metoo*. En: https://www.francetvinfo.fr/societe/droits-des-femmes/tribune-les-porcs-et-leurs-allie-e-s-ont-raison-de-sinquieter-caroline-de-haas-et-des-militantes-feministes-repondent-a-la-tribune-publiee-dans-le-monde_2553497.html.

DENEUVE, Katherine (2017). Manifiesto de las intelectuales francesas contra *#metoo*. En: <https://www.infobae.com/america/mundo/2018/01/09/el-manifiesto-completo-de-las-intelectuales-francesas-contr-el-metoo/>.

FOUCAULT, Michel (2008). Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979), México: FCE.

FRASER, Nancy (2008). Escalas de justicia, Barcelona: Herder.

FRASER, Nancy (20015). Fortunas del feminismo, Quito: Traficantes de sueños.

HONNETH, Axel (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México: FCE.

MENGOLINI, Julia (2018). ¿Puede el feminismo ser de derecha? En: <http://artepolitica.com/articulos/puede-el-feminismo-ser-de-derecha/>.

NUSSBAUM, Martha (1999). *Sex and social justice*, New York: Oxford University Press.

NUSSBAUM, Martha (2000 a). *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona: Herder.

NUSSBAUM, Martha (2000 b). *The Professor of Parody* en: TheNewRepublic.com.

PAGLIA, Camille (2017 a). *Mujeres libres, hombres libres*. Primera parte. En: <https://www.youtube.com/watch?v=PA-N8U-bHfg>,

PAGLIA, Camille (2017 b). *Mujeres libres, hombres libres*. Segunda parte. En: https://www.youtube.com/watch?v=CFYL_p86r3c,

PAGLIA, Camille (2016). *El feminismo de hoy no es feminismo*. En: <https://www.youtube.com/watch?v=Oaf7oPoxJV8>

PALACIOS, Rosa María (2018). *Sin Guión del 8 de marzo del 2018*. En: <https://www.youtube.com/watch?v=gH-uvXL7H2E>.

REYES, Ronald (2018). *Por qué el populismo no es democrático*. En: <http://ronrloayza.blogspot.pe/2018/04/por-que-el-populismo-no-es-democratico.html>.

VARGAS LLOSA, Mario (2018). *Muevas inquisiciones*. En: https://elpais.com/elpais/2018/03/16/opinion/1521215265_029385.html.

IMPLICANCIAS BIOÉTICO-LEGISLATIVAS DEL CONSENTIMIENTO INFORMADO EN LA REDACCIÓN DEL PROTOCOLO DE ABORTO TERAPEUTICO

Legislative bioethical implications of Informed Consent in the Drafting of the Therapeutic Abortion Protocol

Belú Fiorella Pérez Dávila*

Recepción: 02-10-2018
Aceptación: 31-10-2018

RESUMEN

El aborto terapéutico es una práctica médica que se encuentra despenalizada en nuestro país, y está regulada bajo un procedimiento estandarizado a nivel nacional en el comúnmente denominado Protocolo de Aborto Terapéutico (PAT), previo Consentimiento Informado (CI) de la gestante y sin incluir los derechos de su hijo. El presente artículo contiene un análisis bioético, desde las bioéticas personalista y principialista, así como legislativo del CI de la gestante regulado en el PAT, como requisito para la realización de un aborto por razones terapéuticas. Con lo cual conoceremos su grado de idoneidad, tanto desde el enfoque bioético como el legal.

Palabras clave

Consentimiento Informado, aborto terapéutico, bioética personalista, bioética principialista, legislación, protocolo médico.

ABSTRACT

Therapeutic abortion is a medical practice that has been decriminalized in our country and is currently regulated under a standardized procedure at the national level in the so-called Protocol of Therapeutic Abortion (PAT), requiring the informed consent (IC) of the pregnant woman but without considering the rights of the child. The present paper contains both a bioethical analysis, from a principialistic and personalistic perspective, and a legislative analysis of the IC of the pregnant woman regulated by the PAT as a requirement for the realization of an abortion for therapeutic reasons. It seeks to discern its degree of suitability, both from a bioethical and a legal standpoint.

Keywords:

Informed consent, therapeutic abortion, personalistic bioethics, principialistic bioethics, legislation, medical protocol.

* Docente de la Universidad Marcelino Champagnat: biojuridicayetica@gmail.com

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo analizamos el contenido bioético y legislativo del Consentimiento Informado de la madre gestante para la realización de un aborto justificado por razones terapéuticas, regulado en la "Guía Técnica Nacional para la estandarización del procedimiento de la Atención Integral de la gestante en la Interrupción Voluntaria por indicación Terapéutica del Embarazo menor de 22 semanas con consentimiento informado, en el marco de lo dispuesto en el artículo 119° del Código Penal", o comúnmente denominado Protocolo de Aborto Terapéutico (PAT), promulgado mediante Resolución Ministerial N° 486-2014/MINSA.

Dicho PAT compromete a tres personas: la vida en desarrollo intrauterino, que es eliminada con el aborto terapéutico, la madre gestante, cuyo CI es crucial para la prosecución de esta clase de aborto, y el médico, quien se encuentra obligado a recabar dicho CI previamente a la ejecución del aborto terapéutico. Dada esta dinámica, hemos evaluado el CI regulado en el PAT, a fin de conocer si su orientación bioética es acorde con el respeto por las personas implicadas, y si legislativamente cumple con las garantías que amparan a la madre gestante con respecto al debido ejercicio del derecho al CI, frente a los actos de los profesionales de la salud que no obren conforme a la "lex artis" de su profesión, teniendo en cuenta la salud física y mental de la madre ante los riesgos que sobrevienen a la intervención quirúrgica abortiva. Por estos motivos hemos formulado el siguiente cuestionamiento: **¿Qué implicancias bioéticas y legislativas tiene para la madre gestante la aplicación del CI en la redacción del PAT?**

Para responder a esta pregunta, desarrollaremos los aspectos relevantes de la teoría del CI desde el enfoque del paciente destinatario de las terapias médicas, al igual que su componente bioético, desde el personalismo y el principialismo, identificando la bioética a la cual se orienta según lo regulado por el PAT. Asimismo, analizaremos el CI de la madre gestante en la redacción del PAT y su coherencia con el resto de la legislación referente al CI.

1. ASPECTOS RELEVANTES DEL CONSENTIMIENTO INFORMADO

El CI es el derecho indispensable que tiene todo paciente a ser informado sobre los riesgos que se encuentren vinculados a una intervención médica, con el fin de que pueda brindar o denegar su consentimiento (Martín, 2005, pp. 147 – 148). Dicha información ha de ser adecuada y suficiente; sobre el tratamiento, sus beneficios y sus riesgos, no bastando el proporcionarla, sino el asegurarse de su comprensión (Vizcaya et al, 2014, p. 9).¹ Para esto, el paciente debe contar con la capacidad necesaria,² a fin de evaluar su situación y tomar una decisión, asumiendo las consecuencias de la misma (Rubio, 2005, pp. 133-134). En consecuencia, el CI resulta de un diálogo entre el profesional de la salud y el paciente, en donde este recibe la información que requiere para tomar una decisión sobre su salud, realizando las consultas pertinentes, y el profesional las absuelve, asegurándose de que la información ha sido comprendida.

Una vez recibida la información, el paciente debe decidir otorgar o no su CI, asumiendo los riesgos y consecuencias

1 Otros autores sostienen que, al ser el derecho de todo paciente, independientemente de su capacidad, se le ha de informar de acuerdo a su posibilidad de comprender (cf. Civeira, 2010, p. 25).

2 La capacidad implica tanto la edad del paciente, como el grado de entendimiento que posea al momento de proporcionar su CI.

que previamente ha comprendido. Aunque parezca evidente, es adecuado resaltar que su decisión debe ser voluntaria, libre de coerción y manipulación. La misma que, cuando se trate de actuaciones médicas relevantes, ha de quedar documentada, como prueba de su realización (Novoa, 2013, pp. 22 – 23). Puesto que, habiendo entendido la información, el paciente podría estar en desacuerdo con su médico y aun así firmar el CI por insistencia o chantaje del profesional.

De otro lado, el CI, como todo derecho, tiene límites que establecen las fronteras sobre lo que es posible decidir y ejercer la autonomía personal. Uno de ellos consiste en que su licitud depende de la disponibilidad del objeto sobre el cual recae la decisión (Ossadón, 2012, p. 326). De este modo, el paciente podrá autorizar procedimientos que involucren únicamente su salud, permitan su recuperación e impliquen un riesgo razonable. Otro, es el que se origina en el derecho al ejercicio legítimo de una autoridad, oficio u cargo. Así, el médico deberá actuar conforme a la *lex artis* de su profesión y podrá evitar consentimientos que contravengan a su ética profesional (Ossadón, 2012, pp. 335 - 337).

2. IMPLICANCIAS BIOÉTICAS DEL CONSENTIMIENTO INFORMADO REGULADO EN EL PAT

El CI expresa el respeto y la consulta al paciente, integrando su sistema de creencias con el tratamiento de lo que afecta a su corporeidad. En este apartado, desarrollaremos el CI desde los dos modelos de bioética más representativos: personalismo y principalismo, a fin de averiguar el modo de comprender dicho derecho, desde dichos modelos, y la visión con que se encuentra regulado dentro del PAT.

2.1. El Consentimiento Informado desde la bioética personalista

Según la bioética personalista, el CI de los pacientes ha de ser precedido por una reflexión ética cuya base y principio fundamental sea el respeto absoluto e incondicional del ser y la dignidad de la persona, ya que compromete a cuestiones éticas referentes a su vida (Carrasco, 2005, p. 209), bajo la comprensión de que la persona es el punto de referencia y el fin de la realidad a la cual trasciende, merecedora de una valoración plena (Sgreccia, 2007, p. 71).

En las siguientes líneas analizaremos el contenido del CI y su vinculación con la relación médico paciente para un consentimiento válido desde la bioética personalista; así como sus principios. Esto nos permitirá identificar los aspectos de este modelo de bioética observables en la redacción del PAT, así como los aspectos en los que difiere.

El Consentimiento Informado y la relación médico paciente desde la bioética personalista

La naturaleza de la relación médico paciente consiste en un pacto entre personas. Por un lado, está el paciente, principal responsable de su vida y su salud. Está consciente de su enfermedad y la amenaza que esta le supone para su autonomía, de sus límites e incompetencia para recuperar por su cuenta su salud o prevenir el daño que la enfermedad pudiese ocasionarle y por este motivo se dirige hacia otra persona: el médico. Este realiza la tarea de colaborador del paciente, haciendo uso de su preparación y experiencia médica, cuenta con la capacidad para ayudarlo (Sgreccia, 2007, p. 279). El CI se encuentra implícito a lo largo de esta relación, desde que la persona se

presenta ante el profesional de la salud, constituyéndose en paciente. Es un deber permanente del médico el proporcionar la información correspondiente a las terapias aplicables al paciente y solicitar su respectivo consentimiento explícito las veces que sea necesario (Sgreccia, 2007, p. 223). Esto se debe a que el CI forma parte de la *lex artis* de la tarea profesional del médico (Gonorazky, 2015, p. 1)

En esta relación entran en juego la parte técnica y la parte humana del médico. La primera se refiere al conocimiento científico de la enfermedad. La parte humana espontánea se origina en el ejercicio de la profesión: la comunicación del médico con el enfermo y con sus amigos y familiares, para conocer su modo de vivir, al repercutir directamente en el estado de salud del enfermo (Pardo y Echarte, 2015, pp. 200-201). Con esto se comprende al paciente y se tiene en consideración sus opiniones y decisiones, que, guiadas por el consejo médico, permiten un CI adecuado, el mismo que resulta constructivo para el desarrollo ético y autoconocimiento de ambos. En esta línea, "... el personalismo comprende y asume que el hombre se hace hombre sólo frente al hombre, se hace yo – sujeto frente al tú – sujeto, no frente al tú - objeto" (Burgos, 2013, p. 24). Ambas partes tienen el deber de actuar éticamente, ejerciendo valores de fidelidad mutua, ya que son personas (Pardo y Echarte, 2015, p. 208), incluyendo para su actuación tanto la subjetividad de la persona, como la realidad desde la cual percibe y discierne, y no cerrarse a considerar únicamente la parte subjetiva de la persona, suprimiendo la noción de la realidad del acto en concreto (Pardo, 2012, p. 4).

El PAT regula sobre los embarazos cuya complicación puede poner en

riesgo la vida o la salud de la madre gestante. Las personas implicadas son tres. Dos de ellas son pacientes, por cuyas vidas se deben desplegar los esfuerzos médicos, estos son la madre gestante y el hijo intrauterino (Besio, 2013, pp. 53 – 55) , por lo que se debe hablar de dos relaciones médico paciente: la que existe entre el médico y la madre gestante y la relación entre el médico y el hijo de la misma. De ello surge el deber del médico de colaborar con la recuperación de la salud de la madre y de su hijo. Siendo que el hijo no tiene la capacidad para decidir sobre las terapias que repercutirán sobre su vida y su salud, sus padres, como representantes suyos, deben tomar las decisiones que le favorezcan más. El PAT no tiene en cuenta esta acotación, subsumiendo al hijo en la madre y suprimiendo los derechos del primero.

El Consentimiento Informado regulado en el Protocolo de Aborto Terapéutico desde los principios de la bioética personalista

El CI es el resultado del respeto que se le debe al paciente, en su dignidad personal, ratificada en toda la fundamentación filosófica de la bioética personalista. Permite que el paciente sea informado oportunamente y pueda tomar las decisiones sobre las terapias que le serán aplicadas, las mismas que deben estar en armonía con su dignidad.

En las líneas sucesivas, basándonos en los principios de la bioética personalista: defensa de la vida física, libertad y responsabilidad, totalidad o principio terapéutico, y sociabilidad y subsidiaridad, analizaremos si la regulación del PAT ha coincidido con alguno.

3 Cabe acotar que el art. III del Título Preliminar de la Ley General de Salud, 1997, reconoce que el concebido es sujeto de derecho en el campo de la salud.

Principio de libertad y responsabilidad: El CI se explica mediante este principio, que tiene en cuenta dos cuestiones: la libertad y la responsabilidad. El paciente debe encaminar su libertad hacia la recuperación de su salud, lo cual requiere de una reflexión ética, justificada y respetuosa, ya que, de lo contrario, bastaría la voluntad del paciente (Sgreccia, 2007, p. 232) con independencia del logro de su auténtico bien; en esta medida la eutanasia sería igual de respetable que cualquier procedimiento médico (Sgreccia, 2007, p. 232). Por esto, todo CI y decisión del paciente deberán contener y respetar los elementos para la valoración del acto humano. Para determinar su moralidad se debe considerar los elementos que normalmente se estudian del acto moral: objeto, fin y circunstancias (Pardo, 2008, p. 106).

Por su parte la responsabilidad tiene dos aspectos: el primero consiste en la conciencia personal de la valoración moral de las acciones, sabiendo que le pertenecen a quien las realiza y se deben a él; el segundo, radica en el deber exclusivo, que tiene la persona que las realiza, de responder por sus consecuencias (Fuentes, 2006, p. 54). Por la responsabilidad, el paciente está obligado a cuidar de su vida y la ajena, debiendo colaborar con el médico en los cuidados necesarios para salvaguardarla (Sgreccia, 2007, p. 222).

Principio de defensa de la vida física: Este principio constituye, no sólo el principal límite al CI del paciente también es el que prima entre todos los principios de la bioética personalista. Y se debe a que la vida es un valor fundamental y por encima de este sólo está el bien total y espiritual de la persona (Sgreccia, 2007, pp. 219 - 222). Este principio hace referencia a lo comprendido como vida orgánica, cuerpo físico. El cuerpo es

coesencial para la existencia, la persona ingresa en el tiempo y en el espacio, se manifiesta y realiza mediante un cuerpo orgánico. Su conservación y dinámica se logran a través de la vida física (Sgreccia, 2007, pp. 218). El PAT no tiene en cuenta este principio, ya que sólo tiene en cuenta la vida de la madre gestante y no la de su hijo, quien es la víctima del aborto terapéutico consentido por su madre.

Principio de totalidad o principio terapéutico: Se comprende que el cuerpo humano es un todo. El conjunto de cada una de sus partes comporta la unidad de la realidad personal (Sgreccia, 2007, p. 223). El daño que pueda sufrir cualquier parte del cuerpo, como un brazo o una pierna, afectará a toda la persona, siendo posible sacrificar a la parte para salvar a toda la persona (Fuentes, 2006, p. 61).

De otro lado, lo terapéutico de este principio implica los deberes derivados de cuidar la vida humana (Serrano, 1993, p. 21). Para su aplicación hace falta tener en cuenta determinadas condiciones: "1) que se trate de una intervención sobre la parte enferma o la que es causa directa del mal, para salvar al organismo sano; 2) que no existan otras maneras o medios para evitar la enfermedad; 3) que haya una buena posibilidad, proporcionalmente alta, de éxito; 4) y que se dé el consentimiento del paciente" (Sgreccia, 2007, p. 224; García, 2013, p. 68).

El CI regulado por el PAT para la realización del aborto es contrario a este principio; ya que la intervención recae sobre otro ser, eliminándolo por completo, el mismo que es independiente de la mujer gestante, no siendo una parte suya.

Principio de sociabilidad y subsidiariedad: Desde la sociabilidad de este principio, se reconoce a la persona

como el centro de la sociedad, la misma que valora sus aportes y le corresponde mediante las diversas clases de apoyo para su realización (García, 2013, p. 68).

Desde la subsidiaridad, la sociedad se solidariza con las personas que por sí mismas no pueden proporcionar aporte alguno, los más necesitados (García, 2013, p. 227). En el PAT no se cumple este principio, ya que esta norma ha omitido el debido respeto y valoración de la vida humana en desarrollo gestacional, condición mínima para la existencia. Asimismo, no existe la solidaridad con la madre gestante, ya que no se le presenta otra opción que el aborto.

2.2. Análisis del Consentimiento Informado desde la bioética principialista

El principialismo es una teoría que se basa en cuatro principios, que son la manifestación de los valores más aceptados por el consenso social (Martín, 2005, p. 21). Este modelo de bioética encuentra su significado en un "sistema" y desconoce el sentido filosófico, asociado a la universalidad, de la palabra que le da su denominación: principios (Requena, 2005, pp. 47-50). A decir de Engelhardt, uno de sus autores de referencia: "Existe una dificultad fundamental para establecer la objetividad de toda preferencia moral o de las evaluaciones en general. Se necesita una pauta o norma con referencia a la cual sea posible ordenar los resultados..." (Engelhardt, 1995, p. 60). Con el sutil rechazo de la objetividad, importante para la universalidad de las normas, nos permite entender que recurre a otros criterios para conseguir las pautas que menciona: a través de la clasificación de los resultados emergentes de la casuística según su rango de importancia y armonizando los intereses en juego (Engelhardt, 1995,

p. 60). El CI de los pacientes debe basarse, ya no en principios universales intrínsecos a la persona humana, sino en principios conformes con el consenso de la sociedad en la que se tenga que tomar la decisión bioética. En las siguientes líneas, analizaremos el CI en la relación médico paciente, así como los principios de este modelo de bioética.

El Consentimiento Informado y la relación médico paciente desde la bioética principialista

El trasfondo de la visión principialista de la relación médico paciente pasa por comprender al hombre como un ser eminentemente egoísta, razón por la cual hace falta una norma que controle sus excesos. Ya sea para que no sea muerto por otro hombre (Hobbes), poder gozar de las comodidades de la vida a través de la relación comercial (Locke), o para tener la libertad de vivir conforme con nuestros impulsos (Rousseau), para evitar el engaño y regular las relaciones sociales, las mismas que no son comprendidas como emergentes de nuestra naturaleza humana, sino como un concierto interesado en el bienestar individual que llevará de modo indirecto a un bienestar social. Desde este enfoque, el CI debería desarrollarse en una relación médico paciente de carácter mercantil, en la que el paciente se encuentra interesado en recuperar su salud y el médico en recibir una retribución económica por sus servicios profesionales. De ahí se entiende la gama de alternativas de tratamiento que el médico se encuentra obligado de informar al paciente, a modo que este pueda escoger el de su preferencia (Pardo y Echarte, 2015, pp. 202-203; Bernar, 2000, p. 79).

El PAT no reconoce como paciente a la mujer embarazada desde el inicio

de la relación con su médico, sino que la denomina como "gestante". Sólo empieza a mencionársele como tal a partir de la solicitud que realiza para un aborto (art. 6 inc. 3.2, art. 6, inc. 8; art. 6 inc. 9). Asimismo, se le vuelve a tratar como "gestante" cuando decide revocar su consentimiento (art. 6 inc. 6, párrafo 5). Ya que una gestante no necesariamente será una paciente, pero sí hay casos en los que la paciente es una mujer que se encuentra en un periodo de gestación, el término "gestante" resulta impreciso, al momento de verla como la destinataria de todos los derechos que le corresponderían si fuese observada como una paciente. El PAT reduce sus derechos sanitarios al momento en que la mujer solicita el aborto, siendo afín con el aspecto contractual de este modelo de bioética. Con esto, la mujer que asumiera los riesgos gestacionales derivados de su decisión de continuar con su embarazo quedaría desprotegida.

El Consentimiento Informado regulado en el Protocolo de Aborto Terapéutico desde los principios de la bioética principialista

La bioética principialista, ha propuesto cuatro principios: autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia. Desde esta bioética, el CI de los pacientes sería válido siempre que cumpla con los mismos, teniendo en cuenta sus límites.

Principio de autonomía: Este principio se deriva del principio del 'respeto de las personas' propuesto por Beauchamp y Childress, el mismo que tenía en cuenta, por una parte, la exigencia de la autonomía de los individuos y, por otra, la protección de las personas con una autonomía mermada (Martín, 2005, pp. 9; 11). El posterior cambio de dominación a 'principio de respeto

a la autonomía' resalta la eliminación de cualquier injerencia médica en las decisiones del paciente (Requena, 2005, p. 75), con el riesgo de deteriorar la relación y comunicación natural entre el médico y el paciente.

Esta variación tiene consecuencias que colocan en desventaja al paciente, frente a su médico. Cuando nos preguntamos sobre el significado de la autonomía, podemos encontrar dos aproximaciones. Puede ser entendida como el medio para el ejercicio de la razón especulativa y la razón práctica, esenciales para el razonamiento humano, al permitir que ambas logren sus fines: la verdad y el bien, respectivamente. O puede estar basada en el rechazo de la vinculación entre la autonomía y el bien, por lo que no hay presupuestos previos que esta deba seguir, convirtiéndose en lo más importante de por sí (Sgreccia, 2007, pp. 13 – 14).

Al apartar la contribución del médico en la toma de las decisiones del paciente, advirtiendo que la situación de este es física, psicológica y emocionalmente, vulnerable, y que carece de una adecuada preparación científica, con la que sí cuenta el médico, el paciente se topa con la dificultad de identificar la decisión médica que le hace un bien verdadero. Consideramos que el principio de autonomía en el modelo de la bioética principialista se desvincula de la noción del bien del paciente, primando una autonomía temeraria.

El CI regulado en el PAT es afín a esta última autonomía; pues permite que sea la paciente quien le solicite a su médico tratante la realización del aborto (art. 6 inc. 2.2), el mismo que deberá solicitarlo de manera escrita a la Jefatura del Departamento de Gineco –

Obstetricia. Reforzándose cuando, ante la negativa a la petición de la paciente, se la faculta a "solicitar al Director General del establecimiento de salud que se realice una nueva Junta Médica con otros médicos (art. 6 inc. 3.4), designando la representación de dicho director al médico tratante que evaluó el caso (art. 6 inc. 3.4).

Principio de beneficencia: Este principio es tan antiguo como el criterio aplicado a lo largo de la práctica médica. Al igual que el principio de no maleficencia, se encuentra en el cuerpo hipocrático y, además, en la Declaración de Ginebra (1948), cuyo contenido norma la obligación del médico de elegir lo que crea mejor para el enfermo (Martín, 2005, pp. 12 - 13). Sin embargo, la bioética principialista lo comprende diferente, ya que consiste en un juicio general dirigido a orientar a los clínicos a resolver los muy diversos y complejos problemas referentes a las acciones humanas (Requena, 2005, p. 38), y se limita a normar la obligación de no causar daño (Martín, 2005, pp. 12 - 13).

Esto implica que el principio de beneficencia puede ser interpretado en favor del alcance del beneficio de personas distintas al paciente. De acuerdo con la metodología que emplea el principialismo la solución bioética puede ser radicalmente distinta. Dado que cuando hay dos o más personas implicadas en el problema, se emplea el criterio del consenso colectivo. Lejos de considerar los criterios objetivos de la afectación de las personas cuya vida o salud corre peligro, ante un conflicto entre los principios generales que deban aplicarse, se prioriza que haya un equilibrio entre las consecuencias que la decisión bioética pueda tener. Asimismo, al primar las consecuencias, rige otro principio denominado *utilitarismo*

de la regla, ya que las mismas no deberán afectar a personas ajenas a la terapia o a la sociedad (Sgrecchia, 2007, pp. 230 - 231). Esto se observa en el PAT, debido a que resulta cuestionable que un aborto beneficie a la mujer más que al sistema de salud que escatima en gastos para proteger la integridad de las mujeres y las vidas que gestan, siendo el aborto la medida más rápida de solucionar los problemas que circundan a la atención integral de la gestante.

Principio de no maleficencia: posee dos acotaciones particulares que lo alejan de su contenido originario. La primera es respecto al análisis de los beneficios emergentes de un procedimiento, ya que muchos de ellos implican un detrimento para la salud del paciente, pero se justifican según el beneficio obtenido (Ferro et al, 2009, p. 2). El inconveniente está en identificar los criterios empleados para reconocer lo que debe considerarse como beneficioso para el paciente, lo riesgoso y el método de ponderación entre ambos. La segunda acotación, no tan general entre los autores, radica en que este principio relativiza lo establecido en la ética médica sobre el no hacer daño; liberando al médico de las obligaciones contrarias a su ética profesional, con el solo deber de remitirlas a otro médico disponible (Gómez, 2009, p. 232). Con esto, la consideración ética de la acción médica depende, no de su valoración objetiva, sino de la apreciación subjetiva del médico.

De otro lado, podría haber un conflicto entre este principio con el principio de autonomía, al impedir al paciente un procedimiento inmediato. Esto es más notorio cuando varios médicos rechazan lo solicitado por el paciente, tal como se encuentra contemplado por el PAT, ya que la madre gestante podría solicitar una nueva junta médica, ante la

denegatoria de la primera.

Principio de justicia: implica el trato igualitario a los casos que presentan igualdad de condiciones (Martín, 2005, pp. 16 – 17), que el Estado debe realizar una distribución equitativa de los recursos: servicios de salud, investigación, etc. (Sgreccia, 2007, p. 234; Martín, 2005, p. 10), y que se le ha de dar a cada uno lo que necesita, por considerarse como un requerimiento de la justicia social, para frenar las desigualdades y ayudar al menos favorecido (Ferro et al, 2009, p. 4).

El problema con este principio radica en que no hay una comprensión universal de la idea de la justicia (Martín, 2005, pp. 13 – 17). Sería aplicado en los términos que la comunidad implicada considere justos, no importando la fundamentación básica y común a toda persona de los valores en juego. Dando lugar a posibles vulneraciones de la dignidad que, basadas en la invocación de la justicia, atiendan a intereses particulares y utilitaristas (Sgreccia, 2007, p. 234). En el PAT hemos advertido la presencia de este principio, ya que, al regular un aborto directo ante la situación compleja de la madre gestante, no considera el respeto por el irrenunciable derecho a la vida de la persona en periodo de gestación. Esto, aunado a la influencia social y política por la liberación del aborto⁴, superpone la voluntad humana sobre la vida misma.

3. LEGISLACIÓN SOBRE EL CONSENTIMIENTO INFORMADO PARA LA EJECUCIÓN DE UN ABORTO TERAPÉUTICO

En las siguientes líneas, analizamos el CI para la realización de un aborto

terapéutico según la redacción del PAT, en conjunto con la legislación nacional que regula dicho derecho, a fin de conocer su grado de coherencia normativa.

3.1. Derecho de la madre gestante a la información según el PAT

Contenidos específicos de la información

La información que recibirá la madre gestante se encuentra señalada en dos partes de la redacción del PAT. En la primera se encuentra como una indicación para el médico tratante, dentro de los procedimientos administrativos asistenciales: la de informar a la gestante cuando el embarazo ponga en riesgo su vida o causa en su salud un mal grave y permanente (art. 6 inc. 2.1). Los aspectos que se le informarán son: el diagnóstico, el pronóstico, los riesgos graves para su vida o su salud y los procedimientos terapéuticos que correspondan.

Luego, el PAT considera que la entrega de información constituye un deber para el médico que realizará el aborto terapéutico (Art 6,6). Por esto, debe comunicar a la mujer o a su representante legal, de una manera completa y detallada, la siguiente información sobre: el diagnóstico, el procedimiento abortivo, los riesgos en el caso de someterse o no a dicho procedimiento, el pronóstico para ambos casos, las alternativas del procedimiento a las que hubiera lugar y toda la información relevante para la toma de una decisión libre y razonada.

En esta parte el PAT sólo indica los aspectos sobre los cuales la mujer ha de ser informada, omitiendo la

4 Esto se evidencia de la revisión de la bibliografía en la que se fundamenta el PAT (parte final de dicho documento), que es información publicada por ONGs que promueven los mal llamados "derechos sexuales y reproductivos" y el "aborto seguro", por poner algunos ejemplos: PROMSEX y Flora Tristán.

exposición detallada de cada uno de ellos. Estas indicaciones informativas ya se encuentran reguladas, de manera más completa, en la Ley que establece los Derechos de las Personas Usuarias de los Servicios de Salud (Ley N° 29414, 2009, Art. 15 inc. 2.f), que modificó el art. 15 de la Ley General de Salud (LGS) (Ley N° 26842, 1997), y su respectivo Reglamento (Decreto Supremo N° 027-2015-SA, 2015, Art. 15). La omisión informativa en la que incurre el PAT se agudiza al incumplir los objetivos de toda Guía Técnica, documento normativo del MINSA,⁵ ya que debería contener la información de cada uno de los aspectos relevantes para el tratamiento de la mujer gestante, desde antes, durante y después de su decisión; tanto de realizarse un aborto denominado terapéutico como de optar por continuar con su embarazo, asumiendo los riesgos posibles.

Dada la regulación prohibitiva del aborto en nuestro país, la acotación sobre todo el proceso de atención de la madre gestante resulta indispensable. El PAT debería marcar los límites legales y éticos de esta práctica, el CI de la mujer se encuentra sujeto a su regulación, ya que, si estuviese prohibido, dicho CI no tendría lugar. En esta medida, la indicación sobre los aspectos que el médico debe informar a la mujer, antes mencionados, deberán materializarse en la redacción de todo el documento que venimos tratando como PAT; y no mostrar dichas omisiones. A continuación, evaluamos dichas indicaciones informativas.

Sobre el objeto de la información: al tratarse de una situación compleja que compromete a dos vidas humanas,

la de la mujer y la de su hijo, resulta indispensable que aclaremos sobre quién versa la información antes expuesta: si es sobre la enfermedad de la mujer, o sobre el peligro que ocasiona el embarazo. El PAT hace mención al contenido de la información que se entregará, pero omite el que esta deba referirse a la enfermedad, antes bien, se enfoca en la información para someterse o no al "procedimiento" abortivo (art. 6 inc. 6), o aquella referida al embarazo riesgoso (art. 6 inc. 2), privando a la mujer gestante de la información completa sobre su actual estado de salud y promoviendo que esta se incline por el aborto. Por esto, el PAT contradice a la Ley N° 29414, y su Reglamento, antes citada, que establece claramente el derecho de toda persona a ser informada sobre su enfermedad, causa por la que se interviene en perjuicio de la vida intrauterina. Por estos motivos, podemos advertir un primer sesgo informativo para el CI según el PAT

Información sobre el diagnóstico: habiendo visto que la única información que recibe la mujer gestante versa sobre el procedimiento abortivo, el diagnóstico versa sobre las entidades clínicas, por cuya presencia se permite el aborto por razones terapéuticas. El art. 6.1 del PAT divide a dichas entidades en dos grupos: el primero consiste en una lista de 10 causales, y el segundo grupo que consiste en "cualquier otra patología materna", con lo cual incluye a diversas circunstancias médicas, sin nombrarlas y bastando la presencia de un riesgo para la vida de la gestante, o que la patología genere en su salud un mal "grave y permanente". Al no definir dicho mal, a fin de evaluar la procedencia o no de un aborto terapéutico, no establece, ningún límite objetivo para la consideración de la

5 Después de revisar otros documentos normativos de esta índole (Resolución Ministerial N° 527-2011/MINSA, 2011; Resolución Ministerial N° 298-2011/MINSA, 2011; Resolución Ministerial N° 1021-2010/MINSA, 2010), podemos ver que una de sus características consiste en ser detalladas, por lo que deben especificar sus procesos, teniendo en cuenta: definiciones operativas, conceptos básicos, enumeración y descripción de sus procesos, así como las conclusiones y recomendaciones sobre la utilidad de su empleo.

práctica abortiva. Pudiendo ocurrir que el médico le recomiende a la mujer un aborto bajo consideraciones subjetivas, cuyo mal sea tolerable, y esta acceda por no saberlo. Asimismo, con esto abre la posibilidad de la ejecución de abortos injustificados terapéuticamente.

En cuanto al primer grupo, el PAT sólo proporciona los términos médicos de cada una de las entidades clínicas, sin acotar ningún tipo de descripción, ni especificación relevante para la mujer, de cada una de dichas entidades, lo cual le impide la comprensión de su problema de salud.

Información sobre el procedimiento abortivo: El contenido del procedimiento abortivo que se le debería informar detalladamente a la madre gestante antes de proporcionar su CI se encuentra en tres apartados del PAT. En el primero, regula que el médico ejecutante del aborto deberá realizarle previamente un procedimiento de evaluación (art. 6.4). Este incluye: Anamnesis: implica la revisión de su historia clínica; examen clínico, consistente en el control de las funciones vitales, exámenes del aparato respiratorio y cardiovascular, del abdomen, ginecológico, con uso del espéculo, y de tacto vaginal; exámenes auxiliares, que incluyen las pruebas serológicas, para la detección de las enfermedades de transmisión sexual, sífilis y VIH y otros exámenes para el diagnóstico de enfermedades concomitantes; y la aplicación de inmunoglobulina Anti-RH.

Si bien estas evaluaciones no supondrían riesgo biológico para la mujer, debería informársele, a fin de que cuente con una disposición adecuada en cada momento. Dado que este conjunto de pruebas implica una invasión a la intimidad de la paciente, y su desconocimiento la podría incomodar más de lo debido.

En el segundo apartado, el PAT contiene los procedimientos del momento exacto del aborto (art. 6.7). En esta parte menciona dos métodos, cuya realización depende del tiempo de gestación: en el primero abarca hasta las 12 semanas de gestación: la aspiración manual endouterina, o el uso de misoprostol. En el segundo, entre las 13 y 22 semanas de gestación: tiene en cuenta el uso del misoprostol y después de la expulsión del niño, el legrado uterino.

Un tercer apartado contiene información sobre los cuidados de la mujer posteriores al aborto terapéutico (art. 6.8.): el médico tratante debe proporcionarle las instrucciones muy claras sobre los cuidados necesarios. La paciente debe conocer que después del aborto habrá sangrado y eventualmente dolor

Observamos que esta información es bastante reducida y que, además, no es posible determinar si la mujer gestante conocía sobre el procedimiento que le correspondería antes de brindar su CI.

Otros contenidos informativos: existen, también, otros aspectos informativos que no se encuentran nombrados, ni detallados en el PAT:

- Información sobre los riesgos del procedimiento abortivo en el PAT: pese a que regula que la mujer debe conocer sobre los riesgos tanto en el caso de someterse al aborto, como en el caso de no someterse al mismo, únicamente hace mención a la eventual presencia del dolor después del aborto, que cederá con la ingesta de analgésicos (art. 6.8.). Lamentablemente, no contiene ningún apartado que incluya los riesgos y los detalles. Esta omisión impide que la mujer se interese por otras alternativas al aborto, ya que este

es presentado como eficaz, sencillo y libre de riesgos importantes para su vida y su salud, lo cual es cuestionable científicamente.

- Información sobre el pronóstico en el PAT: la madre gestante debería conocer previamente a la entrega de su CI la evolución de su estado de salud; tanto de la ejecución del aborto, como de la negativa de hacerlo. Al no ser incluido en este documento, también ocurre un sesgo informativo para la mujer.
- Información sobre las alternativas del procedimiento abortivo en el PAT: este documento normativo presenta al aborto terapéutico como una alternativa y regula que la mujer gestante debe conocerla previamente a la entrega de su CI (art. 6.1), sin embargo, en ninguna parte menciona, ni mucho menos detalla, a otras alternativas, situación que hace del aborto la única opción para la mujer, lo cual no es verdadero.

Información contenida en los formularios de Consentimiento

Informado: los formularios de CI que el PAT anexa también deben ser analizados, ya que son el soporte físico de este derecho y registran de manera escrita la información relevante para la madre gestante.

En su primer formulario, el PAT recaba la autorización de la madre para el aborto. Sin embargo, no puede entenderse como un modelo base al cual se le deba adaptar con la información que la paciente necesite, pues al igual que los otros anexos, no contiene espacios para la información referente a su estado clínico y los derechos que se deben informar en cada caso concreto. Simplemente contiene un espacio libre de una línea para nombrar la entidad

clínica por la cual se aborta. A una observación directa, es un formato acabado que sólo debe llenarse con la firma de la mujer, el nombre de la entidad clínica diagnosticada (enumeradas en el art. 6 inc. 1), la fecha, la firma y huella dactilar de la usuaria, el sello, la firma de la persona que brinda la orientación y consejería, así como el nombre, firma y sello del médico tratante, quien declara procedente el aborto. Esto último, es insuficiente para aclarar la responsabilidad de los involucrados, dado que no figura el médico designado para realizarlo, quien, según el PAT, también debe informar a la mujer y hacerle firmar el formulario de CI.

El formulario en mención igualmente contiene una breve declaración de la madre gestante sobre la recepción verbal de la información sobre los inconvenientes, beneficios y riesgos asociados al aborto. No obstante, en lugar de tratar sobre el riesgo para su vida generado por su embarazo y el mal grave y permanente que le causará a su salud, se refiere a la certeza de que dicho mal le ocurrirá si se negara a proporcionar su CI para el aborto, lo cual no puede aseverarse médicamente; omitiéndose también la posibilidad, por mínima que sea, de que este no ocurra. Consideramos que la omisión de la información escrita en el formulario y la simple declaración de la madre de su recepción verbal le hace carecer de garantías informativas previas a su CI.

Por su parte, el anexo 2 contiene el formulario destinado para los casos de entrega del CI por representación, que ha de consignar la firma del representante de la mujer gestante que sea incapaz, tiene un tenor similar.

El anexo 3 contiene el formulario para la revocatoria, de la paciente o su

representante, del CI y autorización del procedimiento. Este anexo, tampoco contiene la información escrita y detallada sobre el riesgo de la revocatoria de la decisión de abortar para la vida o la salud de la madre gestante.⁶

Fases de la comunicación y acceso a la información

La madre gestante debería contar con toda la información relevante en el momento oportuno: antes de tomar alguna decisión sobre proceder con el aborto por razones terapéuticas o no. Veamos si ocurre de esta manera.

El momento de la entrega de la información: la indicación de proporcionar la información a la madre gestante se encuentra programada para dos momentos en el PAT. El primer momento ocurre después de la primera revisión que el médico tratante le realiza a la mujer gestante. Dicho médico le da el primer diagnóstico sobre el estado de su embarazo y el riesgo que este implica para su vida, o el mal grave y permanente que causa sobre su salud. También recibe la información sobre los procedimientos que correspondan,⁷ después de lo cual la mujer puede solicitarle a su médico tratante que se le practique un aborto por razones terapéuticas.

El segundo momento de entrega de información se da después de la designación del médico designado para realizar el aborto, distinto del médico tratante. El PAT contiene un apartado que trata expresamente sobre el CI (art. 6.6, primer párrafo). En donde establece el deber de información del

médico designado, el mismo que "debe asegurarse que la gestante, o en su caso, su representante legal, con ayuda del citado profesional, complete y firme el formulario preestablecido para el consentimiento informado y autorización del procedimiento" (art. 6.6, segundo párrafo).

La madre gestante tiene clara su decisión de abortar desde que le solicita a su médico tratante la realización de un aborto, después de la atención en el primer momento, requeriría de más tiempo, así como de más información para tomar una decisión. Sin embargo, el PAT sólo establece un tiempo máximo de 24 horas para la programación y uno de 06 días para la ejecución del aborto desde que se obtiene el CI de la mujer (art. 6.2.5), no contemplando un tiempo mínimo que garantice el proceso de recepción y comprensión de la información de la paciente, lo cual da lugar a eventuales vulneraciones del proceso de toma de CI, ya que pueden ser objeto de persuasiones por parte del médico tratante para agilizar su trabajo y desempeño.

Lo correcto habría sido que el PAT regulase la entrega de toda la información desde el primer momento, antes de la presentación de la solicitud, a fin de que la madre cuente con todas las herramientas necesarias para consentir o no libremente un aborto. Igualmente, la mujer ya ha tomado la decisión antes de ser atendida en el segundo momento y ya ha brindado su CI, lo que demuestra que el segundo momento consiste en un procedimiento de mero trámite administrativo, que no cumple con la normativa correspondiente al CI.

6 Sólo contiene la siguiente declaración: "... que he recibido información y comprendido lo siguiente: Mi embarazo actual (o el de mi representada) pone en serio riesgo mi (su) vida, o causará un mal grave y permanente en mi (su) salud.

7 Faltando información importante, que recibe después de tomar optar por el aborto: los riesgos en el caso de someterse al aborto, su pronóstico, tampoco las alternativas al aborto a las que hubiere lugar, y toda la información relevante para la toma de una decisión libre y razonada (art. 6 inc. 6).

Entrega de información y la responsabilidad del médico en el PAT:

en los momentos de la entrega de la información previa al CI regulados por el PAT intervienen expresamente dos médicos: el tratante y el designado para la ejecución del aborto. Sin embargo, hemos advertido que en los formularios que el PAT anexa figuran dos personas: el médico tratante y la persona que brinda la orientación y consejería, quienes imprimen su firma y sello, asumiendo la responsabilidad correspondiente.

No figura en dicho formulario el médico designado después. Lo contradictorio es que, como hemos visto en apartados anteriores, el PAT regula el deber de información previa al CI en la persona del médico designado para el aborto, no así para el médico tratante. La información que proporciona este último es menor e incompleta para la toma de una decisión libre, lo que no ocurre, al menos formalmente, con la información debida que proporciona el médico designado para realizar el aborto. Según esta dinámica, el médico tratante, que es quien firma el CI, sólo responderá por la información que debe proporcionar a la paciente, en un primer momento de la atención, que no se encuentra como un deber propiamente dicho y, como ya lo hemos dicho, es insuficiente, no pudiéndosele exigir la información que debería haber proporcionado el médico que realiza el aborto. Este último, tiene el deber de proporcionar más información, pero no firma el formulario de CI, por lo que no asume la responsabilidad por su entrega insuficiente o nula. Esta dinámica vulnera el derecho al CI de la madre gestante, quien, ante algún reclamo por la falta de información debida, que de haberla recibido no habría consentido del aborto, no podrá exigirle al médico

obligado a proporcionársela ninguna clase de responsabilidad.

Servicio de información y orientación o consejería:

La información y orientación o consejería que recibe la mujer debería ser un apoyo para la misma, a fin de colaborar con ella para la toma de decisiones libres e informadas. El PAT trata sobre la orientación y consejería que debe recibir la paciente en todo momento (art. 6 inc. 5). No obstante, delimita el momento de dicha orientación "desde que se decide la intervención hasta después de realizada, a cargo del personal profesional capacitado" (art. 6 inc. 5). No regula que deba darse antes de la toma de la decisión, por lo que los profesionales no emplearán sus conocimientos y capacitación para informarle a la madre gestante sobre su condición de salud y las consecuencias de optar por el aborto, como de continuar con su embarazo antes de su toma de decisión. Asimismo, destacamos que la firma y el sello de la persona que brinda dicha orientación es requerida en el formulario de CI de la madre gestante, algo que es inadecuado, ya que la mujer no recibe la información de algún profesional encargado, este cumple su deber con la mujer recién a partir de la decisión de proceder con el aborto (art. 6 inc. 5), y no antes. Con esto, el PAT se contradice directamente, no siendo cierto que la paciente recibe una consejería en todo momento.

3.2. Entrega del Consentimiento Informado para la realización de un aborto terapéutico

El CI se encuentra regulado con rango de ley en el art. 4 de la LGS, con el siguiente tenor: "ninguna persona puede ser sometida a tratamiento médico o quirúrgico, sin su consentimiento previo o el de la persona llamada legalmente a darlo,

si correspondiere o estuviere impedida de hacerlo". Asimismo, se encuentra en el art. 27 del Reglamento de la Ley que establece los Derechos de las Personas Usuarias de los Servicios de Salud: "para aplicar tratamientos especiales, realizar pruebas riesgosas o practicar intervenciones que puedan afectar psíquica o físicamente al paciente, el médico está obligado a obtener por escrito su consentimiento informado". Con la salvedad de que la "La firma del Consentimiento Informado no exime de responsabilidad a los profesionales de la salud... frente a eventos de mala praxis que pudieran producirse en desmedro de la salud de las personas usuarias" (art. 24)

En las líneas sucesivas analizamos la normativa específica aplicable al CI en lo referente a: la manifestación de la voluntad de la madre gestante y la valoración jurídica del formulario de CI para la realización de un aborto por razones terapéuticas.

Manifestación de la voluntad de la madre gestante: el art. 15 inc.4.a de la Ley N° 29414 modifica el art. 15 de la LGS, incluyendo expresamente el derecho de toda persona "a otorgar su CI, libre y voluntario, sin que medie ningún mecanismo que vicie su voluntad, para el procedimiento o tratamiento de salud..." Según el Reglamento de esta Ley, la manifestación de la voluntad de la madre gestante debe ser libre. Esto abarca la decisión de iniciar un tratamiento, optar por uno de todos los que se les informe como disponibles, o el de negarse a recibir algún tratamiento, dentro de los límites que establece la Ley, teniendo derecho a los cuidados paliativos disponibles para su enfermedad (Decreto Supremo N° 027-2015-SA, 2015).⁸

Defectos de información y vicios del consentimiento: La manifestación de la voluntad puede verse viciada por el error, el dolo, la violencia o la intimación al momento de proporcionarla, dichos vicios pueden generar la anulación del acto jurídico (Código Civil. D. Leg. 295, 1984, Arts. 201 – 216), lo cual genera que pierda su eficacia y, por lo tanto, no haya obligación para las partes comprometidas.

La teoría del CI contempla tres situaciones que vician el consentimiento: la persuasión, la coacción y la manipulación, ya que impiden que el paciente pueda manifestar su voluntad libremente, para consentir sobre las terapias que se le propongan (Pérez Dávila, 2017, pp. 45-47). El art. 23 del Reglamento de la Ley N° 29414, es coherente con esta doctrina, ya que no admite ningún mecanismo que distorsione o vicie la voluntad del paciente y regula que "ello se constituirá en circunstancia que acarrea la nulidad del acto del consentimiento para el procedimiento o tratamiento de salud"..

El Código Civil (CC) establece que la omisión (art. 212) de la entrega de dicha información puede darse por un dolo causante, cuando "el engaño usado por una de las partes haya sido tal que sin él la otra parte no hubiera celebrado el acto" (art. 210), o por dolo incidental, cuando el engaño no haya determinado la voluntad del acto (art. 211). La falta de información que permite el PAT es de carácter importante, ya que sólo considera, parcialmente, aquella referida al acto abortivo, presentándose a la madre gestante como una acción indispensable para salvar su vida, o evitar en su salud un mal grave y permanente. Al omitir referirse a la enfermedad de la

⁸ Asimismo, este Reglamento regula el derecho al respeto del proceso natural de la muerte del enfermo terminal y expresa la posibilidad de sufrir las acciones punibles del Código Penal ante la acción u omisión contraria a dicho respeto (Art. 23).

mujer gestante, a las alternativas con las que podría contar, y a los riesgos de optar por el aborto, o de continuar con el embarazo, la mujer no tiene garantías informativas para recibir todos los datos y tomar una decisión libre. Estas omisiones afectan en la toma de decisión de la mujer, por lo que, ante esta circunstancia, nos encontraríamos ante el dolo de tipo "**causante**".

Por otra parte, la mujer también podría ver viciado su CI por la existencia de un **error**, el mismo que se da cuando las partes del acto jurídico consideran como verdadero lo que es falso, o como falso lo que es verdadero, y es distinguible de la ignorancia, debido a que esta se caracteriza por la falta de conocimiento y no por la deformidad de la realidad (Flores, 2002, p. 309). En el caso del aborto terapéutico, dicho error se presenta cuando el médico sólo entrega la información normada por el PAT, considerando que este limita su responsabilidad informativa para con la mujer. Debido a que el médico puede darse cuenta del deber de información plena que tiene para con la mujer, ya que forma parte de la práctica del CI, cotidiana para los diversos procedimientos clínicos que debe llevar a cabo como parte de la *lex artis* de su profesión, nos encontramos ante un **error conocible** (art. 203 CC). Asimismo, al ser un error que "recae sobre la propia esencia o una cualidad del objeto del acto", es determinante de la voluntad (art. 202 CC), la falta de información completa previa al CI, constituye un **error esencial**. Ya que, por ejemplo, la mujer que hubiese contado con la información oportuna sobre las alternativas terapéuticas que tiene el aborto, no consentiría en la eliminación de su hijo de una manera directa.

Defectos de información y responsabilidad civil: La anulación del acto jurídico por dolo o por error opera

con efectos retroactivos al momento de su celebración (art. 222), lo que implica la devolución de las prestaciones (por ej. de la cosa y del dinero en el caso de una compraventa). Esto no es posible para el caso de la madre gestante que proporcionara su CI y se realizara un aborto sin haber recibido la información completa y que, después del mismo, tomara conocimiento de la falta de dicha información, ya que la vida de su hijo es imposible de restituir. Por esto, resulta importante hablar de la responsabilidad del médico que omite proporcionar la información debida.

El CC establece que el profesional sólo responde por los daños y perjuicios generados durante la prestación de sus servicios ocasionados mediante el dolo o la culpa inexcusable, cuando la realización del servicio requiera la solución de problemas de especial dificultad (art. 1762). Dicho profesional, tendría la obligación de indemnizar por daños y perjuicios, debido a su omisión de cumplir con sus obligaciones por dolo, o culpa inexcusable (art. 1321). En este sentido, la mujer tendría derecho a solicitar una indemnización sólo en los casos en que el médico omite brindar la información mediando el dolo, no así el error, del que hemos hablado antes, por ser de aplicación el art. 207 CC, que establece la improcedencia de la indemnización ante la anulación del acto jurídico por error.

El PAT orienta al profesional de la salud hacia la **culpa inexcusable** en el momento de la entrega de la información, quien debería considerar al CI como parte de la *lex artis* de su profesión. Así, al no ejecutar la obligación de brindar dicha información cometería una negligencia grave (art. 1319 CC), que le permitiría a la mujer afectada exigir una indemnización a causa de un daño emergente (art. 1321 CC) y daño moral (art. 1322 CC), según sea el caso.

Valoración jurídica del formulario de Consentimiento Informado:

teniendo en cuenta que la forma mediante la cual se realiza el acto jurídico es uno de sus requisitos de su validez "bajo sanción de nulidad" (art. 140 inc. 4 CC). En esta parte, nos proponemos determinar si el formulario de CI que debe firmar la madre gestante constituye un requisito de validez del mismo, o si es un medio de prueba.

Para que una forma sea considerada de cumplimiento obligatorio, no basta con la indicación de una forma determinada por la Ley, muchas veces escrita, sino que dicha Ley también debe indicar la sanción de nulidad. Cuando la Ley no impone la sanción de nulidad, la pérdida o destrucción del documento permite la prueba del acto a través de otro medio probatorio, ya que tiene una función procesal y no sustantiva, por ser un medio probatorio y no un elemento necesario para la validez del acto (Cortez, 2017, pp. 212- 213).

En concordancia con el art. 27 LGS, la Ley N° 29414, que modifica el art. 15 de la LGS sobre los aspectos específicos de la información previa y el CI de los pacientes, regula que este debe realizarse bajo la forma escrita y en un documento oficial que permita ver el proceso de información y decisión, con la firma del paciente, o, si no supiese hacerla, con su huella digital (art. 15 inc. 4. a.2) para los casos siguientes casos: a) intervenciones quirúrgicas, b) anticoncepción quirúrgica, c) procedimientos que puedan afectar la integridad de la persona. De la misma forma se encuentra regulado en el art 23 de su Reglamento, y establece la obligatoriedad para las situaciones antes mencionadas. Pese a que establece la forma escrita, la Ley no consigna en su redacción la sanción de nulidad, por lo que podemos concluir que la forma

establecida para el CI en el Perú es un medio probatorio y no un elemento constitutivo del mismo.

El aborto terapéutico está inmerso en las circunstancias que obligan a la entrega de un CI escrito. Dado que consiste en una intervención invasiva, ya sea mediante la aspiración manual endouterina, el uso de misoprostol, o el legrado uterino (art. 6 inc. 7 PAT), con consecuencias relevantes para la salud de la madre gestante, y la persona en formación intrauterina, el CI para su realización ha de ser explícito y bajo la forma escrita. Por este motivo, el PAT contiene un apartado específico sobre el CI de la madre gestante (art. 6 inc. 6), en donde se puntualiza sobre la firma del formulario preestablecido para el CI y la autorización del procedimiento. En este sentido, el PAT está en coherencia con la Ley antes mencionada.

No obstante, ello, la Ley también regula que el formulario debe permitir ver el proceso de información y decisión, cuestión que no se encuentra detallada por el PAT en su formulario; razón por la cual, el PAT contraviene la Ley.

El formulario y la carga de la prueba: como en el PAT los formularios son genéricos, no personalizados y contienen información incompleta, no cuentan con los requisitos indispensables para el CI y terminan siendo declaraciones de exclusión de responsabilidad del profesional. Razón por la cual no constituyen una prueba absoluta de una decisión libre y consciente, son, por tanto, susceptibles de ser revisados judicialmente e, incluso desestimados como prueba (García, 2015, pp. 17 – 18).

De otro lado, dicho formulario prueba que no se proporcionó la información

escrita, ya que esta no figura; no obstante, por sí mismo no llega a probar la omisión de la explicación médica verbal y completa a la mujer. Recordando que el CI es un proceso, no se podría desestimar la diligencia del médico durante el trato personal, que de haber existido, se podría afirmar que hubo un CI válido para el aborto terapéutico.

Por esto, es preciso determinar la persona sobre la cual recae el deber de probar. Según el art. 1330 CC: "La prueba del dolo o de la culpa inexcusable corresponde al perjudicado por la inejecución de la obligación, o por su cumplimiento parcial, tardío o defectuoso". Por esto, la mujer que aborta por razones terapéuticas guiada por una información insuficiente debe probar el dolo o la culpa del médico al no informarle debidamente. Esto le genera una desventaja, toda vez que es el médico y la institución para la cual este labora profesionalmente quienes tienen la historia clínica de la paciente, por lo que poseen más herramientas de prueba,⁹ generando una suerte de prueba diabólica (Velazco, 2013, pp. 675 – 680).

CONCLUSIONES

El CI posee distintos enfoques, según la bioética desde la cual se comprenda. Desde la Bioética personalista, forma parte de la *lex artis* de la medicina. Es un proceso que se desarrolla a lo largo de la relación médico – paciente, en donde ambos se deben valores de fidelidad mutua. El paciente es el principal responsable de su vida y de su salud, y el médico es su colaborador. Desde la bioética principialista, dicho Consentimiento surge de una relación médico- paciente de carácter mercantil. El primero, otorga

sus servicios profesionales a cambio de una retribución económica, y el segundo se encuentra interesado en recuperar su salud, por lo que paga la cantidad de dinero correspondiente.

El CI regulado en el PAT se orienta hacia la bioética principialista. En primer lugar, porque sólo la madre gestante, quien posee la capacidad para vincularse contractualmente, es la persona con la que se desarrolla la relación médico paciente, no así su hijo en desarrollo. La misma que, a su vez, es considerada como tal sólo después de la firma del formulario de CI y no durante toda la atención médica. En segundo lugar, porque el CI se da como resultado de la solicitud de la madre gestante para el aborto terapéutico, sobresaliendo su autonomía. Y, en tercer lugar, porque en aplicación del principio de "beneficencia", el CI de la mujer no causa daño a terceros y, al contrario, repercute en un beneficio para la sociedad, que con el aborto disminuye los gastos que destinaría a la atención integral de la gestante a lo largo de su complicado embarazo.

El PAT sólo nombra los aspectos informativos que la mujer debe recibir para su CI, omitiendo detallarlos individualmente tanto a lo largo de su redacción, como en los formularios de toma de CI que anexa, dando lugar a que se vulnere su derecho a consentir libremente. Dichos aspectos, le son proporcionados en dos momentos. En el primero, toma conocimiento sobre su embarazo, y no sobre su estado complicado de salud. Después de lo cual debe decidir sobre solicitar un aborto por indicación terapéutica o continuar con su embarazo. En un segundo momento,

⁹ El art. 23 del Decreto Supremo N° 027-2015-SA norma que el proceso de CI "formará parte de la historia clínica del usuario, siendo responsabilidad de la IPRESS su gestión, custodia y archivo correspondientes".

debe recibir la información referente al procedimiento abortivo, incluyendo los riesgos y las alternativas al mismo, para proseguir con la firma del formulario de CI.

Los formularios de Consentimiento Informado, anexados en el Protocolo de Aborto Terapéutico, sólo poseen un valor probatorio, no son un elemento constitutivo del CI. Sitúan a la madre gestante ante una posición desventajosa en el caso de que haya consentido el realizarse un aborto sin haber recibido la información previa verbalmente y deba probar los hechos, ya que no cuenta con la documentación necesaria, con la que sí cuenta el médico.

El incumplimiento de la información previa al Consentimiento Informado de la madre gestante genera vicios en la manifestación de su voluntad. Puede ocasionarse por un "dolo causante" del médico, quien, a través de la persuasión y la manipulación, sirviéndose de la falta de garantías de la información del Protocolo en cuestión, induzca a la madre gestante a la realización de un aborto evitable. Asimismo, puede estar viciada por el "error esencial y conocible" del médico, que, limitándose al cumplimiento del Protocolo, omite la entrega de la información relevante para la toma de una decisión consciente.

La indemnización por los daños generados por la falta de información completa, detallada y previa al CI de la madre gestante sólo tiene lugar cuando mediere el dolo, o la cumpla inexcusable del médico.

REFERENCIAS

Acosta, José. (2011) "La ética clínica cubana: ¿paternalismo, principalismo, personalismo o

electivismo?". En *Revista Redbioética/UNESCO*, Número 3.

Aguilar, L. (2008) "Consentimiento informado en la paciente embarazada menor de edad". En *Revista mexicana de anestesiología*, Volumen 31, Suplemento I.

Álvarez, J. (2008) "El concepto de interrupción voluntaria del embarazo (IVE) en bioética". En *Revista de la Facultad de Medicina UNAM*, Volumen 51, Número 6.

Bernar, A. (2000) *Valoración moral del consentimiento informado como expresión de la relación médico-paciente*. Tesis para optar el grado de Doctor, Pontificia Universidad de la Santa Cruz. Roma.

Besio, M. (2013) "La mujer gestante y su hijo. El médico frente al llamado aborto terapéutico". En *Aborto y anticoncepción de emergencia: aspectos antropológicos, éticos y jurídicos*. Ecuador: EDILOJA.

Bessio, M, Chomalí, F, et al. NEIRA, Jorge, et al. (2008) *Aborto "terapéutico": consideraciones médicas, éticas, jurídicas y del magisterio de la Iglesia Católica*. Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile

Burgos, J. (2013) "¿Qué es la bioética personalista? Un análisis de su especificidad y de sus fundamentos teóricos". En *Cuadernos de Bioética*, Volumen 24, Número 1.

Carrasco, I. (2005) "El concepto de persona y su relevancia axiológica: los principios de la bioética personalista". En *Revista internacional de bioética, deontología y ética médica*, Número 3, Volumen 16.

- Chirinos, E y Chirinos, F. (2006) *La Constitución: lectura y comentario*. 5ta ed. Perú: Rodhas.
- Civeira, E. (2010) "Consentimiento por representación: cuestiones problemáticas en Medicina Crítica". En *Cuadernos de la Fundación Víctor Grífols i Lucas*, Número 22.
- Cortez, C. (s.a) La forma del acto jurídico en el Código Civil peruano de 1984. Recuperado de:file:///C:/Users/Usuario/Downloads/DialnetLaFormaDelActoJuridicoEnElCodigoCivilPeruanoDe1984-4133684.pdf
- Engelhardt, H. (1995) *Los fundamentos de la Bioética*, traducido por Arias, I, 2da ed. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Feito, L. (2011) "Fundamentos de bioética, de Diego Gracia". En *Bioética y debat*, Número 17.
- Ferro, M et al. (2009) "La bioética y sus principios". En *Acta Odontológica Venezolana*, Número 2, Volumen 47.
- Flores, P. (2002) *Diccionario jurídico fundamental*. 2da ed. Lima: Grijley.
- Fuentes, M. (2006) *Principios fundamentales de bioética*, Argentina: Instituto del Verbo Encarnado.
- García, J. (2015) "La responsabilidad civil médica en el Perú: aspectos básicos". En *Derecho y Cambio Social*, noviembre.
- García, J. (2013) "Bioética personalista y bioética principialista. Perspectivas". En *Cuadernos de Bioética XXIV*, Número 7.
- Gómez, P. (2009) "Principios básicos de bioética". En *Revista Peruana de Ginecología y Obstetricia*, Número 55.
- Gómez-Fajardo, C. (2014) "Observaciones bioéticas sobre el "Consenso de Estambul": el cientificismo y la omisión de lo humano en la embriología humana". En *Persona y bioética*, Número 1, Volúmen 18.
- Gonorazky, S. (2015) "Los principios éticos universales y su aplicación a los ensayos clínicos de medicamentos". En *Revista Patagónica de Bioética*. Año 1, Número 2.
- Herrera, F. (1999) *El derecho a la vida y el aborto*. 2da. ed. Bogotá: Universidad del Rosario.
- López Moratalla, N. (2010) "El cigoto de nuestra especie es cuerpo humano". En *Persona y bioética.*, Número 2, Volumen 14.
- López, N. (2012) "¿Cómo cambia un aborto el cerebro?". En *Cuadernos de Bioética*, Número 23.
- Lucas, R. (2005) *Explícame la bioética: guía explicativa de los temas más controvertidos sobre la vida humana*. Madrid: Palabra.
- Martín, I. (2005) *Bioética, religión y salud*. Madrid: Subdirección general de bioética y orientación sanitaria.
- Novoa, R. (2013) *Nivel de conocimiento sobre el consentimiento informado en la práctica médica en internos de medicina en el Hospital Nacional Dos de Mayo*. Tesis para optar el Título de Médico Cirujano, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Ossadón, M. (2012) "Aborto y justificación". En *Revista Chilena de Derecho.*, Número 2, Volumen 39.

Pardo, A y Echarte, L. (2015) "La formalización del consentimiento informado en investigación y la pérdida sentimental del paciente". En *Persona y Bioética.*, Número 2, Volumen 19.

Pardo, A. (2008) "Sobre el acto humano: aproximación y propuesta", *Revista científica Persona y bioética*, 2 (31), pp. 78-107.

Pardo, A. (2012) La ética de la bioética: valores, principios y normas, Recuperado de: www.unav.es/humbiomedicas/apardo/eticabioetica.pdf

Penchaszadeh, V. (2015) "Perspectivas de la bioética en Latinoamérica y el caribe". En *Revista Patagónica de Bioética.*, Número 2.

Pérez Dávila, B. (2017) *Implicancias ético-legislativas del Consentimiento Informado en la redacción del Protocolo de Aborto Terapéutico para la madre gestante*. Tesis para optar el grado de Maestro en Persona, Matrimonio y Familia, Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo. Lima.

Pérez, J. (2009) "El bien de la vida y el bien de la salud: el deber de preservarlos". En *Junto al enfermo incurable y al que muere: orientaciones éticas y operativas*. Madrid: Pontificia Academia Pro-Vita.

Prieto, S; Sainz, A. (2010) Consentimiento informado y otros aspectos bioéticos de la

información al paciente en el ámbito del laboratorio clínico. Recuperado de: <http://www.aebm.org/grupos%20de%20trabajo/docu2.pdf>

Requena, P. (2005) *El principialismo y la casuística como modelos de la bioética clínica*. Tesis para optar el grado de Doctor, Pontificia Universidad de la Santa Cruz. Roma.

Rubio J y Del Trigo, M. (2005) "Consentimiento Informado" en *Bioética y Derechos Humanos: Implicaciones Sociales y Jurídicas*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

San Martín, J. (2015) *Antropología filosófica II: vida humana, persona y cultura*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Serrano, J (1993) *Bioética, poder y derecho*. Madrid: Universidad complutense,

Sgreccia, E. (2007) *Manual de Bioética*, Tomo I, 4ta ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

Suardíaz, J. (2006) "Aportes y limitaciones del principialismo en bioética". En *Revista del Centro de Bioética Juan Pablo II*. Número 1, Volumen 6.

Velazco, C. (2013) *Regulación jurídica del deber de información previa al consentimiento informado en el aborto*. Tesis para optar el grado de Doctor, Universidad Complutense de Madrid. Madrid.

Vizcaya, D. et al. (2014) "Conocimiento de los pacientes sobre el consentimiento". En *Revista de la Facultad de Medicina de*

la UNAM, Número 5, Volumen 57.

NORMAS

Código Civil. (1984). D. Leg. 295. Perú.

Código Penal. (1991). D. Leg. 635. Perú.

Guía Técnica de Gestión de Promoción de la Salud en Instituciones Educativas para el Desarrollo Sostenible. (2011). Resolución Ministerial N° 298-2011/MINSA. Perú.

Guía Técnica de Gestión de Promoción de la Salud en Instituciones Educativas para el Desarrollo Sostenible. (2010). Resolución Ministerial N° 1021-2010/MINSA. Perú.

Guía Técnica Nacional para la estandarización del procedimiento de la Atención Integral de la gestante en la Interrupción Voluntaria

por indicación Terapéutica del Embarazo menor de 22 semanas con consentimiento informado en el marco de lo dispuesto en el artículo 119° del Código Penal. (2014). Resolución Ministerial N° 486-2014/MINSA. Perú.

Guía Técnica para la Evaluación de la Satisfacción del Usuario Externo en los Establecimientos y Servicios Médicos de Apoyo. (2011). Resolución Ministerial N° 527-2011/MINSA. Perú.

Ley General de Salud. (1997). Ley N° 26842. Perú.

Ley que establece los Derechos de las Personas Usuarias de los Servicios de Salud. (2009). Ley N° 29414. Perú.

Reglamento de la Ley que establece los Derechos de las Personas Usuarias de los Servicios de Salud. (2015). Decreto Supremo N° 027-2015-SA. Perú.

LA PROBLEMÁTICA DE LOS PUEBLOS AMAZÓNICOS DESDE LA PERSPECTIVA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

The Problematic of the Amazonian Peoples from the Perspective of the Social Doctrine of the Church

Flavio Gutiérrez Velasco*

Nuccia Seminario Hurtado**

Recepción: 04-11-2018

Aceptación: 07-11-2018

RESUMEN

El presente artículo aborda la problemática de los derechos humanos de los pueblos amazónicos del Perú, que no se respetan debido fundamentalmente a una política neoliberal, consumista y que lo único que busca es la ganancia y el lucro. Esta problemática es abordada desde una perspectiva humanista y de la doctrina social de la Iglesia, en el marco de la visita que hiciera al Perú el Papa Francisco del 18 al 21 de enero del 2018.

Palabras clave

Pueblos amazónicos, derechos fundamentales, minorías, cultura de descarte, interculturalidad.

ABSTRACT

This paper deals with the problems regarding the human rights of the Amazonian peoples of Peru, which are not respected mainly due to a neoliberal and consumeristic policy that seeks only profit. This problem is approached from a humanistic and social doctrine of the Church perspective, in the context of the visit that Pope Francis made to Peru from January 18 to 21, 2018.

Keywords:

Amazonian peoples, fundamental rights, minorities, culture of discarding, interculturality.

* Universidad Femenina Sagrado Corazón (UNIFE): flaviogutierrezv@unife.pe

** Coordinadora General del Círculo de Estudios en Ambiente y Desarrollo Sostenible (CEADES) de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFÉ): nuccia_sh@hotmail.com

INTRODUCCION

Los pueblos indígenas están viviendo en sus tierras antes que vinieran los colonizadores de otros lugares y, a pesar del tiempo transcurrido, conservan sus características culturales, económicas y políticas, que son manifiestamente distintas de las de los demás sectores del país (Aroca, 1996, p.19)

En el Perú, los pueblos indígenas en su totalidad están ubicados en la Amazonía Peruana, según señaló el Instituto Nacional de Estadística e Informática¹, superando la cifra de 330 mil habitantes. Por ello, es preciso incidir que en dicho territorio su población está sumergida en una serie de conflictos socioculturales que impiden que sus integrantes puedan gozar de la vigencia efectiva de sus respectivos derechos fundamentales.

En el presente trabajo abordaremos los principales problemas que viven nuestros pueblos amazónicos, como son la falta de diálogo intercultural, la minería ilegal, la educación intercultural bilingüe, la trata de personas y los pueblos indígenas en situación de aislamiento, problemas que impiden el progreso y desarrollo sociocultural de estos hermanos nuestros. Esta problemática será vista a la luz de nuestra legislación vigente y de la doctrina social de la Iglesia, especialmente del magisterio del Papa Francisco, para proponer algunas alternativas de solución.

1. PROBLEMÁTICA DE LA AMAZONIA

1.1. La falta de diálogo intercultural

El papa Francisco a la llegada a Puerto Maldonado, en uno de sus emblemáticos discursos, expresó que el Perú es "un rostro plural, de una variedad infinita y de una enorme riqueza biológica, cultural, espiritual." (Francisco, 2018, p.21). Como lo denotó el actual Sumo Pontífice, una particularidad del territorio peruano es su diversidad cultural y lingüística y, a su vez, esta conlleva una falta de diálogo intercultural, siendo esta la primera problemática en la que se ven sumergidos los pueblos originarios provenientes de la Amazonía Peruana.

La interculturalidad es un concepto atribuido de las ciencias sociales, enfocada en el estudio de la comunicación de dos o más culturas de un determinado espacio geográfico. A propósito de ello, el Ministerio de Cultura señaló que "cada grupo étnico-cultural tiene formas diversas de pensar, sentir y hacer, lo que incluye sus propias formas de concebir lo que es bueno o malo, lo que conduce su bienestar o sus formas de comunicarse y expresarse." (2016, p. 11)

Otra definición de interculturalidad la concibe como el respeto que existe entre una y otra cultura, haciendo hincapié en la dinamización de esta, reflejada en una determinada nación, pues, conlleva una unión de distintas costumbres, hábitos y usos.² Asimismo, la interculturalidad puede ser concretizada como un "choque" de diferentes culturas, en el caso del

1 Según el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI: 09 de agosto del 2016) la población indígena de la Amazonía peruana asciende a 932,975 habitantes, siendo el 52,2% hombres y el 47,8% mujeres. Por grupos de edad, el 47,5% son menores de 15 años, el 50,6% tiene entre 15 y 64 años y el 1,9% tiene más de 64 años de edad.

2 Entrevista realizada el 21 de junio de 2018 a Wilmer Castillo Gamarra. Intérprete de quechua ancashino por el Ministerio de Cultura. Relator que contribuyó a la traducción de castellano a quechua ancashino en la sentencia del expediente N° 00889-2017-PA/TC del Tribunal Constitucional Peruano.

Perú este problema es abordado por la falta de comunicación entre los pueblos amazónicos y el Estado Peruano.³

En ese sentido, el denominado fenómeno intercultural "(...) deberá buscar objetivos comunes para así obtener ciertos logros, en forma más eficaz, aunque con previa selección de los elementos culturales que se combinan o convergen a fin de obtener mejores calidades de vida a favor de los actores involucrados." (Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos, 2010, p.31).

Por ello, actualmente, las diferencias culturales y lingüísticas son consideradas brechas principales para el desarrollo progresivo humano de los miembros de quienes conforman la Amazonía Peruana, ya que, aquellas diferencias impiden que se fomente un diálogo de entendimiento entre ambas partes: los pueblos amazónicos y el Estado Peruano.

A raíz de ello, podemos identificar que el Estado Peruano no garantiza la vigencia efectiva del derecho a la identidad cultural consagrada en nuestra Constitución Política de 1993 (CP) (art 2, inc 19)⁴ y en la Declaración Americana sobre los derechos de los Pueblos Indígenas⁵, acto declarativo del cual el Perú es parte.

1.2. La minería ilegal

La minería ilegal es definida como la "actividad minera ejercida

por personas naturales o jurídicas, o grupos de personas organizadas para ejercer dicha actividad, (...) sin cumplir con las exigencias de las normas de carácter administrativo, técnico, social y medioambiental que rigen dichas actividades, o que se realiza en zonas en las que esté prohibido su ejercicio."

Cabe denotar que el Papa Francisco, resaltó el inmenso problema que sufre la Amazonía a causa de la minería ilegal señalando que "la defensa de la tierra no tiene otra finalidad que no sea la defensa de la vida. Sabemos del sufrimiento que algunos de ustedes padecen por los derrames de hidrocarburos que amenazan seriamente la vida de sus familias y contaminan su medio natural." (Francisco, 2018, p.23)

Se debe mencionar que la minería ilegal es uno de los principales problemas existentes en la Amazonía Peruana, ya que las consecuencias repercuten de manera negativa en la población y en sus respectivos territorios, pues, asolan el espacio geográfico, contaminan el medio ambiente afectando a la salud de los miembros de las respectivas comunidades. Por ejemplo: En Puerto Maldonado, con la respiración de mercurio y metales, "el 60% de los peces consumidos tienen niveles de mercurio superiores a los límites permitidos para la salud humana, (...) y, también se determinó que el 78% de los adultos evaluados tienen niveles de mercurio en el cabello tres veces superiores a los límites máximos

3 Entrevista realizada el 21 de junio de 2018 a Janeth Jane Gonzales Puyenti, intérprete y traductora asháninka acreditada por el Ministerio de Cultura del Perú, mediante Resolución Viceministerial N° 002-2013- VMI-MC.

4 "Toda persona tiene derecho a su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación".

5 Declaración Americana sobre los derechos de los Pueblos Indígenas. Aprobada en la segunda sesión plenaria, celebrada el 14 de junio de 2016. Artículo XIII, inciso 3.- Los Pueblos Indígenas tienen derecho a que se reconozcan y respeten todas sus formas de vida, cosmovisiones, espiritualidad, usos y costumbres, normas y tradiciones, formas de organización social, económica y política, formas de transmisión del conocimiento, instituciones, prácticas, creencias, valores, indumentaria y lenguas, reconociendo su interrelación, tal como se establece en esta Declaración.

permitidos" (Ministerio del Ambiente, 2016, p.2), destruyendo su hábitat y denigrando su salud.

Ante dicha exasperación, el Estado Peruano ha tratado de brindar algún tipo de soporte para erradicar toda actividad derivada de la minería ilegal; pues, "en los últimos meses los operativos de interdicción se han incrementado, pero no responden a una estrategia articulada para desplazar de manera definitiva a la minería ilegal (...), por ejemplo, en Madre de Dios, aún sigue ejerciéndose esta actividad." (Sociedad Peruana de Derecho Ambiental, 2014, p.183)

Definitivamente la minería ilegal trae consigo efectos negativos, por ello, podemos destacar que vulnera los derechos a la salud (CP art 7)⁶, identidad cultural (CP art 2, inc 19), libre desarrollo (CP art 2, inc 1)⁷, paz y tranquilidad (CP art 2, inc 22)⁸, todos estos consagrados como derechos fundamentales en nuestra Carta Magna vigente.

1.3. Educación Intercultural Bilingüe

El Ministerio de Educación expresó que en el Perú predominan cuarenta y siete lenguas originarias, de las cuales en la región selva se hablan alrededor de cuarenta y tres (2013),⁹ catalogadas como lenguas vitales y en uso.

Según García y Ruíz "todas las poblaciones y culturas interactúan

unas con otras permanentes, por lo que se debe educar al ciudadano en relación a las circunstancias socioculturales del entorno en el que vive. De ahí que la educación intercultural sea clave educativa en la formación y preparación del individuo." (2015, p.387)

A raíz de ello, el Estado Peruano ha elaborado una serie de políticas públicas enfocadas en garantizar la educación desde dos cosmovisiones: intercultural y lingüística; a los miembros de los pueblos originarios, empero, dichas políticas públicas no han sido suficientes para cumplir con todos los estándares. Como expresó el Papa Francisco: "la escuela y la educación de los pueblos originarios debe ser una prioridad y compromiso del Estado; compromiso integrador e inculturado que asuma, respete e integre como un bien de toda la nación su sabiduría ancestral" (Francisco, 2018, p.26)

En la Amazonía Peruana se han detectado dos problemas sobre la educación intercultural bilingüe: a) solamente hay docentes bilingües y los respectivos materiales educativos en las siguientes lenguas amazónicas: awajún, ashaninka, shipibo-konibo, shawi, matsigenka, nomatsigenga, kakinte, achuar, wampis, urarina, cashinahua, harakbut, matsés, jaqaru, yine, ese eja, kakataibo, kandozi, chapra, yanesha y murui-muinani (Ministerio de Educación, 2018), constituyéndose como una primera

6 "Todos tienen derecho a la protección de su salud, la del medio familiar y la de la comunidad, así como el deber de contribuir a su promoción y defensa".

7 "Toda persona tiene derecho a la vida, a su identidad, a su integridad moral, psíquica y física y a su libre desarrollo y bienestar".

8 "Toda persona tiene derecho a la paz, a la tranquilidad, al disfrute del tiempo libre y al descanso, así como a gozar de un ambiente equilibrado y adecuado al desarrollo de su vida".

9 Lenguas Amazónicas: achuar ,amahuaca ,arabela, ashaninka ,awajún ,bora ,capanhua ,cashinahua, chamicuro, ese eja ,harakbut ,iñapari ,iquitu, isconahua, kakataibo ,kakinte ,(caquinte) ,kandozi-chapra kuma-kukamiria madija (culina) ,majuna ,matsigenka, matses, muniche ,murui-muinani nanti nomatsigenga, ocaína ,omagua, resígaro, secoya ,sharanahua, shawí ,shipibo-konibo, shiwilu, taushiro ,tikuna (ticuna) ,urarina ,wampis ,yagua, yaminahua, yanesha ,yine ,yora (nahua).

brecha para promover la educación intercultural bilingüe de todos los miembros de los pueblos originarios situados en la Amazonía Peruana; b) seguido a ello, los docentes, en su mayoría jóvenes, no dominan bien la lengua originaria o desconocen la cultura, constituyéndose una segunda brecha para impartir una educación de calidad a los miembros que integran los pueblos amazónicos (Puyenti 2018).

Soto expresa que "el uso de la lengua es relevante, si se desprende de un contexto que dé las condiciones que propicien la interacción en dicha lengua. Por otro lado, una lengua es inherente a los participantes si estos han incorporado normas de interacción" (2008, p.23), por ello, las faltas de capacitaciones para docentes interculturales bilingües y materiales de enseñanza, hechos por el Ministerio de Educación, constituyen un impedimento para el goce efectivo de la educación intercultural bilingüe.

Al haber analizado detalladamente dicha problemática, se ha identificado la vulneración de los siguientes derechos fundamentales: a la educación (CP art 15)¹⁰, a recibir educación en una lengua originaria (CP art 17)¹¹ y a la identidad cultural (CP art 2, inc 19), puesto que el Estado Peruano no brinda una educación intercultural bilingüe de calidad a los miembros de los pueblos amazónicos.

1.4. Trata de personas

La trata de personas es definida como "la captación, transporte, traslado, acogida o recepción de personas,

recurriendo a la amenaza, al uso de la fuerza u otras formas de coacción (...) para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación."¹²

El Código Penal Peruano en concordancia con los lineamientos del Protocolo de Palermo, tipifica la trata de personas en la Ley N° 28950: Ley contra la Trata de Personas y el Tráfico Ilícito de Migrantes, como un delito contra la libertad. La trata de personas se ve reflejada en la explotación laboral, sexual, reclutamiento forzoso, tráfico de órganos y matrimonio servil, con mayor predominio en la Amazonía Peruana. A raíz de ello, el Sumo Pontífice actual expresó que "la trata de personas: la mano de obra esclava o el abuso sexual. La violencia contra las adolescentes y contra las mujeres es un clamor que llega al cielo. Siempre me angustió la situación de los que son objeto de las diversas formas de trata de personas" (Francisco, 2018, p.24)

Con respecto a la trata de personas en la explotación laboral, según la ONG Capital Humano y Social Alternativo "existe una modalidad de trata con fines de explotación laboral que difícilmente puede controlarse, esa ocurre en las plantaciones de coca" (2016, p.40), es más común ver a menores en trabajos ligados a las minas, por ello tras la realización de dichos trabajos forzosos genera el fenómeno llamado "explotación infantil" en la Amazonía Peruana.

El departamento en el que más predomina la trata de personas es Madre de Dios, "precisamente en la Pampa donde

10 "La educación tiene como finalidad el desarrollo integral de la persona humana. (...)"

11 "El Estado Peruano (...) fomenta la educación bilingüe e intercultural, según las características de cada zona. Preserva las diversas manifestaciones culturales y lingüísticas del país. Promueve la integración nacional".

12 Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños, que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional. Artículo 3, a), conocido como Protocolo de Palermo.

abundan los llamados prostibares, lugares insalubres, donde explotan a las mujeres. Aquí son llamadas 'ficheras', mujeres que beben y bailan con los clientes, soportando sus tocamientos y accediendo a los llamados *pases*¹³, que en lenguaje coloquial significa "mantener relaciones sexuales con el cliente". A su vez esta problemática social se ve reflejada en otros poblados de Madre de Dios, "en la zona minera de Huetupe, Pukiri y Delta, donde se calcula que 400 púberes y adolescentes son explotadas sexualmente en las cantinas, llamadas localmente prostibares." (Ministerio del Ambiente, 2016, p.2)

Lamentablemente existe poca información sobre el seguimiento de las personas que fueron víctimas de explotación sexual, ya que no existen registros consolidados, y en su mayoría por temor a no denunciar en las comisarías correspondientes.¹⁴

En el caso de trata de personas, podemos identificar que las víctimas sufren la vulneración del derecho a la libertad (CP art 2, inc 24)¹⁵, a la integridad (CP art 2, inc 1)¹⁶, a la dignidad (CP art 1)¹⁷, a la paz y tranquilidad (CP art 2, inc 22)¹⁸. Por ello el Estado Peruano está tratando de erradicar dicha problemática, realizando fiscalizaciones en los prostibares. El problema se agranda aún más, cuando las víctimas son menores de edad.

1.5. Pueblos Indígenas en situación de aislamiento

Los pueblos indígenas en situación de aislamiento, son miembros de un determinado pueblo originario "que no han desarrollado relaciones sociales sostenidas con los demás integrantes de la sociedad nacional o, de haberlo hecho, optaron por discontinuarlas", (Ministerio de Cultura, 2016, p.7), también, son pueblos o segmentos de pueblos originarios "que no mantienen contactos sostenidos con la población mayoritaria no indígena, y que suelen rehuir todo tipo de contacto con personas ajenas a su pueblo". (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2013, p.4)

Según Wuster:

Se les ha dominado de muchas maneras, desde «calatos» hasta «pueblos libres». Algunas personas niegan su existencia en base a la idea de que nadie escapa a la modernización; otros expresan actitud paternalista, promoviendo la aceleración de su integración a la sociedad nacional para poner freno a su «nomadismo», entendido este como forma «primitiva» e inadecuada de vivir (2003, p.35)

13 AMERICA TV. Cuarto Poder. Video: "Trata de personas: la dramática situación en La Pampa" del 26 de septiembre de 2016. Recuperado de: <http://www.americatv.com.pe/noticias/actualidad/trata-personas-dramatica-situacion-pampa-n248400>

14 Unos 212 niños han sido víctimas de trata de personas en selva peruana, publicado el 9 de mayo de 2012 por RPP. Recuperado de: <http://rpp.pe/peru/actualidad/unos-212-ninos-han-sido-victimas-de-trata-de-personas-en-selva-peruana-noticia-480339>

15 "Toda persona tiene derecho a la libertad y a la seguridad personales. En consecuencia: b. No se permite forma alguna de restricción de la libertad personal, salvo en los casos previstos por la ley. Están prohibidas la esclavitud, la servidumbre y la trata de seres humanos en cualquiera de sus formas".

16 "Toda persona tiene derecho a la vida, a su identidad, a su integridad moral, psíquica y física y a su libre desarrollo y bienestar".

17 "La defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado".

18 "Toda persona tiene derecho a la paz, a la tranquilidad, al disfrute del tiempo libre y al descanso, así como a gozar de un ambiente equilibrado y adecuado al desarrollo de su vida".

El Papa Francisco hace mención a dicha minoría expresando que "son los más vulnerables de entre los vulnerables. El rezago de épocas pasadas les obligó a aislarse hasta de sus propias etnias, emprendieron una historia de cautiverio en los lugares más inaccesibles del bosque para poder vivir en libertad." (Francisco, 2018, p.24).

El Ministerio de Cultura señaló que alguna de las actividades principales de dicha minoría es la realización de "desplazamientos estacionales en amplios territorios, aprovechando recursos del bosque mediante la caza, pesca y recolección" (2013), por ello son vulnerables ante su salud por el constante contacto con virus y bacterias.

En el Perú, los pueblos indígenas en situación de aislamiento se encuentran en su mayoría en la Amazonia Peruana. Por ello, muchos expertos realizan trabajos de investigaciones sobre este tema. Por ejemplo se encargan de "diseñar una estrategia de trabajo a largo plazo para atender la presencia de indígenas mashco piro en situación de aislamiento voluntario en el departamento de Madre de Dios¹⁹, asimismo, el "Ministerio de Cultura (...) con diferentes sectores del Estado se reúne para coordinar acciones conjuntas de protección de los Pueblos Indígenas en Aislamiento (...), que se sitúan en las Reservas Territoriales Isconahua, Muranahua, Mashco Piro y Madre de Dios (Ministerio de Cultura, 2014).

El Estado Peruano ha elaborado una serie políticas y estrategias para garantizar los derechos fundamentales de

los pueblos amazónicos en aislamiento, empero, aún sigue constituyéndose en una brecha para el fomento del diálogo intercultural, problemática ya desarrollada en el presente acápite.

2. LOS DERECHOS HUMANOS DE LOS PUEBLOS AMAZÓNICOS A LA LUZ DE LA DSI

Hoy resulta evidente que los integrantes de las diversas etnias amazónicas son sujetos de derechos, sin discriminación alguna en razón de su raza, cultura, sexo... (CP art 2, inc 2); pero no siempre fue así: durante la época colonial fue intenso el debate sobre si los indígenas tenían alma o no, imponiéndose aquella que defendía la humanidad de los indios, cuya figura más representativa fue Bartolomé de las Casas (Sevilla 1474-Madrid 1556)²⁰, religioso dominico, símbolo de la defensa de que los indígenas son seres humanos, como cualquier otro europeo.

Nos, que, aunque indignos ejercemos en la tierra el poder de nuestro Señor... consideramos sin embargo que los indios son verdaderos hombres y que no solo son capaces de entender la fe católica, sino que, de acuerdo con nuestras informaciones, se hallan deseosos de recibirla (citado por Alborno).

La Iglesia católica, desde su llegada a estos territorios peruanos, tuvo como misión evangelizar a todos los indígenas. En esta tarea de llegar a los pueblos amazónicos destacaron las órdenes religiosas de los jesuitas

19 Ministerio de Cultura y expertos internacionales analizan problemática de pueblos en situación de aislamiento en Madre de Dios, publicado el 2 de marzo de 2015. Recuperado de: <http://www.cultura.gob.pe/es/comunicacion/noticia/ministerio-de-cultura-y-expertos-internacionales-analizan-problematica-de>

20 De las Casas se desempeñó como defensor de los indígenas en la corte española a partir de 1555. Otra figura que luchó a favor de los indígenas fue Fray Antonio de Montesinos, también religioso dominico.

y de los franciscanos. Los primeros evangelizaron la parte nororiental, en la zona comprendida por el río Marañón y sus afluentes, Amazonas, Napo, Ucayali parte del Huallaga; los segundos evangelizaron la Selva central fundando un convento en Huánuco en 1580. Santa Rosa de Ocopa se convirtió en el centro misionero más importante de la sierra y selva central.

La presencia de la Iglesia católica en los pueblos amazónicos sigue siendo en la actualidad el factor más importante en la defensa de sus derechos: los misioneros no sólo se limitan a predicar el evangelio, sino sobre todo a sacarlos de la ignorancia. Su acción no sólo se limita al campo religioso, sino también al campo sociocultural, muchas veces asumiendo tareas que son propias del Estado.

Desde sus inicios, la Iglesia católica se preocupó porque estos pueblos sean evangelizados en su lengua materna. Así los concilios limeños de 1551-1552 y 1567, legislaron, entre otras cosas, la obligación de los sacerdotes de aprender las lenguas aborígenes para instruir a los indígenas. El tercer concilio limeño (1582) ordenó la elaboración de un catecismo único en español, quechua y aymara.

A partir del Concilio Vaticano II y de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas hay un cambio en la manera de entender la evangelización: esta es concebida como una lucha por los derechos humanos, para lo cual la iglesia tiene que inculturizarse. En el Perú, ya en 1971 se realizó una reunión pastoral de obispos, sacerdotes, agentes de pastoral, en la cual surge la idea de una "Iglesia amazónica", inculturada en los pueblos amazónicos,

como también se ve la necesidad de que los agentes de pastoral aprendan las lenguas originarias, sus cosmovisiones, su cultura. En esta perspectiva el Papa Francisco, ante la petición de algunos obispos latinoamericanos, ha convocado al Sínodo para la Amazonía para octubre del 2019, que ya está en pleno proceso de preparación²¹.

Sentada la premisa indiscutible de que los pobladores de las diversas etnias amazónicas son seres humanos con derechos inalienables y la premisa de que son hijos de Dios, se deben respetar y cautelar todos sus derechos. La perspectiva teológica de los derechos humanos deriva de la concepción antropológica de que todo ser humano es "imagen y semejanza de Dios" (Gn 1,27), su dignidad le proviene, pues, de ser creado por Dios (Santo Domingo: SD 164-168), por lo cual "toda violación de los derechos humanos contradice el plan de Dios y es pecado" (SD 164). Esta perspectiva teológica asume plenamente la perspectiva humanista de los derechos humanos (Declaración universal de los derechos humanos, proclamada por la ONU, Constitución Política del Perú, arts. 1-3).

Si resulta tan evidente que todo ser humano, sin ninguna exclusión, es sujeto de derechos, nos preguntamos cómo es posible que no se respeten muchos de estos derechos de nuestros pueblos amazónicos. La respuesta hay que buscarla en la ideología neoliberal, con su perspectiva eminentemente economicista, consumista, competitivista, que ve al hombre como un "homo faber", que produce para consumir; se valora al hombre por su eficacia en el producir. En esta perspectiva se margina al niño, al

21 Ya existe un documento preparatorio para este sínodo panazonico: "Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral", donde las encíclicas "Evangelii Gaudium" y la "Laudato si" del Papa Francisco, son fuentes importantes para abordar los temas que se tratarán en este sínodo.

anciano, al enfermo... que no producen y, por lo tanto, habría que descartarlos. Estamos frente a lo que el Papa Francisco, denomina la "Cultura del descarte", que desecha todo lo que no sirve a los intereses de la clase capitalista:

La tierra es tratada dentro de esta lógica. Los bosques, ríos y quebradas son usados, utilizados hasta el último recurso y luego dejados baldíos e inservibles. Las personas son tratadas también con esta lógica: son usadas hasta el cansancio y después dejadas como 'inservibles' (Francisco 2018, p. 30).

Frente a la depredación de la naturaleza, de la "casa común", de la "madre tierra" y todos los problemas conexos con ella, como es la minería ilegal, se hace necesario reproponer la doctrina cristiana que ve la naturaleza como un don de Dios o de la concepción de nuestros pueblos aborígenes que ven en ella la "madre tierra" que nos proporciona el sustento, como también del llamado a hacer un uso racional de los recursos²². Francisco, en su visita a los pueblos amazónicos, les expresó que había ido para unirse a sus desafíos y reafirmar con ellos "una opción sincera por la defensa de la vida, defensa de la tierra y defensa de las culturas" (2018, p.22).

Ante la violación del derecho a su identidad cultural, a expresarse en su propia lengua (CP art 2, inc 19) se deben proponer políticas de estado encaminadas a la defensa de este derecho, a seguir fomentando la formación de institutos donde se enseñe estas lenguas nativas y se formen docentes bilingües para que puedan enseñar a los nativos en sus

propias lenguas. Otro aspecto de este problema es el riesgo de desaparición de la "reserva cultural", expresión de los neocolonialismos, contra los que todos estamos obligados a luchar. Francisco recuerda que la "desaparición de una cultura puede ser tanto o más grave que la desaparición de una especie animal o vegetal" (LS 145). El Papa, en su mensaje a los pueblos amazónicos, les expresa la necesidad de dialogar para "rescatar la cultura, lengua, tradiciones, derechos y espiritualidad que le son propios y que el camino para salir de la exclusión y discriminación es el "diálogo intercultural" (2018, p. 23; LS 146)²³.

Otro problema que se tiene que denunciar con valentía que denigra a la persona, especialmente a las mujeres, es la "trata de personas", convirtiendo a adolescentes y mujeres en objetos sexuales y de consumo. "La violencia contra las adolescentes y contra las mujeres es un clamor que llega al cielo" (Francisco, 2018, p.24). Es aquí donde especialmente se tiene que hacer presente la acción evangelizadora de la Iglesia y su opción preferencial por los débiles y oprimidos (Puebla 733) o, para expresarlo con palabras de nuestros obispos latinoamericanos, ser "voz de aquellos que no tienen voz".

El rol que desempeña la Iglesia Católica en el tema de la trata de personas es fundamental: existen numerosas congregaciones religiosas, asociaciones, movimientos como la Red KAWSAY – Perú, que ofrecen ayuda, apoyo, acogida, asistencia para combatir esta nueva esclavitud, específicamente es la Comisión Episcopal para la Acción Social (CEAS),

22 El Papa Francisco dedica la encíclica "Laudato si" a recuperar esta imagen de la tierra como nuestra "casa común".

23 El Papa Francisco ha dedicado la Encíclica "Evangelii gaudium" (sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual) a cómo se debe anunciar el evangelio hoy, donde aborda con detenimiento el tema de la inculturación del evangelio y toda una teología de la inclusión (no a una economía de exclusión: 53-54)

de la Conferencia Episcopal Peruana, la encargada de velar por este problema (Conferencia Episcopal Peruana, 2013)

Frente a esta problemática de nuestros pueblos amazónicos, los obispos latinoamericanos, principalmente en las dos últimas conferencias de Santo Domingo y Aparecida, han sido reiterativos en comprometerse a denunciar toda violación de los derechos humanos de nuestros pueblos afroamericanos e intensificar su acción pastoral a través de una presencia activa en estos pueblos. Nuestros obispos son enfáticos al expresar su compromiso con los pueblos indígenas en defensa de sus culturas, de una educación intercultural bilingüe y la defensa de sus derechos:

Como discípulos y misioneros al servicio de la vida, acompañamos a los pueblos indígenas y originarios en el fortalecimiento de sus identidades y organizaciones propias, la defensa del territorio, una educación intercultural bilingüe y de defensa de sus derechos. Nos comprometemos también a crear conciencia en la sociedad acerca de la realidad indígena y sus valores, a través de los medios de comunicación social y otros espacios de opinión. A partir de los principios del Evangelio apoyamos la denuncia de actitudes contrarias a la vida plena en nuestros pueblos originarios, y nos comprometemos a proseguir la obra de evangelización de los indígenas, así como a procurar los aprendizajes educativos y laborales con las transformaciones culturales que ello implica (Aparecida 530).

No debemos desmayar en la lucha por la defensa de los derechos humanos, que es la nueva forma de evangelizar, tarea

en la cual se tiene que comprometer a la población. El Papa Francisco concluye su discurso a los pueblos amazónicos invitándolos a que sean ellos quienes moldeen culturalmente las Iglesias locales amazónicas y no a la inversa, que se les imponga una cultura desde fuera; les pide que ayuden a sus obispos y a los misioneros y misioneras a " plasmar una iglesia con rostro amazónico y una iglesia con rostro indígena (2018, p.28).

CONCLUSIONES

La Amazonía peruana se encuentra sumergida en una serie de problemas sociales y culturales que impiden que los habitantes de estos pueblos originarios puedan ejercer sus derechos fundamentales.

La actual problemática de la Amazonía Peruana constituye un impedimento para que estos pueblos originarios puedan ejercer la vigencia efectiva de sus derechos fundamentales.

La presencia del Estado peruano en estos pueblos amazónicos está muy empobrecida, no asume plenamente su papel de tutelar los derechos de los pueblos amazónicos, no obstante existir una legislación pertinente destinada a tutelar estos derechos fundamentales.

El Papa Francisco, a su llegada a la Amazonía Peruana detectó que sus principales problemas son: falta de diálogo intercultural, minería ilegal, educación intercultural bilingüe, tratas de personas y pueblos indígenas en situación de aislamiento.

Los derechos humanos de los pueblos amazónicos se fundamentan en la visión antropológica-teológica de que el varón y la mujer han sido creados como "imagen y semejanza de Dios".

La Iglesia católica peruana tiene muy clara su misión evangelizadora en nuestros pueblos indígenas, que se evidencia en su compromiso concreto por hacer que se respeten esos derechos, supliendo muchas veces a la tarea que es propia del Estado.

REFERENCIAS

Albornoz Peralta, O. (s.f.). *Justificación de la conquista y dominación de los indígenas americanos*. Obtenido de <https://www.uv.es/~pla/solidaritat/justconq.htm>.

Alternativo, O. C. (2017). *La Trata de personas en el Perú*. Obtenido de <http://www.chsalternativo.org/trata-de-personas-en-el-peru/682-trata-2/file>.

Ambiental, S. P. (2014). *La realidad de la minería ilegal en países amazónicos*. Lima.

Ambiente, M. d. (2013). *Minería ilegal*. Obtenido de http://www.minam.gob.pe/prensa/wp-content/uploads/sites/44/2013/12/dialogo-con-la-prensa-2_Minereia_ilegal.pdf.

Aparecida, V. *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe*. (2007). Lima: Paulinas.

Arica, J. (1996). *Derechos humanos y pueblos indígenas de la Amazonía Peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación de práctica.

Castillo Gamara, W. (21 de junio de 2018). (N. Seminario Hurtado, Entrevistador) *Constitución Política del Perú*. (1993).

Cultura, M. d. (2016). *Los pueblos indígenas en situación de aislamiento*

y contacto inicial de la Amazonía Peruana: mecanismos para la protección de sus derechos. Obtenido de <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/PUEBLOS-%20INDIGENAS-EN-AISLAMIENTO-Y-EN-CONTACTO-INICIAL.pdf>.

Educación, M. d. (2013). *Documento Nacional de Lenguas Originarias del Perú*. Obtenido de <http://www2.minedu.gob.pe/filesogecop/DNL-version%20final%20WEB.pdf>.

Educación, M. d. (2018). Obtenido de <http://www.minedu.gob.pe/n/noticia.php?id=46749>.

Educación, M. d. (2018). *MINEDU exhibe alfabetos oficiales y materiales educativos*. Obtenido de <http://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/decreto-legislativo-que-establece-disposiciones-para-el-proc-decreto-legislativo-n-1105-778570-2/>.

Francisco, P. (2015). *Laudato si. Cuidar la madre tierra. Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común*. Lima: Ediciones Paulinas.

Francisco, P. (2018). *El Papa Francisco en el Perú. Un mensaje de esperanza*. Lima: Fondo Editorial.

García, M y Ruiz, M. (2015). *Interculturalidad clave educativa para la formación del ciudadano en contexto digital*. En *Educación, Desarrollo y Cohesión Social*. Cuenca: Universidad de Castilla- La Mancha.

Humanos, C. I. (2013). *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en las Américas: recomendaciones para el pleno respeto*

a sus derechos humanos. Obtenido de <http://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/informe-pueblos-indigenas-aislamiento-voluntario.pdf>.

Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, A. y. (2010). *Aportes para un enfoque intercultural*. Lima: Punto Grafía.

Peruana, C. E. (2013). *No a la trata de personas y tráfico de migrantes. Desafíos para la nueva evangelización*. Obtenido de http://www.iglesiacatolica.org.pe/cep_especiales/2013/compartir/material/texto-base-2013.pdf.

Peruano, D. E. (19 de Abril de 2012). *Decreto Legislativo que establece disposiciones para el proceso de formalización de las actividades de pequeña minería y minería artesanal*. Obtenido

de <http://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/decreto-legislativo-que-establece-disposiciones-para-el-proc-decreto-legislativo-n-1105-778570-2/>.

Puyenti, J. J. (21 de Junio de 2018). (N. Seminario, Entrevistador)

Santo Domingo. *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. (2005). Lima: Paulinas.

Soto, J. (2008). *El currículo Intercultural Bilingüe: la naturaleza humana integrada a su mundo cultural*. Lima: Magisterio.

Wuster, W. (2003). *Los pueblos amazónicos y las reservas indígenas*. Lima: La República.

RECENSIÓN DE LIBROS

TÍTULO : **Las sinrazones del aborto**

Autor : **Alfonso López Quintás**

Edición : **Palabra. S. A. 2015**

Ciudad : **Madrid. Argumentos para el Siglo XXI.**

Este hermoso libro del Doctor Alfonso López Quintás aborda el dramático tema del aborto intencionado. En una serie de pequeños capítulos va construyendo sus argumentos para clarificar el drama del aborto. Desde profundas convicciones personales en contra del aborto, va tejiendo diversos argumentos que fundamentan el valor de la vida humana como don recibido, que se inicia como un proceso, desde su concepción hasta su muerte natural.

El autor reconoce la necesidad de un lenguaje claro y preciso. Por ejemplo, en el aborto no se "interrumpe un embarazo". En el aborto se anula definitivamente el proceso biológico vital humano.

Otro aspecto relevante es el respeto absoluto e incondicional de la vida humana, que es un don maravilloso de que la humanidad es la depositaria, pero no es dueña para disponer de la vida a su antojo y capricho.

El autor constata la insuficiencia radical de los argumentos proabortistas como, por

ejemplo, cuando se afirma que la mujer tiene un cuerpo y puede decidir sobre el proceso que en el mismo tiene lugar. No se tiene un cuerpo, somos seres corpóreos.

También el autor se plantea la pregunta: ¿Alguien tiene derecho a abortar? Nunca podrá ser derecho, porque los derechos siempre promueven el bien y evitan el mal. Tenemos derecho siempre a favor de la vida.

Se afirma que la aceptación del aborto es una catástrofe humana. ¿En virtud de que certezas biológicas y filosóficas se justifica la anulación del maravilloso proceso de gestación durante tales o cuales semanas? ¿Qué sentido tiene permitirlo durante un tiempo y prohibirlo durante otro? En todo tiempo se destruye un proceso de configuración de un ser humano. Lo real es que antes de realizar el aborto tiene lugar un proceso continuo de gestación de un ser humano; es un hecho patente, que antes de realizar el aborto tiene lugar un proceso continuo de desarrollo, y después del mismo, queda anulado dicho proceso.

Según el autor, las personas que promueven el aborto se valen de estrategias manipuladoras, orientadas a vencer con razonamientos falaces, con la finalidad de dominar la mente y sojuzgar las voluntades del contrincante. Además, proporcionarán una visión unilateral y melodramática, de la joven que sufre un embarazo no deseado y para impresionar la fibra sentimental se aborda el tema de los abortos clandestinos en deplorables condiciones higiénicas. Seguidamente mediante estrategias demagógicas se subraya el drama de los sectores populares menos favorecidos económicamente.

También fundamentan su posición abortista en base a su libertad, muy difuso y prepotente, que tienen un cuerpo y deben tener libertad para disponer de ese cuerpo y de cuanto en él acontezca. Las tesis abortistas están revestidas de expresiones amables y denominadas dulcemente como interrupción voluntaria del embarazo, tratando de endulzar el trauma del aborto. Afirman que el feto no constituye un ser personal porque la persona se caracteriza por asumir responsabilidades, abrirse al entorno y crear vínculos. Afirman que se deben otorgar libertad a las mujeres, respecto a los hijos no deseados y que tal concesión supone una actitud progresista. Aún más, utilizando el espíritu de justicia exigen situar a todas las mujeres en un nivel de igualdad, por ello, se hace necesario dotar de medios legales para los abortos no deseados o problemáticos. Y para maximizar las estrategias proaborto recurren a descalificar a los que no piensan como ellos, te dirán que eres partidario de la pena de muerte. Su estrategia es tratar de ridiculizar, de impresionar; calificarán de hipócritas, intolerantes, a los adversarios del aborto. También se les identifica con los creyentes y aun más con

los eclesiásticos que como iglesia nunca tuvo una voluntad promotora del progreso y de la ciencia.

En el presente libro se trata de poner en alerta ante los riesgos de manipulación que están utilizando los defensores proaborto. Hay una exigencia real de analizar el uso estratégico del lenguaje que se está empleando por estos grupos radicales. También el autor exige fomentar la formación integral de los ciudadanos.

La finalidad del libro "las sinrazones del aborto", es precisamente evitar todo tipo de aborto. Es una meta ineludible y vigente, evitar esta catástrofe humana, buscando siempre el respeto incondicional a la vida humana. El respeto de la vida ha de estar por encima de razonamientos falaces, de decisiones políticas y de prejuicios ideológicos.

La vida humana ha de ser promovida y el aborto rechazado. La visión del padre López Quitás es que siempre se debe promover la vida y no destruirla. Es comprensible la despenalización cuando el embarazo es fruto de una violación y fue denunciado en su momento. También cuando existe un grave riesgo para la vida de la madre según informe médico. Por eso, "urge atender a las mujeres gestantes, para que las zozobras ante el futuro no las insten a someterse al trauma del aborto. La meta no es facilitar el aborto y condenar a las madres a una desazón interior implacable, sino evitar todo aborto mediante la atención generosa a quienes tienen el privilegio de crear vida y llevarla a pleno desarrollo". Ante el don admirable de la vida, la actitud más noble es acogerla con beneplácito y mucho amor.

Wualdo Pérez Momba*

* Universidad Femenina Sagrado Corazón: wualdoperez@unife.pe

DATOS DE LOS AUTORES

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

CLAUDIO RAUL CONDORI CUTIMBO

Licenciado en Educación en la especialidad de filosofía y Ciencias Sociales por la Universidad Mayor de San Marcos. Bachiller en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Salesiana de Roma. Cuenta con postgrado en Administración Educativa. Con estudios de Maestría en Gestión Educativa en la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán Valle. Docente de la UNIFE, adscrito al Departamento de Filosofía y Teología.

ANGEL GUILLERMO GOMEZ NAVARRO

Doctor en Teología de las Religiones por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Egresado del Doctorado en Ciencias de la Educación de la Universidad Privada Champagnat y de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Candidato a Doctor en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú y Miembro del Grupo de Investigación EPISTEME de la Facultad de

Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha sido pasDirector del Departamento de Filosofía y Teología de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón y responsable del Proyecto de Ciencia, Filosofía y Religión aprobada y financiada por la "Ian Ramsey Centre" de la Universidad de Oxford de Inglaterra. Actualmente se desempeña como director de la Escuela de Posgrado de la UNIFE, y cuenta con numerosas investigaciones arbitradas y participa como Ponente en varios Congresos Nacionales e Internacionales sobre epistemología, religión, ética y filosofía social.

FLAVIO GUTIERREZ VELASCO

Bachiller en Teología por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, Licenciado y Magister en Teología por el Pontificio Ateneo Antonianum de Roma. Profesor de Filosofía y Ciencias Sociales por la Escuela Normal Superior "Obispo Calienes" del Cusco. Docente asociado y director del Departamento de Filosofía y Teología de la Universidad Femenina Sagrado Corazón. Tiene varias publicaciones en la revista "Phainomenon" del Departamento de Filosofía y Teología de la UNIFE.

CESAR INCA MENDOZA LOYOLA

Magister en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Especializado en temas de

metafísica y epistemología de las épocas antigua, moderna y contemporánea. Su principal interés está orientado a la filosofía nietzscheana, a la ética y a la gestión social.

BELÚ FIORELLA PÉREZ DÁVILA

Abogada. Máster en Bioética por la Universidad de Navarra, España. Maestra en Persona, Matrimonio y Familia por la Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo, Chiclayo. Diplomada en Bioética y en Derecho Penal. Desempeña con eventualidad la docencia universitaria, que refuerza con la práctica biojurídica en el ejercicio de su profesión.

MILKO PRETELL GARCIA

Bachiller en filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM-Perú). Coinvestigador del *Proyecto Scholastica Colonialis-Perú* desarrollado por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Miembro de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM). Especializado en el estudio del desarrollo de la filosofía durante el Virreinato del Perú (s. XVI-XVIII). Ha coordinado proyectos de recuperación filosófica del periodo virreinal tanto para la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) como para la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Desempeños en transcripción paleográfica latina y traducción neolatina barroca. Ha presentado ponencias sobre la filosofía durante el Virreinato en diversos eventos y ha publicado un *Lexicon latinum-hispanicum*, así como investigaciones con respecto al desarrollo filosófico virreinal y de la labor filosófica del

jesuita Ildefonso de Peñafiel (1594-1567). Colaborador del *Project Scholasticon* dirigida por el Dr. Jacob Schmutz.

NUCCIA SEMINARIO HURTADO

Coordinadora General del Círculo de Estudios en Ambiente y Desarrollo Sostenible (CEADES) de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFÉ). Estudiante del XI ciclo de la Facultad de Derecho de dicha casa superior de estudios.

JUAN JOSE TAMAYO

Doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca y doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Dirige la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones «Ignacio Ellacuría» en la Universidad Carlos III de Madrid. Es profesor de la Cátedra Tres Religiones en la Universidad de Valencia y profesor invitado en numerosas universidades nacionales e internacionales. Es, asimismo, secretario general de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII, miembro del Comité Internacional del Foro Mundial de Teología y Liberación, de la Junta Directiva de la Asociación para el Diálogo Interreligioso en Madrid (ADIM) y del Patronato de la Fundación Siglo Futuro. Dirige cursos especializados de teología y ciencias de las religiones, y colabora en revistas latinoamericanas y europeas y en obras colectivas con estudios e investigaciones sobre ciencias de las religiones, teología de las religiones y teología de la liberación, disciplinas las dos últimas de las que es uno de sus más reconocidos especialistas mundiales. Autor de, por lo menos 60 obras, muchas de ellas traducidas a varios idiomas.

BASES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

1. En el Volumen 18 (1) (2019) 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.
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

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.

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 Funcionamiento¹.

- 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 abril del 2019 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 alumnas y de la Entidad Fundadora.

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