



PHAINOMENON

REVISTA DEL DEPARTAMENTO
DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

FACULTAD DE PSICOLOGÍA Y HUMANIDADES

•••••
Esta obra se terminó de imprimir
el 31 de Mayo del 2012
en los Talleres Gráficos de

De: Luis Chiroque A.
Jr. Rufino Torrico 462 Stand 23 - 16 Lima
Telf.: 432-0660 Cel.: 99840-6540
•••••

Volumen 10

Nº 11

Enero - Diciembre 2011

Lima - Perú

PHAINOMENON

Revista del Departamento de Filosofía y Teología - UNIFÉ

PHAINOMENON

Es una revista que presenta artículos relevantes de Filosofía y Teología en diálogo interdisciplinar, con el aporte de investigadores peruanos y extranjeros.

Volumen 10 (n.11). Enero - Diciembre 2011

ISSN 1819-1983

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

Editor:

Francisco Reluz Barturén.

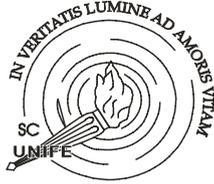
Comité Editorial:

Eduardo Calcín Figueroa
Alessandro Caviglia Marconi
Wualdo Pérez Momba

Comité Científico:

Luis G. Arista Montoya (Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima)
José Saravia Estrada. (Universidad Peruana Cayetano Heredia)
Víctor Montero Cam (Pontificia Universidad Católica del Perú)
José Antonio Benito Rodríguez (Universidad de Valladolid)
Nilton Zárate Rengifo (Universidad de Navarra)
Alejandro Wiese León. (Biblicum - Jerusalén)

Departamento de Filosofía y Teología - UNIFÉ
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. Elga García Aste, rscj

VICERRECTORA ACADÉMICA

Dra. Victoria García García

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

Dr. Fernando Élgegren Reátegui

FACULTAD DE PSICOLOGÍA Y HUMANIDADES

DECANA

Dra. Rosario Alarcón Alarcón

JEFE DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Dr. Ángel Gómez Navarro

CONTENIDO

Presentación	7
--------------------	---

ARTÍCULOS TEOLÓGICOS

¿Exégesis científica o hermenéutica teológica? Problemas de interpretación bíblica <i>Ángel Gómez navarro</i>	13
Volver a la ternura. <i>Elizabeth Bazán Gayoso</i>	25
El homenaje de una carta y un sermón. <i>Alberto Osorio Torres</i>	41
La evolución en el concepto de propiedad en la Doctrina Social de la Iglesia <i>Hugo García Salvattecci</i>	53
¿Hasta dónde estamos dispuestos a comprometernos con la libertad Religiosa? <i>Alessandro Caviglia Marconi</i>	69

ARTÍCULOS FILOSÓFICOS

La enseñanza de la Filosofía <i>Eduardo Calcín Figueroa</i>	81
Del Concepto de ‘Desesperación’ en Soren Kierkegaard al de ‘Angustia’ Según Martin Heidegger <i>Myriam Falla Guirao.</i>	89
Una propuesta pragmatista para la unificación metodológica de la ciencia. <i>Richard Orozco Contreras</i>	97
Entornos Humanos y Programación Pulsional del Constructo Psíquico <i>Iván Maurial Chávez</i>	113
La Dialéctica del Feminismo Contemporáneo <i>Gustavo Flores Quelopana</i>	129

PRESENTACIÓN

El Departamento de Filosofía y Teología se complace en presentar a nuestra comunidad universitaria, a la comunidad académica nacional e internacional, el número décimo primero de la revista *Phainomenon* esta vez con temas interesantes y variados, pero que tienen por hilo conductor la formación de diversos aspectos del espíritu humano, por ejemplo: la manifestación de la ternura, el compromiso con la libertad religiosa, la desesperación, la construcción pulsional del psiquismo.

Hay importantes novedades para nuestros colaboradores y lectores. Entre ellas se encuentran el decidido empeño del comité editor por alcanzar el proceso de indización. Para el logro de esta tarea agradecemos el valioso apoyo recibido de nuestras autoridades universitarias: la Hna. Rectora, Dra. Elga García, los Vicerrectores Dra. Victoria García y Dr. Fernando Élgegren, nuestra Decana Dra. Rosario Alarcón, así como del Jefe de nuestro Departamento Académico Dr. Ángel Gómez.

Tras este objetivo, se ha logrado invitar a académicos de destacada trayectoria, para que den inicio a nuestro Comité Científico. A ellos les agradecemos su buena disposición y valiosa colaboración.

Apertura la sección Artículos Teológicos el profesor Ángel Gómez que con el título *¿Exégesis científica o hermenéutica teológica? Problemas de interpretación bíblica*, nos actualiza en el estudio y el debate en torno a la interpretación de la Sagrada Escritura en la Iglesia, manifestándonos la unidad metodológica que debe haber entre investigación científica y reflexión teológica en relación al mensaje salvífico contenido en los textos sagrados.

La profesora Elizabeth Bazán, desde la teología espiritual, en su artículo *Volver a la Ternura* reflexiona y nos interpela a una metanoia para ser profetas del amor de Dios en un tiempo de convulsión social como el que nos toca vivir. Ella afirma que la ternura, como cuidado afectivo que se construye desde el seno de los hogares, es una ineludible alternativa ante la dureza de corazón y la indiferencia social. Considera que la fuerza histórica y profética de la ternura permite transformar las relaciones humanas.

Alberto Osorio, en su artículo *El homenaje de una carta y un sermón* compara contextualmente, relacionando la teología pastoral con la comprensión antropológica, el festejo de la fundación de una parroquia en los arenales del Sur de Lima bajo el cuidado de los Maryknoll, con el 'Sermón de Montesinos', pronunciado al final de la primera década del siglo XVI, entendiendo ambos como expresiones simbólicas de un único y siempre vigente proceso: el de institucionalización de la Iglesia como pueblo de Dios que tiene siempre un carácter profético y evangélico.

Como colaborador invitado en la parte teológica, tenemos al historiador y pensador Hugo García Salvatecci, quien con su artículo *La evolución en el concepto de propiedad en la Doctrina Social de la Iglesia* reflexiona magistralmente en el cómo se ha ido entendiendo la noción de 'propiedad' en las distintas encíclicas que constituyen el corpus de la DSI.

Finalizamos el área teológica con el artículo *¿Hasta dónde estamos dispuestos a comprometernos con la libertad Religiosa* del profesor Alessandro Caviglia, en él se analiza sobre la libertad religiosa como derecho humano. En este artículo, se asume que en una sociedad democrática y liberal los ciudadanos han de gozar de este derecho, sin embargo en muchas sociedades democráticas contemporáneas, se le ha violentado. Piensa que su causa es la falta de una cultura liberal, que separe adecuadamente la esfera del Estado de la esfera religiosa.

El área filosófica lo apertura el profesor Eduardo Calcín quien partiendo de una experiencia familiar reflexiona sobre *La enseñanza de la Filosofía* y la tan discutida 'utilidad' de aprenderla, teniendo por referencia a Sócrates y Platón como los grandes metodólogos de la enseñanza-aprendizaje filosóficos.

La profesora Myriam Falla Guirao, partiendo de la idea que la postmodernidad ha conducido al hombre a replantearse la pregunta por el sentido de su existencia y su lugar en el mundo porque el exceso de bienestar y progreso no ha logrado satisfacer las aspiraciones humanas más profundas, reflexiona en torno a tópicos centrales del existencialismo, en particular sobre la filosofía de Kierkegaard y Heidegger, como son la '*Desesperación*' y la '*Angustia*', respectivamente.

El profesor Richard Orozco Contreras, nos hace entrega de un interesante artículo de su línea de investigación filosófica, esta vez analiza al pragmatismo en perspectiva método-epistemológica, titulado a su ensayo: *Una propuesta pragmatista para la unificación metodológica de la ciencia*.

En *Entornos Humanos y Programación Pulsional del Constructo Psíquico*, artículo que relaciona la psicología y la filosofía de la mente, el profesor Iván Maurial nos da a conocer aspectos de la compleja interioridad humana en torno a nuestra cotidianidad psíquica, como son las vivencias pulsionales de la vida (vitalidad), de la apropiación (Yo individual) y de la nostridad (transitividad). Se asume que el hombre es un ser biológico capaz de introyectar cultura dando el salto de la animalidad al mundo del valor y del sentido trascendente.

Como invitado a la sección filosófica, Gustavo Flores Quelopana, filósofo y prolijo escritor, nos comparte en *La Dialéctica del Feminismo Contemporáneo* un profundo análisis de lo que el autor denomina generaciones feministas, reflexionando cómo han evolucionado sus lineamientos fundamentales. Planteamientos que van desde la primera generación feminista marcada por la *'parcialidad'* de su referente varón, hasta aquella que llegó a sugerir la creación de una divinidad femenina para ayudar a superar lo que aún marcaba lo masculino. Piensa el autor que en una tercera generación feminista se debe aflorar el reconocimiento de la riqueza intrínseca de la *'mismidad'* de su naturaleza femenina.

Bueno, amigos lectores, los invito a disfrutar intelectualmente a Phainomenon .

Francisco Reluz Barturén
Editor

**ARTÍCULOS
TEOLÓGICOS**

¿EXÉGESIS CIENTÍFICA O HERMENÉUTICA TEOLÓGICA? PROBLEMAS DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA

*Ángel Gómez Navarro**

RESUMEN

Se argumenta en torno a la necesidad de recomponer y mantener la unidad de los dos niveles metodológicos del único proceso de interpretación bíblica en la Iglesia, mostrando los elementos científicos y teológicos que configuran esta metodología exegético-hermenéutica. Asimismo, se indican las causas de la separación de dichos niveles y sus respectivas consecuencias que repercuten en la correcta interpretación del mensaje salvífico contenido en los textos bíblicos, así como en nuestra vital relación con la Palabra de Dios, en y desde la comunidad eclesial.

PALABRAS CLAVE: Exégesis, hermenéutica, método histórico-crítico, interpretación bíblica

THEOLOGICAL HERMENEUTICS OR SCIENTIFIC EXEGESIS? BIBLICAL INTERPRETATION QUESTIONS

ABSTRACT

The article argues for the need to reconstruct the unit of the two methodological levels of the sole biblical interpretation process in the Church, showing the Theological and scientific elements which configure this Exegetical Hermeneutics Methods. Likewise, the causes of the improper separation of such levels and their respective consequences are showed, which seriously affect not only the correct interpretation of the biblical texts, but also our vital relationship with the Word of God, in and from the ecclesiastic community.

KEYWORDS: Exegesis, Hermeneutics, critical and historical method, biblical interpretation.

*Doctor y Magíster en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Egresado de la Maestría en Antropología Cultural de la Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP. Cursa el Doctorado en Docencia Universitaria e Investigación en la Universidad Marcelino Champagnat. Docente Principal de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón y Jefe del Departamento de Filosofía y Teología de la Facultad de Psicología y Humanidades de la misma Universidad.

La reciente publicación de la Exhortación Apostólica Postsinodal *Verbum Domini* (VD) de Benedicto XVI, sobre la Palabra de Dios en la Vida y en la Misión de la Iglesia (2010), ha traído nuevamente a colación un tema que es crucial para el ser y quehacer de las comunidades cristianas, me refiero a la relación que debe existir entre la actividad exegética y la hermenéutica teológica, en cuanto niveles metodológicos de un único proceso de interpretación bíblica que busca ayudarnos en nuestra correcta relación con la Palabra de Dios, en y desde la comunidad eclesial.

Con tal documento, no sólo se busca llamar nuestra atención sobre la importancia de captar el verdadero sentido literal y espiritual de los textos bíblicos a partir de una auténtica exégesis teológica, sino también, consolidar el paso de una pastoral bíblica a la animación bíblica de toda la pastoral, que promueva la relevancia histórica y teológica de la Palabra de Dios, pues “la eficacia pastoral de la acción de la Iglesia y de la vida espiritual de los fieles depende en gran parte de la fecunda relación entre exégesis y teología” (VD 31).

La preocupación por esta unidad de la ciencia exegética y la hermenéutica de la fe, ya había sido planteada por la Constitución Dogmática Conciliar sobre la Divina Revelación, *Dei Verbum* (1963), al afirmar la doble dimensión de la interpretación católica, por la que el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras” (DV 12).

Por su parte, la Pontificia Comisión Bíblica (PCB), en un documento especial sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia (IBI) de 1993, también retomó la cuestión subrayando que la tarea común de los exegetas católicos “no está terminada cuando han distinguido fuentes, definido las formas o explicado los procedimientos literarios, sino solamente cuando han iluminado el sentido del texto bíblico como actual Palabra de Dios” (IBI, III, 2, C).

Haciendo un breve recuento histórico sobre el mismo tema, Benedicto XVI cita en su Exhortación, la intervención del Papa León XIII, quien con su encíclica *Providentissimus Deus* (1893), tuvo el mérito de proteger la interpretación católica de la Biblia de los ataques del racionalismo, pero sin refugiarse en el sentido espiritual o desconectarse de la historia. Más aún, no rechazó la crítica científica sino tan solo cuestionaba las opiniones preconcebidas que pretendían fundarse en la ciencia. Asimismo, cita a Pío XII, quien se enfrentó a los ataques de los defensores de una exégesis espiritualista, que rechazaba cualquier aproximación científica. Con su encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943), Pío XII buscó evitar la dicotomía entre “la exégesis científica” y “la interpretación espiritual”, aunque con sesgo apologético. “De este modo, ambos documentos rechazaron la ruptura entre lo humano y lo divino, entre la investigación científica y la mirada de fe, y entre el sentido literal y el sentido espiritual” (VD 33).

El carácter unitivo de la metodología exegética teológica tiene su justificación teórica y práctica en el

hecho de que la Sagrada Escritura es la Palabra de Dios expresada en lenguaje humano. Sin embargo, es aquí donde se ha introducido un peligroso dualismo que ha terminado descomponiendo práctica-mente la unidad requerida en la interpretación bíblica, y al mismo tiempo mostrando, contrariamente, tanto a la exégesis como a la teología como métodos absolutamente irreconciliables.

Esta crisis dicotómica fue evidenciada ya por el entonces Cardenal Ratzinger en una famosa Conferencia pronunciada en Nueva York (1988), sobre “la interpretación bíblica en conflicto”, donde puntualizaba, entre otras cosas, que la exégesis crítica, “siguiendo una abundancia de hipótesis cada vez más numerosas, -que finalmente se convierten en una jungla de contradicciones-, no sólo no leen la Biblia sino que la descuartizan en las varias partes de las que ésta habría sido compuesta”. En dicha conferencia, se denuncia el intento por suprimir todo residuo no-racional y esclarecerlo todo, excluyendo absolutamente el carácter teológico de la exégesis y sin referencia a la Tradición viva de la Iglesia, entendida esta como una de las claves hermenéuticas, capaz de ofrecer garantía objetiva a la interpretación bíblica.

El entonces Cardenal, afirmaba categóricamente que “el hiato entre exégesis y teología es, al presente, total y que la Escritura se ha convertido por ello en una palabra del pasado que cada quien se esfuerza a su modo en transportar al presente, sin que pueda confiar demasiado en la balsa en la que se ha embarcado. La fe se reduce entonces a una suerte de filosofía de vida que cada cual,

en la medida de sus posibilidades, busca extraer de la Biblia”.

Han pasado más de dos décadas y las consecuencias de esta crisis exegética parecen haber cambiado muy poco, todo lo contrario, se han agudizado con serias implicaciones tanto para la pastoral como para la espiritualidad cristiana. Benedicto XVI las enumera en su *Verbum Domini* 35:

- a) Ante todo, si la actividad exegética se reduce únicamente al primer nivel, la Escritura misma se convierte sólo en un *texto del pasado*: 'Se pueden extraer de él consecuencias morales, se puede aprender la historia, pero el libro como tal habla sólo del pasado y la exégesis ya no es realmente teológica, sino que se convierte en pura historiografía, en historia de la literatura.
- b) La falta de una hermenéutica de la fe con relación a la Escritura no se configura únicamente en los términos de una ausencia; es sustituida por otra hermenéutica, una *hermenéutica seculariza*, cuya clave fundamental es la convicción de que Dios no aparece en la historia humana. Según esta hermenéutica, cuando parece que hay un elemento divino, hay que explicarlo de otro modo y reducir todo al elemento humano. Por consiguiente, se proponen interpretaciones que niegan la historicidad de los elementos divinos (...).
- c) Una postura como esta, no hace

más que producir daño en la vida de la Iglesia, extendiendo la duda sobre los misterios fundamentales del cristianismo y su valor histórico (...). La adopción de esta hermenéutica en los estudios teológicos introduce inevitablemente un grave dualismo entre la exégesis, que se apoya únicamente en el primer nivel, y a teología, que se deja a merced de una espiritualización del sentido de las Escrituras no respetuosa del carácter histórico de la revelación.

d) Todo esto resulta negativo también para la vida espiritual y la actividad pastoral: 'La consecuencia de la ausencia del segundo nivel metodológico es la creación de una profunda brecha entre exégesis científica y *lectio divina*. Precisamente de aquí surge a veces cierta perplejidad también en la preparación de las homilias' (...)

- e) En definitiva, 'cuando la exégesis no es teología, la Escritura no puede ser el alma de la teología y, viceversa, cuando la teología no es esencialmente interpretación de la Escritura en la Iglesia, esta teología ya no tiene fundamento'.

Desde este panorama bíblico muy incierto, surge la siguiente interrogante, ¿cómo afrontar las consecuencias de esta dicotomía interpretativa provocada por la exégesis positivista y una hermenéutica secularizada a la hora de interactuar con los textos bíblicos? Sólo parece haber una respuesta: recomponer la unidad "perdida" de los dos niveles

metodológicos de la exégesis, de modo que sea crítica y teológica a la vez. Esta recomposición debe estar en concomitancia decisiva con la validación intersubjetiva de los criterios de interpretación bíblica que fueron definidos por la *Dei Verbum* 12, los cuales resumo a continuación: Para el nivel histórico-crítico hay que: 1º atender a las formas o géneros literarios; 2º estudiar el contexto histórico (cultural, religioso, etc.); y 3º examinar la situación vital o *Sitzimleben* (la circunstancia y exigencia de un modo particular de responder a una situación específica). Y para el nivel hermenéutico se debe:

1º considerar la unidad cristológica de toda la Escritura; 2º tener presente la Tradición viva de toda la Iglesia; 3º observar la analogía de la fe (o sea, la correlación interna y coherente de la fe) y, finalmente, 4º Leerla con el mismo Espíritu con que fue escrita.

Esta recomposición de la exégesis teológica implica también revalidar el método histórico-crítico, sin dejar de plantear algunas autocríticas al mismo. Asimismo, exige que nos acerquemos a la Sagrada Escritura según lo que ella realmente es, Palabra de Dios que se nos comunica a través de palabras humanas, leyéndola e interpretándola, como se ha dicho, con el mismo Espíritu con que fue escrita, teniendo en cuenta que todo proceso de interpretación bíblica auténtico no es sólo intelectual sino también vital, lo cual reclama una total implicación en la vida eclesial, en cuanto vida "según el Espíritu" (Gál 5, 16) (cf. VD 38).

Necesidad pero no suficiencia del método histórico-crítico

En su última obra teológica sobre *Jesús de Nazaret*, especialmente en el prólogo de su primer volumen (2007), Benedicto XVI termina haciendo suya la afirmación de uno de los más grandes exegetas católicos contemporáneos, Rudolf Schnackengurg, cuando concluye “de que mediante los esfuerzos de la investigación con métodos históricos-críticos no se logra, o se logra de modo insuficiente, una visión fiable de la figura histórica de Jesús de Nazaret, pues el esfuerzo de la investigación exegetica, por identificar estas tradiciones y llevarlas a lo históricamente digno de crédito, nos somete a una discusión continua de la historia de las tradiciones y de las redacciones que nunca se acaba”. No obstante esto, se subraya que “el método histórico, por la naturaleza intrínseca de la teología y de la fe, es y sigue siendo una dimensión del trabajo exegetico a la que no se puede renunciar”.

Esto mismo fue abordado por el documento antes citado de la PCB cuando sostuvo que el método histórico-crítico “se restringe a la búsqueda del sentido del texto bíblico en las circunstancias históricas de su producción, y no se interesa por las otras posibilidades de sentido que se manifiestan en el curso de las épocas posteriores de la revelación bíblica y de la historia de la Iglesia”. Sin embargo, también se dice que este método ha contribuido a la producción de obras de exégesis y de teología bíblica de gran valor (cf. IBI I, A, 4).

Últimamente, la *Verbum Domini* también ha reconocido los frutos innegables de la investigación histórico-crítica moderna. Pero ha advertido a su vez que no sólo la exégesis actual debe trabajar a un gran nivel en cuanto se refiere a la metodología histórico-crítica, integrando sus resultados, sino que es preciso exigir un estudio análogo de la dimensión teológica de los textos bíblicos, con el fin de que progrese la profundización, de acuerdo a los criterios teológicos señalados por la Constitución dogmática *Dei Verbum*” (cf. VD 34).

Esta conciencia eclesial sobre las ventajas limitadas del método exegetico reclama, por un lado, que las conjeturas y contrastaciones consideren los criterios objetivos de interpretación y busquen realmente fijar el sentido literal de los textos bíblicos, es decir, lo que querían decir los autores (hagiógrafos) a sus contemporáneos y, por otro lado, que la hermenéutica teológica desarrolle el sentido espiritual, es decir, lo que el mismo texto nos dice hoy a nosotros en un contexto distinto y en un lenguaje comprensible al hombre moderno, pero considerando siempre la unidad global y articulada de toda la Sagrada Escritura.

El sentido literal y espiritual

Como he señalado, el objetivo de la exégesis crítica consiste en determinar el sentido literal (no literalista, el cual es propio del fundamentalista) de los textos bíblicos, el mismo que está expresado por los autores humanos inspirados por el Espíritu de Dios en un contexto originario específico, y siendo el sentido literal el fruto de la inspiración, tal

sentido es también querido por Dios, autor principal. Así, al sentido literal sólo se lo puede discernir por un análisis preciso del texto, situado en su contexto literario e histórico. De ahí que los exegetas busquen definir el sentido literal bíblico con la mayor exactitud posible, para lo cual deben estudiar los géneros literarios antiguos.

Sobre este particular, Arens (1997) señala que cuando sabemos diferenciar los géneros literarios podemos saber también cuál es su propósito, pero cuando esto no se da, tendemos instintivamente a pensar que tal género debe ser semejante a alguno que sí conocemos. En consecuencia, pensamos que el mensaje (y el propósito) del autor bíblico debe ser tal o cual cuando en realidad es otro. Así, por ejemplo, el hecho de no conocer el género apocalíptico (pues no es de los empleados hoy), conduce a pensar que se trata del género de vaticinios o anuncios futuristas que conocemos por el género moderno de ciencia ficción, y en consecuencia se piensa que el propósito del Apocalipsis es el de informar acerca de los acontecimientos que sucederán antes del fin del mundo.

El sentido literal tiene un peligro latente, la tendencia a limitarlo con circunstancias históricas precisas. Esto quizá porque todo escrito tiene la capacidad de ser situado en nuevas circunstancias que lo iluminan de modo diferente añadiendo a su sentido nuevas determinaciones. Pero de esto no se sigue que se pueda atribuir a un texto bíblico cualquier sentido, interpretándolo de modo subjetivo (cf. IBI, II, 1 y 2).

En cuanto al sentido espiritual que, a veces se identifica y otras se distingue del sentido literal, pues tiene su relación y base indispensable en este, se lo puede captar sólo si se lo lee bajo la influencia del Espíritu Santo y los demás criterios antes mencionados. Este sentido espiritual no debe ser confundido con interpretaciones subjetivas dictadas por la imaginación o la especulación intelectual, pues dicho sentido proviene de la relación del texto con datos reales que no le son extraños.

La PCB nos refiere que cuando una lectura espiritual, hecha en comunidad o individualmente, no descubre un sentido espiritual auténtico es porque no se mantiene en la perspectiva de la relación íntima que existe entre sentido literal y sentido espiritual (cf. IBI, II, 1 y 2).

Características y etapas del método histórico-crítico

El método histórico-crítico es un método indispensable para lograr el sentido literal de los textos bíblicos, ya que la Sagrada Escritura, en cuanto 'Palabra de Dios en lenguaje humano', ha sido compuesta por autores humanos en todas sus partes y todas sus fuentes, su justa comprensión no solamente la admite como legítima, sino que requiere la utilización de este método.

Este nivel metodológico se justifica en última instancia porque la fe cristiana es constitutivamente histórica, y puesto que la Sagrada Escritura es un testigo escrito de ese hecho histórico no podemos acercarnos a ella más que por medios que estudian la historia y la literatura. En realidad, no hay revelación

de Dios sin historia. Benedicto XVI subraya que “para la visión católica de la Sagrada Escritura, la atención a estos métodos es imprescindible y va unida al realismo de la encarnación” (El Logos se hizo historia)... En efecto, “la historia de la salvación no es una mitología, sino una verdadera historia, y por tanto, hay que estudiarla con los métodos de la investigación histórica seria” (VD 32).

Si dejamos de lado la historia, la fe bíblica quedaría desfigurada y transformada en otra religión. “Así pues, si la historia, lo fáctico, forma parte esencial de la fe cristiana en este sentido, ésta debe afrontar el método histórico. La fe misma lo exige” (Benedicto XVI, 2007, 11).

Presento ahora las características de este método exegético y sus respectivas etapas que buscan alcanzar el sentido literal, sabiendo que actualmente se proponen otros métodos o acercamientos no menos valiosos. Para ello me basaré, una vez más, en lo ampliamente desarrollado por el documento de la PCB que parte de la crítica textual hasta el estudio crítico de la redacción (cf. IBI, I, A, 2-4).

Características:

En primer lugar, es un método crítico porque procura dilucidar los procesos históricos de producción del texto bíblico, pero que son procesos diacrónicos a veces complicados y de larga duración en diferentes etapas, cuyos destinatarios, oyentes y lectores, se encontraban en situaciones espaciotemporales diferentes. En segundo lugar, es un método crítico porque opera con la

ayuda de criterios científicos tan objetivos como sea posible en cada uno de sus pasos o etapas, tratando de hacer accesible al lector moderno el sentido literal de los textos bíblicos difíciles de captar. Finalmente, es un método analítico porque estudia al texto bíblico como cualquier otro texto de la antigüedad, y lo comenta como lenguaje humano. Lo que le permite al exegeta, sobre todo cuando hace el estudio crítico de la redacción de los textos, captar mejor el contenido de la revelación divina.

Pasos o etapas:

- 1º *Crítica textual*, se apoya en testimonios de manuscritos más antiguos (papiros, traducciones, etc.) buscando establecer un texto bíblico tan próximo al texto original como sea posible. Con los aportes de la filología histórica se somete a un análisis lingüístico (morfología y sintaxis) y semántico.
- 2º *Crítica literaria*, discierne el comienzo y el final de las unidades textuales, grandes y pequeñas, y verifica la coherencia interna de los textos. Demuestra la existencia de duplicados, de divergencias irreconciliables y de otros indicios que indican el carácter compuesto de algunos textos, que son divididos en pequeñas unidades, de las cuales se estudia su posible pertenencia a fuentes diversas.
- 3º *Crítica de las formas*, procura determinar los géneros literarios, su ambiente de origen, sus rasgos específicos y su evolución.

- 4° *Crítica de las tradiciones*, sitúa los textos en las corrientes de tradición, de los cuales procura precisar la evolución en el curso de la historia.
- 5° *Crítica de la redacción*, estudia las modificaciones que los textos han sufrido antes de quedar fijados en su estadio final y analiza ese estadio final, esforzándose por discernir las orientaciones que le son propias.

Si observamos las primeras cuatro etapas del método, podemos caer en la cuenta de que se trata de explicar el origen y la evolución del texto bíblico desde una perspectiva diacrónica, para luego introducir en la quinta etapa, una conclusión de tipo sincrónico. Al respecto, se sostiene que “se debe reconocer que la inclusión en el método (5° etapa) de un análisis sincrónico de los textos es legítima, porque es el texto en su estadio final, y no una redacción anterior, el que es expresión de la Palabra de Dios. Pero el estudio diacrónico continúa siendo indispensable para captar el dinamismo histórico que anima la Sagrada Escritura, y para manifestar su rica complejidad”.

Aquí tenemos otra dificultad para nuestro método en cuestión, el peligro del historicismo diacrónico (objetivismo) que deje de lado la perspectiva sincrónica (sentido espiritual), o a la inversa, como afirmar sólo lo sincrónico (cayendo en un subjetivismo peligroso) sin referente diacrónico (sentido literal). Por tanto, ni solamente sincrónico (teológico) ni puramente diacrónico (histórico), ya que la relación armónica entre lo diacrónico y lo sincrónico es lo que garantiza la unidad metodológica de la interpretación bíblica. Una vez más, no

puede haber teología sin sustento histórico, aunque ella no se reduce a lo meramente histórico.

A modo de autocrítica, pienso que se debería someter a revisión crítica los propios resultados del método exegético siguiendo la misma perspectiva diacrónica, sobre todo, de algunos datos exegéticos que se refieren al Antiguo Testamento (AT) y al Nuevo Testamento (NT). Sobre este punto, Ratzinger planteaba en su Conferencia una crítica de la crítica, respecto precisamente de una exégesis positivista: “Una autocrítica del método histórico debería comenzar por una lectura diacrónica de sus propios resultados; debería, por tanto, renunciar a la apariencia de una certeza equiparable a la de las ciencias de la naturaleza, con la cual hasta ahora son generalmente presentadas sus interpretaciones”.

Este punto me sirve para cuestionar la pretendida objetividad con la que se movería el exegeta, lo que no siempre es posible. El estudio de la Biblia es un hijo de su tiempo y como tal tiene una serie de prejuicios o pre-comprensiones (muchas veces inconsciente) que condicionan su investigación. Él no está libre de ideologías o cosmovisiones dominantes. En realidad, como bien decía Gadamer en su célebre escrito *Verdad y Método* (1960), las pre-comprensiones, que marcan nuestra comprensión, provienen de la tradición que nos sostiene. Y esta tradición consiste en un conjunto de datos históricos y culturales que constituyen nuestro contexto vital, nuestro horizonte de comprensión. De ahí que no sorprenda la radical afirmación de Ratzinger en su Conferencia citada: “el

debate acerca de la exégesis moderna no es en su núcleo un debate entre historiadores, sino un debate filosófico”.

Queda claro, entonces que, en tanto ciencia humana, la exégesis y sus resultados están profundamente condicionados por la posición que toma el investigador ante el objeto. No se puede pretender la misma objetividad de las ciencias naturales. Y si esto resulta evidente en el caso del historiador aún lo es más en el caso del exegeta. Y para la exégesis bíblica, la naturaleza de su objeto es el acontecimiento de la revelación de Dios en la historia tal y como es testimoniado en la Escritura, lo cual requiere una toma de posición que condicionará en mayor o menor medida su respectiva comprensión.

Aplicando esta acotación a los autores bíblicos, se puede contrastar con muy poca dificultad que ellos no hablan de sí mismos o para sí mismos. Como dice Benedicto XVI (2007), ellos hablan a partir de una historia común en la que están inmersos. El autor bíblico no habla como sujeto privado, encerrado en sí mismo. Habla en una comunidad viva y por tanto en un movimiento histórico vivo donde actúa la fuerza del Espíritu. En realidad, la Escritura ha surgido en y del sujeto vivo del Pueblo de Dios en camino y vive en él. Este pueblo no es autosuficiente sino que se sabe guiado y llamado por Dios mismo que, en el fondo es quien habla a través de los hombres y su humanidad. El pueblo de Dios, la Iglesia, es el sujeto vivo de la Escritura; en él, las palabras de la Biblia son siempre una presencia.

Termino mi intervención citando el

Mensaje Final del Sínodo de los Obispos sobre la Palabra de Dios (2008), donde se decía que “cada lector de las Sagradas Escrituras, incluso el más sencillo, debe tener un conocimiento proporcionado del texto sagrado recordando que la Palabra está revestida de palabras concretas a las que se pliega y adapta para ser audible y comprensible a la humanidad. Éste es un compromiso necesario: si se lo excluye, se podría caer en el fundamentalismo que prácticamente niega la encarnación de la Palabra divina en la historia, no reconoce que esa Palabra se expresa en la Biblia según un lenguaje humano, que tiene que ser descifrado, estudiado y comprendido, e ignora que la inspiración divina no ha borrado la identidad histórica y la personalidad propia de los autores humanos. Sin embargo, la Biblia también es Verbo eterno y divino y por este motivo exige otra comprensión, dada por el Espíritu Santo que devela la dimensión trascendente de la Palabra divina, presente en las palabras humanas”.

Conclusiones

La recomposición de la unidad de los dos niveles metodológicos de la interpretación (investigación histórica y hermenéutica de la fe) es aún un largo camino que debemos recorrer con sentido de fe eclesial, promoviendo una exégesis no sólo crítica o histórica sino también teológica, que considere la correcta relación entre razón y fe.

Para ello, es imprescindible considerar los criterios decisivos de la interpretación bíblica, pues de no ser así, caeríamos necesariamente en la lamen-

table separación, contraposición o yuxtaposición entre exégesis y teología, agudizándose más los reduccionismos epistemológicos que de hecho nos impiden comprender el evento de la revelación de Dios mediante su Palabra que se nos transmite en la Tradición viva y en la Sagrada Escritura.

Aunque reconocemos el valor del método histórico-crítico, es urgente plantear una autocrítica desde él mismo, que trascienda lo puramente procedimental, revise sus resultados y discierna los historicismos y positivismo que reducen la exégesis sólo a la perspectiva diacrónica, pues a pesar de haber producido excelentes resultados, no se ha fecundado realmente a la teología, menos aún, ha contribuido a comprender la Biblia como Palabra de Dios.

Este método crítico, al no ser fin en sí mismo ni exclusivo, no debe perder de vista su función vital en la Iglesia y en el mundo, como es contribuir a una transmisión más auténtica de la Palabra de Dios expresada en lenguaje humano, pues “sólo donde se aplican los dos ni-

veles metodológicos, el histórico-crítico y el teológico, se puede hablar de una exégesis teológica, de una exégesis adecuada a este libro” (VD 34).

Esto implica también discernir constantemente nuestras propias pre-comprensiones que se manifiestan en el trabajo exegético, pues estas de hecho impactan en nuestra perspectiva diacrónica y sincrónica, las cuales no se pueden reemplazar, y afectan seriamente el sentido literal y espiritual de los textos bíblicos.

Finalmente, termino citando algo que es recurrente en todos los documentos sobre el tema y que ilumina muy bien nuestro propósito en esta presentación: “En el trabajo de interpretación, los exegetas católicos no deben olvidar nunca que lo que interpretan es la Palabra de Dios. Su tarea no termina con la distinción de las fuentes, la definición de formas o la explicación de los procedimientos literarios. La meta de su trabajo se alcanza cuando aclaran el significado del texto bíblico como Palabra actual de Dios” (IBI III, C, 1; VD 33).

Referencias

- Aires: Lumen.
- Arens, E – Díaz Mateos, M. (1997) ¿Interpretación de la Biblia en crisis? Lima: CEP.
 - Benedicto XVI (2010) Exhortación Apostólica “Verbum Domini”, sobre la Palabra de Dios en la Vida y en la Misión de la Iglesia. Roma: Ediciones Vaticano.
 - Benedicto XVI (2007) Jesús de Nazareth. Desde el Bautismo hasta la Transfiguración. Vol. I, Madrid: Planeta
 - Caballero, José María (1994) Hermenéutica y Biblia. Navarra: Verbo Divino.
 - Carbajosa, Ignacio (2011) De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento. Navarra, Verbo Divino.
 - Constitución Dogmática Dei Verbum, sobre la Revelación Divina (1963). Roma: Ediciones Vaticano.
 - Croatto, Severino. (1994) Hermenéutica Bíblica. Buenos Aires: Lumen.
 - Gadamer, H. G. (1960) Verdad y Método. Salamanca: Sígueme.
 - León XIII (1893) Encíclica Providentissimus Deus, sobre el estudio de la Sagrada Escritura. Roma: Ediciones Vaticano.
 - Levoratti, A. (2005) Cómo Interpretar la Biblia. En Comentario Bíblico Internacional Católico y Ecuménico para el siglo XXI. Navarra: Verbo Divino.
 - Pío XII (1943) Encíclica Divino Afflante Spiritu, sobre los estudios bíblicos. Roma: Ediciones Vaticano.
 - Pontificia Comisión Bíblica (1993) La Interpretación de la Biblia en la Iglesia. Roma: Ediciones Vaticano.
 - Sínodo de los Obispos (2008) Sobre la Palabra de Dios. Roma: Ediciones Vaticano.
 - Ratzinger, J. (1987) La Interpretación bíblica en crisis. Problemas del fundamento y la orientación de la exégesis hoy. Vida y Espiritualidad: Lima.

VOLVER A LA TERNURA

Elizabeth Bazán Gayoso*

*“Bajo el cielo de la ternura
derribaremos la selva del odio
bajo el gran cielo de una fe
construiremos la casa humana”¹*

RESUMEN

La ternura es un potencial afectivo inherente a la estructura humana, fundamental en el proceso de crecimiento personal, familiar y social. Su presencia temprana en la relación materna se reflejará posteriormente en una personalidad sana, capaz de afrontar los desafíos y conflictos. La ternura como cuidado nos remite a lo concreto de la vida y es una alternativa ante la dureza de corazón y la indiferencia social. Su fuerza histórica y profética es capaz de transformar las relaciones interhumanas. Tenemos la responsabilidad de comunicar esta ternura por fidelidad a nuestro ser y al ser de los otros y está en nuestras manos volver a ella, recrearla.

PALABRAS CLAVE: Ternura, cuidado, relaciones interhumanas, fuerza profética, fuerza histórica, recrear.

RETURN OF TENDERNESS

ABSTRACT

The tenderness is an inherent affective potential element inherent to the human structure, fundamental in the personal, family and social development process. Its early presence in the early maternal relationship will be reflected subsequently in a healthy personality, capable to face challenges and conflicts. The tenderness as a care leads us to the concrete of the life and is an alternative response in view of the hearth hardness and the social indifference. Its historic and prophetic hardness is capable to transform interhuman relationships. We have the responsibility to communicate this tenderness by fidelity to ourselves and others. It is in our hands to return into it, recreate it.

KEYWORDS: *Tenderness, care, inter human being relationship, prophetic strength, historic strength, recreate.*

*Religiosa del Sagrado Corazón. Licenciada en Filosofía, Literatura, Ciencias Religiosas. Bachiller en Ciencias Humanas. Doctora en Educación por la UNIFÉ. Docente Principal en la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, donde tiene a su cargo los cursos de Teología II y Doctrina Social. Se ha desempeñado como Jefe del Departamento de Filosofía y Teología, y ahora Coordinadora del Doctorado en Educación en esta misma Casa de Estudios.

¹ Adaptación de *La maison humaine*- Martin Gray. París 1984. Martín Gray, judío polaco, perdió a su familia en la 2da guerra mundial. En 1970 su esposa y cuatro hijos perecen en un incendio forestal. Ha consagrado su vida a la protección de la naturaleza.

Introducción

La violencia amenaza hoy al mundo de manera exacerbada y en formas diversas tanto físicas como psicológicas; afecta de manera especial a las mujeres, niños, ancianos y personas más desprotegidas. Su presencia a veces se pretende justificar aduciendo que pertenece a la energía agresiva del hombre en la conquista de sí mismo y de la naturaleza. En realidad la afectividad humana es una gran riqueza, inclusive la emoción de la ira y la cólera no es una emoción necesariamente negativa, porque su energía puede canalizarse, modificarse a través de la maduración y el aprendizaje. La violencia es un comportamiento aprendido orientado a hacer daño a otros.

Aquí se aborda el tema de la ternura como un potencial afectivo inherente a la estructura humana, fundamental en el proceso del crecimiento personal, familiar y social. Se destaca la necesidad de la ternura en las relaciones interhumanas, así como con la creación y las diferentes formas de expresión.

Está centrado más en los aspectos psicológicos e intersubjetivos, pero considero que la ternura se puede ampliar a los ámbitos social y político, a través del concepto de reconocimiento tal como lo trabaja Axel Honneth en su artículo "Reconocimiento y obligación moral".

La experiencia humana de la ternura, como estado emocional inicial está vinculada al proceso del crecimiento de la vida del ser humano, y ha hecho posible lo que somos. El déficit de ternura deja sus huellas en la persona.

El cuidado como expresión de la ternura, y lo que da sentido a la existencia, nos remite a lo concreto de la vida. El ser humano está vinculado existencialmente a otros y necesita experimentarse en comunión con otros. La ternura como invocación desde el otro nos recuerda que no es sólo un comportamiento para la intimidad, no se reduce al ámbito privado. Pueblos y naciones tendrían que revisar si este elemento revelador de lo humano está presente en sus leyes, decisiones, estilo de relaciones y su vinculación con la naturaleza.

La ternura como fuerza histórica capaz de motivar y transformar la sociedad, nos llama a un compromiso serio con la realidad, porque la destrucción de la vida y del planeta está hoy en las manos del hombre y urge volver a la ternura que no es sensiblería, sino decisión de amar y amarnos responsablemente.

La ternura tiene en la espiritualidad bíblica su raíz profunda y en Yahvé, su manantial. Toda la historia del pueblo, desde el cual nace nuestra fe, se centra en la ternura, amor y fidelidad de Yahveh quien lo acompaña por siempre en su camino de libertad y triunfo sobre el temor. Desde esta experiencia bíblica el hombre recibe la promesa de cambiar su corazón de piedra por un corazón de carne. Este corazón de carne tiene que ver con el corazón de Dios.

Relacionado con este tema está el del profetismo de la ternura. Se plantea la ternura como evocación de una realidad alternativa para el mundo, como resistencia al egoísmo, al mal, a la dureza

de corazón, a la rigidez e indiferencia social. Se hace referencia a la cosmovisión andina y nativa de la naturaleza, de la que podemos aprender su comprensión global, totalizante y dinámica: hombre, Dios, naturaleza. Lo profético está constituido por gestos, no sólo palabras, cuestiona la manera de mirar, de tocar a otros, de acoger, de situarse, escuchar y valorar. Con la ternura el amor echa raíces, se hace sólido, algunos hogares testimonian un hermoso modo de llevar la vida humana, de promoverla y sostenerla.

El último tema intenta dar unas pistas para promover el potencial de la ternura. Es ante todo un aprendizaje, el hogar influye tempranamente en el desarrollo emocional del niño. Estamos desafiados a desarrollar las emociones positivas; la escuela contribuye en la educación emocional, y hay espacio para acciones muy concretas.

Promover la ternura pide una revisión del lenguaje que usamos de la manera como nos relacionamos, de las actitudes de cada día. Se trata de formar el corazón en la ternura. Jóvenes y adultos podemos recrear la ternura, despertarla si está adormecida y aprender a expresarla. La intención de este trabajo es mostrar que se tiene que recuperar la ternura para dinamizar el proceso de desarrollo de lo humano a nivel personal y social y como alternativa a la violencia, como llamada a que renazca la ternura en nuestra sociedad maltratada.

Experiencia Humana de la Ternura

La ternura es un estado emocional-mental positivo, satisfactorio, en el que

intervienen emociones, expectativas, necesidades, y actitudes. Es una relación cuya resonancia repercute en las fibras íntimas del ser, no es simple respuesta a sensaciones.

Es una necesidad emocional central, vinculada al crecimiento humano y se la requiere como experiencia vital desde el seno materno, porque allí el niño que está al nivel de la sobrevivencia se nutre de la ternura de la madre. Es su soporte desde la gestación, protege su salud física y psicológica; asimismo favorece el desarrollo del lenguaje y del pensamiento como respuesta a los gestos maternos de ternura.

Se sabe que a la cuarta semana el niño escucha ya las diferentes voces: el grito o enojo lo contrae, la voz de cariño, lo apacigua. Cuando no ha podido satisfacer sus necesidades emocionales, algo en él está molesto, y actúa con cólera hacia los demás, pero más aún, la carencia de ternura puede llevarlo a ser pasivo, desamparado, manipulable.

Cuando falta la ternura, queda en el ser humano un “esquema” disfuncional emocional de carencia o abandono y el consiguiente comportamiento de inestabilidad y vulnerabilidad. Este esquema mental adquirido lo constituyen recuerdos, emociones, sensaciones corporales y cogniciones, que como experiencia temprana pueden permanecer en la persona y desencadenar comportamientos disfuncionales en la vida adulta y un estilo poco sano de afrontar los conflictos y situaciones difíciles.

Helga Auer en su libro *“Psicología Humanística”* (1997) dice que el déficit de ternura surge casi siempre en los primeros meses de vida, a causa de una falta o privación de estimulación emocional persistente. Como consecuencia se puede dar más tarde reducción de energía para asumir iniciativas, un sentimiento crónico de vacío, falta de sentido, dificultad para comprender los propios sentimientos, ser fácilmente manipulables y captables por fanatismos.

Según Erickson (1956) el niño aprende a confiar a partir del cuidado de su madre que responde a sus necesidades vitales; al darse cuenta que es querido va construyendo una actitud positiva hacia el mundo social, sabrá dar, porque la relación positiva produce felicidad, lo contrario, lo volverá hostil e impredecible.

Ternura-Cuidado.

El cuidado es la expresión básica de la ternura. Es el ethos fundamental de lo humano, le confiere sentido a la existencia. Ontológicamente el cuidado subyace a todo lo que el ser emprende, porque el ser humano tiene necesidad de cuidado para existir, y una manera de estar en el mundo es cuidar, ayudar a crecer. Sin cuidado dejamos de ser humanos. (Boff L. 1999)

Martín Heidegger (1927) también desde su filosofía de la existencia expresa que una de las características fundamentales de la existencia del hombre es el “cuidado” o ternura. El hombre es cuidado, lleva en la estructura esencial de su existencia la ternura, que es un fenómeno estructurador de su

personalidad. El cuidar es una acción constructiva fundamental para que el ser humano pueda subsistir en el ser, para que pueda ser auténticamente lo que es, y para que pueda alcanzar niveles de perfección existencial.

El cuidado, “sorge” en alemán, tiene el sentido latino de interés, atención, solicitud, preocupación por el hombre, entrega, ternura, esforzarse solícitamente por alguien en respuesta a las necesidades del otro. El cuidado, en tanto que anticipación nos habla de lo que todavía no es y por tanto necesita de los otros. Ser uno para otro.

Pueden darse modos deficientes de cuidado como prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros. En lo cotidiano esta solicitud puede ser sustitutivo-dominante o anticipativa-liberadora. Esta última sería una ayuda al otro para hacerse transparente en su cuidado y libre para él. Como dice Heidegger (1927) el ser humano no puede avanzar hacia su plenitud personal, sino proporcionándose a los otros y recibiendo de ellos.

El cuidado pide acompañamiento, caminar al lado de, afrontar asertivamente las diferencias, cuidar los procesos, “perder el tiempo”, compartir desde dentro, rescatar lo positivo de cada uno acogiendo la propia vulnerabilidad.

Ternura es pues, hacerse cargo de los problemas de la otra persona y compartirlos. Es compromiso de donación, de afecto que busca la alegría del otro a través de detalles en apariencia pequeños. Ser tierna/o es ante todo una

actitud afectiva interior que no se limita a las manifestaciones externas, que pueden ser puramente convencionales. Nace de la comprensión de la personalidad del otro u otra.

Entre las frases célebres de Fernando Savater encuentro ésta referida a la ternura, que nos invita a revisar nuestra manera de amar: “*el amor sin ternura es puro afán de dominio y autoafirmación hasta lo destructivo y la ternura sin amor es sensiblería incapaz de crear nada*”.

Boff, L (2003) explicita algo semejante, que sin solicitud y cuidado, el ser humano no sobrevive. Esta solicitud representa una relación amorosa con la realidad y además donde hay solicitud, ternura, desaparece el miedo, origen secreto de la violencia, y se promueve una cultura de paz.

Ternura- Apertura: Invocación desde el otro

La ternura no se reduce al ámbito privado; la sociedad la necesita en las relaciones, porque ella tiene la capacidad de reconstruir el mundo y de facilitar su conocimiento a partir de los lazos afectivos. Es una manera de comulgar unos con otros y de conectarnos con la realidad. A pesar del marcado individualismo que tiende a absorberlo, el ser humano está vinculado existencialmente a otros, y necesita experimentarse en comunión con otros, como sucede en nuestra corporalidad y en la misma naturaleza, cuyas relaciones de reciprocidad hacen la unidad. La sociedad para su unidad también reclama esta ternura hecha de relaciones delicadas, respetuosas, cuidadosas, armoniosas, valorando la diversidad cultural e individual.

Esta dimensión humana aparece como clamor cuando la persona reconoce su fragilidad, ve de cerca el odio y experimenta cuán fácilmente se convierte en agresor. Lanssiers H. (1998) decía que ver al hombre con hambre, enfermo o maltratado puede provocar indignación, cólera, pero también inclinar el corazón a la ternura, al cuidado, a involucrarse en el dolor humano. Lo que significa que cuando se mira a un hombre o a una mujer al rostro se es capaz de reconocer en él a un hermano o hermana.

“Somos tiernos, nos dice Restrepo L. (1997) cuando abandonamos la arrogancia de una lógica universal y somos afectados por el contexto, por los otros, por la variedad de seres y especies que nos rodean... Somos tiernos cuando reconocemos nuestros límites y entendemos que la fuerza nace de compartir con los demás el alimento afectivo. Somos tiernos cuando fomentamos el crecimiento de la diferencia, sin intentar aplastar aquello que nos contrasta. Somos tiernos cuando abandonamos la lógica de la guerra, protegiendo los nichos afectivos y vitales para que no sean contaminados por las exigencias de funcionalidad y productividad a ultranza que pululan en el mundo contemporáneo.”

Carlos Medina abre este potencial al espacio social “*La ternura como sentimiento convoca lo colectivo, la búsqueda del bienestar común, la preocupación por el otro y por sí mismo, reconoce las virtudes y dificultades y las carencias, identifica las más sutiles diferencias y las respeta; la ternura es la expresión sentida del afecto en una época de crisis de valores en la que la vida misma está en juego*” (II Congreso Regional de Educación Infantil. Colombia 1999)

El mundo herido por guerras, miseria, violencia, abandono, indife-

rencia reclama la ternura, invoca ternura y recuperar humanidad. La ternura no es sólo comportamiento para la intimidad, ni sólo interpersonal. Pueblos, naciones enteras tendrían que revisar si este elemento revelador de lo humano inspira leyes, decisiones, estilo de relaciones internacionales y su vinculación con la naturaleza. Porque vivimos un déficit de ternura que es una necesidad básica para todos y para toda la creación; el mundo languidece, sus propias conquistas destruyen el espacio donde pretende encontrar bienestar.

La ternura a nivel social es no violencia activa. No es pasividad. Es acción de alto contenido humano que desarma al agresor y le refleja su rostro inhumano, le denuncia y avergüenza

La modernidad atraviesa nuestra vida de inmediatez y superficialidad, afectando nuestras energías, motivaciones, aspiraciones, estados de ánimo y relaciones. Benjamín González Buelta B. (2010) califica nuestro mundo de "líquido", la realidad fluye bajo nuestro pies; valores, instituciones, todo pierde consistencia. Ciertamente se puede constatar que ahora el cuidado por los otros es débil, falta lucidez para percibir necesidades, búsquedas, inquietudes de las personas con quienes vivimos y así descuidamos el hacernos cargo de los otros. En la relación de pareja a veces se despierta cuando la relación ya perdió calidad, el entorno se ha vuelto inexpresivo, aburrido y entonces aparece la tentación de huir a otros espacios y presencias. Se olvidaron los pequeños y esenciales gestos de ternura, que cultivan la intimidad y fortalecen la fidelidad.

La Ternura: Fuerza Histórica

La ternura no es pues sensiblería, es compromiso serio y decisión de amar y amarnos responsablemente en las diferentes dimensiones de la vida. Se tiene que practicar en fidelidad a lo real y sus necesidades. Como valor moral tiene fuerza histórica capaz de motivar y transformar la sociedad.

El hombre ha enfatizado hasta ahora el triunfo de la fuerza, del poder, de la eficacia y el control como medios para cumplir el encargo de administrar la tierra (que confundió con dominarla) Una racionalidad unidireccional y satisfecha de sí, le ha dado logros, pero lo somete a su dominio. Hoy sin embargo le muestra que no es único en su camino de vida y creación y que está llamado a volver a la ternura para recuperar un nuevo alumbramiento: llevar a los indefensos, necesitados, víctimas del olvido o la violencia hacia una vida plena.

El cuidado es intervención y prevención. Hoy los servicios de salud para los niños son insuficientes al interior del país. Según datos del Ministerio de Salud el 47.2% de los niños peruanos entre 6 y 36 meses padece anemia. La ONU al 2010 calcula que cada año unas 800,000 personas son víctimas del tráfico humano en el mundo. De las mujeres y niños el 70 % son obligados a prostituirse; es un crimen, que entre otros, reclama una alternativa en el mundo. Así mismo el 48% de las mujeres de Lima y el 61% en el Cusco reporta haber sufrido violencia física por parte de su pareja. Entre el 2003 y el 2005 se dieron 265 casos de feminicidio o crimen con la mujer por razones de género. Otro

grupo humano frágil es el adulto mayor: en el 2002 se encontró que el 24% de adultos mayores sufrían maltrato de forma sistemática.

Otros retos, a nivel macro, el desastre radiactivo en Fukushima- Japón 2011 ha dado la alarma del “cuidado”, ternura que necesita la humanidad; su derecho a ser protegida de la destrucción. Crece asimismo en el mundo la conciencia del cuidado y cultivo de la justicia, la paz y la integridad de la creación, ante las señales de alto riesgo y agotamiento del planeta, y la necesidad de recuperar la vida para las generaciones futuras³.

Es un imperativo establecer relaciones ricas en humanidad, en ternura. Si las personas la necesitan el hombre es responsable de vivirla. Es el reconocimiento de la dignidad de la persona por alguien que respeta y ama esa dignidad. No es un plus en la relación sino la condición de ser humanos, no se puede decir de ella “da lo mismo vivirla o no”. No sólo la necesita el ser humano en la edad temprana, es un modo de ser hombre o mujer que vamos descubriendo como un deber ser de orden práctico que da sentido a la vida humana.

La Ternura en la Espiritualidad Bíblica

La Sagrada Escritura centra la vida en el corazón, amar es la forma de conocimiento más profundo. La ternura en la espiritualidad bíblica se atribuye a Yaveh. El proceso de conocimiento que el pueblo hebreo hace de El, les va

revelando una persona que conoce el corazón del hombre, es cercana, dialogante y ama con ternura. Es un Dios compasivo, misericordioso tardo a la cólera y rico en perdón, es paciente y grande en amor y en verdad. El Señor es con los que lo honran como un padre con sus hijos; pues sabe de qué estamos hechos.

Se ha trabajado muy poco este corazón de Padre, que asegura a menudo: *“Yo voy contigo; voy a cuidarte por dondequiera que vayas...no voy a abandonarte”*. Esta experiencia de Dios se necesita ahora, porque el Dios que se ha mostrado ha sido a veces opuesto a la auténtica invocación de ternura que la misma naturaleza humana pide para desarrollarse y alcanzar plenitud. No puede haber contradicción entre la búsqueda de felicidad que todo hombre hace como su fin y Dios creador que conduce la historia hacia su plenitud. El mismo pueblo hebreo se compara con otros y se pregunta *“¿Hay algún pueblo que haya oído como tú has oído la voz del Dios vivo? Este Dios también dice: “Te uniré a mí en la ternura, el amor y la fidelidad”*. Oseas 2,21. La experiencia del creyente es que este Dios tierno y compasivo no abandona y *“a todas las obras alcanza su ternura”*. Salmo 145:9

El Deuteronomio pide al pueblo recordar que en el desierto Yaveh los llevaba como un hombre lleva a su hijo, a todo lo largo del camino, por lo tanto no tienen que temer. El temor es el sentimiento que domina en el mundo y tenemos que apropiarnos de esta ternura

³ Cabe resaltar la tarea heroica de cuidado, de 70 operarios escogidos para controlar la contaminación radiactiva en Fukushima. Trabajan por turnos de 15 minutos, cada dos horas, con la mirada puesta en el radiador que les cuelga del cuello y les indica cuándo deben abandonar el área. Esa es su rutina. Tokio. Comercio 18-04 2011

y compasión para crecer en confianza, desanudar temores, repliegues, tristezas que ofuscan e impiden tener una presencia proactiva en la familia, instituciones y aportar creativamente a la sociedad.

Jesús no teme escandalizar llamando a Dios Padre, reconociendo que viste de hermosura a los lirios y cuida los pájaros del campo. El mismo exalta la sencillez y ternura del niño y expresa su ternura a la mujer, al pecador y al desvalido. Manifiesta el valor del amor humano, del goce; nutre la esperanza, hace ver que cuando más crece la persona, más grande es Dios.

Pablo, apóstol, desde su experiencia, también evangeliza presentando al Padre lleno de ternura que siempre consuela a la persona para que pueda consolar a otros. 2 Cor 1:4. El apóstol Juan también da testimonio del mensaje que escuchó de Jesús desde el principio, que Dios es amor y creer en Jesús es amarnos unos a otros; pero este mensaje no se ha tomado muy en serio, ni tampoco el grito de Jesús que atraviesa la historia, campos, rincones de pobreza, hospitales y orfelinatos: *“Siento compasión de la gente...no tienen qué comer, no quiero despedirlos en ayunas, no sea que se desmayen en el camino”*

El Padre Lanssiers (1998) quien trabajó más de 20 años en la Cárcel de San Juan de Lurigancho, amó, sufrió y fue allí samaritano, escribió que *“la inmensa ternura de Dios es el océano que nos alimenta y el aire que permite vivir”*; tal vez no nos asomamos a este océano.

El mensaje permanente para el

hombre es **“Cuidar”**: *“Cuida tu corazón, porque de él brota el manantial de la vida”* Proverbios 4: 21. Se trata de abrir el corazón a lo universal, hacerlo fuerte, libre, profundo, fiel. Liberarlo de lo que empequeñece y esclaviza; con un amor expansivo, tierno, gratuito que embellece la relación y a las personas que se sienten amadas con amor delicado. Desde la experiencia bíblica el hombre recibe la promesa de recibir un corazón nuevo, de cambiar su corazón de piedra por un corazón de carne. Este corazón de carne tiene ver con el corazón de Dios. Ezequiel, 36:26.

Cuidar el corazón es procurar vivir desde él, contemplar, escuchar, acoger, bajar al bien profundo de las personas y de los acontecimientos para tocar lo auténtico. Supone ordenar los afectos, “decantarlos”, estar atentos a filtrarlos para hacer transparentes y saludables las experiencias que se viven.

La formación del corazón requiere un largo proceso, hasta ser el corazón de Dios en el mundo...Juan Pablo II decía a los jóvenes de Francia: *“tener un corazón sensible nos hace vulnerables, por eso algunos tienen la tentación de rebuirlo endureciendo el corazón”*. Muchas veces olvidamos que no somos islas, sino solidarios por naturaleza, y que nosotros bajamos o subimos el nivel de amor en el mundo.

El profetismo de la ternura

La ternura es evocación de una realidad alternativa. De ahí su sentido profético. El Espíritu de Dios que dinamiza la creación y está en la entraña del mundo, es el generador de ternura, de la poderosa energía de resistencia al

egoísmo, al mal, a la rigidez e indiferencia social. El Espíritu nutre la acción humana de su aliento de vida, gozo, paz y no violencia.

Desde una perspectiva antropológica, la cosmovisión andina de la naturaleza, puede enseñarnos al respecto, porque es una concepción integral del pensamiento humano. Es una penetrante comprensión global, multidimensional, holística y dinámica: Hombre- naturaleza- Dios. Igualmente totalizante de las dimensiones de la existencia: pasado, presente, futuro; de los elementos de la naturaleza: tierra, agua, aire, plantas, animales, montañas. Vida-muerte; fiesta- dolor; resistencia-ternura- comunidad. El espíritu que es vida lo anima todo. Esta comunión con la naturaleza es también propia de la cosmovisión nativa.

Lo profético está constituido por gestos, no sólo palabras, que abren los ojos a lo que es vida y proyecto auténticamente humanizador. La ternura expresa un modo distinto de ser y de amar. Cuestiona la manera de mirar, de tocar a otros, de acoger, de situarse, escuchar y valorar. Aporta un rostro humano a la relación.

Desde una lectura místico creyente, es una manifestación del Espíritu de Dios comprendido como amor-ternura, dinamismo relacional inclusivo que habita en la corporalidad humana y se comunica a través de signos del cuerpo. Su lenguaje dispone a vivir relaciones dignas, gratuitas, equitativas, recíprocas, capaces de transfigurar sufrimientos, temores, odios en gérmenes de vida y esperanza; todo depende de la

autenticidad y profundidad de los signos, señales o gestos de ternura, que impliquen a toda la persona en su donación a los otros.

La ternura es pues un movimiento en este proceso trascendente. No sólo abre a la existencia, posibilita el crecimiento en humanidad y la realización del sentido de la vida, sino que encamina hacia la comunión profunda con otros. Este dinamismo relacional también habita el cosmos en su profundidad y conecta toda la realidad con hondura, entra en el proyecto creyente de la solidaridad humana universal y plena.

Ante la racionalidad instrumental y la lógica de la modernidad, con sus características de utilitarismo, acumulación, increencia, violencia, que ponen a las personas y naturaleza en riesgo de reducirse a objetos, la ternura no puede limitarse a ser solo, una actitud, un comportamiento aislado, tiene que constituirse en una cultura enraizada en el interior de la persona y en sus relaciones, y construir a partir de ella nuevos espacios de convivencia, porque la ternura humaniza la existencia humana.

Nuestras sociedades modernas están marcadas por múltiples enfermedades, y sufrimientos, las personas ancianas piden cercanía, mujeres y niños viven muy solos, el hambre persiste en el mundo, las depresiones afectan a niños y adolescentes. A estos últimos la carencia de ternura los vuelve rebeldes, porque no la reconocen de la manera en que la necesitan, pero cuando reciben expresiones de ternura, que no siempre saben reclamar abiertamente, se alimenta su

esperanza, crecen sus sueños, se alejan las evasiones. Por todas partes hacen mucha falta modelos vivos de ternura y cordialidad.

Hay hogares en los que la relación hombre- mujer testimonia la ternura, porque se da un cierto grado de serenidad, de paz en dicha relación. Se logra que la otra persona saboree la grandeza de saberse amada/o, estimada, respetada, tratada con cariño y cuidado. Al superar relaciones de "utilización" por la reciprocidad amorosa y delicada, ambos crecen en conciencia del propio valor, vivenciando el reconocimiento mutuo de la propia dignidad. Se podría decir que con la ternura las personas se sienten gratificadas en sus inseguridades, crecen en autoestima y son más seguras en su relación; por lo tanto los vínculos se ahondan, crecen en intimidad, se les facilita estar abiertos a la novedad, al gozo sereno del espíritu, a la comunión. Ser querido/a así es la mayor gratificación que puede recibir quien ama. Con la ternura el amor echa raíces, se hace sólido y profundo, es una manera de sostenerlo, porque el amor necesita cuidado y es decisión de cada día. Es un hermoso modo de llevar la vida humana, es un estilo de vida a promover y sostener. *"El misterio es lo más hermoso que nos es dado sentir"* (Einstein) y la ternura es puerta abierta al asombro, como descubrimiento y admiración de la riqueza espiritual que encierra lo humano, uno mismo como ser humano.

Como Fortalecer el Potencial de la Ternura

La ternura es el lenguaje de la sencillez en un mundo complejo y

violento y es posible generarla, porque el corazón es muy rico en energía positiva y la ternura tiene un amplio espacio en él. Sabemos que los recursos psicológicos positivos se aprenden y pueden desarrollarse a través de la experiencia. Los padres o personas que desempeñan el rol de cuidar al niño influyen tempranamente en su desarrollo emocional; la interacción positiva despierta un desarrollo socio afectivo saludable.

El entorno familiar influye mucho; las investigaciones revelan que cuando en la familia se expresan adecuadamente las emociones y se habla de ellas, los hijos aprenden a procesar sus emociones. En ambientes comunitarios donde se viven experiencias de afectividad positiva, los niños y adolescentes se van preparando para expresar sus emociones positivas y entre ellas la ternura, que muchas veces las personas adultas se resisten a expresar.

Se puede aplicar a la ternura lo que Seligman (2005) sugiere para desarrollar las emociones positivas: otorgarles atención, tener contacto físico, ofrecer señales de cariño que refuerzan la ternura, este contacto físico; para el bebé es fundamental. Dar espacios de juegos interactivos de manera que experimenten satisfacción, evitar prodigar el "no" fuera de situaciones en que se requiere poner límites, utilizar refuerzos positivos que gratifiquen logros, sin exagerar. Como vemos el desarrollo de la ternura y en general de las emociones positivas está conectado con la experiencia de felicidad que experimenta el niño, el adolescente y el adulto.

La escuela tiene también una tarea muy valiosa en la educación emocional. Fernández Abascal (2009) habla de las buenas prácticas que se deberían fomentar en la escuela para que los niños sean felices; entre otras: espacios y tiempos para la felicidad, calma, diversión, clima de seguridad, creatividad, curiosidad, valoración de cada persona en sus virtudes, expectativas positivas, lenguaje positivo, relación con familias, organización flexible, de consenso, modelos positivos, etc. También motivar la atención del niño hacia el cuidado de la tierra, plantas, mascotas, ayudan a desarrollar los sentimientos positivos.

La acción educativa incluye todos los ámbitos del quehacer humano y es una permanente interrelación. Fundamentalmente se educa amando y con esa condición la educación resulta transformadora, hace crecer en humanidad. Es clave la concepción de persona que tenemos para actuar de una u otra manera. Magdalena Sofía Barat la consideraba llamada a desplegarse en todas sus dimensiones humanas, a abrirse a la verdad, al amor y a la libertad, por ello, centró su propuesta pedagógica en el amor. Decía a las educadoras: Tengan con sus estudiantes “firmeza y ternura”. Corrijan sin quebrantar, ayuden sin sobreproteger, acompañen sin quitar libertad, comprendan sin invadir la intimidad. Tengan un corazón de madre para cuidar de cada una. Sólo así lograrán formar mujeres auténticas, cuya fortaleza es capaz de afrontar toda suerte de dificultades y cuya libertad sabe elegir una vida entregada, con sencillez a los demás. Invitaba a aprovechar cada asignatura para formar el espíritu y el corazón de las estudiantes. Insistía en la

necesidad de un acuerdo perfecto entre todos los educadores para consagrar mucho tiempo a las estudiantes, seguirlas de cerca y aprovechar todo para educarlas. (UNIFE, 2009)

Pero, no sólo esto, la gestión de una institución educativa, cuando está atravesada por el amor, es en sí misma educadora. En el espíritu de la educación del Sagrado Corazón, esta gestión se centra en la persona, se construye viviendo la experiencia de comunidad, creando una visión compartida, potenciando y armonizando los carismas de las personas, abiertas a los demás y con visión de cambio permanente. Esto es una manera de vivir la ternura en la educación.

Toda profesión es un sistema abierto a la creación junto con otros, a la inspiración, a la calidez de la ternura; es posible hacer de ella un aporte humanizante de tolerancia, de concertación, diálogo e irradiación de gozo y esperanza.

Fortalecer la ternura supone una revisión del lenguaje que usamos, de la manera como nos relacionamos, de las actitudes que tenemos en el día a día, del ser que cultivamos.

Los jóvenes y adultos podemos recrear la ternura, despertarla si está adormecida y aprender a expresarla. Creo que en la entraña de la razón humana tiene su raíz el cuidado del alter humano, de allí se derivan obligaciones correspondientes a las necesidades humanas esenciales y la ternura es una de ellas. Los varones también tendrían que, desarrollar su sensibilidad para reconocer sus emociones como la

empatía, la compasión, y aprender la práctica de la ternura al estilo materno. De hecho hay padres que hacen de madres y con su ternura logran responder a las necesidades de hijos pequeños. Pero no nos referimos sólo a una suplencia, es urgente y una necesidad que reinventen una relación emocional con sus hijos, de la que ellos mismos se privan. El aprendizaje cultural que han hecho los varones ha sido inhibidor de emociones, pero ellas están en su estructura personal y son su riqueza.

Tenemos que darnos a nosotros y a los otros la oportunidad para sacar lo mejor de sí mismos.

La formación del corazón en la ternura requiere cultivar la paciencia, el perdón, la compasión como hábitos del corazón. ¿Es coherente hablar de paciencia y ternura dada la realidad que vivimos? Para la prisa con que vivimos hoy y las expectativas acumuladas, no parece que el saber esperar, soportar, tener paciencia, sea un valor importante, sin embargo es lo que controla el ímpetu que destruye vínculos profundos. Pareciera ser que hoy se acaba la paciencia en los individuos, como en el país y en el mundo.

¿Qué supone ser pacientes desde la realidad? Reducir la velocidad de nuestras vidas, acciones y adiestrarnos a la serenidad, para impedir que la urgencia de las cosas nos arrastre hacia el torbellino de prisas que impida pensar, respirar. La paciencia no es pasividad, pide coraje y humildad.

Explicitar la ternura requiere superar prejuicios culturales como: “al hombre le corresponde la fuerza, la imposición”, “los sentimientos delicados expresan debilidad” etc. Reconocer que en nuestra condición humana hay grandeza y fragilidad, nos sitúa más allá de todo juicio, y nos hace accesibles al impacto humano que viene del otro. La ternura “es dejarse hacer por el otro”, es activa y pasiva.

El clima familiar, institucional y social tiene que cuidarse, porque cuando las situaciones de pobreza, hambre, agresión, malos tratos, son extremas y persistentes, pueden sucumbir los

sentimientos más nobles y positivos, debilitando las resistencias.

Muchos niños/as y jóvenes crecen en ambientes violentos que les dejan traumas y afectan su misma identidad. Abrirlos al aprendizaje de relaciones nuevas, de ternura y respeto, puede ir sanando y recuperando su ternura temprana o acogiendo aquella que no recibieron. Existe por todas partes un reclamo latente de acercamiento y proximidad que manifieste compasión, solidaridad, amorosidad. Hace falta alentar modos de relación más cercanos, cordiales, sinceros, acogedores, delicada ternura y calidez.

También sería interesante ir descubriendo la vinculación de la ternura con las decisiones políticas, económicas, sociales, religiosas cada vez más humanas. Por ejemplo en la defensa de los derechos de los pobres y excluidos, respeto por las expresiones religiosas de los pueblos, por su manera de concebir su territorio. También la conexión que tiene por ejemplo la ternura, con la no violencia, incentivando el trabajo en reciprocidad, participación, escucha de demandas justas; con la implementación de servicios para la comunidad ligados al bienestar; su relación con el orden, creando ambientes agradables, creo que la implementación de espacios recreacionales, parques, jardines, arborización, cuidado de las tierras, bosques etc., son opuestos al caos y al desagrado y propician la paz. Poner ternura en lo que se dice, se decide, se hace, genera vida nueva.

No hay espacio vedado para la ternura; el Padre Hubert Lanssier (1998)

testimonia que la ternura puede crecer en los lugares más inhóspitos, hasta en la cárcel y añade que el contacto con situaciones límite de la humanidad también moviliza la ternura y la creatividad, porque ante la desesperanza y el dolor brota la llamada a *“reinventar, a pesar de ser hombre, los gestos elementales de la maternidad”* p.224

La ternura es el corazón de lo humano y vivirla es tejer la relación desde lo esencial. Desde lo esencial siempre surge algo nuevo, porque es fuente de creación. Volver a la ternura temprana, enriquecida por la experiencia nos hará hombres y mujeres nuevas.

Conclusiones

La dignidad del ser humano requiere el reconocimiento concreto y motivador del amor y la ternura para desarrollarse plenamente, y nosotros tenemos la responsabilidad de comunicar esta ternura por fidelidad a nuestro ser y al ser de los otros.

Hace falta revisar la concepción de Dios que tenemos, porque el Dios que se ha mostrado ha sido a veces, opuesto a la auténtica invocación de ternura que la misma naturaleza humana pide para desarrollarse y alcanzar plenitud.

La ternura como valor moral tiene fuerza histórica capaz de motivar y transformar la sociedad, porque es cuidado, preocupación por el otro, es lucidez para percibir necesidades, es hacerse cargo del otro, es no violencia, fuerza que se involucra con otros, en el dolor humano.

Vivir con ternura es desplegar el potencial humano de amar, y esto se aprende con la práctica cotidiana de hacer evidente el bien, la verdad y la belleza de las personas y de la naturaleza; de valorar nuestro cuerpo y su expresividad y desarrollando la sensibilidad, la capacidad de sentir con el otro y el asombro ante el misterio.

Como educadores o padres de familia somos alertados hoy por nuevas formas de violencia como la agresión en las aulas (Bulling), o incluso el acoso laboral más al descubierto, urge pues trabajar la ternura vinculada a la propia valoración, en los planes educativos de desarrollo de la personalidad de niños y jóvenes.

La ternura como disposición interna de la acción, como gestos concretos en la relación de personas y pueblos, y compromiso con la creación, se necesita para hacer del mundo la casa humana de cercanía, de presencia cálida, de encuentro, de fe, porque como afirma el poeta:

*“Podemos estrechar miles de manos
y quedar solos
llenas las manos de sensaciones
en el borde de la piel:
Podemos estrechar una sola mano
y sentir en ella
el calor del absoluto”*

Benjamín Gonzalez Buelta S.J.
Poemas- Atravesar las apariencias

Referencias

- Auer, H. (1997). *Psicología Humanista Módulos de Psicoterapia*. Lima: Universidad Femenina del Sagrado Corazón, UNIFE T. 1
- Boff, L. (1999). *Saber Cuidar: Ética de lo humano*. Petropolis. Ed. Vozes. <http://www.mundosustentavel.com.br/ementa.pdf>
- Boff, L. (2003). *Del Iceberg al Arca de Noé*. Bilbao: Ediciones Sal Terrae
- Erickson, E. (1956). *Etapas del Desarrollo social y emocional*.
- Fernández Abascal, E (2009). *Emociones Positivas*. Madrid: Ediciones Pirámide
- González Buelta, B. (2010). *Caminar sobre las aguas. Nueva Cultura, Mística y Ascética*. España: Sal Terrae.
- Heidegger, M (1927). *Ser y Tiempo*. Ed. elect. www.philosophia.co/Escuela de Filosofia. Universidad ARCI. Mayo 2011
- Lanssiers, H. (1998). *Los Dientes del Dragón*. Lima: Ediciones COPE 4ta ed.
- Macías Vadaler, G. (2008). *Emociones y Sentimientos*. México: Trillas.
- Maya, A. (2003). *Conceptos Básicos para una Pedagogía de la Ternura*. Bogotá: Ecoe ediciones.
- Medina G. C (2011). *II Congreso Regional de Educación Infantil- Bucaramanga - Colombia- www.encolombia.com/pediatria35300gramatica.htm*.
- Restrepo, L. (1997). *El derecho a la ternura*. Colombia: Arago Editores.
- Scavino, D. (1999). *La Filosofía Actual. Pensar sin certezas*. Argentina: Editorial Paidós.
- Seligman, M. (2005). *Niños Optimistas*. Barcelona. www.facultyfp.salisbury.edu/iewhite/Optimistic%20Child.doc. Google 27-05-2011
- II Taller Latinoamericano de Educación Formal (1998). *El espíritu educador del Sagrado Corazón en las instituciones educativas de América Latina y el Caribe*. Lima.
- Universidad Femenina del Sagrado Corazón (2009). *Carta de Santa Magdalena Sofía Barat a los Educadores de Ayer y de Hoy*. (Transcripción y selección hecha por las Religiosas del Sagrado Corazón de la Unifé. Lima.

EL HOMENAJE DE UNA CARTA Y DE UN SERMÓN

*Juan Alberto Osorio Torres**

RESUMEN:

Este es un artículo contextualizado de teología pastoral en relación con su comprensión antropológica, partiendo de la conmemoración de los tres primeros lustros con una nueva identidad colectiva de comunidad eclesial de la fundación de una parroquia en los arenales del Sur de Lima bajo el cuidado de los sacerdotes de Maryknoll. Este hecho es comparado por el autor con el 'Sermón de Montesinos', pronunciado al final de la primera década del siglo XVI, teniendo en común que son episodios o expresiones simbólicas de un único y siempre vigente proceso: el de institucionalización de la Iglesia, por medio de la localización de sus diócesis; afirmándose que las implicancias pastorales de instalación y funcionamiento de una comunidad eclesial, tienen siempre un carácter profético y evangélico.

PALABRAS CLAVE: Sermón de Montesinos, Iglesia local, Comunidad eclesial, fuerza profética, Diócesis de Lurín.

TRIBUTE TO A LETTER AND A SERMON

ABSTRACT

This is a contextualized article of Pastoral Theology in relation to its anthropology comprehension, since the commemoration of the three first diocesan lustra with a new ecclesiastical community collective identity and the foundation of a parish in the sandy area of the south of Lima by Maryknoll priests. This fact is compared by the author with "Montesinos's Sermon", pronounced at the end of the first decade of the XVI century, taking into account that those are episodes or symbolic expressions of a unique and always valid process, the institutionalization of the Church, through their dioceses. The pastoral implications of an ecclesiastic community installment and functioning have always an evangelic and prophetic character.

KEYWORDS: Montesinos's Sermon, local Church, ecclesiastic community, prophetic strength, Diocese of Lurin.

*Sacerdote de la Diócesis de Cajamarca, prestando sus servicios a la Diócesis de Lurín en Lima. Magíster en Antropología y candidato a Doctor en esta especialidad en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro del Seminario Interdisciplinar de Estudios Religiosos (SIER) de la PUCP. Profesor de Teología y Capellán de la UNIFÉ. Actual Vicario de la Parroquia Sagrado Corazón de Pamplona Alta, responsable parroquial de los Asentamientos Humanos de la Nueva Rinconada de Pamplona.

El año 2011 está cosechando hitos sumamente valiosos para el mundo, y de modo singular, para los pobladores del Sur de la metrópoli del Perú. Particularmente, porque la conmemoración de los tres primeros lustros diocesanos de su nueva identidad colectiva (1996-2011), trae entre otros acontecimientos de nivel continental, la memoria de los quinientos años de creación de las primeras diócesis en América (1511), en cuyo fundacional contexto destaca la importancia enorme de un famoso sermón.⁴ Y porque, para la gente del triple mundo urbano del mar, del valle y sobre todo de los arenales del Sur de Lima, sus bodas diocesanas de cristal coinciden con el centenario de la fundación de Maryknoll,⁵ (1911-2011), aquella gran familia religiosa americana, a la que pertenecen los misioneros y misioneras que se hicieron cargo pastoral de la primera parroquia que la Arquidiócesis de Lima aceptó fundar años después de la invasión de Ciudad de Dios (Nochebuena de 1954), en los inaccesibles desiertos de Atocongo (1958). Y en la que, bajo responsabilidad pastoral de Maryknoll, sus laicos redactaron y dirigieron una insólita carta abierta al Presidente de la República, con motivo de otra invasión u ocupación poblacional aún mayor.

Como es obvio, cada uno de estos

hechos, habiendo incidido profundamente en su respectivo contexto, con el tiempo perderían trascendencia, de no hacer el esfuerzo por releer, aunque fuese por separado, lo que cada uno dejó sentado ayer, y que hoy continúan representando. Por eso es que, no obstante, aunque se trate de hechos de verdad ajenos, apartados y diferentes, en este artículo aplico la clave que los anuda y reanuda, para rendir homenaje al centenario Maryknoll, por algunos motivos. Porque, la experiencia y la satisfacción de la familia misionera Maryknoll, está profundamente ligada a la riqueza permanente que esta carta representa para el porvenir de la diócesis de Lurín; por lo que por medio de su acción misionera en el mundo, en el Perú y particularmente desde antes que naciera la actual diócesis de Lurín, Maryknoll consiguió poner en marcha y aún puede estar haciendo latir en lo que hay en común, entre aquella antigua y primordial homilía y aquella casi olvidada carta parroquial; porque, esta fiesta es la ocasión genial para burlar los procesos de fragmentación y ocultamiento con que suele filtrarse la amnesia histórica y sus afanes por evitar entrecruzar el vigor de lo ocurrido, tanto en el tiempo como en el espacio.

Paso a mostrar y contextualizar brevemente el sermón de los frailes y la

⁴Las festividades por el sermón de Antonio de Montesinos, han sido precedidas un año antes por un Congreso Internacional dedicado a la comunidad a la que pertenecieron él y sus autores en el "*Un acontecimiento que cambió el mundo*" 20-22 setiembre 2010 <http://www.cchs.csic.es/es/node/275172> Para actualizar el vigor profético de la Conferencia de Medellín, la Conferencia de Puebla trajo a la memoria el testimonio de Montesinos y su emblemático sermón (DP 8). Y la de Santo Domingo por doble vez, cuando transcribió el mensaje de Juan Pablo II a los indígenas (SD 4). En Aparecida, extrañamente su nombre no figura, aunque Bartolomé de Las Casas es aludido, y el Papa actual no lo menciona aún entre sus escritos.

⁵La Familia Maryknoll fue homenajeada a nivel nacional, en diciembre 2008, por la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, tras haber efectuado una misión que dejó imborrable huella en el Sur Andino.

carta de los laicos; aplico una perspectiva de la antropología de la religión para mostrar la articulación que existe entre ambos discursos; y concluyo, desprendiendo algunas deudas y perspectivas urgentes que brotan de la conexión de ambos hechos, de sus contenidos y de sus respectivos gestos.

Los documentos y los hechos

El sermón de Montesinos, fue pronunciado al final de la primera década del siglo XVI, cuando el imperio español pasaba aún por una euforia sin precedentes tras la Reconquista y el descubrimiento del Nuevo Mundo,⁶ mientras desde la Isla La Española, arrancaba irreversiblemente el funcionamiento de las primeras diócesis en América. La carta abierta al Presidente de la República de Perú, fue redactada, firmada y divulgada por los agentes pastorales de la parroquia El Niño Jesús de Ciudad de Dios, desde los suburbios de Lima, cuando el gobierno militar de las FFAA, no transcurría aún ni la mitad de su primer quinquenio, y cuando el país bordeaba la segunda mitad del siglo XX, en el caldeado contexto de sucesivas oleadas migratorias.

Más allá del valor histórico de ambos por separado, ¿de qué manera la conjunción de estos hechos aplaude y disfruta de este homenaje a Maryknoll, porque su centenario actualiza la significación de la carta y del sermón?

a) El sermón de Montesinos

Bartolomé de Las Casas, primero como

laico colonizador, luego como cura encomendero, fue testigo y protagonista, mensaje y mensajero de todo el revuelo que produjo este sermón, cuando a sus oradores les correspondió establecer en qué había empezado a consistir el funcionamiento pastoral de la primera diócesis americana. El texto de la homilía, creado por misioneros españoles, y pronunciado en 1511 para solidarizarse con la población indígena, fue además formulado para reivindicar la identidad misionera de la Iglesia,⁷ para acreditar el único modelo evangelizador español, y deslindarlo del complaciente, del encubridor y cómplice de la Encomienda; el único que podía preciarse de digno y humano para los seres humanos de ese lugar y de esa época, según la percepción misionera de esta comunidad dominica. Fue una homilía pronunciada por Antonio de Montesinos, un miembro de la comunidad de frailes dominicos, en el contexto de la celebración eucarística y dentro del tiempo litúrgico del Adviento, ante una feligresía perpleja, sobreindignada, encabezada por el hijo de Cristóbal Colón. Dejemos que el propio testigo lo describa y exponga con sus propios términos:

“Llegado el domingo y la hora de predicar, subió en el pulpito el susodicho padre fray Antón Montesinos, y tomó por tema y fundamento de su sermón, que ya llevaba escrito y firmado de los demás: *Ego vox clamantis in deserto*. Hecha su introducción y dicho algo de lo que tocaba a la materia del tiempo del Adviento, comenzó a encarecer la

⁶ J.L. Mora Mérida *Misión e institucionalización de la Iglesia en América*, Vol. III, p. 739, en Sotomayor (2003).

⁷ “En consecuencia, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, al menos hasta que se inició la conquista del Imperio azteca, sufrieron y pasaron por frecuentes conflictos, que no empañaron a una Iglesia que quiso ser, en el mejor y más amplio sentido de la palabra eminentemente misionera.” José Luis Mora Mérida *Misión e institucionalización de la Iglesia en América*, Vol. III, p. 739, en Sotomayor (2003).

esterilidad del desierto de las conciencias de los españoles desta isla y la ceguedad en que vivían; con cuánto peligro andaban de su condenación, no advirtiéndolos los pecados gravísimos en que con tanta insensibilidad estaban continuamente zambullidos y en ellos morían. Luego torna sobre su tema, diciendo así:

«Para os lo dar a conocer me he subido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír.» Esta voz encareció por buen rato con palabras muy pungitivas y terribles, que les hacía estremecer las carnes y que les parecía que ya estaban en el divino juicio. La voz, pues en gran manera, en universal encarecida, declaróles cuál era o qué contenía en sí aquella voz: *«Esta voz, dijo él, es que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean*

bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos?» *«¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.»*

Finalmente, de tal manera explicó la voz que antes había muy encarecido, que los dejó atónitos, a muchos como fuera de sentido, a otros más empedernidos y algunos algo compungidos, pero a ninguno, a lo que yo después entendí, convertido.”⁸

Como describe Codina (2011), el impacto del sermón fue grande. Diego Colón y los notables salieron indignados y decidieron reprender al predicador por aquella doctrina nueva y escandalosa que iba contra el rey, que era quien autorizaba a los conquistadores el tener indios en las encomiendas a su servicio. Exigían una pública retractación. También Bartolomé de Las Casas se indignó con aquel sermón que atacaba directamente su situación de encomendero. Sólo años más tarde, reflexionando sobre textos del Eclesiástico (4,1-6; 34,18-22) que afirman que Yahvé no acepta las ofrendas manchadas con sangre, Las Casas cambió de rumbo, ingresó en la Orden dominicana y nombrado obispo de Chiapas,⁹ se convirtió en el gran defensor de los indígenas.

⁸ Las Casas, Bartolomé de, (1986) *Historia de las Indias*, Libro III p. 13.

⁹ El año 2011, la actual Diócesis San Cristóbal de Las Casas de Chiapas, despidió al querido Monseñor Samuel Ruiz García (1924-2011), uno de los contemporáneos sucesores de Bartolomé de Las Casas.

Al domingo siguiente, Montesinos subió de nuevo al púlpito y en lugar de retractarse dijo que en adelante no confesarían a los españoles, ni les darían la absolución, y recalcó que podían quejarse ante quien quisieran, pero ellos seguirían predicando el evangelio que el funcionamiento solidario, crítico y público de la diócesis, había comenzado. La noticia llegó a la corte española, el superior Pedro de Córdoba fue llamado a declarar ante el rey Fernando el Católico de Castilla, el mismo provincial de los dominicos Alonso de Loaysa se puso de parte del rey y del gobernador de La Española, se enojó, reprendió a sus hermanos por tan escandalosa predicación, perjudicial a su orden. Sin duda se han dejado engañar por el demonio y les manda que nadie siga con este tipo de predicaciones, bajo pena de incurrir en pecado grave y en excomunión.

b) La carta del Consejo Pastoral parroquial de Ciudad de Dios

Esta carta, dirigida al Presidente de la República en mayo de 1971, fue redactada por la comunidad cristiana de la parroquia El Niño Jesús de *Ciudad de Dios*, y firmada por los laicos Manuel Ruiz, Bernardino Panana, y por el Padre Carmelo La Mazza, misionero Maryknoll. Ciudad de Dios había nacido 17 años antes con este nombre, durante la nochebuena de 1954, a la intemperie de los desiertos de Atocongo y de una multitudinaria ‘invasión’. Y esa carta fue la prueba terminante de cuánto venía madurando la comunidad creyente, tanto

en su fe como en su conciencia ciudadana, gracias al acompañamiento fiel de los misioneros y misioneras de Maryknoll. A partir de 1960, el padre William McCarthy y el padre Jaime Madden, y poco tiempo después, las hermanas Catarina Carden, especializada en Catequesis, y María José Toohig, Asistente Social, fueron los primeros Maryknoll que pusieron las bases fundamentales de ese acompañamiento pastoral de la población.¹⁰ Uno de los frutos de aquella primera década de esfuerzos pastorales, lo fue esta carta¹¹ que surgió, a consecuencia de una de las ‘invasiones’ más espectaculares del país.

El miércoles 5 de mayo de 1971, el Consejo Parroquial dio a conocer esta carta en la que en nombre de su identidad cristiana laical se solidariza y protesta de manera pública, por el desalojo violento y el saldo de un muerto y 50 heridos, entre policías y pobladores.¹²

El sábado 8 de mayo, los tres firmantes quedaron incomunicados, y tras haberse realizado el domingo la Misa concertada, el lunes 10 Monseñor Bambarén fue acusado por los medios, y la carta del Consejo fue calificada de insultante para con el Presidente. Monseñor Bambarén fue detenido también, y solo a las 11 de la noche salió en libertad con orden de comparecencia. En medio de protestas por la detención de Monseñor Bambarén, el martes 11 el Juez deja en libertad a los tres firmantes, el Cardenal Juan Landázuri retorna de Costa Rica y expresa su más enérgica protesta por lo

¹⁰ Madden, Jaime (2003) Biografía del P. William McCarthy, Misionero Maryknoll, primer párroco de Ciudad de Dios.

¹¹ CEP (1971) Pamplona: más allá de los hechos, p.5.

¹² Ibid, Presentación y crónica.

**CARTA DEL PADRE LA MAZZA Y MIEMBROS DEL CONSEJO PARROQUIAL DE CIUDAD DE DIOS
CON MOTIVO DE LA INVASION DE PAMPLONA**

SEÑOR PRESIDENTE DE LA REPUBLICA
CIUDAD
S.P.

El Consejo Parroquial de Ciudad de Dios del Distrito de San Juan de Miraflores (Conformado por pobladores y representantes de la Parroquia de nuestra localidad).

Elevamos nuestra enérgica protesta frente a los hechos acaecidos en el día 4 y 5 de los corrientes a horas 4:00 a.m.; protagonizados por los miembros de la Guardia Civil; ocasionando víctimas entre muertos y heridos; quienes no han respetado la dignidad humana de hombres, mujeres, ancianos y niños indefensos ni el derecho inalienable de la existencia por el mero hecho de haberse producido una invasión en terrenos eriazos y por demás accidentados.

Frente a estos hechos irrespetuosos a los principios que propugna el Gobierno Revolucionario de las FF.AA. y a la esperanza de que cristianamente sabrá comprender el resultado moral y material ocasionado a estas personas de situación precaria y exiguos recursos económicos.

Por todas estas iniquidades realizaremos una Misa en honor a los caídos e invitamos a todas las Parroquias que congregan a los cristianos ya toda persona que quiera identificarse con nuestro dolor humano; que se realizará el día domingo 9 de los corrientes en el lugar de los hechos y que nos concentraremos en el Puente Atocongo en acceso a la avenida Pachacutec a horas 8:00 a.m.

San Juan de Miraflores, 5 de mayo de 1971

Sr. Bernardino Panana
Secretario

Sr Manuel Ruiz C.
Presidente

R.P. Carmelo La Mazza, M.M
Asesor

ocurrido ante cientos de personas en el aeropuerto. Entre el jueves 13 y el viernes 14, con disposición del Ministerio de Vivienda, nace en estas condiciones la nueva urbanización popular Villa El Salvador.¹³

Entre numerosas declaraciones de protesta por los hechos ocurridos, el 13 de mayo, la Arquidiócesis de Lima publica un importante comunicado en el que el Cardenal, los Obispos Auxiliares y los sacerdotes de su Consejo Presbiteral, exponen la relación de los hechos desde la primera invasión y una reflexión pastoral a partir del problema surgido. Es de destacar que en el siguiente párrafo, puede evidenciarse el propósito asumido por los pastores, de darle al funcionamiento pastoral de la Arquidiócesis -y de todas las diócesis del Perú!- un enrumamiento distinto, independiente del Estado y distante de la oligarquía local.¹⁴

“El gesto de Monseñor Bambarén, del párroco Carmelo La Mazza y los directivos de su Consejo Parroquial, señores Manuel Ruiz y Bernardino Panana, constituye un esfuerzo por aplicar concretamente lo que la 36ª Asamblea Episcopal Peruana declaró en 1969: “*En nuestra (sic) Diócesis denunciaremos enérgicamente los abusos y las injustas consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles, acompañando tales denuncias, si fuera necesario, con gestos concretos de solidaridad para con los pobres y oprimidos*”. Por eso nos solidarizamos con este gesto y sobre todo con la angustia y el clamor de cuantos carecen de un techo y de un hogar. Estimamos que la dramática situación de estos hermanos es la causa profunda de los acontecimientos que todo lamentamos. Nadie escapa –los cristianos tampoco- a la responsabilidad de este estado de cosas.”¹⁵

¹³ Ibid, Presentación y crónica.

¹⁴ El texto según consta en la XXXVI Asamblea Episcopal, en los siguientes términos: “2.4.6. En nuestras diócesis denunciaremos “enérgicamente los abusos y las injustas consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles (MEDELLIN, Pobreza de la Iglesia, 11,211), acompañando tales denuncias, si fuera necesario, con gestos concretos de solidaridad para con los pobres y oprimidos.” Subrayo el plural nuestras diócesis, del texto original, que se distingue del singularizado nuestra diócesis del Comunicado del Arzobispado, por tratarse de un detalle que evidencia el alcance nacional que cobró en el país la transformación del funcionamiento pastoral de la diócesis y en el que se mantuvo comprometida la Iglesia en el Perú.

¹⁵ CEP Pamplona: más allá de los hechos. Documentos, p.29.

El sermón y la carta: gestos y contextos de un mismo proceso

El sermón de Montesinos, del siglo XVI, y la carta de la parroquia Maryknoll, del siglo XX, son episodios o expresiones simbólicas de un único y aún vigente proceso: el proceso de institucionalización de la Iglesia, por medio de la localización de sus diócesis. Ambos comparten casi una misma situación. Y en las dos, se busca hacer prevalecer casi lo mismo. El sermón, pertenece a los albores fundacionales del cristianismo en América. La carta, corresponde a la expansión de la frontera arquidiocesana de Lima y al nacimiento del Cono Sur de la metrópoli, durante un tiempo de profunda renovación de la Iglesia en Perú y el mundo.

Lo que revela el sermón, es que –pese a toda oposición y rechazo– la dimensión y el cometido profundamente pastoral que explica la necesidad de establecer diócesis en el mundo, consiguió ser enarbolada y reivindicada plenamente desde el principio, por quienes decidieron hacerlo públicamente, desde ese momento y ese lugar. La carta parroquial al Presidente, refleja el despertar misionero, y el dinamismo profético y autónomo en que se mostró comprometida públicamente la Arquidiócesis de Lima, tras el impacto que produjera en la Iglesia, el oleaje migratorio en el país, primero con la invasión de Ciudad de Dios (1954), y de modo particular, a raíz de la invasión de Pamplona (1971).

El sermón de Montesinos, forma parte del proceso de instalación de las primeras diócesis. No, del proceso que

Constantino emprendió en el viejo mundo, procurando legalizar el heredado sistema de Diocleciano, –el que diocesinizó el imperio para neutralizar los primeros discípulos misioneros de Jesús–; sino del que, con la misma impronta imperial, fue reanudado eufóricamente en América, por los Reyes Católicos, por Alejandro VI, el Papa del Descubrimiento y por Julio II, el Papa del Patronato y de la instauración de la jerarquía diocesana en Indias. (De la Hera 1995:594).

Para una perspectiva de la antropología de la diócesis, y su propósito de reflexionar sobre las implicancias pastorales de su instalación y funcionamiento, el sermón de Montesinos, constituiría un referente simbólico emblemático, el punto de partida histórico y teológico crucial del proceso de institucionalización del cristianismo católico en el nuevo mundo, por medio de la instalación de las primeras diócesis en nuestro hemisferio. El texto, el gesto y el mismo contexto, son la prueba perdurable que muestra ostensiblemente el sello genuinamente profético y evangélico con que la diócesis fue trasplantada fuera del viejo mundo. El testimonio patente de un gesto misionero que le restituyó autonomía al funcionamiento de la diócesis, que salvaguardó su primacía pastoral por encima de presiones, ventajas y connivencias administrativas. El gesto que desplegó el sentido crítico del Evangelio. El que, sin declinar a su identidad étnica hispana, por mostrarse en su frágil y vulnerable condición humana de misionero, jamás les llevó a renunciar a la majestad de su independencia, convocando a la ternura política de los lazos solidarios con la población

oriunda y desposeída, anticipando en milenios la hoy tan echada de menos obligatoria interculturalidad del cooperador o misionero extranjero.

La carta parroquial de Ciudad de Dios, por su parte, es la expresión ya no solo de la búsqueda de nuevos caminos pastorales. Ella es una muestra de la audaz respuesta pastoral con que la Arquidiócesis de Lima y la Conferencia Episcopal del Perú, decidieron abandonar, de la Colonia a la República, su anterior funcionamiento diocesano subordinado al Estado y a la oligarquía local. Esa atrevida misiva abierta al Presidente de la República, se convirtió en la ocasión para evidenciar que en el país, a partir de la segunda mitad del siglo XX, la Iglesia católica emprendió un nuevo funcionamiento pastoral de la diócesis. Y que ello era expresado en su apuesta por una profunda renovación bajo el liderazgo del segundo cardenal arzobispo Juan Landázuri Ricketts, en el marco del Concilio Vaticano II, de la *Populorum Progressio* y de la Conferencia de Medellín. “El cardenal”, fue el pastor que lideró un importante proceso de apertura de la Iglesia en el país y fuera de él.

Lo comenzó entre las barriadas del Cono Sur, con la creación de la parroquia El Niño Jesús de Ciudad de Dios, y lo completó dos años después, con el envío de la familia Maryknoll a hacerse cargo de la misma (1960-1985). Esta carta al Presidente de la República, firmada por los laicos Manuel y Bernardino y su párroco Carmelo, es la expresión de una comunidad cristiana adulta, que aunque sus líderes sufrieron prisión, su preparación y madurez le permitió

responder de manera solidaria, crítica y pública, a los incidentes de la invasión de Pamplona, en mayo de 1971.

La comunidad de Antonio de Montesinos logró no solo defender y salvaguardar sino, sobre todo, rescatar y restituir al proceso de institucionalización de la Iglesia Católica, el funcionamiento pastoral auténtico de la primera diócesis americana, aunque sufriendo la soledad y la descalificación de propios y ajenos. La carta de la parroquia Niño Jesús de Ciudad de Dios, resultó fortaleciendo el funcionamiento pastoral de la Arquidiócesis, en continuidad con el compromiso que la invasión de Ciudad de Dios llegó a despertar en el Arzobispado de Lima, hizo andar en el Sur de Lima, e indirectamente, en el resto del país.

En otros términos, desde la perspectiva de una antropología de la diócesis, tanto el sermón como la carta, respondieron al triple parámetro en que suele basarse el funcionamiento de toda diócesis o iglesia particular. Tanto en la carta como en el sermón, se verifica la imagen pública, expresada por la estrecha unión entre pastores y fieles, hacia la persona de los sectores más desfavorecidos de la Iglesia local. La falta de apoyo y de reconocimiento de las autoridades políticas y religiosas hacia el sermón de Montesinos, lejos de invalidarlo muestra aún más soberana y digna la contribución de los misioneros dominicos al proceso fundante del enrumamiento correcto de las primeras diócesis de América.

De algunas deudas y más de un desafío

El próximo 3 de diciembre de 2014, el país va a recordar el centenario de una tragedia horrible que resistieron los pobladores llaucanos y llaucanas de Bambamarca.¹⁶ A raíz de mi trabajo parroquial en aquella zona de la actual diócesis de Cajamarca, durante la década de los ochenta, tuve la oportunidad de visitar frecuentemente a LLaucán y enterarme de esta masacre campesina; incluso de participar en las Honras Fúnebres organizadas por la población para orar por todos los que perdieron la vida en esta ocasión. Al preguntarle acerca de la reacción de la parroquia cercana ante esta matanza, ocurrida setenta años atrás, recuerdo aun lo que me respondió una sobreviviente de aquel 'atraso', la ancianita, Doña Goyita Pereyra, hoy ya fallecida:

- “Y en esos tiempos, el párroco de Bambamarca, ... ¿no había párroco en Bambamarca?
- ¡Cómo no!
- ¿qué hizo el padre? ¿No vino a verles?
- Nada, nada!..
- En esos tiempos todo era muy dormido, padrecito! (intervino otro señor anciano)... en ese tiempo había masacres, había abusos. Nadie decía nada.... Nadie.

- Se hacía su ofensa así, y se quedaba en nada...

- El que tenía plata, entonces se creía más hombre y entonces hacía lo que él quería. Y nadie decía nada! Ni las autoridades, ni el párroco, nada! ¡Nadie, padre!

.....

- ¿Dónde habrá estado Dios en ese momento en que llegaron los guardias y le hicieron daño a tantos llaucanitos, doña Goyita?

- ¡Dios, pues, les daría licencia a que venga tanta matanza que hicieron!”¹⁷

Este dramático testimonio interpela a respondernos con urgencia en este momento, ¿cómo están funcionando pastoralmente las diócesis en el mundo? ¿Cuál es la imagen pública que el mundo tiene ahora de ellas? ¿Cómo funcionaron en el Perú a partir de la República y durante el régimen de hacienda? ¿Cómo lo hicieron durante los años del conflicto armado? Y hoy, en este tiempo de ininterrumpido crecimiento económico, ¿cómo la ven funcionando los fieles donde el territorio cuenta con recursos hídricos y auríferos? O, donde como en las de Carabayllo, Chosica y Lurín, los niños y los jóvenes, no pueden disfrutar de la comunicación con la madre o el padre y viceversa, por la permanente ausencia de los mismos, obligados a traer dinero con cuanto empleo encuentren?

¹⁶“En 1914, Benel obtuvo la locación de la rica hacienda LLaucán de Bambamarca. Sin embargo, los campesinos de dicha hacienda se organizaron con el fin de impedir su ingreso. (...) Buscó la ayuda del Prefecto de Cajamarca, quien se presentó con ochenta gendarmes. Cuando el caballo que el Prefecto montaba recibió un disparo, éste ordenó a la policía que abriera fuego. Algunos informes dicen que los campesinos muertos llegaron a trescientos. La masacre de LLaucán fue un escándalo nacional y fue una de las causas para la fundación de la Sociedad Pro-indígena en 1916.” (Gitlitz 1980:138)

¹⁷ Entrevista en LLaucán a doña Goyita Pereyra, 25 julio 1984. Todo lo que se sabe acerca de la reacción del párroco y del obispo ante estos graves hechos, lo refiere Víctor Campos, en su historia: “Tanta fue la maldad de esa matanza que el párroco de Bambamarca, don Edmundo R. Guevara Salinas, le escribió al Obispo de Cajamarca, diciéndole que la Capilla de LLaucán está desconsagrada por haberse derramado sangre sobre ella, lo que explica que los asesinados han sido atacados hasta en los lugares más sagrados, la capilla se encontró repleta de muertos.” (1992:217)

Pero además, ¿de qué manera nuestras diócesis peruanas fortalecen y replican el proyecto que perennizó aquel antiguo sermón, y que hace 40 años, con madurez y cordura, al estilo Maryknoll, Ciudad de Dios encarnó en esa carta? ¿En qué medida nuestras diócesis están en condiciones de seguir produciendo comunidades de hombres y mujeres, como la de los misioneros y la de Ciudad de Dios, capaces de brindar solidaridad real y efectiva con quienes hoy, en cualquiera de ellas, ocupan el lugar de los abandonados llaucanos?

En definitiva, el Sermón de Montesinos sigue inspirando y siendo fuente de autonomía y de solidaridad entre los pastores y fieles de nuestras diócesis andinas, amazónicas y altiplánicas y sus áreas urbano marginales. Al celebrar el centenario de Maryknoll y los primeros quince años del nacimiento de la Diócesis de Lurín, agradecemos profundamente a Dios y a nuestros misioneros y misioneras, particularmente de Maryknoll, porque la comunidad cristiana adulta y laical, solidaria, crítica y pública que forjaron en Ciudad de Dios, rindió fruto 40 años atrás con la famosa carta al presidente de la República; fue y sigue siendo la prueba de su contribución, 500 años después del Sermón de Montesinos.

La carta de la parroquia El Niño Jesús de Ciudad de Dios, a cargo de los misioneros y misioneras de Maryknoll, firmada y publicada hace cuarenta años y releída desde la perspectiva del impacto que produjo y continúa provocando el Sermón de Montesinos, sigue al parecer cumpliendo el objetivo que la originó: advertir y evidenciar que, desde la colonización de América, donde estuvo y continúa estando ayer y hoy, la clave del funcionamiento pastoral de una diócesis, es en el estrecho entendimiento y evangélica comunión entre los pastores y los fieles más abandonados y más indefensos de una iglesia particular.

Porque la diócesis que se instaló en América, no nació funcionando pastoralmente mal. Y que así, aunque al precio de la hostilización, la descalificación y de la misma cárcel, los misioneros dominicos la pusieron en marcha desde la invadida Isla La Española en el Adviento de 1511. Del mismo modo, todo el Cono Sur, hoy convertido en Diócesis de Lurín, ha tenido el privilegio no sólo de ver y oír acerca de este nuevo funcionamiento pastoral de la Arquidiócesis de Lima, sino que tuvo la responsabilidad de haberlo forjado y de estarlo protagonizando desde la comunidad cristiana solidaria, crítica y pública, preparada y animada en Ciudad de Dios y sus alrededores, por la familia Maryknoll.

Referencias

- CEP (1971). Pamplona: más allá de los hechos. Documentos. Lima: Centro de Estudios y publicaciones.
- Campos Briceño, Víctor (1992). Historia de Bambamarca, Tomo I. Cajamarca: Grupo Cultural Quiliche, Parroquia Bambamarca.
- Codina, Víctor SJ, (2011). El grito de Montesinos, ayer y hoy. México: Publicación original: Christus 786 (octubre 2011) 18-21.
- Frades, Eduardo C.M.F (1997). El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas. Colección Santa Rosa de Lima N°2 (Caracas-Venezuela) Editado por: Instituto Universitario Seminario interdiocesano Santa Rosa de Lima.
- Gitlitz, John (1980). Conflictos políticos en la Sierra Norte del Perú: La montonera Benel contra Leguía, 1924, en Estudios Andinos 16, revista semestral de ciencias sociales en la Región Andina – Año IX N° 16.
- Hera Pérez-Cuesta, Alberto de la. (1995). Las primeras diócesis americanas Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, ISBN 968-36-4260-8, pp. 587-602
- Las Casas, Bartolomé de (1986). Historia de las Indias. Biblioteca Ayacucho.
- Madden, Jaime (2003). Biografía del P. William McCarthy, Misionero Maryknoll, primer párroco de Ciudad de Dios.
- Martínez, Felicísimo OP (2011). El sermón de Montesinos (comunidad, predicación y defensa de la justicia)
- Sotomayor Manuel y Fernández Ubiña, José coordinadores (2003). Historia del Cristianismo. Vol. I, II, III. España: Editorial Trotta.

LA EVOLUCIÓN EN EL CONCEPTO DE PROPIEDAD EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

*Hugo García Salvatecci**

RESUMEN

El magisterio social pontificio manifestó su explícito reconocimiento de la propiedad privada como un legítimo derecho que le corresponde a todo hombre: poseer, disponer y disfrutar de los bienes que obtenga mediante el fruto de su trabajo. Este derecho es fundamental e inalienable porque se funda en la propia naturaleza humana. La iglesia a través de su magisterio pontificio, sobre todo a partir del papa León XIII al tratar el tema de la propiedad privada no asumió un concepto nuevo; sino que apoyándose en las sagradas escrituras y en la tradición expuso su pensamiento en torno al ejercicio de este derecho desligándolo de ser carácter sagrado y exclusivo. Manifestó que si bien este derecho debe ser reconocido por el Estado, su ejercicio no debe significar detrimento en el derecho de las otras personas ni atentar contra el bien común, al cual está llamado la sociedad en pleno.

PALABRAS CLAVE: Propiedad privada. Derecho natural. Bien común. Justicia social. Justiprecio. Salario justo. Expropiación. Estatismo.

EVOLUTION OF THE PROPERTY CONCEPT IN THE SOCIAL DOCTRINE OF THE CHURCH

ABSTRACT

The Pontifical Social Doctrine expressed its explicit recognition of the private property as a legitimate right corresponding to every man: to possess, provide and enjoy the goods resulting from work. This right is fundamental and inalienable, since it is based in the human nature. The Church, through its Pontifical Doctrine, particularly from Pope León XIII when mentioning the subject related to the private property did not assume a new concept, but basing on the Holy Scriptures as well as in the tradition, mentioned what it thought regarding the exercise of this right, separating it from the exclusive and holy character. It has also said that if this right must be recognized by the State; its exercise should not represent detriment in other people's right, nor threaten against commonwealth, which is called the full society.

KEYWORDS: Private property, Natural right. Commonwealth. Social Justice. Valuation. Fair Salary, Expropriation, State Control.

*Doctor en letras por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Bachiller en Ciencias Administrativas y Contador Público por la PUCP. Docente Universitario. Conferencista. Fue Superintendente de Banca y Seguros. Ha investigado y publicado sobre el pensamiento político peruano y también sobre teología social.

Cuando el Cristianismo se propagó por el mundo helénico las cosas cambiaron radicalmente, pues para el mundo greco-romano la propiedad tenía un carácter casi sagrado. Aunque todavía San Agustín soñaba con una sociedad solidaria donde los bienes estuviesen al exclusivo servicio del quien realmente los necesitase. Varios siglos después, Santo Tomás de Aquino veía en la propiedad más que un derecho natural una exigencia social. Incluso, para el Doctor Angélico, si un hombre padeciese hambre y para saciarlo no tuviese más remedio que tomar lo que a otro le sobra, no efectuaría un robo, pues se estaría apropiando de lo que naturalmente le pertenece, ya que los derechos naturales tienen prioridad sobre las exigencias sociales.

En lo que se refiere propiamente a la denominada doctrina social de la Iglesia, vemos que hay una clara evolución no propiamente en el contenido del tema, pero sí en precisar los alcances y los límites de la propiedad privada. León XIII, que es el Papa con el que se inicia la doctrina social de la Iglesia denominada contemporánea, por los condicionantes históricos de ese entonces, defiende de modo decidido y radical el derecho a la propiedad privada. Posteriormente, y de modo paulatino, si bien continuará defendiendo siempre el derecho a la propiedad privada, la Iglesia insistirá también en la función social que debe cumplir para que se justifique moralmente y admitirá el derecho del Estado a limitarla pero sólo en función del bien común.

León XIII

León XIII, en la “*Rerum Novarum*”, señala que el “poseer algo privado como propio es un derecho dado al hombre por la naturaleza”, vale decir, es casi una categoría netamente humana, añadiendo que “también en esto es grande la diferencia entre el hombre y el género animal”. Y tratando de precisar su pensamiento, León XIII nos dice: “el que Dios haya dado la tierra para usufructuarla y disfrutarla a la totalidad del género humano, no puede oponerse en modo alguno a la propiedad privada”.

Por otro lado, insiste León XIII, la “totalidad del género humano, sin preocuparse en absoluto de la opinión de algunos pocos en desacuerdo, con la mirada firme en la naturaleza, encontró en la ley de la misma naturaleza el fundamento de la división de bienes y consagró con la práctica de los siglos, la propiedad privada como la más conforme con la naturaleza del hombre y con la pacífica y tranquila convivencia”. La afirmación de León XIII no deja lugar a ninguna tipo de duda, en el sentido que no puede existir una auténtica visión cristiana del hombre que no reconozca el legítimo derecho a la propiedad privada. Por otro lado, habría que recordar que el apelo al denominado argumento del “consentimiento universal” para demostrar la legitimidad de la propiedad privada fue también utilizado por Proudhon.

En su condición de Vicario de Cristo, León XIII señala que la propiedad no sólo expresa una auténtica necesidad de la naturaleza humana, sino que ha quedado también expresamente san-

cionada por las leyes divinas, que prohíben radicalmente incluso el deseo de lo ajeno: “no desearás la mujer de tu prójimo, ni la casa, ni el campo, ni la esclava, ni el buey, ni el asno, ni nada de lo que es suyo”, con lo expresamente se reconoce el derecho a la propiedad privada.

Con ciertas reminiscencias medioevales que también se encuentran en Proudhon, el Papa León XIII precisa que “el derecho de dominio atribuido por la naturaleza a cada persona” es “transferido al hombre en cuanto cabeza de familia”, por lo que añade: “Más aún, ese derecho es tanto más firme cuanto la persona abarca más en la sociedad doméstica”. Con lo dicho no se excluye necesariamente a la mujer del derecho a la propiedad, ni se sanciona el mayorazgo medieval, lo único que se desprende es que para la Iglesia el derecho a la propiedad privada es un derecho natural estrechamente vinculado a la familia. Como ya lo hemos dicho, lo que podría denominarse el aspecto material de la familia es precisamente la propiedad. En todo caso, es una coincidencia más entre lo que señalara Proudhon y la doctrina social de la Iglesia.

Toda auténtica reforma social, por ende, para que sea realmente tal, tiene que mostrar un pleno respeto a la propiedad privada. El Papa León XIII, con toda claridad, señala: “cuando se plantea el problema impostergable de mejorar la condición” de las grandes mayorías se está señalando un deber que debe asumir todo cristiano, pero en todo intento de reforma política que esté de acuerdo a los principios cristianos, también se ha de tener como funda-

mental el principio de que la “la propiedad privada ha de conservarse inviolable”. Lo que predica el Cristianismo es que la lucha por la justicia social es un deber del cristiano, pero que esta lucha debe apoyarse en el pleno respeto a la propiedad privada.

La razón del bien común, siempre que éste sea evidente, podrá, en el peor de los casos, limitar el uso de la propiedad, pero jamás, nos dice León XIII, pretender “quitar a otro lo que es suyo o, bajo capa de una pretendida igualdad caer sobre las fortunas ajenas”. En todo caso, cuando el bien común requiera necesariamente algún tipo de expropiación tiene que darse el previo pago del justiprecio. Sobre esto, repito, no puede existir la menor duda entre lo que está de acuerdo con la visión de la sociedad del Cristianismo y lo que no lo está.

A pesar de las conclusiones aparentemente conservadoras que pudiesen desprenderse de algunas afirmaciones de León XIII, tomadas de modo aislado, el Papa, sin embargo, le otorga a la propiedad privada un clara carácter social, al vincular directa y estrechamente la propiedad con el salario justo. El derecho de propiedad debe considerarse sagrado - dice el Papa León XIII - porque “se apoya en el ahorro que requiere un salario justo”. Por lo que también el Papa, en rara similitud con lo que dijera Proudhon, concluye abogando por la universalización de la propiedad, lo que no significa hablar de la propiedad comunitaria, por dos razones fundamentales. En primer lugar, porque la propiedad es algo indispensable para que se dé la familia y, en segundo lugar,

porque la tranquilidad pública requiere “que la mayor parte de la masa obrera tenga algo en propiedad”.

Desde el momento en que, con la “*Rerum Novarum*”, León XIII trataba de oponerse fundamentalmente a las teorías comunistas que en ese entonces recién se iniciaban, tenía que insistir más en el carácter inviolable de la propiedad privada que en la función social que la propiedad debe cumplir. En ese contexto y, no sin razón, León XIII llega incluso a defender la propiedad privada frente a los tributos e impuestos exagerados que podrían llegar a ser confiscatorios, y contradictoriamente defendidos muchas veces por los liberales radicales. Lo sucedido en el Perú sería sólo un ejemplo de ello, donde la prepotencia de la SUNAT llegó, en algún momento, a extremos inconcebibles. Jamás debe olvidarse - dice León XIII - que la propiedad no es el resultado de una Ley promulgada por un gobierno, sino que se apoya en la misma naturaleza humana y en los preceptos divinos.

Para no dejar lugar a dudas y citando sus propias palabras, León XIII señalaba que la propiedad privada “no debe ser absorbida por la dureza de los tributos e impuestos. El derecho de poseer bienes en privado no ha sido dado por Ley, sino por la naturaleza y, por tanto, la autoridad pública no puede abolirla, sino solamente moderar su uso y compaginarlo con el bien común”.

Pío XI

El Papa Pío XI, en su encíclica “*Quadragesimo Anno*” elogia a León XIII por haber defendido de modo tan claro la

legitimidad de la propiedad privada, y por haber hecho una distinción que sería fundamental en la doctrina social de la Iglesia y que, por otro lado, muestra una coincidencia más con lo señalado por Proudhon: una cosa es el derecho a la propiedad y otra cosa la posesión, o su ejercicio de dominio o uso, distinción que sería esencial en el posterior desarrollo de la doctrina social de la Iglesia.

A partir de esta distinción, la tarea fundamental para el Magisterio de la Iglesia fue el tratar de encontrar un punto de equilibrio entre los derechos inviolables de la propiedad y los derechos que también genera la posesión de la misma. Dando un paso adelante en la doctrina social de la iglesia, Pío XI señala lo importante que es “determinar la íntima naturaleza de estos deberes y los límites dentro de los cuales deben hallarse circunscritos por las necesidades de la convivencia social tanto el derecho de propiedad como el uso o el ejercicio de dominio”.

Es precisamente en el uso o en el ejercicio del dominio donde radica el carácter histórico y, por ende, variable que necesariamente tiene la propiedad, aunque como tal deba ser considerado como un derecho permanente. Como nos enseña el mismo Pío XI: “del mismo modo que los demás elementos de la vida social, el dominio no es absolutamente inmutable... cuán diversas formas ha revestido la propiedad desde aquellas primitivas de los pueblos rudos y salvajes... así como bajo lo regímenes feudales y monarquías hasta los tiempos modernos”.

En este contexto, el derecho a la propiedad privada forma parte esencial de las leyes naturales y divinas, y por tanto es anterior a todo tipo de derecho positivo sancionado por un Estado, pero el uso o el derecho de dominio pertenece, en cambio, al terreno de la sociología y de las decisiones políticas, y por ende es determinado explícitamente por la Legislación positiva. En todo caso, Pío XI reconoce expresamente el derecho que tiene el Estado para delimitar el uso o ejercicio del dominio, y así el autor de la “*Quadragesimo Anno*”, con la especial claridad de pensamiento que lo caracterizaba, nos dice: “Por consiguiente, la autoridad pública puede decretar puntualmente, examinada la verdades necesidad del bien común y teniendo siempre presente la ley tanto natural como divina, qué es lícito y qué no es lícito a los poseedores en el uso de sus bienes”.

El problema central reside, pues, en encontrar el punto de equilibrio entre el carácter inviolable de la propiedad y el también legítimo derecho de la autoridad civil de poder reglamentar su uso o disfrute. Este equilibrio indudablemente es siempre un hecho histórico determinado que necesariamente varía de acuerdo al tiempo y al espacio. La solución al problema, sin embargo, es muy difícil de vislumbrar, pues existen peligros innegables. El mismo Papa Pío XI nos pone sobre aviso sobre los peligros que se deben evitar: “hay, por consiguiente, que evitar con todo cuidado los escollos contra los cuales se puede chocar. Pues, igual que negando o suprimiendo el carácter social y público del derecho de propiedad se cae o se incurre en peligro de caer en el

individualismo, rechazando o disminuyendo el carácter privado o individual de tal derecho, va necesariamente a dar en el colectivismo”.

Por todo esto, en “*Divini Redemptoris Promissio*”, Pío XI insistiría nuevamente en la doctrina secular de la Iglesia acerca del carácter individual que necesariamente tiene la propiedad, pero recordando simultáneamente la exigencia social que debe cumplir la propiedad privada. Por otro lado, el Papa Pío XI recordaba también que, en infinidad de oportunidades, la Iglesia había precisado claramente su posición acerca del derecho y de la mayor dignidad del trabajo en relación con la propiedad, sobre las relaciones de apoyo mutuo y de ayuda que deben existir entre los que tienen el capital y lo que trabajan, y finalmente sobre el salario debido por estricta justicia al obrero que debe ser suficiente para sí y para su familia”.

Pío XII

Siguiendo el pensamiento de Pío XI, su sucesor, el Papa Pío XII, el 1 de junio de 1941, en plena guerra mundial, conmemorando los cincuenta años de la promulgación de la “*Rerum Novarum*” en la fiesta de Pentecostés, insistía en que el derecho de la propiedad privada se basa exclusivamente en el mismo derecho natural, por lo que tiene que ser respetado, en primer lugar, por la autoridad civil, pues es un derecho que se apoya en el orden preestablecido por Dios y no por decisión de una Legislación humana.

Pío XII, sin embargo, en el mismo sermón de Pentecostés de 1941, también

acotaba que el derecho de propiedad privada, en modo alguno, debería constituir un obstáculo “para que sea satisfecha la indestructible exigencia que los bienes creados por Dios para provecho de todos los hombres lleguen con equidad a todos, de acuerdo con los principios de la justicia y de la caridad”.

Pero fue precisamente en esta época del Pontificado del Pío XII en la que se inició la famosa discusión, que tuvo especial repercusión en la década, sobre el tema de la participación de los trabajadores tanto en la gestión como en la propiedad de las empresas, donde laboran. Como era de esperarse, la Iglesia tenía que mostrarse sumamente cauta en este tema tan complejo. Sin embargo posteriormente, sobre todo en la década de los cincuenta, el Pontificado va a mostrar cierta simpatía sobre este punto, pero sin ocultar sus reparos sobre el intento de hacerla obligatoria.

El 3 de junio de 1950, cuando a nivel mundial se iniciaba la experiencia de las estatizaciones de las empresas productivas y de servicios que tanto daño hicieron a la economía de todos los países en los que se aplicó, sin excepción alguna, en un discurso denominada “*Alocución sobre la cogestión*”, Pío XII hizo la más ardorosa defensa de la empresa privada frente a la intromisión desmedida, peligrosa y creciente del Estado con relación a los derechos naturales de la persona humana. Con el tono de solemnidad que le era característico, Pío XII proclamó: “Declaro en esta alocución que empresa y explotación son instituciones de derecho privado, no ya de derecho público”. Por este motivo, Pío XII

rechazó tajantemente la intromisión del Estado, como un atentado contra el derecho natural de las personas, frente al proyecto que pretendía obligar a las empresas a que los trabajadores participen en la propiedad y por ende en la gestión de las mismas. Puesto que “ni la naturaleza del contrato de trabajo ni la naturaleza de la empresa llevan por sí mismas un derecho a la congestión económica; que, por tanto, no existe la necesidad intrínseca de modelar el contrato de trabajo sobre el contrato de sociedad”.

En dicha alocución, Pío XII no se oponía tanto a lo que podríamos denominar el modelo de la “cogestión” cuanto a la intención de hacerla obligatoria, esto es, imponerla mediante una Ley expresa, lo que es algo completamente distinto. Una cosa es propiciar y apoyar la creación de Empresas cogestionarias y otra el tratar de hacer que todas las Empresas privadas se conviertan en tales. El 19 de septiembre de 1952, en carta enviada a la Semana Católica de Turín, tratando de precisar su pensamiento sobre “cogestión”, el mismo Pío XII precisaba: “pero esto no veda a los empresarios el que hagan participar en ella (en la gestión de la Empresa) a los obreros en cualquier forma y medida, como no impide al Estado conferir al trabajo la facultad de hacer oír su voz en la gestión de ciertas empresas y en determinados casos en que el poder excesivo del capital anónimo, abandonado a sí mismo, dañe manifiestamente a la comunidad”. A lo que se oponía Pío XII era únicamente al deseo de hacer de la “cogestión” una norma universal y obligatoria, cuando debía tener sólo el carácter de excepción.

Sobre este punto, posteriormente los Papas Juan XXIII y Paulo VI harían aportes muy valiosos.

Juan XXIII

El Papa Juan XXIII. En su encíclica “*Mater et Magistra*”, continuando la trayectoria de la doctrina social de la Iglesia, insiste en la clara defensa del derecho a la propiedad privada, a la que considera como uno de los fundamentos más sólidos de la libertad. “El derecho a la propiedad privada - proclamaba “ex cathedra” Juan XXIII - aún en lo tocante a los bienes de producción, tiene un valor permanente, ya que es un derecho contenido en la misma naturaleza... Además, la historia y la experiencia demuestran que en los regímenes políticos que no reconocen a los particulares la propiedad, incluido la de los bienes de producción, se viola o se suprime totalmente el ejercicio de la libertad humana”. Indudablemente existe una estrecha relación entre el derecho a la propiedad y el ejercicio de la libertad, por lo que la propiedad termina siendo el más fuerte contrapeso de la autoridad omnímoda que todo Estado, por su misma naturaleza, quisiera tener, tal como ya lo había previsto admonitoriamente Proudhon.

Y más adelante, el Papa Roncalli, nuevamente insistiría en que la propiedad privada “asegura los derechos que la libertad concede a la persona humana”, por lo que al mismo tiempo, “presta su necesaria colaboración para restablecer el recto orden de la sociedad”. Vale decir, para la Iglesia no puede haber libertad sin derecho a la propiedad. Pero al igual que sus

predecesores, Juan XXIII también recalcaría la función social que siempre debe cumplir la propiedad privada. Para Juan XXIII la necesaria proyección social de la propiedad “toma su fuerza del propio derecho de propiedad”.

Paulo VI

La encíclica “*Populorum Progressio*” del Papa Pablo VI constituye, sin duda alguna, uno de los hitos más importantes en el desarrollo de la doctrina social de la Iglesia en general, y sobre su posición acerca del derecho a la propiedad privada en especial. Citando a San Ambrosio, maestro de San Agustín y antecesor del mismo Paulo VI en la arquidiócesis de Milán, el Papa Montini señalaba: “No es parte de tus bienes lo que tú das al pobre; lo que le das le pertenece. Porque lo que ha sido dado para el uso de todos, tú te lo apropias. La tierra ha sido dada para todo el mundo y no solamente para los ricos”. Es exactamente lo mismo que enseñara, muchos siglos antes, Santo Tomás de Aquino.

Partiendo, pues de las enseñanzas de los Padres y Doctores de la Iglesia, es que el Papa Paulo VI, sin desconocer el derecho natural a la propiedad privada sancionado incluso por preceptos divinos, va a precisar que “la propiedad privada” no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad cuando a los demás les falta lo necesario. En una palabra, el derecho de propiedad no debe jamás ejercitarse con detrimento de la utilidad común, según la doctrina tradicional de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos”. La

voz de Paulo VI fue tal vez la más radical en señalar que la propiedad privada sólo se justifica cuando tiende al bien común y se adecua plenamente a las exigencias de la justicia.

Como lógica consecuencia, el Papa Paulo VI incluso defiende, siempre y cuando sea realmente indispensable para el bien común, el derecho del Estado a expropiar la propiedad privada, que no es lo mismo que confiscar. Y así, el Papa Mortini nos dice: “El bien común exige, algunas veces, la expropiación sí, por el hecho de su extensión, de su explotación deficiente o nula, de la miseria que de ello resulta a la población, del daño considerable producido a los intereses del país, algunas posesiones sirven de obstáculo a la propiedad colectiva”. Pero todo ello, reiteramos, sólo tiene el carácter de excepción frente a la regla general del derecho a la propiedad, y sólo se justifica por el “bien común” que está en juego, y no por algún tipo de cálculo político.

Por otro lado, siguiendo el viejo refrán que “la caridad empieza por casa”, el Papa Paulo VI afirmaba que la riqueza que produce un país debería también redundar fundamentalmente en beneficio del mismo. No es admisible ni a la justicia ni a la función social que siempre debe cumplir la propiedad, la fuga de capitales, por más que quiera apoyarse en los derechos inalienables de la propiedad privada. La riqueza de una nación les pertenece a todos y no sólo a algunos. El Papa Paulo VI expresamente dice: “Desde luego, no se podría admitir que ciudadanos provistos de rentas abundantes, provenientes de los recursos y de la actividad nacional, los transfieran

en parte considerable al extranjero por puro provecho personal, sin preocuparse del daño evidente que con ello infligen a la propia patria”.

En resumen, de acuerdo al magisterio del Papa Paulo VI, es una auténtica exigencia cristiana el reconocer el derecho de la propiedad privada, pero también lo es el tomar conciencia de sus límites y de las obligaciones sociales que necesariamente trae consigo. Son también exigencias cristianas el reconocer el derecho del Estado a reglamentar el uso de la propiedad tal como ya lo había señalado también el Papa Pío XI, y hasta expropiar pero sólo en los poquísimos casos en los que así lo exija realmente el bien común. El Estado debe también tratar impedir, por todos los medios a su alcance, la fuga de divisas y capitales que tanto daño hacen a una colectividad nacional.

Juan Pablo II

El Papa Juan Pablo II, en “*Laborem Exercens*” reitera lo señalado por el Papa Paulo VI en lo que se refiere tanto al derecho como a los alcances de la propiedad privada. “La tradición cristiana - nos recuerda al Papa polaco-jamás ha defendido a este derecho como algo absoluto e intocable. Al contrario, siempre lo ha entendido dentro del más amplio contexto del derecho de todos a usar los bienes de toda la creación: el derecho de la propiedad privada como subordinado al derecho del uso común, al destino universal de los bienes”. La cita nuevamente no deja lugar a dudas sobre la posición cristiana sobre la propiedad, como un instrumento vinculado al desarrollo y al bienestar social.

El Papa Juan Pablo II, sin embargo, llega más allá. Subordina el derecho de la propiedad al derecho del trabajo y habla incluso de la necesidad de un real proceso de socialización de ciertos medios de producción, que es todo lo contrario a lo que se propuso el socialismo histórico. Refiriéndose precisamente a los medios de producción, que es el punto donde fundamentalmente se ubica la discusión sobre el tema de la propiedad privada, Juan Pablo II dice que “no pueden ser poseídos contra el trabajo, tampoco pueden ser poseídos por poseer, porque el único título legítimo a su posesión - tanto en lo que se refiere a la propiedad privada, como al de la pública y a la colectiva - es que ella sirva al trabajo; y que, por consiguiente, sirviendo al trabajo, hagan posible la realización del primer principio que es el destino universal de los bienes y el derecho de su uso común. Desde este punto de vista... no se puede excluir la socialización de ciertos medios de producción”. Quien no esté dispuesto a repetir lo mismo no tendría derecho a denominarse cristiano.

Lo dicho significa que la doctrina social de la Iglesia rechaza la interpretación del liberalismo, entendido como una determinada ideología histórica, sobre la propiedad, fundamentalmente en lo que se refiere a los medios de producción. Más aún en aras del derecho del trabajo, de acuerdo a la doctrina social de la Iglesia, se podría y hasta se debería revisar toda la doctrina acerca de la propiedad de los medios de producción. Al respecto, Juan Pablo II nos dice: “continúa siendo inaceptable la posición del rígido capitalismo, que defiende el exclusivo derecho de la

propiedad privada de los medios de producción como un dogma intocable en la vida económica. El principio del respeto del trabajo exige que este derecho sea sometido a una revisión constructiva, sea en la teoría como en la práctica”.

La auténtica socialización de la propiedad sobre todo de los medios de producción no es contraria, pues, a la doctrina social de la Iglesia. Sin embargo, el papa Juan Pablo II distingue claramente entre socialización y estatismo, señalando que éste último mantiene todas las lacras de la propiedad privada entendida bajo la misma óptica del rígido capitalismo. Punto que nuevamente recuerda las enseñanzas de Proudhon y que fueron divulgadas en América Latina por Víctor Raúl Haya de la Torre.

Y así tras atacar duramente el monopolio de la administración central, en la que el Estado tiende a reemplazar tanto a la propiedad como a la iniciativa privada, generando sólo la ineficiencia económica y la pobreza generalizada, Juan Pablo II nos dice: “el solo paso de los medios de producción a propiedad del Estado, en el sistema colectivista, no equivale a la socialización de la propiedad. Se puede hablar de socialización sólo cuando se asegure a cada persona, en base de su propio trabajo, el pleno derecho de considerarse copropietarios”. Dicha crítica también sería válida para cierto cooperativismo mal entendido, donde las personas concretas en el fondo no fueron ni son dueñas de nada, tal como se patentizó en el caso peruano. Tal vez por haberlo sufrido en

carne propia, el Papa Juan Pablo II tenía necesariamente que condenar expresamente el llamado “capitalismo de Estado” que se implantó con el pomposo nombre de “socialismo”, y que jamás se propuso la real socialización de los bienes, sino todo lo contrario su plena concentración, en manos de la cúpula que ejercía dictatorialmente el poder.

En su posterior encíclica “*Sollicitudo Rei Socialis*”, Juan Pablo II, sintetizando admirablemente el pensamiento social de la Iglesia sobre el tema de la propiedad, señala: “el mal no consiste en el tener como tal, sino en el poseer que no respeta la calidad y la ordenada jerarquía de los bienes que se tienen”. De lo que se trata es de restablecer una jerarquía de valores, que esté realmente de acuerdo con la dignidad de la persona humana, con el fin de elevarla y no de denigrarla. Vale decir, no se debería olvidar tan fácilmente las antinomias entre “ser” y “tener”, sobre todo cuando el “tener” de algunos puede ser a expensas del “ser” de las grandes mayorías populares.

Para Juan Pablo II quien tiene que empezar a dar ejemplo de lo dicho es la misma Iglesia. Y así, del modo más claro, proclama: “ante los casos de necesidad no se debe dar preferencia a los adornos superfluos de los templos y a los objetos preciosos del culto divino; al contrario, podría ser obligatorio enajenar estos bienes para dar pan, bebida, vestido y casa a quien carece de ellos”. Creo que es lo que trató de hacer como dignísimo Obispo de Puno, nuestro queridísimo Maestro, Monseñor Julio González Ruiz, quien vivió como santo y murió como mártir, símbolo pleno de la fidelidad a la

Iglesia y a la Congregación Salesiana, a pesar de las incomprendiones sufridas.

Sintetizando la posición de la Iglesia sobre el derecho de la propiedad privada, Juan Pablo II nos dice: “es necesario recordar, una vez más aquel principio peculiar de la doctrina cristiana: los bienes de este mundo están originariamente destinados a todos. El derecho a la propiedad privada es válido y necesario, pero no anula el valor de tal principio. En efecto, sobre ella grava “una hipoteca social”, es decir, posee como cualidad intrínseca, una función social fundada y justificada sobre el principio del destino universal de los bienes”. Por supuesto, sin olvidar el derecho natural a la iniciativa económica, sin la cual no es posible progreso alguno.

Pero el Papa Juan Pablo II describe también, en toda su magnitud, las secuelas negativas que el estatismo produjo fundamentalmente en los países del tercer mundo y que los colocó en una clara situación de inferioridad y de desventaja frente a sus competidores, en una economía que cada día se internacionaliza más, por lo que termino siendo tal vez el mayor responsable de la pobreza generada de dichos pueblos. El Estado, en todo caso, sólo debería regentar las empresas realmente estratégicas, pero todo lo demás debe quedar exclusivamente dentro de la libre iniciativa privada.

En la última encíclica social “*Centesimus Annus*”, Juan Pablo II recuerda que en la “*Rerum Novarum*”, el Papa León XIII afirmaba, enérgicamente y con varios argumentos tanto de carácter natural como religioso, el

derecho a la propiedad privada en contra de lo que propiciaba el socialismo de dicha época. De modo especial, León XIII consideraba que el derecho a la propiedad privada era fundamental para la autonomía y para el desarrollo de la persona humana, que era producto de una ley natural que tenía que ser reconocida como tal en la legislación positiva, por lo que - señala Juan Pablo II - siempre fue defendido por la Iglesia, de modo especial en los últimos cien años.

Pero también- recuerda Juan Pablo II - el Papa León XIII fue plenamente consciente que la propiedad privada no es un derecho absoluto, “ya que en su misma naturaleza de derecho humano lleva inscrita su propia limitación”. Es por este motivo, por el que el Papa León XIII también proclamó los principios que necesariamente complementan sin anular la propiedad, como sería, por ejemplo, el destino universal de los bienes de la tierra.

Por otro lado, termina comentando Juan Pablo II, necesariamente el Papa León XIII tenía que hablar fundamentalmente sobre el tipo de propiedad más representativa en su época. En ese contexto, “no cabe duda de que el tipo de propiedad privada, que León XIII considera principalmente, es el de la propiedad de la tierra”, que era el prototipo de la propiedad en ese entonces. En tiempos de León XIII hablar de propiedad era fundamentalmente hablar de la propiedad de la tierra, posteriormente la propiedad de los bienes de producción reemplazaría en importancia a la propiedad de la tierra a la que terminó subordinando, mientras que actualmente nos encontramos con un nuevo tipo de propiedad, la propiedad

de los conocimientos técnicos que reviste mayor importancia que todos los anteriores tipos de propiedad que se van haciendo cada vez más dependientes. Y en el caso peruano, habría que hablar de la propiedad vinculada al comercio y a las importaciones, que han llegado a destruir la industria nacional y que se apoya naturalmente en el poder político.

Sin embargo, habría que insistir que todos los sucesores del Papa León XIII han repetido siempre la doble afirmación que hiciera el iniciador de la doctrina social de la Iglesia: la necesidad y, por tanto, la licitud de la propiedad privada, pero también los límites que pesan sobre ella, fundamentalmente por la función social que siempre debe cumplir. Y ello debe aplicarse tanto a la propiedad de la tierra como a la propiedad de los bienes de producción y a los nuevos tipos de propiedad que aparezcan a través del tiempo.

Jamás debe olvidarse - proclama Juan Pablo II, en pleno auge del neoliberalismo - que el origen primigenio de todo lo que es un bien natural hay que buscarlo en el acto mismo de Dios que ha creado el mundo como ha creado al hombre, y que otorgó la tierra al hombre para que la domine con su trabajo y goce solidariamente de sus frutos. Vale decir, “Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes, sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno. He ahí, pues, la raíz primera del destino universal de los bienes de la tierra”. Pues bien, es a este destino primigenio, que reitero fuera señalado siglos atrás por Santo Tomás de Aquino, al que tiene que adecuarse el derecho de la propiedad privada.

Continuando su argumentación, el Papa Juan Pablo II añade: “ahora bien, la tierra no da sus frutos, sin una peculiar respuesta del hombre al don de Dios, es decir, sin el trabajo. Es mediante el trabajo como el hombre, usando su inteligencia y su libertad, logra dominarla y hacer de ella su digna morada. De este modo, se apropia de una parte de la tierra, la que ha conquistado con su trabajo: he ahí el origen de la propiedad individual”. Desde su origen, pues, la propiedad esta ligada al trabajo.

En todo el tema de la propiedad privada, siguiendo la lógica de la Doctrina Social de la Iglesia, podríamos considerar que existe, una permanente confrontación dialéctica entra la tierra o, para precisarlo mejor, la materia inerte, entendida en su pleno sentido escolástico y el trabajo: la materia que como tal es siempre indeterminada, ha sido otorgada por Dios como patrimonio a todo el género humano. Por lo que es el trabajo el que determina, da forma, individualiza y, por ende, el que da origen a la propiedad privada. El fruto de ello debería ser sólo el fortalecimiento y crecimiento del bien común.

Juan Pablo II nos describe del siguiente modo la tensión dialéctica que se da entre la tierra y la propiedad: “A lo largo de la historia, en los comienzos de toda sociedad humana, encontramos siempre estos dos factores, el trabajo y la tierra; en cambio, no siempre, hay en entre ellos la misma relación. En otros tiempos, la natural fecundidad de la tierra aparecía, y era de hecho, como el factor principal de riqueza, mientras que el trabajo servía de ayuda y favorecía a tal fecundidad. En nuestro tiempo, es cada

vez más importante el papel del trabajo humano en cuanto factor productivo de las riquezas inmateriales y materiales; por otra parte, es evidente que el trabajo de un hombre se conecta naturalmente con el de otros hombres. Hoy más que nunca, trabajar es trabajar con otros y para otros, es hacer algo para alguien”.

Hoy en día, como ya señaláramos, la situación sobre la preponderancia de los diversos tipos de propiedad se ha modificado substancialmente. No sólo la propiedad de la tierra ha pasado a segundo plano, sino lo mismo tiende a suceder con la propiedad de los bienes de producción. Como nos dice Juan Pablo II: “existe otra clase de propiedad, concretamente en nuestro tiempo, que tiene una importancia no inferior a la de la tierra: es la propiedad del conocimiento, de la técnica y del saber”. Pues bien, es “en este tipo de propiedad, mucho más que en los recursos naturales, donde se funda la riqueza de las naciones industrializadas”³⁹. La importancia de este tema se ha evidenciado en las conversaciones que se fueron dando entre los países latinoamericanos y los EEUU al tratar el tema del “Tratado del Libre Comercio”. Pero también este tipo de propiedad debe redundar en beneficio del “bien común”, aunque en este caso, por su propia naturaleza, sea una propiedad inconfiscable por parte del Estado.

Aquí radica una de las grandes fuentes de los cambios radicales que se han operado en el mundo contemporáneo, que se expresa indudablemente en la dinámica del mundo social, y que ha hecho anacrónica a todas las diversas manifestaciones históricas del socia-

lismo, y que incluso obligan a superar mucho de la doctrina aprista. No se puede desconocer que hay diferencias específicas entre las tendencias a la propiedad de la sociedad moderna y las del pasado, incluso el más reciente, de las que partieron las doctrinas socialistas. Como señala Juan Pablo II: “si en otros tiempos, el factor decisivo de la producción era la tierra y luego fue el capital, entendido como conjunto masivo de maquinarias y bienes industriales, hoy día el factor decisivo es cada vez más el hombre mismo, es decir, su capacidad de organización solidaria, así como la de intuir y la de satisfacer las necesidades de los demás”. Este hecho trastoca muchas cosas, entre ellas, el conflicto y la determinación actual de las clases sociales, así como el mismo fenómeno imperialista.

Juan Pablo II anota que incluso la capacidad de conocer oportunamente las necesidades de los demás hombres y planificar el conjunto de los factores productivos más apropiados para satisfacerlos, “es otra fuente importante de riqueza en una sociedad moderna”, lo que está también estrechamente relacionado con un nuevo tipo de propiedad. Por lo demás, muchos bienes no pueden ser ya producidos aisladamente, sino que exigen la colaboración de muchos factores, incluso de naturaleza internacional, pues bien, “organizar ese esfuerzo productivo, programar su duración en el tiempo, procurar que corresponda de una manera positiva a las necesidades que debe satisfacer, asumiendo los riesgos necesarios: todo esto es también una fuente de riqueza en la sociedad actual”.

Vale decir, nos encontramos con una

nueva pero auténtica clase social, conformada por profesionales en finanzas, mercadeo, planificación, informática etc. Que no tienen nada que ver con las clases tradicionales de burguesía y proletariado, y que son manifestaciones de una nuevo tipo de propiedad, el de la técnica. Actualmente, en muchos casos, esta propiedad es más importante que la de la tierra y la de los bienes de capital. Este es un real signo de los tiempos contemporáneos, que ningún político debería desconocer, al margen repito, que ha vuelto anacrónicas a la mayor parte de las teorías sociales, hasta hace poco vigentes.

Retomando al tema de la propiedad, Juan Pablo II manteniéndose como era de esperarse dentro de los cánones de la tradición de la Iglesia, la defiende ardorosamente, pero también reconoce que existen muchos abusos y que, cuando ello se da la propiedad privada de ningún modo se podría justificar éticamente: “La propiedad de los medios de producción, tanto en el campo industrial como agrícola, es justa y legítima cuando se emplea para un trabajo útil; pero resulta ilegítima cuando no es valorada o sirve para impedir el trabajo de los demás u obtener unas ganancias que no son fruto de la expansión global del trabajo y de la riqueza social, sino más bien de su comprensión, de la explotación ilícita, de la especulación y de la ruptura de la solidaridad en el mundo laboral. Este tipo de propiedad no tiene ninguna justificación y constituye un abuso ante Dios y ante los hombres”.

Por este motivo, Juan Pablo II concluye diciendo: “Así como la persona

se realiza plenamente en la libre donación de sí misma, así también la propiedad se justifica moralmente cuando crea, en los debidos modos y circunstancias, oportunidades de trabajo y crecimiento humano para todos”. Y aquí radica precisamente el Talón de Aquiles del Liberalismo, su implantación en una realidad determinada hasta el momento sólo ha generado un mayor desempleo en todos los países donde se ha aplicado y aparentemente se ha convertido en un obstáculo insalvable para el “crecimiento humano para todos”. Este hecho no sólo se expresa en los países pobres sino también y, de modo cada vez más creciente, en los mismos países desarrollados. En esta incluso la idea directriz de la denominada “antiglobalización” que es la expresión del descontento, en los países ricos, del pueblo que sufre la carencia de trabajo y con ello la imposibilidad de poder subsistir con un mínimo de dignidad.

Conclusiones

- 1) El Cristianismo considera como imperativo ético el defender la prioridad que tiene el trabajo sobre el capital, por su carácter determinante en la creación histórica de la misma propiedad, sea cualquiera el sistema político que se adopte. Al respecto, Juan Pablo II nos dice: “el principio de la prioridad del trabajo en la confrontación con el capital des un postulado que pertenece al orden de la moral social. Tal postulado tiene su importancia clave tanto en el sistema construido bajo el principio de la propiedad privada de los medios de producción, como en los sistemas en los que la propiedad privada de estos medios está radicalmente limitada”.
- 2) Como se puede apreciar, en la doctrina social de la Iglesia hay una lógica evolución en lo que se refiere a las manifestaciones históricas de la propiedad, pero enmarcada dentro de la más estricta continuidad de pensamiento en lo que se refiere el derecho natural a la propiedad. León XIII hace la más ardorosa defensa de la propiedad privada, pero haciendo una clara distinción entre el derecho a la propiedad y el uso o disfrute de dicho derecho. El Papa Pío XI, en la “*Quadragesimo Anno*”, señala que el uso o ejercicio del dominio de la propiedad tiene un claro carácter histórico, por lo que puede y debe ser reglamentado por el Estado, pero insistiendo que la propiedad como tal no es un derecho que otorga el Estado a los individuos.
- 3) El Papa Pío XII, en diversas alocuciones, también subordina el derecho de la propiedad al bien común de una colectividad.
- 4) El Papa Juan XXIII nuevamente defiende la propiedad privada como fundamento real y objetivo de la libertad, y por ende, como el mejor límite al poder del Estado tal como también lo había señalado Proudhon, pero recalando también la función social que debe cumplir la propiedad.
- 5) Con Paulo VI, la Iglesia recuerda fundamentalmente que la propiedad, por su misma esencia, no es un derecho absoluto, por lo que está

subordinado al bien o a la utilidad común. El Papa Paulo VI defiende también el derecho del Estado a la expropiación, cuando así lo requiera el bien común y sea considerada como una excepción y no una norma generalizada. Del mismo modo, el Papa Montini defiende el derecho del Estado a regular la salida de capitales y de divisas que, no sólo pertenece a los privados, sino que conforman fundamentalmente un patrimonio nacional.

- 6) El Papa Juan Pablo II continuó plenamente la línea señalada por su predecesor, Paulo VI. Insistiendo en la subordinación del capital al trabajo y hasta llega a defender la necesidad de un sano y equilibrado proceso de socialización de los medio de producción, que nada

tienen que ver con el proyecto socialista. Y, por último, el actual Pontífice señala que existe una “hipoteca social” que grava todo tipo de propiedad privada. Pero con la misma insistencia, Juan Pablo II condena también y de modo expreso el estatismo ineficiente que tanto daño ha hecho sobre todo a los países del llamado tercer mundo. Pero tal vez, y de modo especial, reviste una especial trascendencia histórica la interesante reflexión que hacer el actual Pontífice sobre la importancia que en la historia han ido tomando las diversas formas de propiedad, por lo que el reducir el complejo tema de la justicia social al tema de la tierra y de los medios de producción es mantenerse dentro de una mentalidad propia de una época ya superada.

Referencias

- León XIII, Enc. Rerum Novarum, Roma, (15-V-1891)
- Pio XI, Enc. Quadragesimo anno Roma (15-V-1931)
- Juan XXIII, Enc. Mater et Magistra, Roma, (15-V-1961)
nc. Pacem in terris, Roma (11-IV-1963)
- Pablo VI, Enc. Populorum progressio, Roma, (26-III-1967)
- Juan Pablo II, Enc. Laborem Exercens, Roma, (14-IX-1981)
Enc. Sollicitudo Rei Socialis, Roma, (30-XII-1987)
- Concilio Ecuménico Vaticano II.(1965). Const. Gaudium et Spes.
- Antoncich, Ricardo-Munárriz, José M. (1988). La Doctrina Social de la Iglesia. Madrid. Paulinas.
- Arzobispado de Lima. (1991). La Iglesia ante el desafío de lo social. Lima. Editorial Latina.
- Galindo García, Ángel. (1996). Moral socioeconómica. Madrid. BAC.
- Herr, Theodor. (1990). Doctrina Social Católica. V. Hase & Koehler Verlag Mainz, Germany.
- Herrera, Roberto. (1988). Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia. 2da. ed., Santiago de Chile. Paulinas.

¿HASTA DÓNDE ESTAMOS DISPUESTOS A COMPROMETERNOS CON LA LIBERTAD RELIGIOSA?

*Alessandro Caviglia Marconi**

RESUMEN:

Uno de los derechos fundamentales reconocido internacionalmente en la actualidad lo constituye el de libertad religiosa, que nos faculta a profesar libremente una creencia religiosa sin ser perseguido u hostigado por el Estado o por sectores de la sociedad a la que se pertenece. En este artículo, el autor asume que en una sociedad democrática y liberal los ciudadanos han de gozar de este derecho a profesar sus creencias religiosas, por más que éstas resulten extravagantes a los demás miembros de la sociedad, pero este derecho fundamental ha sido violado permanentemente en sociedades democráticas contemporáneas. Se reflexiona que esto acontece por falta de una cultura liberal, que separe adecuadamente la esfera del Estado de la esfera religiosa, o en sociedades donde dicha separación se ha realizado pero la situación de conflictos armados que hace que surjan nuevas formas de tiranía.

PALABRAS CLAVE: Derechos fundamentales, libertad religiosa, sociedad liberal, cultura liberal, Estado.

UNTIL WHAT LIMIT WE ARE WILLING TO GET ENGAGED WITH THE RELIGIOUS FREEDOM?

ABSTRACT

One of the main rights, internationally and currently acknowledged is the religious freedom, which let us to freely profess a religious belief without being persecuted or bothered by the State or by society sectors which they belonged to. In this article, the author assumes that in a democratic and liberal society, citizens must enjoy this right to profess their religious beliefs, even though they will result extravagant to the other members of the society. However, this fundamental right has been permanently violated in contemporary democratic societies. This happens because of a lack of liberal culture, which might adequately separate the State from the religious sphere, or in societies where such separation has been executed however, the situation of settled conflicts may lead in new ways of tyranny.

KEYWORDS: Fundamental right, religious freedom, freedom society, liberal culture, State.

*Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Maestro en Filosofía por PUCP. Profesor Ordinario del Departamento de Filosofía y Teología en la Universidad Femenina. Docente en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y en la Universidad San Martín de Porres.

Uno de los derechos fundamentales reconocido internacionalmente en la actualidad lo constituye el de libertad religiosa. Cercano al derecho de opinión, se trata del derecho a profesar libremente una creencia religiosa sin ser perseguido u hostigado por el Estado o por sectores de la sociedad a la que se pertenece. En una sociedad democrática y liberal los ciudadanos han de gozar de este derecho a profesar sus creencias religiosas, por más que éstas resulten extravagantes a los demás miembros de la sociedad.¹⁸ Sin embargo, ese derecho fundamental ha sido violado permanentemente en sociedades democráticas contemporáneas, en algunos casos por falta de una cultura liberal, que separe adecuadamente la esfera del Estado de la esfera religiosa,¹⁹ o en sociedades donde se supone dicha separación se ha realizado pero la situación de conflicto armado que significa el combate contra el terrorismo internacional ha hecho que surjan nuevas formas de tiranía.

La libertad religiosa a elegir cómo creer.

Se ha estudiado anteriormente las violaciones a la libertad de creencia religiosa que provienen del entorno social y político, de modo que se ha hostigado a las personas por lo que creen o por en quién creen. Quiero concentrarme esta vez en otro aspecto del problema de la libertad religiosa que no ha sido suficientemente explorado. Lo constituye no tanto por la libertad sobre *qué* o *en quién* creer (es decir, si se es cristiano, musulmán o judío, por ejemplo), sino la libertad a elegir *cómo* creer lo que ser cree. Gran parte de las guerras religiosas que asolaron el continente europeo durante el siglo XVI han tenido como foco disputas respecto al *cómo* de la creencia religiosa más que el *qué* de la misma.²⁰

¿A qué me refiero con esta distinción entre el *qué* y el *cómo* en cuestiones de creencias religiosas? El derecho a abrazar una creencia religiosa —es decir, el *qué*

¹⁸ El derecho a profesar creencias religiosas o a tener un tipo de vida que resulta extraña al resto de la sociedad es tratado por John Stuart Mill en *Sobre la libertad*. Cf. Cap. IV *De los límites de la autoridad de la sociedad sobre el individuo*.

¹⁹ El surgimiento de las sociedades democráticas liberales ha significado la distinción de la esfera del poder y la esfera religiosa, haciéndose posible que los diferentes grupos religiosos puedan convivir en una sociedad donde el Estado no privilegia a ninguna doctrina religiosa particular. No todas las sociedades democráticas contemporáneas han completado este proceso de separación. En muchas sociedades latinoamericanas la Iglesia Católica mantiene aún una cuota importante de poder político, proyección de su función tutelar del pasado. Por ejemplo, la institución del Te Deum en las fiestas patrias peruanas o la fuerte capacidad de presión que mantiene la Iglesia Católica en algunos parlamentos latinoamericanos, demostrando que falta profundizar la consolidación de una sociedad democrática y liberal.

²⁰ Por ejemplo la persecución de los herejes tanto por la Inquisición Católica como por la ortodoxia protestante, especialmente calvinista. La historia se encuentra plagada de trances de persecución y masacre de herejes. Uno de ellos, destacable por lo sanginario, tuvo lugar durante el siglo XIII bajo el papado de Inocencio III. El Albi, al sur de Francia, se había fortalecido una versión de cristianismo que había bebido del maniqueísmo anticlerical de los tantos que plagaron Europa desde los inicios del medioevo. Los albigenses no sólo estaban casi todos convertidos a dicha versión del cristianismo sumamente crítica al papado (al igual que los llamas *fraticelli*, que derivaban de los franciscanos), sino que la región, gracias al trabajo y esfuerzo de los habitantes de Albi, había prosperado notablemente. Durante la última campaña orquestada por Inocencio III, organizada en 1214, al encontrar el primer pueblo numeroso de la región los soldados preguntaron cómo distinguir a los herejes de quiénes no lo eran. A ello encontraron como respuesta: “Matadlos a todos, Dios sabrá lo suyo”. La masacre —y el saqueo— estaban justificadas, pues Dios separará a los herejes de los fieles a la ortodoxia.

creer- pertenece a una persona o a una comunidad y demarca una esfera de libertad que no puede ser vulnerada por otras personas o grupos que no comparten dicha creencia religiosa. Como comunidad podemos creer en Cristo, en Alá o tener otra creencia religiosa posible. El atentado contra la libertad de las comunidades de creyentes puede graficarse claramente con las cruzadas, en las cuales los cristianos agredieron a sus enemigos exteriores, que abrazan otros credos. El ejercicio de la violencia en estos casos se pretende justificado como una reacción legítima contra los impíos, es decir, contra aquellos que no creen en la “religión Verdadera”.

Ahora bien, una cosa es creer en Cristo y otra cosa distinta es la manera en que uno viva dicha creencia. Respecto del *cómo* ya no se trata de la relación de la comunidad de creyentes con los que no creen sino se trata, más bien, de la relación entre creyentes al interior de la misma comunidad de fe. Así, por ejemplo, una cosa es creer en Cristo y

otra distinta es la manera en la que se profese esa fe.²¹ Esta es la fuente de la que surge el ejercicio de la violencia conocida como *combate de las berejías*. Aquí la violencia es utilizada contra los enemigos que se hayan dentro de la comunidad de creyentes, como es sucedió con la Inquisición católica. Lo que me interesa es esclarecer este último aspecto, referente al modo de creer, porque sospecho que algunos de los males del mundo contemporáneo tienen sus raíces en ello.

En términos generales podría decirse que hay dos modos de asumir una creencia religiosa. El primero lo denominaré “doctrinario”, mientras que al segundo lo llamaré “experiencial”. Algo más, alguien quizás pueda objetar que hay mucha y no sólo dos maneras de creer.

Frente a ello he de aclarar que aquí se trata de dos actitudes que considero lo suficientemente abarcadoras como para cubrir gran parte del espectro de las creencias religiosas.²²

²¹ Para el caso específico de las comunidades cristianas la distinción entre el *qué* (o en *quién*) creer y el *cómo* creer se presenta de este modo: en ellas las personas creen en Cristo (*quién*) y creen que Él es el Salvador (*qué*), pero tienen (o deberían tener) el derecho a elegir la manera (el *cómo*) de creer en Cristo y de creer que Él es el Salvador. Si bien la cuestión por el *qué* afecta directamente a lo doctrinario mientras que la cuestión referida al *cómo* se vincula con lo ritual, oracular y lo ético, no todo lo referente a lo doctrinal es agotado por el *qué* puesto que hay muchas maneras de interpretar y asumir un núcleo doctrinal. De hecho los núcleos doctrinales libres de toda interpretación no existen, sino que lo único con lo que contamos son doctrinas interpretadas. Las diferentes interpretaciones son diferentes modos de asumir los cuerpos doctrinarios.

²² Gustavo Gutiérrez es su *Teología de la liberación. Perspectivas* utilizó los términos “ortodoxia” y “ortopraxis” -es decir, creencia (cor)recta y acción (cor)recta- de modo análogo, aunque tal vez no del todo, a mi uso de los términos “doctrinario” y “experiencial”. Sospecho que las etiquetas que uso no son del todo traducibles a los términos de Gutiérrez, pues detrás de la diferenciación que introduzco se encuentra la distinción kantiana entre razón pura y razón práctica de una manera que resulta problemático encontrar en la teología de la liberación. La distinción kantiana entre ambos tipos de racionalidades procura encarar el complicado problema filosófico de la relación entre la teoría y la práctica de una manera distinta a la forma en que Gutiérrez procura hacerlo.

Las creencias religiosas asumidas de modo doctrinario.

La primera forma de tener una creencia religiosa la he denominado “doctrinaria”, pero ello no significa que todo el que asuma un sistema doctrinario en su vida de fe está asumiendo sus creencias religiosas de manera doctrinaria. Esto último sucede cuando la persona o el grupo exigen a todos los demás creyentes a relacionarse con los dogmas (o las verdades de fe) de la manera en la que ésta se relaciona, es decir, asumirlos de manera literal.²³ Un segundo elemento de la creencia doctrinariamente asumida consiste en que reduce y empobrece la identidad de los creyentes, es decir, genera una autoimagen reducida y empobrecida en la persona de los fieles. Finalmente, un tercer elemento de la creencia doctrinaria es el político, que conduce a los creyentes a movilizarse –motivado por líderes político-religiosos– contra sus enemigos internos a la comunidad de creyentes o a enemigos externos como son las otras comunidades religiosas.

La conjunción de estos elementos esconde potencialidades sumamente violentas frente a los correligionarios como frente a los no creyentes.²⁴ Así la purgación de las creencias en la tristemente célebre lucha contra las herejías en el pasado del catolicismo y del protestantismo ha sido muestra de violencia contra los correligionarios. En tanto que la “guerra contra las otras religiones”, que incluso tener su centro en torno al término “terrorismo internacional” – ya sea luchando contra el “demonio occidental” que se presenta como “cruzado del siglo XXI”, o sea bajo la forma del “mal radical” que combatiremos con las fuerzas de Yavéh; esta guerra contra los otros (y en última instancia contra “el maligno”) representa un potencial sumamente peligroso. De hecho hay algo de perverso en ello, aunque sea solamente el hecho de agredir e insultar a otro, o tomar las armas contra él por el hecho de que tiene otras creencias religiosas o en razón de que, compartiendo nuestras propias creencias, las asume de manera distinta.²⁵

²³ La literalidad de los textos o de los dogmas o de ciertas verdades nunca es real, sino que es construida o definida por líderes de los grupos en cuestión, quienes señalan en qué sentido han de interpretarse tanto los textos, como los dogmas y las verdades de fe. Cfr: Arens, Eduardo; *La Biblia sin mitos. Una introducción crítica*, Lima: CEP, 2004. Véase allí especialmente el apéndice titulado *El fundamentalismo*.

²⁴ Respecto a la retórica estadounidense en su combate político-religioso contra el mal véase Berstein, Richard; *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Buenos Aires: Katz, 2006.

²⁵ La disputa sostenida por Bartolomé de las Casas con Juan Ginés de Sepúlveda en el siglo XVI muestra aristas que lindan con los temas de la herejía y la impiedad. En la discusión teológica sobre el estatuto religioso de los indígenas americanos, se encuentran implicadas dos cosas diferentes, una, de orden teológico (referente a la salvación de los no bautizados); y, la otra, de orden político y económico (refiere a la legitimidad de la conquista y a la autoridad de los encomenderos para enriquecerse con el trabajo de los aborígenes como si de sus esclavos se tratara). Esta última cuestión es sumamente importante en la discusión sobre el entonces reciente *Derecho de Gentes*, así como la reflexión en torno al acceso a la justicia) que se estaba gestando con Francisco de Victoria en la época. Pero la primera de estas cuestiones tiene que ver con la pregunta sobre cómo considerar a los originarios americanos, puesto que la revelación no les había sido comunicada: ¿eran herejes?, ¿paganos? ¿o habría que considerarlos de alguna otra forma? Para explicarse lo más importante en esta cuestión en un sentido existencial, se resolvió que gente no bautizada como ellos no irían al infierno ni al purgatorio –reservados a impíos y herejes– sino al limbo. El limbo se convirtió en el lugar –lejos de Dios– donde irían los no bautizados en general, y no sólo los no bautizados europeos. Recientemente el Papa Benedicto XVI ha declarado saludablemente que el limbo es una invención del imaginario popular sin sustento teológico. Sea como fuere, la creencia en el limbo generó mucho dolor en quienes perdieron a hijos antes de poder bautizarlos.

Se suele llamar fundamentalista o integrista a quien se relaciona con los dogmas de un modo tan estrecho como para asumir una supuesta lectura literal de los mismos. Para éstas personas los dogmas tal cual ellos los interpretan definen por entero la fe en cuestión, de tal modo que quienes tengan interpretaciones distintas de éstos se encuentran profundamente en el error. El “error” consiste aquí no en que no crean en los dogmas, sino en que no lo hacen “correctamente”. De tal manera que si se quiere salvar el alma de aquél o salvar la religión de los herejes hay que enmendar la manera en que los “hermanos desviados por el mal” creen lo que nosotros creemos. De ahí a pensar que todo tipo de violencia se legitima frente a la “perdición” hay un paso muy corto. Lo doctrinario o fundamentalista aquí no consiste es adherirse a dogmas específicos ni creer que el otro está es el error, sino más bien tener la militante idea de que es nuestro deber enmendarle la plana al otro respecto a su manera de creer.

Pero esta adhesión estrecha a ciertas verdades de fe es posible porque uno interpreta su identidad de manera empobrecida. Comúnmente las personas articulan su identidad a través de una pluralidad de lealtades. Por ejemplo, una persona puede ser católico, peruano, limeño, literato, tener una determinada orientación política, ser hispano parlante, o muy bien podría tener doble nacionalidad y haber crecido en un hogar bilingüe y haberse identificado adicionalmente con una tercera lengua y cultura que adquirió en la escuela a la que

asistió. De esta manera en las personas hay una pluralidad de focos que configura una identidad compleja. El fundamentalismo se origina cuando se oscurecen los focos identitarios para resaltar exclusivamente uno de los elementos que lo constituye. De esta manera, cuando la persona decide - o es inducida a- hacer valer sólo el hecho de que es católico, se produce en su vida un gran empobrecimiento y termina teniendo actitudes hostiles para con otros. Muchas veces sucede que en los conflictos sociales las personas sienten agredidas algunos de sus fuentes de identidad, que posteriormente pueden convertirse en la punta de lanza de las reivindicaciones, que muy bien podría oscurecer las otras fuentes de la identidad si las condiciones son propicias para ello.²⁶

Ahora bien, cuando las personas son inducidas o forzadas por las comunidades religiosas y sus líderes políticos a asumir ese empobrecimiento de su identidad se atenta contra su propia libertad. En cuestiones de libertades religiosas hay que tener en cuenta que una cosa es la libertad de los grupos a tener sus creencias religiosas y otra cosa es la libertad de las personas a asumir sus creencias de manera libre, por medio de coacciones internas o externas. La existencia de comunidades religiosas es un bien de nuestro mundo contemporáneo, pero no hay que olvidar que lo es en tanto que ellas expresan la libertad de creencia de las personas y no la sumisión de las mismas. No son, en ningún caso un bien en sí mismas.²⁷

²⁶ Maalouf, Amin; *Identidades asesinas*, Madrid: Alianza Editorial, 2002.

²⁷ Sen, Amartya; *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Buenos Aires: Katz, 2007.

En la páginas 215 y 216 de su texto (referido en el último pie) Sen expresa con claridad la crítica contra esta opción, que perfectamente podemos denominar “tradicionalismo” citando una observación que el emperador indio, Akbar realizó alrededor de 1590 respecto de la relación entre la razón libre y el tradicionalismo, en el marco de las reflexiones sobre la relación entre la fe y la razón. El emperador dice a su interlocutor y amigo Abul Fazl lo siguiente:

“La búsqueda de la razón” y el rechazo del tradicionalismo son tan brillantemente obvios que están por encima de la necesidad de discutir. Si el tradicionalismo fuese apropiado los profetas simplemente habrían seguido a sus mayores (y no habrían traído nuevos mensajes).

Las creencias religiosas asumidas de modo experiencial.

El modo experiencial de asumir una creencia religiosa se distingue del modo doctrinal como lo teórico de lo práctico. Mientras que lo doctrinal consiste en asumir ciertas “verdades de fe” de un modo especificado, lo experiencial consiste en vivir ciertos ideales prácticos que sobrepasan con creces las verdades definidas dogmáticamente.²⁸ Podríamos decir que estos ideales prácticos cons-

tituyen el horizonte de fe en el que se insertan las “verdades de fe” dogmáticamente definidas. En este sentido creer de manera experiencial nos puede abrir a la tolerancia puesto que se entiende que en el trasfondo vital de nuestras creencias religiosas se encuentra la exigencia práctica de respetar a los otros aunque no compartan nuestras doctrinas. Esto de modo que podríamos considerar a las creencias de los fieles de otras religiones como creencias dignas de respeto y aprecio en vez de radicalmente erradas.

Se trata de una manera razonable de tener creencias religiosas porque se considera el derecho legítimo de los demás a tener sus propias creencias religiosas, e inclusive se ve la pluralidad como un valor del mundo contemporáneo, por ser expresión de las libertades. Al interior de las comunidades de fe el creyente experiencial respeta y valora la existencia de una pluralidad de formas de asumir las creencias religiosas. Incluso, el creyente doctrinal es respetado y valorado por el creyente vivencian, siempre que el primero sea respetuoso y no ejerza violencia contra otros. Respecto de las relaciones interreligiosas el creyente experiencial no sólo es respetuoso sino que valora la existencia de la pluralidad de creencias religiosas. En ningún momento muestra

²⁸El retorno de lo religioso en nuestro mundo contemporáneo no sólo trajo el antiguo modo más doctrinario de asumir las creencias religiosas, sino que también significó el florecimiento del modo experiencial de asumirlas. De modo que lo religioso retorna no sólo como componente político y doctrinario en la escena mundial actual, sino como forma de vivir la esperanza que, en cierto modo, el fin de los grandes relatos revolucionarios había dejado deshabitada. Este retorno experiencial de lo religioso tiene algo de inédito, no por que antes no se haya propuesto asumir el cristianismo –u otra religión- en ese sentido. De hecho así lo propusieron Castelli, en el cristianismo protestante y ciertos intelectuales islámicos lo habían hecho, entre otros. Lo nuevo es que ahora la propuesta de asumir las religiones en sentido experiencial no es exclusividad de las élites intelectuales. Esto puede tener muchas causas, como la expansión de la educación y el mayor despliegue de las comunicaciones. Sea como sea han cada vez más personas que no están dispuestas a simplificar y empobrecer la riqueza de sus identidades plurales.

hostilidad frente a otros por el hecho de que tienen credos religiosos distintos al suyo.

Estas actitudes son posibles por varios motivos. De un lado el creyente experiencial da prioridad a la caridad antes que a los aspectos dogmáticos. Por otra parte, sucede que su identidad no ha sufrido el estrechamiento de definirse sólo como creyente, sino también como perteneciente a una o varias comunidades políticas, perteneciente a una o varias comunidades lingüísticas, tener tal orientación política, tener tal profesión o cual afición, etc. Ello no necesariamente arrincona su dimensión religiosa, sino que le permite matizarla y enriquecerla, lo que significa tener una vida más amplia y rica. Además, le es posible tener esa actitud respecto a la religión porque no se encuentra capturado por el miedo frente a los demás, a la pluralidad del mundo humano o al inminente castigo divino que, según el fundamentalismo, sobrevendría a quién no cree “correctamente”. Si bien pueden encontrar cosas que lo atemorizan, el temor no cierra su capacidad de reflexionar y de manejar los conflictos y desacuerdos propios de la convivencia social de manera razonable. La actitud fundamentalista, en cambio, se encuentra relacionada a la inseguridad y la ansiedad que muchas personas experimentan y que les obliga a refugiarse en formas de vivir y de creer tanto doctrinas religiosas como doctrinas

laicas que le ofrecen una supuesta seguridad y que, entre otras cosas, definen su identidad en contraposición a doctrinas opuestas. Esta manera de asumir las creencias se encuentra en sintonía con el últimamente tan ensalzado “conflicto entre civilizaciones”.²⁹

La apertura a la tolerancia y al diálogo interreligioso.

Uno de los grandes humanistas del siglo XVI ha sido Sebastián Castellio, quien pensaba la libertad de conciencia en cuestiones religiosas como un don del Espíritu. Esta intuición lo condujo a considerar la tolerancia religiosa como un principio fundamental, de tal manera que se constituyó en el precedente de John Locke, el padre de la tolerancia de las sociedades democráticas modernas y contemporáneas. Castellio, en su controversia con el fundamentalismo de Jean Calvino asienta en las mismas Escrituras su principio de tolerancia para con quien cree de manera distinta – es decir, frente a todos aquellos a los que tanto la Inquisición católica como el fundamentalismo protestante de Calvino acusa de herejes y considera dignos de penas de muerte tortuosas y ejemplares -. Castellio afirmará lo siguiente: ‘Las verdades de la religión son por naturaleza misteriosas, y desde hace más de mil años constituyen la materia de una inagotable controversia, en la que la sangre no dejará

²⁹ Cf. Huntington, Samuel; *El conflicto entre civilizaciones, próximo campo de batalla*, Valencia: Pre-texto, 1986. Ciertamente, su perspectiva respecto de las condiciones de las nuevas relaciones globales son sesgadas y no reflejan la complejidad de los encuentros culturales y sociales en el mundo contemporáneo, como la cooperación, la asistencia, la interculturalidad, la migración, el sistema internacional de derechos humanos y el conjunto de garantías que son también apoyados por miembros de muchas de las civilizaciones que hoy en día supuestamente estarían en pie de lucha.

de correr hasta que el amor no ilumine los espíritus y tenga la última palabra. Cualquiera que interprete la palabra de Dios, puede equivocarse y cometer errores, y con ello nuestro primer deber sería el de la tolerancia recíproca. Si todas las cuestiones fueran tan claras y evidentes como que sólo hay un Dios, todos los cristianos podrían tener fácilmente una misma opinión sobre todas esas cuestiones,...pero como todo está oscuro y confuso, los cristianos no deben juzgarse los unos a los otros. Y si somos más sabios que los paganos, seamos también mejores y más compasivos que ellos.³⁰

Puesto que la Verdad doctrinaria última es confusa y nadie puede estar seguro de tener la interpretación correcta, sólo queda la *veracidad práctica* que consiste en reconocer que no se tiene el dominio sobre la Verdad y tratar al otro compasivamente. Castellio lo subraya adecuadamente: si acaso somos mejores que los que no creen, ello no sería por que tenemos la doctrina correcta, o la única interpretación válida de las verdades de fe, sino en que somos compasivos, es decir, caritativos. Nuestra superioridad no sería teórica, sino práctica. Con ello se asienta el principio de la tolerancia desde Castellio hasta nuestros días. Y no se trata sólo de la tolerancia con los supuestos herejes – que no creen de la manera en que nosotros creemos –, sino también con los supuestos impíos – quienes no creen en aquello que nosotros creemos.

Esto tiene consecuencias directas

tanto para las relaciones entre los fieles en las comunidades religiosas (es decir, las relaciones al interior de las comunidades de creyentes) como para el diálogo ecuménico y el diálogo interreligioso (las relaciones y el diálogo entre las religiones). Al interior de las comunidades de fe la tolerancia basada en la caridad supone el respeto de los diferentes modos de creer en las verdades de fe. En lo referente al diálogo ecuménico e interreligioso, el soporte del mismo no puede ser una verdad doctrinal, en el sentido de una 'doctrina verdadera' que el otro tendría que asumir necesariamente como la única correcta para iniciar realmente el encuentro. No es posible iniciar el diálogo a partir de esa exigencia, ya que el otro podría condicionar a su vez el diálogo a que asumamos su doctrina, y no la nuestra, como la verdadera. En vez de ello, el diálogo ha de cimentarse en la veracidad, es decir, en la disposición moral a ser honesto con el otro, y el deseo profundo de ser compasivo con nuestros interlocutores. Ello supone reemplazar las doctrinas por la práctica de la caridad como fundamento del diálogo, además de que en el encuentro entre versiones del cristianismo y entre religiones nos acercamos con la disposición moral que nos haga desear construir un mundo en el que se permita a cada cual creer en libertad.

La disposición moral hacia la veracidad y la pretensión de tener la verdad última como actitudes para insertarnos en el diálogo sobre nuestras creencias religiosas y los diversos modos

³⁰Citado en Zweig, Stefan; *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia*. Barcelona: Acanalado, 2001, pp. 170-71.

de asumirlas traen consecuencias radicalmente opuestas. Ser veraz significa ofrecer una actitud sincera al otro. La persona veraz no tiene como objetivo acceder a y mantener una verdad de principio a fin en el diálogo. La veracidad no se opone al error (como sí sucede con la verdad), sino con la mentira. Si las cosas de Dios son misteriosas para todos, si la verdad última respecto a lo religioso nos es oculta, entonces aquél que afirme tener la Verdad que debe condicionar el encuentro estaría mintiendo. Su mentira consiste en afirmar tener certeza respecto de algo que es para todo humano incierto. Ello no es una falta epistémica sino moral, pues lo que se muestra con ello es intransparencia. La veracidad es la apertura al otro de modo que manifestamos abiertamente los límites de nuestras certezas para poder abrir espacio a las dudas.

Esta disposición moral no es algo ajeno a las aspiraciones de las grandes religiones, como el cristianismo, el Islam, el judaísmo y el budismo, entre otras. La primacía de la compasión y la caridad se encuentran en el corazón de estas confesiones y todos los creyentes razonables de estas religiones entienden que éste es el foco de acuerdo sobre el que se construye el diálogo interreligioso. Si bien la presencia del terrorismo internacional de rostro islámico ha generado la imagen en el mundo contemporáneo que los musulmanes son violentos, irracionales y fanáticos, ello no refleja el corazón del Islam expresado tanto en el Corán como en la tradición islámica, en el que se enfatizan los mensajes de paz y tolerancia. El terrorismo islámico es tan representativo del Islam como lo son la Inquisición y Hitler del cristianismo.

Referencias

- Arens, Eduardo. (2004). La Biblia sin mitos. Una introducción crítica, Lima: CEP.
- Berstein, Richard. (2006). El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9. Buenos Aires: Katz.
- Huntington, S.(1986). El conflicto entre civilizaciones, próximo campo de batalla. Valencia: Pretexto.
- Maalouf, Amin. (2002). Identidades asesinas. Madrid: Alianza Editorial.
- Sen, Amartya. (2007). Identidad y violencia. La ilusión del destino, Buenos Aires: Katz.
- Stuart Mil, John. (1979). Sobre la libertad, Madrid: Alianza Editorial.
- Zweig, Stefan. (2001). Castello contra Calvino. Conciencia contra violencia. Barcelona: Acantilado.

**ARTÍCULOS
FILOSÓFICOS**

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

*Eduardo Calcín Figueroa**

No se puede aprender filosofía, tan sólo se puede aprender a filosofar . (Immanuel Kant)

RESUMEN

Partiendo de una experiencia familiar este artículo reflexiona sobre la enseñanza de la filosofía y la tan discutida 'utilidad' de aprenderla, teniendo por referencia a Sócrates y Platón como los grandes metodólogos del aprendizaje y la enseñanza filosófica. El autor parte del principio que el profesor debe ante todo amar la materia que imparte, acompañando y guiando al alumno durante el proceso de aprendizaje donde él construye su propio conocimiento, pues aunque así bien no hay métodos para enseñar a pensar, esta actitud docente propicia el encuentro, el disfrute por el saber.

PALABRAS CLAVE: Filosofar, Didáctica de la filosofía, Metodología de la reflexión.

TEACHING PHILOSOPHY

ABSTRACT

Taking into account a family experience, this article pretends to analyze Philosophy teaching and the so well discussed "importance" to learn it, having Socrates and Plato as great learning and philosophy teaching's methodologists. The author is based on the principle that professor should first love what he teaches, following and guiding the student during the learning process where it constructs its own knowledge, because even though there are no methods to teach and think, the teaching attitude leads the encounter, as well as the enjoy for learning.

KEYWORDS: philosophize, teaching philosophy, reflection methodology.

*Licenciado y Magíster en Teología por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Egresado de Maestría en Historia de la Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Actualmente cursa estudios doctorales Educación en la Universidad Marcelino Champagnat. Docente Ordinario en el Departamento de Filosofía y Teología en la UNIFÉ. Docente en la Universidad Marcelino Champagnat.

Quisiera empezar el presente artículo haciendo referencia a una curiosa anécdota que me ocurrió en cierta ocasión: *Había quedado con mi hijo ir a jugar pelota en el parque, como cada sábado por la tarde; para ello, él se encontraba ya preparado con la ropa deportiva, esperándome. Por mi parte, trataba de terminar un trabajo de filosofía que estaba digitando en la computadora. Impaciente me preguntó: ¿Papá, qué haces?. Le contesté: Trato de terminar este trabajo...ya me falta poco. Él replicó: Papá, siempre te veo leyendo y trabajando... pero, si lees tanto y trabajas tanto, ¿por qué no tenemos más plata?. Me agradó su observación y decidí aprovechar la ocasión para contarle la siguiente historia y transmitirle un mensaje. Le dije, ven siéntate a mi lado y déjame contarte una pequeña historia: Había una vez un hombre llamado Tales de Mileto que observando los astros y tratando de comprender como operaban, no se percató que frente a sus pies había un hoyo, cayendo en él. Su criada quien le observaba se rió aduciendo que Tales queriendo conocer las cosas del cielo no advirtiera las cosas que estaban junto a sus pies. De aquí, que mucha gente criticara la pobreza e inutilidad del quehacer de Tales, quien era filósofo y cultivador de otros saberes, dado que, no otorgaba dinero o bonanza financiera. Pero, cierta ocasión; aun cuando era invierno y con el poco dinero que tenía arrendó todas las prensas de aceite que habían en las ciudades de Mileto y Quíos. Las consiguió a un bajo precio pues no había competencia. La razón obedecía que gracias a sus estudios y conocimiento en astronomía sabía cuándo habría una buena cosecha de aceitunas. Y llegando la temporada de cosecha los agricultores fueron a buscar prensas de aceite y no las consiguieron. Tales las había alquilado todas. Por lo cual, tuvieron que acudir a él. Y él se las alquiló por el doble y triple que había pagado por ellas. De este modo, Tales obtuvo mucho dinero y demostró que fácil resulta*

a los filósofos y a los que estudian enriquecerse cuando quisieran hacerlo. (Aristóteles, Política I 11, 1259a). Terminado mi relato observé a mi hijo para ver cuál era su reacción. Y él me dijo: -Entendí papá...ahora vamos a jugar.

Tal vez, resulte sumamente curioso que si afirmamos que el filósofo podría enriquecerse si quisiera hacerlo, la pregunta inmediata que formularíamos sería: ¿Por qué no lo hace?. Muy simple, la actividad filosófica como cualquier quehacer humano es una ocupación que se sitúa o ha de situarse más allá del deseo de querer alcanzar el dinero o la fama. La motivación del filósofo es querer alcanzar un conocimiento amplio, claro y profundo de todas las cosas. Su sed insaciable de querer alcanzar la verdad lo define: “*philosophon*” (“amante del saber o de la sabiduría”). El filósofo es el que reconoce su ignorancia, pero quiere salir de ella; no tiene la posesión del saber, pero si aspira a él. El filósofo no puede mirarse como sabio, porque entonces no sería filósofo o amante del saber. El filósofo busca la sabiduría porque no la posee; ama el saber, pero si lo ama es porque se siente desposeído por él.

Platón aseveraba que al hombre sólo le corresponde el “amar la sabiduría” porque sólo a los dioses les correspondería el ser “sabio” (“*sophon*”), haber alcanzado la sabiduría. Justamente en ello consiste el “amor platónico”. El término medio entre la sabiduría y la ignorancia; como el amor que no es bello ni feo, pero que el no ser bello ni feo no implica necesariamente ser feo y malo, como el no ser sabio no implica necesariamente ser ignorante. Así, quien no conozca algo o sepa algo, no significa que ignore todo.

El desconocimiento que se presenta como defecto puede ser la condición base para la búsqueda del conocimiento. Como Sócrates quien reconociendo su propia ignorancia (“*sólo sé que nada sé*”) indaga la verdad que se encuentra encerrada en cada hombre y la descubre por el ejercicio de la reflexión, el análisis, la interrogación. No es el hombre quien con su mente “crea” el conocimiento dentro de sí; la mente humana “descubre” aquello que en la cosa hay de inteligibilidad, de cognoscible. Porque conocer es dirigir la inteligencia para “aprehender” la inteligibilidad de las cosas.

Conviene recordar que la mayéutica socrática consistía en adoptar una postura de no saber y dar por sentado que su interlocutor sí sabía. Este método filosófico empleado por Sócrates frente a los sofistas no era una postura o protagonismo de él, sino la actitud de alguien que quiere saber de aquellos que manifiestan saberlo todo, “*solo sé que nada desconozco*” era la frase de los sofistas. Mediante su método mayéutica que consistía en establecer un diálogo a partir de una pregunta que él formulaba y su interlocutor contestaba se iniciaba el debate en torno a un tema que exigía una respuesta clarificadora en torno a su definición; es decir, llegar a la verdad o el conocimiento del mismo. Le preocupaba que algunos hombres no viesan con claridad meridiana los principios y conclusiones que se desprendían de sus propias afirmaciones. A su vez, era un esfuerzo desesperado por despertar la mente de los atenienses y hacer volver la atención hacia los problemas más urgentes para la salvación de su ciudad.

En esto consistía su incansable

actividad educadora, la siembra tenaz, insistente, machacona de despertar el pensamiento para que cada quien responda a sus propias preguntas o temas planteados por él, pero que requerían ser replanteados sobre todo por aquellos que consistían un grupo selecto de personas (sofistas) que ejercían medianamente su poder a través de aquellos que gobernaban o gobernarían las ciudades. Sócrates observaba también que los que están instruidos en los asuntos humanos pueden utilizar a voluntad en la vida sus conocimientos en provecho propio y ajeno. Por tanto, se preocupó en inquietar el proceso inductivo y deductivo del pensamiento de sus jóvenes alumnos. Él no discurría sino en asuntos humanos, estudiando qué es lo piadoso, qué lo sacrílego; qué es lo honesto, qué lo vergonzoso; qué es lo justo, qué lo injusto; qué es sensatez, qué es insensatez; qué la valentía, qué la cobardía; qué es la virtud, qué es la justicia... porque busca la norma ideal de la conducta humana.

Difícilmente podríamos decir que los instruía en cuestiones de orden moral y político. No encontramos en los diálogos de Platón momentos en que Sócrates esté concluyendo o zanjando una discusión, ésta siempre quedará abierta para un ulterior tratamiento. Porque plantear la posibilidad de un saber concreto, acabado, es traicionar la esencia misma del quehacer filosófico, como saber inacabado.

Sócrates no se jactaba de haber sido maestro de alguien. Todo lo contrario, él sabe que ignora muchas cosas. “*Nunca fui maestro de nadie*” nos dice. “*Nunca transmití saber alguno*” afirma. De aquí que, el

docente en filosofía no debe asumir un rol protagónico en el debate de la clase, negando o rebajando la intervención de los alumnos en el afán de querer responder al tema central que se discute. Porque, justamente es el alumno quien debe construir y recorrer su propio camino en el aprendizaje. Recordar siempre que Sócrates se mantuvo lejos del oportunismo y pragmatismo de los sofistas. Curiosamente el oráculo de Delfos develó que Sócrates era el hombre más sabio del mundo.

El profesor debe ser ante todo alguien quien ame la materia que imparte. Su labor consistirá en crear un ambiente idóneo para posibilitar el ejercicio del pensamiento y concluyentemente alcanzar la luz del conocimiento. Ha de acompañar y guiar al alumno durante el proceso de aprendizaje donde él construye su propio conocimiento. Si bien no hay métodos para enseñar a pensar, hay que propiciar el encuentro, el disfrute por el saber.

Conviene suscitar en nosotros –docentes en filosofía- algunas preguntas orientativas que vayan encauzando el sentido a la labor que realizamos. Estas posibles preguntas podrían ser ¿Por qué enseñar filosofía? ¿Para qué enseñar filosofía? ¿Qué debemos enseñar en filosofía? ¿Cómo enseñar filosofía? Sólo así nos sentiremos compenetrados en la labor que realizamos.

El profesor de filosofía como de cualquier asignatura, debe ser ante todo, alguien quien ama lo que hace y conoce los diferentes ámbitos de la materia que imparte. Un profesional competente que se encuentra preparado en un nivel superior que el alumno quisiera llegar

alcanzar. Porque si ha llegado al lugar de profesor, es seguro que es alguien quien ha estudiado, y esto solo se consigue disfrutando con el estudio. Sólo así y desde esa posición es capaz de suscitar el interés y agrado de cada uno de los temas discutidos, analizados, contrastados...durante la clase.

Un filósofo ha de ser a su vez un pedagogo porque su labor es posibilitar el descubrimiento, la apropiación cognoscitiva y la aplicación adecuada de los saberes. Saber ordenar el tiempo y los espacios es imprescindible y necesario para que se realice el proceso del aprendizaje. Han habido eruditos, maestros, profesores conocedores de su materia, pero que han sido también demasiado incompetentes para poder transmitir lo que conocían. El docente en filosofía debe reconocer que conocer la metodología didáctica apropiada es fundamental en una enseñanza moderna donde el sistema escolástico aparece como caduco y desfasado. La tecnología ofrece hoy muchas posibilidades para que el docente pueda recrear de manera didáctica, amena, interesante una clase. Pero ello, no ha de significar el abandono de la cátedra porque no se podría hacer auténtica filosofía si no se discurre bajo la guía o tutela de alguien quien ya conoce el camino.

Para la enseñanza de la filosofía en un centro de estudios superiores se requiere de un Programa o Syllabus que presente el contenido temático del curso que se dictará durante el año o semestre académico. La existencia de un Programa no traiciona la libertad de cátedra en el ejercicio de la labor docente para el curso de filosofía. Los programas son elaborados por un equipo de docentes

especialistas en la materia, quienes mediante un proceso deliberativo han seleccionado determinados temas que responden a las nuevas circunstancias sociales y que podrían cambiar en el tiempo según la necesidad.

El Programa o syllabus debe ser desarrollado progresivamente en cada sesión de aprendizaje que debe tener una estructura coherente donde el profesor presenta a los alumnos un problema tomado de la cotidianidad, *suscita la participación* mediante el aporte espontáneo de las diversas ideas o respuestas, convirtiéndolos en *contenidos* a tratar y que responden a determinados *logros* que se desea alcanzar, basándose en métodos y estilos propios, en función de desarrollar *competencias* múltiples. Sucintamente podríamos referir que una sesión de aprendizaje debe tener las siguientes etapas: Inicio – Desarrollo – Término.

a) Inicio: La motivación resulta imprescindible en todo acto de enseñanza para el aprendizaje. La mayor parte de los problemas que se presentan en el aprendizaje por parte de los alumnos en los centros de enseñanza superior es el resultado de la falta e inadecuada motivación por parte del docente. Así, el alumno desmotivado, sea por la personalidad del docente, su comportamiento autoritario, por la falta de material didáctico adecuado, por un inadecuado método de enseñanza, etc; lo llevan a un desinterés y rechazo de un tema que de suyo pudiera ser interesante.

La motivación es uno de los factores que aunado a la inteligencia y los saberes previos, determinarán si los estudiantes lograrán alcanzar las compe-

tencias o capacidades propuestas. La motivación tiene por finalidad suscitar el interés e involucrar al alumno en el tema a desarrollar. El alumno participando activa-mente mediante el aporte de ideas, estará evidenciando el aprendizaje es significativo y que existe una adecuada motivación.

En la enseñanza de la filosofía podría servir como elemento motivador una noticia de actualidad, un video breve (no más de 10'), una pregunta formulada en forma general, el fragmento de una obra literaria o filosófica, etc. A su vez,, conviene explicar qué es lo queremos que nuestros alumnos presten atención; evitando así, la atención en elementos secundarios que no nos interesa resaltar. Seguidamente, se procederá a recoger los aportes mediante una lluvia de ideas, resaltando las intervenciones que nos servirán para ir centrando el tema a tratar. De este modo, pasaremos al desarrollo del tema de nuestra clase.

b) Desarrollo: El profesor es un factor esencial en el proceso de la enseñanza de la filosofía. Mediante un uso del lenguaje apropiado el docente podrá cumplir su misión de hacer que sus alumnos accedan al nivel de la reflexión crítica, que no se compagina con la ambigüedad, la vaguedad o la rigidez.

Enseñar no superficialmente, sino poner al alcance del alumno el producto elaborado de los conocimientos, experiencias y reflexiones que se han adquirido a lo largo de varios años y en el proceso de aprendizaje. Recurrir como fuentes de primera mano a obras escritas por los mismos filósofos, extrayendo de ellas las ideas fundamentales e invitando a la lectura de los mismos.

La propia experiencia de la vida ayuda a nutrir las clases de filosofía, porque la vida misma no está al margen de esta disciplina, sino que es en ella en sí misma una fuente inagotable de donde brotan las más diversas y variadas preguntas filosóficas.

En el desarrollo de la exposición, el docente podrá utilizar recursos auxiliares como: pizarra, transparencias, proyector multimedia, etc. En esta parte, no se aconseja que los profesores permitan que los alumnos desarrollen todo los temas del syllabus mediante ciclos de exposiciones. Las razones obedecen a lo siguiente: 1) Los alumnos no son de la especialidad, 2) Los términos y argumentos no siempre son accesibles a la comprensión de los iniciados en filosofía 3) El desarrollo del pensamiento presupone el dominio del contexto político, social, cultural..etc. En su defecto, puede asignarse temas específicos de investigación para que el alumno beba el conocimiento de la misma fuente del saber.

c) Término: La labor docente no termina con la exposición del tema o de la clase, de ser así; nos encontraríamos frente a un sistema antiguo donde el profesor aparece como el dador de

conocimientos y lo único que le corresponde al alumno es escuchar y acatar pasivamente el oráculo de su maestro.

Seguramente el alumno aprenderá memorísticamente el concepto o sistema de pensamiento del filósofo expuesto: Pero, ¿podrá aplicar este nuevo conocimiento a nuevas realidades? ¿Sabrá contrastarlo? ¿Podrá argumentar favorable o desfavorablemente?..etc. Evidentemente que no. Para que ello pueda ser posible se tiene que dar el proceso de *transferencia*. Este proceso significa que cuando lo que se aprende en una situación facilita el aprendizaje o desempeño o en otras situaciones. Si se descarta esa transferencia del conocimiento no se justificaría la enseñanza y con ello, la existencia de las instituciones educativas.

Los centros de estudios superiores preparan a los jóvenes para insertarlo en el mundo laboral y puedan resolver situaciones nuevas muy propias de una sociedad que avanza vertiginosamente en la senda del progreso y perfeccionamiento de la ciencia y técnica. El proceso de transferencia en clase puede efectuarse a través de análisis de textos, películas y/o elaboración de ensayos.

Referencias

- Bunge, Mario. (2007). Una filosofía para el nuevo milenio. Lima: Universidad Inca Garcilazo de la Vega.
- García, Juan José y Rodríguez, Ramón. (2007). Cómo se comenta un texto filosófico. Madrid: Ed. Síntesis.
- Lipman, M; Sharp, A.M y Oscanyan, F. S. (2002). La filosofía en el aula. 3ra ed., Madrid: Editorial De La Torre.
- Salazar Bondy, Augusto (1967). Didáctica de la filosofía. Lima: Ed. Arica.

DE LA DESESPERACIÓN DE SÖREN KIERKEGAARD, A LA ANGUSTIA DE MARTIN HEIDEGGER

Miryam Falla Guirao*

Al Dr. Alberto Wagner de Reyna (1915-2006)
Maestro de nuestro tiempo
"in memoriam"

RESUMEN:

El postmodernismo ha conducido al hombre a plantear la pregunta por el sentido de su existencia y su lugar en el mundo. El exceso de bienestar y progreso no ha logrado satisfacer todas las aspiraciones "humanas": Antes bien, lo ha llevado a una falta de creatividad, disfuncionalidad en las relaciones interpersonales, depresión y angustia existencial. La angustia ante la muerte inexorable que no se sabe cuándo llega, conduce al hombre a un sistema de aniquilamiento interior y desesperación. Por eso dice, "o soy el César o nada". En tanto, que Martín Heidegger reconoce la "angustia" en que sucumbe el "ser" enfrentado a la muerte que es un "misterio". Así, el sentido de la existencia debe ser enfrentada sin que con ello se puedan evitar los más profundos temores como la angustia, desesperación o aburrimiento.

PALABRAS CLAVE: Posmodernidad. Nihilismo, Angustia. Desesperación. Aburrimiento. Miedo.

FROM THE CONCEPT "DESPERATION" IN SOREN KIERKEGAARD TO "ANXIETY" ACCORDING TO MARTIN HEIDEGGER

ABSTRACT

Postmodernism has conducted to the man to questioning his existence and place notion in the world. The excess of welfare and progress couldn't fulfill with all the "human" aspirations. It is related to a lack of creativity, dysfunction on interpersonal relationships, depression and existential anxiety. The anxiety in front of the inescapable death which is not sure when it will happen, leads the man to a system of internal annihilation and desperation. That is why he mentions: "either Caesar or nothing". Therefore, Martín Heidegger recognizes the "anxiety" in which succumbs the "being" facing death that is a "mystery". The sense of the existence must be confronted without avoiding the fact of the deepest fears as anxiety, desperation or boredom.

KEY WORDS: Postmodernity, Nihilism, Anxiety, Desperation, Boredom, Fear.

*Licenciada en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú, y Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Actualmente es profesora del Dpto. de Filosofía y Teología de la UNIFE, y en la escuela de posgrado de la misma Casa de Estudios. Ha sido becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Rep. Argentina (CONICET). Especialista en Bioética, conferencista en Universidades, Colegios Profesionales e Instituciones de Salud.

Los desafíos de la sociedad posmoderna, nos enfrenta al diálogo reflexivo con el existencialismo, sobre todo en la coyuntura nihilista a la que hemos llegado, como producto de la crisis moral engendrada por una ideología dominada por el cientificismo, la tecnocracia y la industria.

El exceso de bienestar y progreso al que aspira el ser humano, alcanzado sobre todo por las culturas occidentales, ha traído como consecuencia insatisfacción, falta de creatividad, disfuncionalidad en las relaciones interpersonales, y depresiones endógenas; siendo considerada esta última –según la OMS– como la segunda enfermedad de mayor incidencia en el mundo de aquí al año 2020, después de las enfermedades cardiovasculares; a la que se le ha denominado “La enfermedad de la tristeza”, siendo catalogada como la gran epidemia posmoderna del siglo XXI.

Angustia y desesperación, son dos conceptos que invaden la atmósfera social de nuestro siglo. Desde el análisis psicológico, al fenomenológico y existencialista, arrojan luces para comprender la coyuntura actual, en la cual el espacio filosófico y religioso, es llamado a responder a las grandes interrogantes del hombre de hoy.

En su célebre *Tratado de la desesperación*,³¹ el filósofo danés Sören Kierkegaard, pone énfasis en lo que verdaderamente debe entenderse por desesperación, llegando a identificar esta experiencia

psicológica como la “enfermedad mortal”.

En su común significado, enfermedad mortal, quiere decir, aquel mal del cuerpo que conduce inexorablemente a la muerte. Cuando decimos que una enfermedad es mortal, aludimos a un estado patológico cuya consecuencia inmediata es la muerte, a corto o mediano plazo, descartando todo tipo de tratamiento de reversibilidad.

Lo generalmente acontecible es que la presencia de una enfermedad mortal, produzca un estado de desesperación en el individuo, que no pocas veces ha culminado en un auto aniquilamiento del propio sujeto.³² Pero en este caso, sucede a la inversa, no es la desesperación por la enfermedad mortal, sino que la misma desesperación es para Kierkegaard, la gran enfermedad mortal. Nuestro filósofo la define así, porque el hombre desespera de “no poder morir”.³³ Este “no poder morir”, tiene su asidero en una vida totalmente vacía de esperanza. Cuando el hombre se reconoce como finito, que más allá de su existencia terrena no hay infinitud, entonces desespera de su propia condición, intentando fallidamente autoaniquilarse como sujeto.

Pero este auto aniquilamiento no ocurre en la forma de acabar con su propia vida, sino en huir de sí mismo como quien huye del sin sentido, para refugiarse en caminos propiamente

³¹ Kierkegaard, Sören; *Tratado de la desesperación*, Barcelona, Edicomunicación S.A, Col. Fontana, 1994

³² Nos referimos al suicidio que acontece como consecuencia de la incapacidad de sobrellevar una enfermedad mortal, o a la depresión que produce la misma.

³³ En Kierkegaard el sentido de muerte hay que interpretarlo desde la fe, es decir, como un paso a la vida. Si el hombre desespera de no poder morir, en realidad, está desesperando de su finitud.

mundanos. Por eso dice sin miramiento: ... “o soy el César o nada”³⁴... Si el individuo no consigue ser el César, entonces vuelve a desesperar porque tiene que volver hacia sí mismo, hacia su propia mismidad desprovista del disfraz mundano que podía representar ser el César, y que lo devuelve al sujeto que busca morir pero no puede, ya que para Kierkegaard “morir” es “renacer” a la eternidad.

Este sujeto no puede morir y mucho menos renacer, porque se siente atrapado por la finitud del mundo y por un vacío existencial que solo puede superar por la fe. Volveremos a este punto luego.

Cuando Martin Heidegger en su lección inaugural ¿Qué es metafísica?³⁵, pone énfasis en el temple de la angustia como el estado de ánimo que hace patente la *nada*, en la cual se sostiene el ente y por lo tanto, el ser en general, describe un estado anímico similar a la desesperación kierkegaardiana que auto descubre una existencia vacía.

Pero a diferencia de la angustia en Heidegger, la desesperación kierkegaardiana es un concepto que discurre por senderos psicológicos, es decir, que el que desespera, desespera siempre de “algo”. En este caso, desespera de no poder desprenderse de su yo. El que verdaderamente desespera, es aquél que debe dar el salto al pozo sin fondo y enfrentarse al sin sentido; o correr hacia los brazos de la fe que lo alberga en una

cálida esperanza. La esperanza de esta desesperanza es el Cristo Crucificado que lo redime de los pecados del mundo.

Quien desespera a la manera de Kierkegaard, sabe de qué está desesperando cuando sobreviene este sentimiento, por eso huye hacia el mundo y se refugia en la superficie de la vanidad o de una profundidad entendida sólo en niveles acomodaticios. Por eso dirá en el “Tratado de la desesperación”, que aquél que toma conciencia de su verdadera esencia y destino, será representado por el individuo que asume la naturaleza de su yo de manera enmascarada.

El que se enmascara, será un sujeto que se reconoce como dependiente del Creador, por lo tanto, actuará de manera moralmente intachable, se regocijará en la Iglesia dándole gracias a Dios por su existencia y la de los suyos, gozará de un merecido prestigio, será un sujeto de buena voluntad consigo y con los demás, pero huirá siempre de su propio yo, acercándose a la vanidad del mundo de manera “correcta”, sin que nadie tenga que decir de él.

Por eso insiste el filósofo danés, que para dar ese salto al vacío en el cual sentimos que Dios nos lanza una cuerda de salvación, es menester primeramente reconocerse como “pecador”. Sólo reconociéndonos como pecadores y asumiendo la porción de culpa que nos corresponde, podemos mirar el mundo

³⁴ Cfr. Kierkegaard, S; *o. cit*

³⁵ Heidegger, Martin; ¿Qué es metafísica?

³⁶ Kierkegaard, Sören; *ob. cit*

con ojos iluminados, encontrándole un sentido que borra la desesperación propia del hombre.

La fórmula de Kierkegaard puede leerse de la siguiente manera: desesperamos porque sabemos que estamos en un mundo que se nos acaba; que no adquiere un sentido pleno que colme nuestra existencia, por eso huimos de nuestro propio yo, plagado de inseguridad e inercia y nos refugiamos en un mundo que nos distrae y nos hace asumir un papel específico dotado de configuración e identidad. Cuando todo esto se aleja, entonces sobreviene la desesperación, porque nos percatamos que detrás de esto no hay nada. Por lo tanto, no podemos morir adecuadamente.

La gran enfermedad mortal, se torna entonces en “paradójica”, porque es la enfermedad humana que no le permite al hombre “morir”. Recordemos que para Kierkegaard, se muere verdaderamente cuando se renace. La condición para renacer es asumirse como pecador y culpable y arrojarse a los brazos del Creador que todo lo perdona, habiendo ofrendado su vida por ello.

Kierkegaard es eminentemente un pensador religioso, donde su manera de ver el mundo y el puesto que le corresponde al hombre en el cosmos, se convierten en toda una concepción filosófica. Sus conceptos fundamentales no lo hacen un teólogo necesariamente, porque sus ideas no giran en torno de un Dios; o de Dios y su relación con el

hombre; sino que dan la vuelta a la inversa y parten de la condición humana para desnudarla en un vacío que sólo puede ser llenado por la fe.

Martin Heidegger va a tomar los parámetros de Kierkegaard para elaborar su propia doctrina. Su punto de partida es también el hombre, al que define como un “ser-en-el-mundo”.³⁷ Esta expresión alude a un ser que se auto descubre en un mundo que constantemente lo interroga, para terminar interrogándose por él mismo; por eso dice al respecto del “dasein” (ser-ahí), que es el único ser “en cuyo ser le va su ser”.³⁸

Cuando el ser-ahí (dasein) se descubre como un ser que se comprende como una modalidad del ente en particular, es decir, como un ente al que se le abre paso el ente y por lo tanto el ser del ente por medio del lenguaje, entonces es en ese preciso momento que se capta como “existencia”. El término “existencia” alude al hombre mismo que se comprende como un ente en una peculiar modalidad de ser.

Esta modalidad de ser lo devela como aquél que puede nombrar todo aquello que sale a su paso, por ello Heidegger insiste en que sólo por medio del lenguaje es posible no sólo captar al ente en su ser, sino conocerlo y comprenderlo. El hombre al abrirse paso en el mundo, en medio de los entes, lo nombra (apophansis).

³⁷ Heidegger, Martin; *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000

³⁸ Esta expresión alude a la capacidad del hombre de comprenderse como un ente en medio de otros, cuya diferencia es el poder descubrirse como tal.

El hombre habiéndose captado en el mundo, no sólo por la presencia de los otros entes sino por la capacidad de nombrarlo y reconocerlo a través del lenguaje, se descubre con otros entes semejantes a él con los cuales tiene que interactuar para sobrevivir. A este fenómeno Heidegger lo denominó “la cura” o “el cuidado”. El hombre se devela a sí mismo en la cura, la que lo empuja inexorablemente a la impropiedad y al anonimato en el universo del Uno (das Mann).³⁹

Sumergido en el Uno, el *dasein* (Ser-ahí) descubre la precariedad de su existencia, precariedad que lo devuelve a su propiedad, aunque sea solo un instante. Pero ¿cómo accede a develarse a sí mismo? Heidegger habla específicamente de dos temples de ánimo que hacen patente la “nada” como aquello que soporta al ente, que lo sostiene en medio de ella. Estos temples de ánimo son el *aburrimiento* y la *angustia*.

“Uno se aburre”⁴⁰ (Es *langweilt einen*). Esta expresión indica que la causa del aburrimiento puede ser “todo o nada”. Lo que Heidegger indica, es que la causa del aburrimiento es generalmente algo indeterminado. Este aburrimiento hay que entenderlo existencialmente, porque es obvio que algo determinado puede llegar a aburrirnos; como quien dice:.....me aburre mi trabajo. Es posible que determinada labor lo aburra,

pero si cambia de actividad, entonces este tipo de sensación, cesa.

El aburrimiento existencial es aquel en el que todo puede llegar a aburrir, como “lo que no nos llena” y produce ese estado anímico. Es así como llegamos a la nada como causa de aburrimiento, como aquél tiempo vacío carente de contenido. En este sentido, Heidegger habla de indeterminación, por eso, en *¿Qué es metafísica?*⁴¹ indica que en el aburrimiento se nos revela “la omnitud del ente” o el “ente en su totalidad”.

Es ahí, en la totalidad del ente que no nos revela sentido alguno, cómo éste comienza a escaparse, sobreviniendo tras él la nada que lo sostiene. Antes de experimentar esta nada sostenedora, es necesario haber alcanzado los estados de ánimo que la hacen posible, a saber, el aburrimiento y la alegría.

Así como en el aburrimiento captamos la totalidad del mundo, también en la alegría podemos captar con mayor atención “que las cosas, son”, porque dicho sentimiento es el más propicio para llamar nuestra atención sobre las cosas; algo así como decir que la dicha permite que el ente venga hacia nosotros, mientras que en el aburrimiento se nos escapa. Por eso, el “uno se aburre”, alude a un yo indeterminado que es arrasado como una ola gigantesca que consume lo que encuentra a su paso,

³⁹ El Uno (das Man) es para Heidegger, el impersonal. Por ej. “uno se cansa”. Esta expresión remite directamente al que está en medio de los otros sin identificarse. Uno, puede ser cualquiera, por eso es la pérdida en el anonimato.

⁴⁰ GA, Gesamtausgabe. Ausgabe Letzter Hand, Vittorio Klostermann-Verlag, Frankfurt, cit por Safranski, Rüdiger; Un maestro de Alemania (Martín Heidegger y su tiempo), Barcelona, TusQuets, 1997.

⁴¹ Heidegger, M; *¿Qué es metafísica?*, ob. cit

del todo hacia la nada.

Heidegger pone énfasis, a diferencia de Kierkegaard, que el sentimiento de angustia no tiene un objeto que la produzca; no se trata por lo tanto de una angustia psicológica, y mucho menos del miedo, porque el miedo es siempre miedo de algo, mientras que la angustia es angustia de “nada”. ¿Cómo entender esto? ¿Si la angustia tiene siempre un motivo, por qué puede ser angustia de “nada”?

El análisis existencial lo describe como un temple de ánimo en el que se nos revela la finitud, y tras ella, nada; es decir, cuando tras el aburrimiento el ente se nos escapa, sobreviene la nada como el soporte de todo lo que nos rodea. Este sentimiento es tan particular y revelador de la condición del ente finito, que cuando se nos pregunta qué nos angustia, nuestra inexorable respuesta es, nada.

Decimos “nada” porque no hay algo determinado que la produzca y porque nos cuesta traducir en palabras esa extraña sensación de la cual sobrevendrá la pregunta eminentemente metafísica: ¿por qué es en general el ente, y no más bien la nada?; o dicho de otro modo, ¿por qué somos cuando podríamos no haber sido? Este habernos descubierto como “moviéndonos en la nada” nos describe nuestra verdadera propiedad. Luego de dicha experiencia existencial, el *dasein* huye hacia el Uno para refugiarse en la

impropiedad, precisamente porque le cuesta asumir su condición.

Kierkegaard se mueve en parámetros muy parecidos. En su análisis existencial, el filósofo danés indica que el hombre desespera cuando descubre su finitud como carente de muerte;⁴² entonces huye hacia el mundo y se pone el disfraz que lo hace olvidar de quién es realmente; ya sea el de César o el que se ajuste a su personalidad.

El fracaso en el intento, lo devolverá a su propio yo, a aquél del que ha venido huyendo, entonces se produce la desesperación que para Kierkegaard es un sentimiento eminentemente psicológico. El que desespera, desespera de algo, en este caso, de su propio yo, a saber, de la propia libertad nadando en las aguas de la finitud. A diferencia de Heidegger, que no propone modelos de comportamiento, Kierkegaard pone énfasis en que sólo el reconocerse como pecador en la culpa, puede redimir al hombre y hacerlo dar el salto a la fe. Sólo por Cristo y en Cristo, nuestra vida adquiere un significado que sólo se devela ante la humildad de quien reconoce la falta ante el sublime Creador que lo perdona y acoge en la eternidad.

Desespera el que no quiere asumirse como ser creado, culpable y pecador, y ver en la fe, el único refugio. Se angustia el que se descubre moviéndose en medio de la nada, sin que ello le de una respuesta concreta.⁴³ Por eso, cuando el *dasein* es

⁴² Recordemos que la muerte es para Kierkegaard, vida. Sólo renace el que muere. La enfermedad mortal, es la enfermedad que no le permitirá al hombre renacer nuevamente y otorgarle un sentido a la existencia; sentido que sólo puede verse en la vida ultraterrena.

⁴³ Si bien Heidegger reconoce en sus últimas obras “al Dios venidero”, su filosofía es básicamente una filosofía de lo “finito”.

interrogado acerca de qué es lo que lo angustia, su respuesta es: “nada”, porque le cuesta representar a través del lenguaje el significado de esa sensación.

Esto no significa que no pueda hacerlo, sino que el mundo cotidiano en el que están absortos los demás, impide que los otros comprendan realmente lo que está experimentando. Quien está inmerso en el Uno (das Man), está sumergido en la impropiedad, y esto lo dificulta para entender cabalmente los alcances de quien ha llegado a descubrir conceptualmente la propiedad de la existencia, específicamente, de la existencia humana.

Desesperación y angustia son básicamente dos sentimientos muy parecidos, y ambos con un cariz psicológico preponderante.⁴⁴ Mientras Kierkegaard reconoce este factor como específico para entender su pensamiento, Heidegger, lo niega, enfatizando que su modo de ver la angustia no implica un temple psicológico.

En Heidegger, la angustia es metafóricamente, el instrumento fenomenológico por medio del cual el hombre va a

descubrir “lo que queda”, luego de poner “entre paréntesis” la totalidad del ente, a saber, la nada, y él moviéndose en ella. Para Kierkegaard, sólo desespera el “que no tiene esperanza”, y precisamente el que desespera es aquél que huye al mundo porque no encuentra nada más fuera de él. La desesperación es para Kierkegaard, el salto que debe conducir al hombre a la esperanza por la fe. Sólo el gran salto hacia “lo infinito”, puede curar la gran “enfermedad mortal”.

Dos autores que apuntan hacia un mismo dilema; la finitud del ente y con ella, la finitud del hombre. En Kierkegaard, detrás del ente, el todo; en Heidegger, detrás del ente, la nada. A la pregunta ¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?, Kierkegaard respondería con la fe: por el amor de un Dios que nos ha creado y al que debemos volver por la salvación, primeramente reconociéndonos como culpables y pecadores, y como causantes de la finitud de un paraíso que fue creado para la eternidad. Heidegger deja la pregunta en suspenso, para que ella sea precisamente el medio que conduzca al *dasein* a descubrir su esencia propia, es decir, su autenticidad.

⁴⁴El angustiado es básicamente, un desesperado. La angustia, en una de sus modalidades, es una forma de desesperación.

Referencias

- Heidegger, Martin. (2000). El ser y el tiempo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. (1983). ¿Qué es metafísica? Buenos Aires: Ed, siglo XX.
- Kierkegaard, Sören. (1994). Tratado de la desesperación. Barcelona: Edicomunicaciones, Col. Fontana.
- Safranski, Rüdiger. (1997). Un maestro de Alemania (Heidegger y su tiempo). Barcelona: TusQuets.
- Wagner De Reyna, Alberto. (1938). La ontología fundamental de Heidegger. Buenos Aires: Losada.
- Wagner De Reyna, Alberto. (1959). Hacia más allá de los linderos. Argentina: Universidad Nacional de Tucumán.

UNA PROPUESTA PRAGMATISTA PARA LA UNIFICACIÓN METODOLÓGICA DE LA CIENCIA

*Richard Orozco Contreras**

RESUMEN

En este artículo, el autor se propone mostrar un aspecto de la comprensión que Dewey manifiesta hacia la ciencia, específicamente, su reclamo del método único. Si bien en un primer momento este monismo metodológico fue representado con la acción de 'pensar', más adelante quedó conceptualizado con el verbo 'investigar'. En una primera sección, el autor interpreta esa primera identificación entre el pensar y el método único, para luego, en una segunda sección, mostrar lo que para Dewey significa que investigar sea el método. En una tercera sección enfrenta el autor las repercusiones positivas de asumir en la ciencia un método único encarando las posturas confrontacionales que proponen mantener métodos distintos para las ciencias de la naturaleza y para las ciencias del espíritu.

PALABRAS CLAVES: Monismo metodológico, Investigación, Ciencia, Pragmatismo, John Dewey.

A PROPOSED PRAGMATIST METHODOLOGY FOR THE UNIFICATION OF THE SCIENCE

ABSTRACT

In this article, the author shows an aspect of Dewey's understanding shown towards science, specifically its unique method claim. While at first this methodological monism was represented by the action of 'thinking', later was conceptualized with the word 'investigate'. In the first section, the author interprets the first identification of thinking and the only method, then, in a second section to show what Dewey means to investigate the method. In a third section the author faces the positive impact on science taking a unique approach by addressing the confrontational positions proposed different methods to maintain the natural sciences and the sciences.

KEY WORDS: Methodological monism, Research, Science, Pragmatism, John Dewey.

*Magister en Filosofía y Doctorando por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ganador de la Beca Huiracocha PUCP 2010. Prepara una tesis sobre racionalidad científica en la tradición pragmatista. Co-autor de *Pensamiento y Acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX* (PUCP, 2009) y *Reflexiones sobre la complejidad educativa* (UIGV, 2008). Profesor de la Maestría de Desarrollo Ambiental en la PUCP y enseña el curso de Filosofía de la Educación en las Maestrías de Educación en la UNIFE, USIL, CHAMPAGNAT.

“Todo hombre desea conocer por naturaleza”, así comienza el libro “de la Metafísica (Aristóteles) y como prueba de tal generalización, el autor presenta el amor que todo hombre manifiesta hacia sus sentidos. Amamos los sentidos, dice, porque ellos nos permiten el conocimiento. Así pues, desde el nacimiento hasta la muerte, la vida misma es conocer. Esta sola reflexión ha sido un fecundo motor de la filosofía durante 25 siglos. Nos hemos preguntado si toda información que recibimos de los sentidos es conocimiento, o si no existe otro tipo de conocimiento que se logre de manera independiente a los sentidos. Estas y muchas otras preguntas han colmado los libros de filosofía; y sus respuestas han sido tan variopintas como son las tendencias filosóficas de las que han surgido. En este artículo, deseo concentrarme en una interpretación hecha por John Dewey (1859-1952) – el famoso filósofo y pedagogo estadounidense – sobre dicha relación entre vida y conocimiento; y a partir de allí, desarrollar la importancia de la investigación como actividad primaria de la vida misma extrayendo conclusiones para una comprensión pragmatista de la ciencia.

Pensar es el método

Las teorías de la adaptación de Darwin y la definición de creencia del psicólogo Alexander Bain habían influenciado fuertemente en Dewey hasta llevarlo a definir el pensar como *una actividad* que no presenta sustancialmente mayor diferencia con otras actividades como caminar o comer. Contra quienes piensan que habría que diferenciar entre actividades mentales y actividades corporales, Dewey sostiene que hay una base

común entre todas ellas. Así, pensar y caminar son realizadas con *todo* nuestro cuerpo y, en mayor o menor grado, apuntan todas a nuestro proceso de adaptación. Alexander Bain había propuesto que las creencias no eran entidades meramente mentales, sino que eran *prima facie* “disposiciones para la acción”. Por otro lado, Darwin había enseñado que toda la inteligencia humana no había sido forjada de distinta manera a como el cuerpo humano fue obteniendo su postura erguida; es decir, que tanto el desarrollo corporal como el desarrollo mental habrían perseguido un mismo fin adaptativo.

A partir de ambas fuentes, Dewey desarrolló una filosofía pragmatista, centrada en desbaratar los argumentos de quienes separaban radicalmente la vida mental de la vida corporal. Todo su sistema filosófico, plasmado en una profusa obra, se sostiene sobre la superación de los dualismos formados a partir de esa distinción tajante entre cuerpo y mente. La mayor consideración fue hacia el dualismo que él consideró el más dañino para la cultura contemporánea: el dualismo teoría-práctica.

La conclusión que Dewey obtuvo de esta definición de creencia en claves corporales y de la comprensión naturalista de la inteligencia fue la negación de la filosofía mentalista que pretende disociar completamente la vida del espíritu respecto de nuestras actividades más concretas. Por eso, para Dewey, era importante determinar al pensar como una actividad indistinta respecto de las otras actividades humanas. Para ello, habría que considerarla con las mismas características de las

demás; esto es, reconocer en su función tanto intencionalidad, teleología, como integración de cuerpo y mente. Forjó así un significado *sui generis*, pues no reconoció como una forma de 'pensar' al divagar, fantasear o a la inútil imaginación, eso que popularmente llamamos 'soñar despiertos'.

Para Dewey, pensar es una actividad consciente, intencional, que busca un fin. Pensar es la forma en que la humanidad ha enfrentado la rutina de los hábitos, al avasallamiento de la naturaleza o las exigencias de la convivencia. Pensar, en el sentido amplio en el que aquí es usado, es lo que permitió a las sociedades salvajes sus primeras formas de control y crecimiento; y aun hoy en día, con la tecnología y nuestras refinadas teorías, pensar sigue siendo nuestro arte en el trato con el medio ambiente.⁴⁵ Divagar puerilmente no es pensar, como tampoco lo son las respuestas rutinarias esclavas de los hábitos, ni el control autoritario de los demás.⁴⁶

“Pensar es el método”, dice Dewey, pues no importa si el objetivo es arreglar la bicicleta, escribir un ensayo, encontrar la cura de una enfermedad o reconocer la opinión de los votantes; en todos estos casos, lo que hacemos no puede ser diferenciado en *actividades internas* – mentales, teóricas – por un lado, y *acciones externas* – físicas, descriptibles, naturales

– por el otro. Dewey cree que esta distinción, que no es sino herencia de la tan dominante dicotomía teoría-práctica, es un mal hábito de la filosofía. Por el contrario, en todas estas situaciones mencionadas lo que el individuo tiene es un esquema similar que contiene: una situación problemática, un interés de parte del sujeto, un mundo que se debe transformar y distintos modos de hacerlo. El mal hábito de la filosofía consiste en ver por separado aquello que 'hacemos' con la mente y aquello que hacemos con las manos. El pianista no aprende realmente la teoría si no es en la práctica. Para Dewey, 'aprender' es forjar hábitos. Esto significa, una disposición del cuerpo entero para enfrentarse a una situación similar. Resolver un problema, pues, supone no una repetición mecánica de la actividad corporal, ni hipótesis mentales puramente teóricas, sino sopesar medios, enfrentarse directamente a la situación, tratar con el mundo de los objetos y reacomodarlos concretamente.

“Pensar como método” significa la necesidad de considerar al “pensar” como un conjunto de procedimientos generales que suponen una incursión en el mundo. No existen “procedimientos” que sean puramente “mentales”. Las resoluciones puramente teóricas, sin trato con el mundo de los objetos, puede ser considerado como imaginación o

⁴⁵Que la experiencia en general es una forma de arte es algo que Dewey defiende en muchos pasajes. Lo que sostiene es que experimentar supone una actividad constitutiva que conjuga distintos factores de manera estética. Cfr. Fesmire, Steve, “The Art of Moral Imagination” en: Haskins, Casey; and Seiple, David (Editores), *Dewey Reconfigured. Essays on Deweyan Pragmatism*. New York: State University of New York Press, 1999, pp. 133-150.

⁴⁶“El pensamiento *es* el método del aprender que emplea y recompensa el espíritu. Hablamos, bastante legítimamente, del método de pensar; pero lo importante que hay que tener en cuenta sobre el método es que el pensar es el método, el método de la experiencia inteligente en el curso que ella toma”. Dewey, John, *Democracia y Educación. Una introducción a la filosofía de la educación*. Madrid: Morata, 1995, p. 135.

como sueño, pero este no puede ser considerado estrictamente hablando “pensar” en el sentido serio de la palabra. Pensar, así entendido es solución de problemas o superación de obstáculos que siempre llevan consigo la transformación del mundo.

En términos generales, el mundo no puede seguir siendo el mismo después que alguien *piensa*. Si “pensar es el método” quiere decir que nos encontramos ante un esquema teórico-práctico que combina acciones mentales y manuales. Así llegamos a un esquema conformado por cinco momentos: 1) Se parte de un momento de perplejidad, confusión, duda o conflicto. Se percibe la situación como incompleta y se ansía determinar su plenitud. 2) Una *anticipación por conjetura*, es una tentativa de interpretación atribuyendo tendencias a los elementos implicados, de forma tal, que podrían estar viéndose algunas consecuencias. 3) Una *revisión cuidadosa*, es un examen, inspección, exploración o análisis de toda consideración asequible que permitirá definir y aclarar el problema presente. 4) Elaboración sistemática de la hipótesis presentada haciéndola más precisa y consistente comprendiendo un campo más amplio de hechos. 5) La comprobación de la hipótesis a través de un plan de acción que se aplique al estado actual de cosas; haciendo algo directo para producir el resultado anticipado.

Pensar es Investigar.

Si en la primera sección, “el pensar” ha sido definido como una actividad es por que hemos reconocido en él su carácter teleológico, intencional y

corporal; en otras palabras, hemos resaltado un trasfondo adaptativo en el ejercicio de nuestra razón. Según Dewey, Pensar es solucionar un problema, salvar una dificultad, superar un obstáculo, resolver un enigma, encontrar una salida, lograr un crecimiento, etc. Es decir, realizamos esta actividad, el pensar, para transformar el mundo de manera tal que podamos satisfacer nuestras necesidades.

Hay aquí ya una primera consideración que no podemos pasar por alto. Dewey propone religar dos ámbitos que para el sentido común podrían verse como separados: el pensamiento (ejercicio de la razón) y la necesidad. Quien separa tajantemente la vida del espíritu y la vida corporal niega relación alguna entre estos ámbitos. La vida del espíritu es libertad, mientras que la vida del cuerpo – y la naturaleza – es necesidad, regularidad y determinismo. Espiritualistas como Henri Bergson y algunos representantes de la Escuela de Frankfurt se habrían sostenido sobre tal dicotomía – entre la libertad del espíritu y la necesidad de la materia – para elaborar sendas críticas al positivismo.

Para Dewey, en cambio, mantener tal dicotomía supone quedarse atrapado en una distinción de clases sociales propia del mundo griego antiguo. Allí se diferenciaba al hombre dirigido por la necesidad de aquel quien se guiaba por la libertad. Contra tal posición – y en consonancia con las investigaciones experimentales de Piaget en el campo educativo – Dewey sostiene que el conocimiento y el aprendizaje tienen su punto de partida en una necesidad, en un conflicto, en una urgencia. Ni el científico en el laboratorio ni el alumno

en la clase inician su proceso hacia el conocimiento de manera gratuita. Jean Piaget reconoce también que el punto de partida para el ejercicio intelectual es una situación conflictiva y coincide con Dewey en que dicho ejercicio es una actividad adaptativa, de asimilación y acomodación. Sin embargo, los términos que Piaget usa hacen referencia a un mundo puramente psíquico, mientras que Dewey quiere mostrar al pensar como una actividad en el que queda comprometido el ser integral de la persona. Lo que a este le preocupa es la separación tajante que la modernidad ha forjado entre el mundo mental y el mundo corporal; como diría Percy Walker, hasta haberla recreado como una *criatura dividida*.⁴⁷

Ya al final de su vida, Dewey utilizó la palabra *investigar* para referirse a ese tipo de actividad adaptativa. Con este concepto, Dewey habría querido definir el mismo proceso que hemos llamado “pensar”, pero esta vez utilizando un término menos controversial. La misma palabra ‘investigar’ ya hace referencia a una doble incursión. Como si fuesen las hojas de una tijera, al investigar “cortamos” el mundo del espíritu con una hoja y el mundo de la naturaleza con la otra. El que investiga no permanece idéntico durante todo el proceso de la investigación; por el contrario, la investigación conduce al agente hacia un reacomodo de todas sus creencias. Thomas Kuhn utiliza aquí la metáfora del rompecabezas: una investigación supone encontrar una pieza nueva para un

rompecabezas que exigirá una reconsideración de las piezas ya existentes permitiendo que encaje la nueva.⁴⁸

Es cierto que algunos conocimientos previos podrían no ser tocados debido a lo distantes que están del nuevo conocimiento adquirido, pero eso no significa que el sistema de creencias del investigador no sea, de alguna manera, transformado con la investigación misma. Por ejemplo, yo podría realizar una investigación sobre los nombres de Dios en la Biblia y eso podría, de alguna forma, reacomodar mis conocimientos de Teología o hasta mis costumbres religiosas pero mantendrían inalterables mis conocimientos en matemática o en física. Pues la misma idea expuesta por Kuhn con la metáfora del rompecabezas es presentada por Piaget con los conceptos de *asimilación* y *acomodación*. El primero es el proceso por el cual incorporamos un nuevo saber en nuestro sistema de creencias; el segundo es el proceso que sufre nuestro sistema para hacer ‘encajar’ el nuevo saber. Lo que Kuhn y Piaget habrían enfatizado es que el aprendizaje (o la investigación) es un proceso que no significa *acumulación*, sino siempre *adaptación* del agente al nuevo conocimiento adquirido. Eso mismo es lo que Dewey quiere enfatizar al señalar que la investigación ‘corta con una hoja’ al mismo investigador. Esta es una explicación filosófica de una idea simple que el sentido común acepta con facilidad, a saber, que nadie realiza una investigación sin ser él mismo transformado durante dicho proceso.

⁴⁷ Walker, Percy, “La criatura dividida”, en: *Anuario Filosófico*,

⁴⁸ Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 2004, p. 78.

El otro “corte” que produce la investigación sucede en el mundo natural (el objeto de estudio). Ciertamente es que hablar de un mundo natural disociado del espíritu se presta a confusiones, así pues podría pensarse en investigaciones puramente teóricas ajenas a la naturaleza. Ante esto habría que apuntar, como primera consideración, que no toda investigación supone una incursión de igual grado en la naturaleza, no obstante, aunque algunas en menor grado, toda investigación sí trae consigo una transformación concreta del mundo. Analicemos tres casos para reconocer los posibles grados de incursión en base a tres tipos de investigaciones: las investigaciones experimentales, las investigaciones no-experimentales en ciencias aplicativas, y las investigaciones teóricas en humanidades (evidentemente no experimentales).

En el primero de los casos, las investigaciones experimentales, la incursión en el mundo natural es innegable pues lo que caracteriza específicamente a este tipo de investigaciones es la manipulación de una o más condiciones situacionales, de manera tal que pueda observarse cómo se han modificado las otras condiciones no tocadas. Son ejemplo de estas investigaciones las pruebas piloto sobre *Educación Inclusiva* en las escuelas de primaria. Considérese cómo una investigación de este tipo provoca una significativa alteración en la vida de todos los implicados, tanto directa o indirectamente, en un rango bastante amplio; es decir, alumnos, profesores, administrativos, padres de

familia, hermanos de los alumnos, etc. Después del experimento, nadie resulta siendo el mismo. Todo el objeto de estudio se ve alterado intencionalmente y la alteración misma es asumida como condición en este tipo de investigación.

El segundo tipo de investigación a considerar serían las investigaciones no-experimentales en disciplinas con carácter eminentemente práctico. En estas investigaciones no se manipulan las condiciones sino que, por el contrario, se privilegia la *naturalidad del contexto*. Aunque no hay propiamente experimentación, sí hay trabajo de campo, observación, recojo y análisis de datos. Habría que considerar, sin embargo, que la idea misma de que haya investigaciones experimentales y otras observacionales ha sido puesta ya en entredicho. Hoy se reconoce más bien que toda investigación contiene experimentación y observación en algún grado, y que tal distinción epistemológica es solo de carácter práctico y no esencial.⁴⁹ Con esta premisa, un análisis de este tipo de investigaciones nos revelará que también esta supone alguna alteración en el mundo concreto. Pensemos por ejemplo en cómo una investigación sobre el impacto ambiental de la construcción de una carretera inter-regional transforma, durante el proceso, las relaciones sociales y la forma en que es aceptada la construcción con todos sus impactos.

Para entender mejor cómo aun este tipo de investigaciones no experimentales puede significar una incursión transformadora del mundo, remitámonos a

⁴⁹ Lozada, José L., *Métodos de investigación en ciencias humanas y sociales*, Madrid: Thomson, 2003, p. 59.

una distinción que Jürgen Habermas ha mostrado respecto de dos maneras de racionalizar el papel del investigador.⁵⁰ Estas serían dos autocomprensiones con las que el agente entiende su propio trabajo. La primera sería definida con el concepto de *mirada objetivante*. En esta actitud, el investigador pretende ser neutral ante el objeto de estudio y pretende también no transformarlo ni alterarlo durante el desarrollo mismo de la investigación. La segunda racionalización queda ilustrada con el concepto de *participante comprometido*. En este caso, el investigador deja de lado las pretensiones de indiferencia y neutralidad y más bien asume, como una condición del proceso mismo, su presencia real y transformadora como parte de *la situación*⁵¹ (sea esta una comunidad o sea esta la naturaleza). Habermas argumenta que la actitud objetivante es ilusa, pues se niega a reconocer que la verdad es un proceso y pretende más bien asumirla como una fotografía del objeto.

Si por el contrario, enfatizamos la condición inacabada de la naturaleza y la cultura, reconocemos el valor de participar en la construcción de la verdad. El investigador, entonces, asume el compromiso y pierde el miedo a la alteración del objeto de estudio. La supuesta mirada objetivante no es sino la mimesis de la supuesta neutralidad de la ciencia que la ilustración proclamó. Mas dicho supuesto solo fue un ideal muy

ajeno a la realidad.

Las investigaciones, especialmente las que se hacen en ciencias sociales, aunque no incluyan experimentos explícitos, no dejan sin embargo de provocar transformaciones en el objeto de estudio. Si observamos la investigación que habíamos propuesto como ejemplo, sobre un impacto ambiental, reconocemos cuán real es esta condición que Habermas revela; pues se nos hace patente la necesidad para el investigador de asumir la actitud de *participante comprometido* si quiere realmente comprender cómo la construcción de la carretera impacta en la vida de la comunidad: en sus costumbres, en sus recursos, en su futuro y en sus posibilidades. El investigador no debe temerle a la alteración que la misma investigación provocará. Puede, en cambio, evitar el dominio del azar y la fragilidad de los resultados valiéndose de instrumentos rigurosos y de datos finamente definidos; pero no por ello podría asumir como exigencia de su trabajo el ideal fiscalista de los filósofos ilustrados. La investigación es un proceso que inevitablemente conduce a una transformación concreta del objeto estudiado. Pensar lo contrario es ver a la investigación como pura literatura.

El tercer tipo de investigación que atenderemos y que nos permitirá reconocer cómo la investigación incursiona y transforma el mundo, aunque en

⁵⁰ Cfr. Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1988, pp. 147-196.

⁵¹ El concepto de *situación* es central en el pragmatismo, pues evoca no a una entidad meramente objetiva, sino a un contexto omniabarcante que incluye en sí tanto a los hechos concretos como a los elementos subjetivos que también lo constituyen. Piénsese por ejemplo en las expectativas del agente, las experiencias previas, los deseos, las frustraciones, las valoraciones y los fines. La situación como tal no es solo 'un lápiz sobre la mesa', sino que para describirlo es necesario darle sentido al hecho y eso supone un sujeto comprometido.

grados distintos, será la investigación en humanidades. Aquí la dificultad para aceptar como propia esta condición de la investigación – y por tanto, terminar por generalizarla – radica en que una investigación de este tipo se realiza en un ámbito puramente conceptual y podría parecer que es ajeno al mundo natural de los objetos concretos.

Sin mayor dificultad, se puede afirmar que el área de las humanidades que mayor abstracción ha pretendido – y, por tanto, una mayor distancia de la naturaleza – ha sido la filosofía, pues esta se ha definido como un discurso puramente teórico, a priori, cuyo objeto de estudio ha sido el *arché* del mundo, las esencias, o los objetos más sublimes de nuestra cultura: La verdad, El bien y La belleza. ¿Cómo entonces pretender que una investigación en filosofía logre algún tipo de alteración o transformación del mundo, si la condición propia de aquella es la distancia respecto de este? Para comprender cómo Dewey puede hacer esta afirmación general respecto de la naturaleza de la investigación – incluyendo a la investigación filosófica – habría que presentar primero lo que él entendió por filosofía y por mundo conceptual.

En la tradición a la que Dewey pertenece, el pragmatismo, los conceptos no se forjan de manera ajena al mundo práctico. De hecho, el significado de los conceptos no es sino la consideración de los efectos pragmáticos que el concepto conlleva; y allí también se define el valor del concepto. Si por el contrario un concepto pretende ser puramente teórico, tanto en su origen como en su significatividad entonces habría que

admitir su absoluta inutilidad y preferir su olvido en lugar del desperdicio banal de energías.

En el mismo sentido, si la filosofía se jactó en algún tiempo de ser un saber puramente teórico y de poseer un conjunto de problemas estrictamente filosóficos, cuyas características específicas eran la a-historicidad y su carácter a priori; hoy – dicen los pragmatistas – la filosofía debe asumir, como problemas suyos, los auténticos problemas humanos y estos solo pueden ser tomados en cuenta si los conceptos de los que se vale dejan de lado su pretendida enajenación del mundo. Así pues, el 'corte' en el mundo que Dewey reconoce en toda investigación – incluyendo filosofía y humanidades en general – no es solo una condición sino una necesidad. Las investigaciones en humanidades deben cuidarse, más bien, del peligro de la teorización ociosa, pues entonces se convierten en un 'puro atrapar vientos’.

La revisión de estos tres tipos de investigación nos ha revelado grados diversos en los que se cumple la segunda condición general que Dewey le adscribe, a saber, el corte en el mundo: o se manipula intencionalmente, o se altera inevitablemente o se cuida el investigador de no alejarse de tal condición.

Si la pretensión de Dewey era mostrar un trasfondo único en toda investigación, no era como los positivistas quisieran para defender un cientificismo o un monismo metodológico duro; sino para deshacer todas las distinciones esenciales con las que se pretenden separar a las ciencias entre sí o a las distintas disciplinas entre sí. Creía Dewey

que esas distinciones esenciales le hace más daño que bien a la cultura. Las posibilidades que se muestran cuando reconocemos un trasfondo único en las investigaciones y evitamos los cortes tajantes serían, por ejemplo, las ciencias naturales enseñando la socialización de los conocimientos y la constante comprobación de los resultados en la práctica misma; y por otro lado, el arte compartiendo el fino uso de la imaginación y la creatividad, así como la naturaleza de la acción constructiva de la experiencia estética. Lo peor que le puede suceder a la sociedad, y que ya bordea la necedad, es disciplinas cerradas en islas de métodos propios, con diferencias agrandadas y en círculos de discusión concéntricos.

Dewey admiraba de manera especial a la ciencia. Admiraba los logros de esta y no dudaba en reconocer que dichos logros se debían principalmente a su carácter eminentemente práctico y comunitario. El monismo metodológico que Dewey defendía estaba guiado por esa admiración al método científico experimental; pero no por eso dejó de aclarar su distancia respecto del positivismo. Cuando fue invitado a participar en el gran proyecto de la unificación de la ciencia que el Círculo de Viena impulsaba, él se presentó con un texto titulado *Teoría de la valoración*⁵² en donde básicamente derrumbaba la distinción fuerte entre *hechos* y *valores*, que era sin lugar a dudas una de las premisas más importantes en el proyecto positi-

vista. Solo con esa distinción, creían los positivistas, podría cumplirse un proyecto demarcatorio para la ciencia salvándola así de la charlatanería y la ficción. El texto de Dewey marca con claridad su distancia de tal premisa y de tal proyecto: aunque siguió defendiendo la unidad del método, no aceptó la tesis de que los hechos son para el científico y los valores para el filósofo.

Tanto el científico como el filósofo tratan con una naturaleza cargada de valores. Decimos que el monismo metodológico de Dewey fue más bien blando, pues no pretendió con ello defender los límites de lo que se podría considerar como ciencia, sino más bien reconocer el trasfondo único de toda investigación para deshacer así las distancias necias entre las diferentes disciplinas científicas que lo único que consiguen es aminorar el real potencial del conocimiento científico que podría, por el contrario, asegurar un mejor futuro para la humanidad.⁵³

Resumiendo, para Dewey *investigar es el método*, no importa si esta acción se realiza en nuestra vida doméstica o en cualquier disciplina científica: investigar significa partir de una necesidad o conflicto y utilizar los mejores medios para alcanzar nuestros fines (que no es otro que superar la dificultad). Dewey remarca así una clara relación entre la teoría y la práctica y enfatiza el carácter instrumental de toda investigación. En la siguiente sección ampliaré lo que a mi entender era el objetivo principal de Dewey, a saber, la

⁵² Dewey, John, *Teoría de la valoración*, Madrid: Ediciones Siruela, 2008.

⁵³ Sobre la relación entre Dewey y el positivismo ver Esteban, José M., "El pragmatismo en la enciclopedia positivista de la ciencia unificada", en: *Variaciones del pragmatismo en la filosofía contemporánea*, Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2006, pp. 95-122.

interconexión de las disciplinas científicas, y deduciré a partir de allí una comprensión de las categorías con las que clasificamos a las ciencias.

El Monismo Metodológico

El filósofo alemán Wilhelm Dilthey popularizó una clasificación de la ciencia a partir de dos categorías: ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Esta clasificación, sin embargo, se ha afinado aun más y ahora es más preciso usar tres categorías para clasificarlas: ciencias humanas, ciencias sociales y ciencias naturales. Este cambio sucede después de una larga discusión sobre el estatus epistemológico de las ciencias sociales pues se le reclamaba por igual tanto en las ciencias del espíritu como en las ciencias de la naturaleza. La solución más salomónica fue pensar en ellas como si fuesen una tercera categoría intermedia, de carácter híbrido, pero distintas sustancialmente a ambos extremos.

Sea como fuere, si con dos o con tres categorías, la tendencia común, hasta hace un par de décadas, fue enfatizar las diferencias metodológicas utilizando conceptos tales como cuantitativo /cualitativo, experimentación/observación, ciencia/literatura, inteligencia/intuición, análisis/interpretación, explicación/comprensión, técnica/cultura, etc. A través de esta diferenciación se reconocía y valoraba la matemática, rigidez, precisión y exactitud de las ciencias naturales; mientras que por otro lado se

valoraba el carácter intuitivo, literario, emancipatorio, sugerente e integral de las ciencias humanas y sociales. Por supuesto, la valoración de unas se lograba a expensas del menosprecio de las otras. Muchas y complejas han debido de ser las razones que permitieron ir superando, en gran medida, tal actitud confrontacional primera, yo quisiera resaltar aquí dos de ellas cuyo valor explicativo sobresale por su evidencia histórica. En primer lugar, el desprestigio del discurso político de las izquierdas y, en segundo lugar, la evidente incursión funcional de la ciencia en el mundo social de la vida.

Fue en la izquierda en donde principalmente se desarrolló toda la crítica hacia la ciencia y la técnica pues allí se la concibió como *ideologías burguesas e imperialistas*.⁵⁴ Cuando tempranamente autores como Habermas van mostrando la fuerte dependencia que padece dicha crítica respecto de los conceptos marxistas – tales como *lucha de clases* o el mismo concepto de *ideología* – y al mismo tiempo hacen patente su inaplicabilidad para los contextos actuales, entonces es cuando comienza a decaer la fuerza de sus argumentos que, a la larga, los acontecimientos históricos de los años 80 terminarán por socavar. La crítica izquierdista había impuesto un velo apocalíptico al progreso tecno-científico siendo la literatura y el cine de ficción sus más fieles receptores. El decaimiento de la fuerza conceptual de aquella izquierda,

⁵⁴ “El método científico, que conducía a una dominación cada vez más eficiente de la naturaleza, proporcionó después también tanto los conceptos puros como los instrumentos para una dominación cada vez más efectiva del hombre sobre el hombre a través de la dominación de la naturaleza... Hoy la dominación se perpetúa y amplía no solo por medio de la tecnología, sino como tecnología”. Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*. Citado por Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos, 2009, p. 58.

que hoy es catalogada de *arcaica*, ha movido al mundo académico a restar también valor a esa mirada apocalíptica y asumir, en su lugar, una actitud de acogida y de mayor admiración hacia la ciencia: hay mucho que aprender de la ciencia; y su pretendido dominio y control de la naturaleza dista mucho de ser ideología revelándose, más bien, como una capacidad del ser humano que le puede permitir una hábitat mejor y más seguro.

Una segunda razón que, estoy seguro, ayudó a impulsar la superación de la actitud confrontacional fue la significativa y útil incursión de la ciencia, como saber tecnológico, en la vida de los hombres y mujeres. Es innegable la asombrosa transformación de hábitos y costumbres sociales lograda por la ciencia y la tecnología en los últimos 20 años. Los sistemas informáticos, la revolución de las comunicaciones, los avances agigantados de la medicina y la rigurosidad de los instrumentos de medición son ejemplos elocuentes que explican por qué esos grandes temores hacia el progreso científico están cada vez menos presentes en el imaginario popular. Por el contrario, ahora más que antes, se puede admirar la científicidad de la política, la educación, la historia y hasta la interpretación bíblica.

No digo que la aceptación de la ciencia en nuestra época sea similar a, por ejemplo, el optimismo de la pre-guerra en el que Dewey vivió; pero admito que ha habido transformaciones relevantes en la relación sociedad-ciencia y en la relación ciencia-filosofía; y, aunque

dichas transformaciones no nos han permitido todavía alcanzar ese estado del mundo académico en el que las ciencias del espíritu verdaderamente asuman el método experimental y se apoyen en datos empíricos, sí hay un mayor reconocimiento del valor de la transdisciplinariedad y de la complejidad de los objetos de estudio. No sé si existen datos empíricos que prueben esta intuición que afirmo – si los hay, yo los desconozco – pero creo que muchos lectores pueden seguir mis afirmaciones, respecto de la mayor acogida hacia la ciencia, aun sin esos datos estadísticos.

Observo, sin embargo, que existen aun resistencias hacia esta proximidad de las ciencias. Algunos profesores de humanidades creen todavía que se les hace un tipo de violencia cuando se les exige una mayor sistematicidad o metodología en sus lecciones;⁵⁵ en tanto para otros suena casi ofensivo exigirles un proyecto de investigación definido por medio de instrumentos metodológicos “científicos”. Pasa lo mismo con algunos científicos a quienes les resulta forzado intentar una hermenéutica de sus datos o una crítica de sus conceptos. Estas tendencias subsisten y hay filósofos que las justifican por privilegiar uno u otro de los métodos. Mario Bunge, quien con lucidez propugna una necesaria científicidad de la filosofía, lo hace sin embargo a expensas de un menosprecio del método hermenéutico y de toda forma de constructivismo gnoseológico. Mientras que quienes impulsan la sospecha hacia el método científico tienen como referente, entre otros, las críticas de la Escuela de

⁵⁵ Montalbetti, Mario, “Humanismo a la letra”, en: Giusti, M. (Ed.), *El futuro de las humanidades. Las humanidades del futuro*, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2010, pp. 47-53.

Frankfort a la ciencia y a la técnica. Un ilustre representante de dicha tendencia es Theodor Adorno. Muy sucintamente haré un comentario a las tesis de ambos autores.

En opinión de Adorno, toda investigación social es escurridiza a los datos empíricos tanto “*como los espíritus en los experimentos parapsicológicos*”⁵⁶ y esto se debe a que *lo social* posee una preponderancia (¿ontológica?) sobre los individuos que lo conforman y, por tanto, su estudio no es sino un *comprender la incomprendibilidad*.⁵⁷ Los datos empíricos nunca permiten acceder al todo de la sociedad porque esta cobra su sentido en un plano que sobrepasa al conjunto de los objetos, las instituciones y las personas. Por otro lado, segunda tesis, cuando la investigación científica pretende explicar con rigurosidad un dato cualitativo utiliza como instrumento la *definición operacional* y esto, piensa Adorno, encubre la *experiencia espontánea de lo percibido*.⁵⁸ Sostiene Adorno, pues, una cuasi-irracionalismo de lo social que resulta violentado cuando se lo plantea bajo metodologías prestadas de las ciencias naturales.

La definición operacional a la que adorno se refiere es una práctica habitual del método cuantitativo y consiste en explicar extensionalmente un concepto cualitativo a partir de indicadores observables. Cada indicador puede ser medido en escalas que el propio científico determina de manera a priori. La calidad de la explicación está en el ingenio con que el científico determina cuáles pueden ser los indicadores para tales conceptos. Hoy

en día es muy común tal instrumento de medición para investigar temas como pobreza, bienestar o clima laboral. Lo que se obtiene es un cuadro en el que se puede observar las variaciones de cada indicador para el objeto estudiado y, a partir de allí, aproximarse a una comprensión más minuciosa del tema.

Adorno, sin embargo, estaría señalando que tal metodología, en tanto pretende esquematizar *lo espontáneo*, extiende indebidamente la prerrogativa del número. Admito que a mí no me resulta claro a qué se refiere este autor con *lo espontáneo de lo percibido*; más bien me parece una metáfora con alto grado de impresionismo, sin claridad teórica y de muy poca utilidad. Si lo que se pretende es reconocer elementos emocionales o volitivos en la percepción, pues con este giro metafórico se oscurece más de lo que se aclara. A esto debo añadir que me causa mucha resistencia aceptar la *irracionalidad de lo social*; pero aun dando crédito a tal perspectiva, no veo por qué se puede negar la utilidad de la racionalización y la sistematización.

Puede ser que las investigaciones sobre la felicidad de las personas en una determinada comunidad no terminen por definirnos *sustancialmente* lo que es la felicidad o cómo alcanzarla; sin embargo, debemos admitir que algo hemos avanzado – y mucho – cuando dichos esquemas nos permiten una aproximación posible para encarar racionalmente las frustraciones y los pesimismos de dichas personas. El problema, como yo lo veo, está en pretender que el objetivo de

⁵⁶ Adorno, Theodor, *Epistemología y ciencias sociales*, Madrid: Ediciones Cátedra, 2001, p. 26.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 20

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 12

nuestras teorías sea leer sustancialmente la naturaleza o la comunidad. Si asumimos que el carácter principal de todas nuestras teorías, científicas y sociales, es su utilidad, entonces no habría que restarle valor a la racionalización de lo social, ni a la definición operacional de la felicidad. Eso sí, su único valor es práctico.

Para Mario Bunge la cuestión es inversa. El método científico forma al investigador. No suple el momento decisivo sino que “ayuda a ordenarlo, precisarlo y enriquecerlo”. El investigador es el que debe determinar qué sabe y qué ignora, y así escoger qué es lo que desea averiguar para luego elegir la manera de hacerlo. El método científico, dice Bunge, no es una receta, sino una estrategia de investigación; y no sirve para todo, pues hay aspectos de nuestra vida que escapan al trabajo reglado (piensa Bunge aquí en la creatividad artística).

Un *metodólatra*, dice, es quien cree en la omnipresencia de lo metódico y, a ellos, ninguna colaboración meritoria se les puede reconocer. No obstante, ve con buenos ojos que el método científico haya ampliado cada vez más su campo de acción tanto en la naturaleza como en lo social, pues para él toda búsqueda de pautas generales puede – y debe – seguir la estrategia científica. En todas estas afirmaciones, estoy seguro, seguimos muy de cerca el parecer de Bunge. Pero de la misma forma como logra aclarar las fortalezas del método científico, este autor toma partido por una cuestionable insistencia en la necesidad de la matematización como único lenguaje

que puede alcanzar el sentido estricto.

Y si esta sobrevaloración del éxito con que el lenguaje matemático resuelve las necesidades científicas es altamente discutible – con el ingrato olor al cartesianismo más criticado – es aun más cuestionable la manera en que Bunge define y trata a los métodos más interpretativos, menos “matemáticos”, más “psicológicos” y “menos” rigurosos. A estos, Bunge los relaciona con las que él llama “ciencias inmaduras”,⁵⁹ mostrando así una actitud demarcatoria que desdichadamente lo coloca muy cerca del viejo positivismo.

Leer un solo texto de Bunge es suficiente para reconocer su desprecio por el constructivismo. Para esta autor todos los anti-realistas – los hermeneutas, pragmatistas, fenomenólogos y deconstruccionistas – solo han pretendido socavar el valor y la eficiencia del método científico proponiendo una filosofía popular *manifiestamente falsa*. Agrega además que si esta filosofía fuese verdadera no habría diferencia entre la adopción de una teoría científica y la conversión religiosa o política. El problema, cree Bunge, es que dichos anti-realistas – Kuhn, Feyerabend, Foucault, entre otros – no pretenden estudiar los hechos de la naturaleza, sino construirlos, relativizando así el concepto de *realidad objetiva* y eliminando toda concepción de progreso en el desarrollo de la ciencia.

A mí me resulta evidente cuán prolijo es este autor para reconocer el potencial del método científico y las formas en que

⁵⁹ Bunge, Mario, *Epistemología*, Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1980, p. 146.

la sociedad, la filosofía, la política o las diferentes disciplinas académicas pueden beneficiarse de él. No obstante, es manifiesto también el modo hermético y acabado con que interpreta dicho método; así pues, aunque pueda considerarse como valiosos los aportes de la ciencia hacia la filosofía, asume como infantilismo la pretensión de la esta por buscar una recomprensión de la aquella. Entonces, las discusiones de Piaget sobre cómo entender el carácter problemático de la primera etapa del método, o las discusiones de Kuhn al modelo acumulativo para interpretar el progreso en la ciencia, o las discusiones de Dewey sobre cómo diferenciar lo práctico y lo teórico en el método científico, le parecen a Bunge innecesarias y carentes de valor. Como si del método científico ya no hubiera nada que decir desde Galileo hasta hoy.

Jürgen Habermas, en un premo-

nitorio de 1963, presentó estas dos posturas que yo he comentado, pero él las hizo utilizando las categorías de *modelo decisionista*, aquellos que hacen depender a la ciencia de lo social, y *modelo tecnocrático*, aquellos que hacen depender lo social a la rigurosidad del especialista. Pues a estos dos modelos se les opone un tercero que Habermas⁶⁰ llama *modelo pragmatista*. En este modelo, tanto lo social como lo científico *interactúan críticamente*, desnudando sus ideologías y sus ejercicios de dominación, y permitiendo una discusión democrática y mutuamente fructífera que redundará en una mejora para la vida. Así pues, comunicación, aprendizaje mutuo y funcionalidad (eficiencia) entre las ciencias, la filosofía, la política y las artes son las claves del modelo pragmatista; y su único objetivo, como diría Dewey, es lograr un auténtico crecimiento en nuestras formas de convivencia en y con la naturaleza.

⁶⁰ Jürgen Habermas, "Política científizada y opinión pública", en J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Op. Cit., pp. 131-158

Referencias

- Adorno, Theodor. (2001) *Epistemología y ciencias sociales*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Bunge, Mario. (1980). *Epistemología*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Dewey, John. (2008). *Teoría de la valoración*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Dewey, John, *Democracia y Educación* (1995) Una introducción a la filosofía de la educación. Madrid: Morata.
- Esteban, José M. (2006). El pragmatismo en la enciclopedia positivista de la ciencia unificada. En: *Variaciones del pragmatismo en la filosofía contemporánea*, Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Fesmire, Steve. (1999). *The Art of Moral Imagination*. En: Haskins, Casey; and Seiple, David (Ed.), *Dewey Reconfigured. Essays on Deweyan Pragmatism*. New York: State University of New York Press.
- Giusti, M. (Ed.), (2010). *El futuro de las humanidades. Las humanidades del futuro*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Habermas, Jürgen. (2009). *Ciencia y técnica como ideología*. España: Tecnós.
- Habermas, Jürgen. (1988). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Kuhn, Thomas. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- Lozada, José L. (2003). *Métodos de investigación en ciencias humanas y sociales*. Madrid: Thomson.

PERSONALIDAD Y MOTIVACIÓN
ENTORNOS HUMANOS Y PROGRAMACIÓN PULSIONAL DEL
CONSTRUCTO PSÍQUICO

*Iván Maurial Chávez**

RESUMEN

En el presente artículo se aborda el tema de la motivación a partir de la comprensión multidimensional lerschiana que previene de cualquier reduccionismo de la vida psíquica, vinculándola en relación con una filosofía de la mente. Para ello es necesario dar una idea global de la psicología de los estratos y reflexionar en torno al tema de las vivencias endotímicas, particularmente en las vivencias pulsionales de la vida (vitalidad), de la apropiación (Yo individual) y de la nostridad (transitividad). El tema subyacente es la imagen del hombre como ser biológico que al ser capaz de introyectar cultura da el salto desde la animalidad al mundo del valor y del sentido trascendente como la motivación específica de lo humano.

PALABRAS CLAVE: Filosofía de la mente, Psicología lerschiana, fondo endotímico, entornos humanos, motivación, pulsiones.

HUMAN SETTINGS AND PULSION PROGRAMMING
OF THE PSYCHIC CONSTRUCT

ABSTRACT

The present article mentions the motivation subject from the multidimensional comprehension by P. Lersch which prevents of any reductionism of the psychic life, connecting it in relation to a philosophy of mind. For such fact, it will be necessary to provide a global idea of the psychological strata and to reflect considering the subject of the endothymic lifestyle, particularly in the pulsion experiences related to life (vitality) of the appropriation (Me as an individual) and the “we-ness” (transitivity). The underlying subject is the image of the man as a biologic being, who being capable to transmit culture, changes since the animality to the value world well as the transcendent sense as the specific motivation of the human being.

KEY WORDS: Mind philosophy, “Lersch's” Psychology, endothymic purpose, human settings, motivation, and drives.

*Licenciado en Psicología por la Universidad de San Martín de Porres. Autor de *La Inversión de los valores. Relativismo axiológico del significado de la mujer en publicidad a través del tiempo*. Lima, 2001 y de la obra reflexivo-humorística: *Dementis, un dibujo que se dio cuenta*. Lima, 2011. Director y miembro fundador del *Instituto Viktor Frankl de psicología y ciencias de la conducta* (IVF). Docente en la Facultad de Psicología y Humanidades de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón.

Introducción

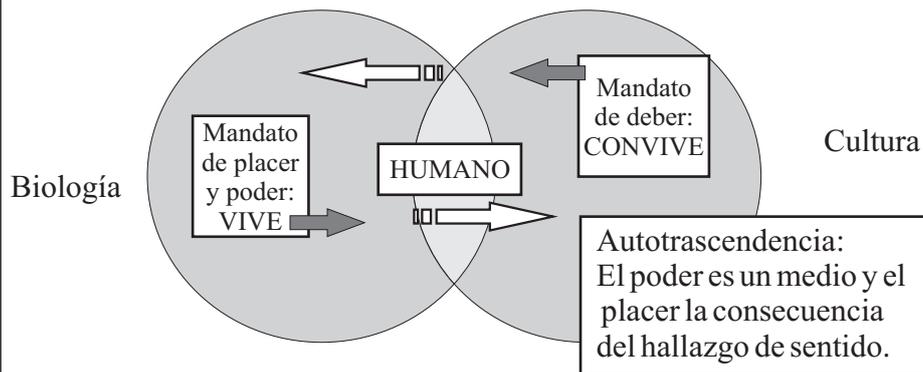
El curso de *Estructura de la Personalidad* puede entenderse como el estudio sistemático de la conducta recurrente desde un centro personal. Por ello presuponemos la existencia del sujeto que es autor de sí mismo como *ser único, indivisible y libre* (Persona). Este sujeto tiene, a causa del condicionamiento genético y medioambiental, un modo particular de ser (conducta recurrente o personalidad). El pensamiento y el sentimiento conforman su “conducta interna”. Decir y hacer conforman su “conducta externa”. Desde esta perspectiva es que discrepamos con la idea arraigada de literatura psicológica de que “conducta” es solamente lo visible y mensurable. La conducta es interna. Cuando “observamos la conducta” no accedemos a la acti-

vidad psíquica sino que sólo interpretamos su manifestación. La conducta, como lo visible de ella, proviene del conductismo y consideramos que se trata de una visión parcializada del fenómeno humano.

Para el psicoanálisis clásico, lo importante de la conducta es lo inconsciente reprimido. El deseo de placer se constituye en el referente primario de la actividad psíquica. Todo acto consciente es puesto en tela de juicio. Lo genuino está en el sector que impulsa a la vida (biología). El mandato ciego de la biología que grita “Vive” por medio del deseo de placer intensivo (libido) es el soporte de cada movimiento humano.

Desde nuestra perspectiva humanista la lectura es diferente. El individuo bioló-

La persona (= yo, sí mismo, constructo nuclear, espíritu encarnado) es el resultado del doble mandato ciego. Por un lado la biología dice: VIVE y la cultura dice CONVIVE. La interpretación del ser humano como ser biológico o por el contrario, como producto del medio ambiente es resultado de la concepción reduccionista de la doble normatividad bio-cultural que constituye lo humano.



La persona (= yo, sí mismo, constructo nuclear, espíritu encarnado) es el resultado del doble mandato ciego. Por un lado la biología dice: VIVE y la cultura dice CONVIVE. La interpretación del ser humano como ser biológico o por el contrario, como producto del medio ambiente es resultado de la concepción reduccionista de la doble normatividad bio-cultural que constituye lo humano.

gico interactúa con su sistema simbólico (cultura) interpretándolo como anterior a su presencia biológica. En la medida en que lo considera anterior, lo hace previo a su naturaleza biológica. Presumir la cultura como preexistente es convertirla en creencia. La creencia es la tradición a la que nos debemos para poder hablar y pensar.

Abordamos el tema de la motivación humana representando primero la estructura multidimensional del ser humano y nos planteamos una hipótesis: cuando el psicoanálisis postula que el hombre es esencialmente biológico y que su capacidad de simbolización es cuestión secundaria presenta una teoría psicológica plausible más no por eso cierta. El psicoanálisis nace con herida de muerte: para ser comprendido se vale de aquello que considera secundario. Con ello caemos en cuenta de la necesidad de postular un sistema teórico-motivacional diferente. En sentido lógico es necesario decir que el significado del enunciado sólo tiene sentido desde el sistema que lo acoge. En sentido ontológico decimos: *el alma es inmortal* (Platón). Si entendemos por alma la cultura podemos decir que la cultura es inmortal en la medida que me precede, me orienta y me sobrevivirá. La cultura entendida como normatividad ciega que me da motivos de acción es, junto a la biología predispuesta, parte de la naturaleza humana.

El Sistema de Lersch

La arquitectura psíquica muestra tres componentes que hacen posible la conducta:

1. Soma (cuerpo).
2. Intelecto (espíritu).

3. Afectividad (alma).

El psicólogo alemán Philipp Lersch (1898- 1972) elaboró una síntesis teórica acerca de la personalidad en función de estos tres elementos que denominó:

1. Fondo vital: los procesos y las sensaciones orgánicas que condicionan el psiquismo.
2. Superestructura personal: pensamiento y voluntad como expresiones del espíritu.
3. Fondo endotímico: programas adaptativos que movilizan la conducta, el alma.

La superestructura personal y el fondo endotímico conforman el psiquismo en su arquitectura vertical junto al fondo vital. La construcción horizontal la constituyen los procesos biológicos que permiten el contacto con el medio ambiente (procesos que van desde la senso-percepción hasta la acción voluntaria. Para Lersch el espíritu se revela en la actividad superestructural del pensamiento y la voluntad libre. El alma se revela en los movimientos afectivos del fondo endotímico. El alma espiritual hace una sola figura con el fondo vital que es el cuerpo animado y activo.

Cuando Lersch describe el fondo endotímico nos muestra que las diversas *programaciones de la evolución* (pulsiones, emociones y temples) han quedado grabadas con fines adaptativos:

1. Pulsión: móvil inicial de la actividad de origen consciente.
2. Emoción: reacción biológica de esquema bipolar con finalidad adaptativa.
3. Temples: reformulación cogni-

tiva de la emoción como respuesta idéntica a estímulos diferentes.

Círculo funcional de la conducta:

La pulsión es la parte inicial de la conducta pues dirige la atención del suje-

to que percibe en función de sus intereses y deseos. La percepción que implica atribución de significado sobre el estímulo da lugar a la activación de la emoción. Dependiendo de si la emoción es positiva o negativa, la acción voluntaria será diferente:

Yo deseo alimento (Pulsión = instinto de conservación), si no veo alimento (Percepción), siento fastidio (Emoción), y me voy a la cocina (Acción):

PULSIÓN → PERCEPCIÓN → EMOCIÓN → ACCIÓN → PULSIÓN

Luego tengo el deseo de saber donde están las galletas (Pulsión). Las veo (Percepción). Siento alegría (Emoción) y abro el paquete para comer las galletas (Acción).

Con este gráfico observamos que la conducta se realiza en comunidad de la superestructura (percepción y acción voluntaria) y fondo endotímico (pulsión y emoción). La actividad pulsional involucra necesidad. El motivo fundamental de la *conducta* (actividad de origen consciente) es la carencia, la situación deficitaria. La actividad humana tiene a cada instante una motivación, algo que la pone en movimiento hacia la realización de algo. Normalmente actuamos desde la pulsión, desde una tendencia que por influjo de la cultura en nuestra predisposición biológica se puede convertir en “motivación” propiamente dicha.

La Tectónica de la Personalidad

Lersch describe la personalidad como una estructura formada de diversos estratos, pero subraya el carácter metafórico de esa descripción: “La idea de estructura en capas de lo anímico es, pues, sólo una representación científica, una ayuda a la que nos vemos obligados. Pues todo nuestro pensamiento conceptual, con cuya ayuda distinguimos y ordenamos el mundo de nuestra

experiencia, se haya orientado en el esquema del espacio...” (Lersch, 1974, p. 80).

Lersch sitúa el modelo estratificado de la personalidad en el marco de una *antropología filosófica* y reconoce la necesidad de aproximarse comprensivamente al objeto de la psicología si realmente se lo pretende conocer en profundidad. La conducta es un objeto complejo que no se puede reducir a sus dimensiones explicativo-causalistas: “Puede objetarse a la inclusión de la consideración filosófico-antropológica entre las tareas de la psicología, que ésta es únicamente una ciencia objetiva. Quienes así hablan ignoran cuál es el objeto que aspira a estudiar. En mucho mayor grado que en las restantes ciencias objetivas – como por ejemplo, la física o la historia – exige la psicología, como teoría de la vida anímica humana, que la elevemos al plano de la consideración filosófica, es decir, que reflexionemos sobre el tema de la psicología hasta sus últimas consecuencias...” (Lersch, 1974, pp. 53-54).

Lersch distingue en la estructura vertical de la persona tres estratos: el *fondo*

vital (soporte fisiológico del constructo psíquico), el *fondo endotímico* (los móviles programados que denominamos “pulsiones” de la conducta y las programaciones adaptativas que denominamos “afectividad”) y la *superestructura personal* (que es la “zona elevada” por ser el lugar del pensamiento y la voluntad consciente). La superestructura personal tiene una función rectora en el desarrollo de la personalidad y representa lo más central del constructo psíquico.

La estructura de la personalidad nos ha revelado las diversas dimensiones del ser humano, su periferia y su profundidad. Lo profundo ya no es la zona inferior en donde se suele situar el mundo oculto de los deseos reprimidos sino el núcleo personal con todo el misterio que encierra cada individuo en tanto es portador de *dignidad* (la posibilidad de realizar valores más allá de sí mismo).

Lo profundo en Lersch no se puede desligar de lo elevado. La espiritualidad (pensamiento y voluntad libre), entendida como *la dimensión específicamente humana* (Frankl) es el núcleo del constructo y lo que le otorga a todo el psiquismo su carácter personal. Por esta razón Frankl afirma que la espiritualidad, en contraposición del organismo psicofísico (fondo vital y el resultante de lo genéticamente heredado en el fondo endotímico), es la dimensión de lo específicamente humano porque lo psicofísico está compartido con el mundo de la vida animal. La animalidad no ha logrado conciencia en tanto no reúne las condiciones para introyectar cultura: decir yo para comprometerse con lo que no es uno mismo.

Lersch señala que la construcción vertical, que permite distinguir tres estratos de la persona, no se realiza sin el permanente intercambio con su contexto. El intercambio que permite la conciencia de uno mismo y del entorno empieza y se sostiene por la vía periférica del fondo vital entendido esta vez como el soporte de todo los procesos cognitivo-conativos. Esta construcción horizontal de contenido endotímico y superestructural es denominada como el sector externo de la vivencia. La nueva articulación horizontal despliega dos grupos de funciones: percepción del mundo y conducta activa.

El constructo psíquico o psique con todas sus posibilidades de conducta desplegadas se denomina “Estructura de la personalidad”. Esta nueva arquitectura del alma se revela como la comunidad de *superestructura personal* (pensamiento-voluntad) y *fondo endotímico* (pulsiones-sentimientos) que se sostienen en la infraestructura pre-psíquica o *fondo vital*. Podemos observar las manifestaciones de la persona en su modo habitual de pensar, sentir y actuar (personalidad), pero el centro personal, el centro integrador del constructo psíquico (persona) es de difícil acceso. Lersch lo denomina el *sí mismo personal*.

El Fondo Vital

Lersch incluye bajo este término aquello que precede a la vivencia y la hace posible: “... *una realidad pre-psíquica antecesora de la vivencia*.” (Lersch, 1974. p. 84) Se trata de estructuras cerebrales, de actividad glandular, de los sistemas de los órganos digestivos, de la circulación sanguínea, del mecanismo neurofisiológico; todo ello entendido como base para la

vivencia afectiva y la decisión personal (psique).

El Fondo Endotímico

El término “endotímico” deriva de las dos palabras griegas *endon*, dentro y *thymos*, sensación, sentimiento, disposición de ánimo. El *fondo endotímico* designa así un estrato al que pertenecen *instintos* (preprogramas biológicos de reacción), *pulsiones* (preprogramas biológicos mediados por una conciencia que inician la conducta) y *sentimientos* (programas emocionales y temples). Es una dimensión diferente del pensamiento y de la voluntad. Esta instancia revela que la persona no sólo piensa y opera de modo directo sobre su entorno sino que también está afectado por el valor en su propia intimidad. El soporte anatómofisiológico del fondo endotímico está localizado, sobre todo, en la subcorteza cerebral (sistema límbico).

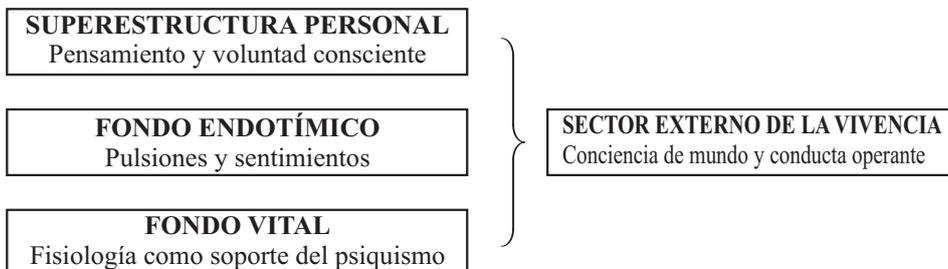
Superestructura Personal

La estructura superior personal está constituida por la comunidad del pensamiento y la voluntad libre. Para que haya cognición y conación se requiere del soporte vital de la corteza cerebral. Las posibilidades insospechadas de interconexión neuronal hacen posible la

capacidad específicamente humana de transformar el estímulo sensorial en parte de una situación ante la cual el sujeto ya no sólo reacciona (biológicamente) sino que también responde (espiritualmente). El soporte vital de los procesos previos a la capacidad de juicio (senso-percepción, memoria y lenguaje) son considerados como parte del sector externo de la vivencia que están en estrecha relación con la superestructura entendida como “el lugar” rector de la personalidad. Los contenidos más elevados de la superestructura constituyen a su vez, algo del constructo nuclear, como la capacidad de juicio y la conciencia moral que son parte de cada núcleo personal.

Lersch señala que la construcción vertical, que permite distinguir tres estratos de la persona, no se realiza sin el permanente intercambio con su contexto. El intercambio que permite la conciencia de uno mismo y del entorno empieza y se sostiene por la vía periférica del fondo vital entendido esta vez como el soporte de todo los procesos cognitivo-conativos. Esta construcción horizontal de contenido endotímico y superestructural es denominada como el sector externo de la vivencia. La nueva articulación horizontal despliega dos grupos de funciones: percepción del mundo y conducta activa.

LA TECTÓNICA DE LA PERSONALIDAD



El Constructo Nuclear (Sí mismo personal, Self individual).

Para la psicología lerschiana el yo es una instancia puramente formal. Decir “el yo” es un reduccionismo porque cosifica al sujeto. Lersch como precursor del movimiento humanista denomina “Sí mismo personal” al núcleo del constructo psíquico. El “encuentro” entre su preestructura personal (intelecto) y fondo endotímico (afectividad) dan lugar a lo inaprensible del sujeto, a su ser persona. Nosotros lo denominamos el “constructo nuclear”, el centro personal del cual fluye toda creencia y atribución. Una persona puede tener pensamientos y sentimientos, puede tener percepciones y acciones. Pero la persona no es sus pensamientos, sus sentimientos ni sus acciones. La persona es más que los miembros que hacen posible su personalidad.

El constructo nuclear es la persona entendida como sujeto único, indivisible, insumable, irreplicable y con capacidad de relativa autonomía. El sí mismo personal (self individual) es el “constructo nuclear” que tiene implicancias en todo el constructo psíquico (psique). Pero su acción primordial y más genuina se revela en la *cordialidad* y en la *conciencia moral* (Lersch, 1974. pp. 244-249). La acción del constructo nuclear da cuenta de la presencia de un sujeto pensante y sentiente que accede a la dimensión supra-biológica de los valores que lo sitúan más allá de sí mismo (el self es auto-trascendente). Por ello es fácil reconocer que el constructo nuclear es esencialmente superestructural, sobre todo cuando nos referimos al pensamiento en su *función espiritual* (Lersch, 1974. pp. 401-404). La presencia del constructo nuclear también se puede entrever con mayor

claridad en la angustia como temple vital y en diversas vivencias pulsionales y emocionales de la transitividad.

La Motivación

El término motivación proviene del latín “motus” y de “emovere” que significa *movimiento*. El término “emoción” está vinculado al de motivación. Este parentesco se debe a que la pulsión (móvil inicial) y la emoción (movimiento en tanto “reacción”) conforman un sistema de referencia endotímico. La emoción da cuenta de la realización o frustración de las pulsiones (tendencias). La motivación hace su aparición dentro del sistema pulsional-emocional. El sujeto está motivado cuando experimenta atracción, agrado y disfrute en la acción que le genera el deseo de volver a ejecutarla. El deseo de saber se puede convertir en una motivación que caracteriza al sujeto. Por ejemplo, a María Reiche le motivó saber sobre el sentido de las líneas de Nazca. Llegamos a esa conclusión por la recurrencia de su conducta externa: lo que ella decía y hacía.

Como vemos, el inicio de la conducta es la pulsión y la conducta activa es lo que sí podemos ver. Lo interior queda oculto pero el sujeto ya se está conduciendo antes que el psicólogo experimental viera la conducta manifiesta. La motivación humana empieza cuando una pulsión genera una emoción que predispone al sujeto a seguir teniendo de nuevo la pulsión. El medio ambiente y las predisposiciones genéticas influyen en el desarrollo específico de las motivaciones de un sujeto. Definimos “motivación” como el “*móvil conductual de origen emocional que determina una pulsión prioritaria para el constructo nuclear*”. Podemos decir,

simplificando, que la motivación es lo que me mueve a realizar algo, lo que prefiero hacer o *lo que me gusta hacer*.

El Motivo y la Motivación

Toda motivación tiene un motivo, un contenido cognitivo con su respectiva valoración. Puedo conocer qué es lo que motiva a un sujeto si lo observo en la recurrencia de su conducta (personalidad). Las motivaciones (con sus respectivos motivos) pueden quedar detenidas ante los grandes motivos que son esencialmente nuestros principios. Puedo estar motivado a comer pero en tanto estoy en huelga de hambre, no como. Puedo estar motivado a tener relaciones sexuales pero mi esposa tiene fiebre y eso es un motivo para esperar. Conozco a una persona cuando sé qué tipo de motivaciones tiene y le conozco mejor cuando sé si ella es consecuente con sus principios.

El Estilo Endotímico y la Motivación

Si observo el modo recurrente de emociones de un sujeto puedo llegar a detectar cuales son sus motivaciones y por lo tanto tener una idea de su temperamento y carácter. Estos móviles se pueden detectar con facilidad si conocemos qué tipo de vivencias pulsionales son las más dominantes. El estilo endotímico es: "Dime como te emocionas y te diré cuales son tus creencias (tus deseos)". Se trata de un referente diagnóstico y no del único referente diagnóstico

Los Entornos Humanos y la Motivación

El ser humano ha pasado por una larga evolución que implicó el desarrollo

de programas de aseguramiento de su existencia. Los programas biológicos soportan programaciones cada vez más independientes de los mandatos iniciales de placer y de poder. A su vez, los programas pulsionales funcionan de modo concertado con los programas emocionales. Por ejemplo, una pulsión de reconocimiento (necesidad de estimación) tendrá como posibles resultados su realización o su frustración. El programa emocional *responderá positivamente* (halago) en caso de ser beneficioso el resultado. Pero la emoción será negativa (agravio) si el resultado es la insatisfacción de esta tendencia.

El aporte de la psicología de los estratos al conocimiento de la vida afectiva y, en este caso, de la motivación humana es haber descrito la pluritemática de la vida afectiva. Para que hayan programas cuyo tema es la conservación de la vida (impulso a la actividad, deseo de placer, libido) y programas cuyo tema es la afirmación del yo con respecto a otros (instinto de conservación, egoísmo, deseo de poder, necesidad de estimación, afán vindicativo) y además, programas de la afirmación de uno mismo a través de los demás (estar con otro, ser para otro, deseo de crear, de saber y amar) es indicativo de una arquitectura psíquica que ha tenido que vivenciar diferentes tipos de contextos para llegar a ser lo que ahora es. El cerebro ha tenido que readaptarse a sus contextos y ha grabado la información necesaria para saber responder a diferente tipo de necesidades. Por ello deducimos lo siguiente:

1. No puede haber biología sin un entorno que la favorezca.
2. Los instintos han sido activados por un entorno que los ha favorecido.

La mediación de la cognición hizo que la mayoría de instintos se conviertan en pulsiones. Por esta razón todavía tenemos residuos instintivos que acompañan nuestra conducta y que en algunos casos parecen sin sentido. Ejemplo de ello es el erizamiento de los cabellos en situación de pánico. En realidad hubo tiempos en que este programa tuvo sentido para alejar al agresor aumentando por medio de los pelos el tamaño del cuerpo.

La aparición de programas vitales responde a la propia corporalidad que exige movimiento para desplazarse y saber cuando y hacia donde desplazarse (placer). El cuerpo vivo es entonces el primer entorno junto el cuerpo de la madre y congéneres. También participa de este entorno la estimulación de los sentidos corporales y la alimentación, entendidos como estímulos puros, sin la intervención de la cultura. Hablamos entonces del *entorno vital* que hace posible la aparición de las *vivencias de la vitalidad*. Reconocemos además que los programas de la vitalidad (ya sean pulsiones, emociones o temple) están al servicio de la realización de *valores vitales*.

La aparición de programas de autoafirmación responde a la experiencia distorsionada del niño de que el entorno está a su disposición. Si él llora, mamá vendrá a atenderlo, si deja de mirar lo que le da miedo eso desaparecerá. El humano ha tenido que aprender a apropiarse de su entorno e incluso dominarlo para poder asegurarse beneficios como seguir más tiempo vivo y afianzar de este único modo el placer. El correlato psicológico del placer sería el poder, la conciencia de dominio. El prerrequisito de esta conciencia es el instinto de conservación y el

egoísmo. El programa de apropiación resultó útil y quedó grabado para activarse en el contexto indicado. Hablamos entonces del *entorno disponible* que hace posible la aparición de las *vivencias del yo individual*. Las programaciones de yo individual están al servicio de la realización de *valores de significado*.

La aparición de programas de la afirmación de uno mismo a través de los demás se debe a que resultó más útil y beneficioso estar acompañado que solo. El grupo aseguró la supervivencia de la especie en donde primó la ley del más fuerte. Era necesario aparecer agradable y estar a disposición de los demás. El resultado predecible era la facilidad de la convivencia para así afirmar el propio poder. Los colectivos tienden a rechazar a quienes no se les parecen y a recluir o matar a quienes pretenden vivir como si sólo ellos tuvieran el poder. El hombre tirano tarde o temprano es sancionado, el que vive alejado del sentido común es recluido en sanatorios, el que actúa con violencia es separado de la sociedad. Estar con otro, servir a los demás, ser creativo y saber más que otros, asegura con creces la satisfacción de pulsiones vitales y del yo individual.

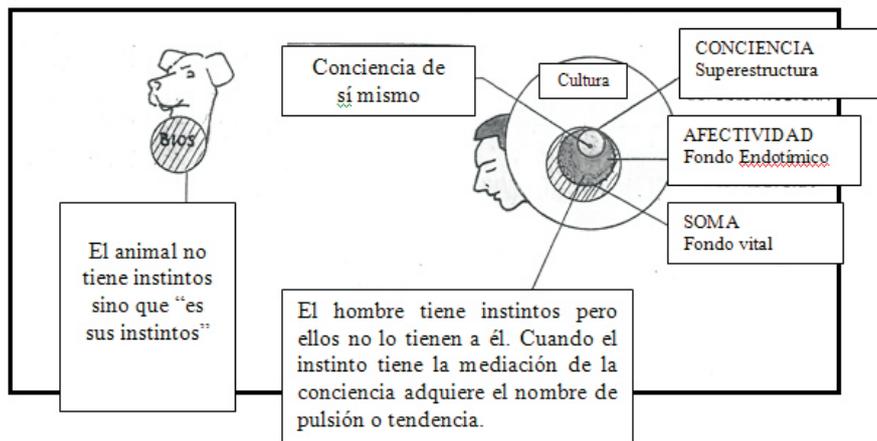
El amor es otra forma sofisticada de apoderamiento que, al ser apoderamiento mutuo, no sólo es aceptado por el colectivo sino que es buscado como forma de realización personal. Hablamos entonces del *entorno cultural* que hace posible la aparición de *vivencias de la transitividad*. Las programaciones de la transitividad están al servicio de la realización de *valores de sentido*.

En una persona pueden dominar tendencias o pulsiones vitales, del yo in-

dividual y de la transitividad. El carácter de una persona se conoce cuando identificamos la dominancia de estos niveles de vivencia de impulso. La dominancia de la transitividad es el ideal de la cultura pues facilita la adaptación del individuo a su medio ambiente. Pero recordemos que una adecuada transitividad implica armonía con las vivencias del ego individual y de la vitalidad. El hombre neurótico tiende a la afirmación de las tendencias del yo individual haciendo de la transitividad sólo una máscara para tener el control de los demás.

Es en esta triple temática de la vita-

lidad, del yo individual y de la transitividad desde donde parte Lersch para interpretar al ser humano como ser individual que desde la animalidad ha evolucionado hacia lo espiritual. El hombre comparte con el animal aspectos del fisiológicos y progresivamente va tomando distancia en el ámbito del lo psíquico. El animal el un psiquismo elemental sometido a leyes de condicionamiento ante las cuales no puede tomar decisiones. Para Frankl "... el animal es idéntico a sus instintos. El hombre es tiene instintos, el animal "es" sus instintos..." (Frankl, 1990. p. 95). La mediación cognitiva del instinto se llama "pulsión".



Las Pulsiones de la Vitalidad

Constituyen un grupo de necesidades al servicio de la concienciación de la vida en cuanto a lo inmediato, originario y dinámico de sus procesos:

1. El impulso a la actividad:

Despliegue de la energía corporal. Es el movimiento que se realiza. La vida es automovimiento y su contraparte es la rigidez. Durante la juventud hay mayor cantidad de

energía vital que naturalmente disminuye en la vejez. La vida pulsional como inicio de toda conducta es en su forma más pura "actividad". La expresión más elaborada de este impulso es el juego como la libre expansión de las fuerzas vitales.

2. Tendencia al goce: *Movimiento*

adecuado de la estructura corporal. El movimiento ha experimentado su frustración y ha reconocido

entornos favorables durante su desplazamiento. El desarrollo del programa emocional responde a la realización del deseo de goce con la emoción gratificante del placer. Se construye el programa que activa la conducta hacia el goce. Al inicio la experiencia de goce se limita a lo corporal. Con el tiempo la experiencia es también goce intelectual.

3. La Libido: *Movimiento localizado en la estructura corporal.* Es una tendencia que se ha independizado temáticamente de la tendencia al goce. “*El término (libido) se conoce desde Freud y alcanza su máxima manifestación en el instinto sexual. La libido madura sería la unión corporal de los cuerpos, expresión básica del impulso vital. En el onanismo el instinto vital de la procreación se disocia y se hace autónomo*” (Llanos, 1994, p. 49). Para fines de procreación el placer tiende a localizarse. En la infancia el placer se desplaza en diversas zonas de cuerpo pero llegada la pubertad empieza la madurez sexual en pro de la supervivencia de la especie. El cuerpo tiene el programa de auto-gratificación que es muy intensa en el orgasmo.

4. El impulso vivencial: *Movimiento propio como experiencia elemental de la propia motricidad y del propio placer.* Es la experiencia de los estados endotímicos como experiencias vitales. Igual importancia tiene el éxtasis, la aventura y el peligro. “*A veces el dolor se vive como sensación vivencial. No siempre es actividad, es un proceso introyectivo-centrípeto. Aparece*

en la pubertad como impetuosidad y se expresa en la adultez como laboriosidad-rendimiento” (Llanos, 1994, p. 49).

Las Pulsiones del Yo Individual

Se refieren a las necesidades e intereses de la propia persona como ser diferenciado de los demás.

- 1. El instinto de conservación individual:** *Mo-vimiento propio que busca su seguridad biológica.* Se manifiesta en la búsqueda de alimentos y abrigo. También en el ataque, la defensa y la huida. Este móvil conductual le dice al hombre que su vida es lo más importante y por eso apunta a la realización de su seguridad biológico-corporal. El super-programa que sirve para los fines de la conservación individual es el intelecto que le permite anticiparse a los hechos y realizar estrategias para ser más eficaz.
- 2. El Egoísmo:** *Movimiento propio que busca lo útil beneficioso para su seguridad individual.* Se realiza sólo entre humanos, hay conciencia de competencia y se busca vivir bien, incluso mejor, como quien se asegura con respecto a otros. “*Egoísmo e instinto de conservación están estrechamente unidos. El egoísmo trata de tomar posesión del mundo incluyendo objetos y personas. Es un “querer tener” que puede tomar formas desproporcionadas en la “egolatría”, el arribismo y el desinterés*” (Llanos, 1994, p. 49).
- 3. El deseo de poder:** *Movimiento*

propio como valor mediante el dominio del entorno. La idea del deseo de poder es asegurarse en la medida que se posee cierto control sobre los demás. En el deseo de poder es el poder mismo lo valioso. Por ello, quien tiene esta necesidad su motivación, no está preocupado por la valoración que puedan tener de él. *“Caracterológicamente es descrita en los tipos: tirano, dominador, jefe nato, hombre político”* (Llanos, 1994, pp. 49-50).

4. La necesidad de estimación:

Movimiento propio como valioso para los demás. En la necesidad de prestigio o reconocimiento, el sujeto busca representar ante el juicio de los demás un valor lo más elevado posible. Se encuentra la estimación ajena en la consideración, el aplauso, la buena fama, la reputación, la admiración y el respeto. *“Es la búsqueda del juicio de los demás, tratando de que éste coincida con la esfera suprabiológica de los valores. El grado más pequeño sería la modestia y su deformación estaría en el ansia de notoriedad”* (Llanos, 1994, p. 50).

5. **El nivel de aspiraciones:** *“Es el nivel de exigencia que el sujeto hace al mundo para recibir de él lo necesario para la satisfacción de sus tendencias del yo individual. Pueden ser biológicas, económicas y sociales”* (Llanos, 1994, p. 50).

6. **El afán vindicativo:** *Movimiento propio que se compensa para afirmar su valor ante los demás.* El impulso vindicativo se manifiesta en la gratitud. Su forma conocida es la

venganza y su forma patológica es el resentimiento.

“Es el impulso a la “revancha” cuando se lesionan las aspiraciones al bienestar, posesión, poder o estimación” (Llanos, 1994, p. 50).

7. La necesidad de auto-estimación:

Movimiento propio que se reconoce como valioso por sí mismo. El sujeto que ha tenido la experiencia de amor incondicional es capaz de introyectar esta experiencia y quererse incondicionalmente dentro de lo razonable. *“Es la más elevada del grupo del yo individual. Ya no interesa el juicio del mundo sino el juicio de sí mismo para sí mismo. Comienza en la adolescencia y es el inicio de la realización del yo individual como persona”* (Llanos, 1994, p. 50). Es la autonomía como presupuesto para la autotrascendencia.

Las Pulsiones de la Transitividad

Las necesidades transitivas orientan al sujeto más allá de sí mismo:

1. La necesidad del prójimo:

Movimiento consciente que se relaciona con otros. Surge como proveniente del instinto de conservación. En la soledad se está expuesto al ataque eficaz de otros. *“Son todas aquellas en las que el hombre se siente impulsado a participar en el mundo de sus semejantes. Es el estar con otro. Negativamente es el orgullo”* (Llanos, 1994, p. 50).

2. La necesidad de ser para otro:

Movimiento consciente que se completa con los otros. Aquí se reconoce la

actitud benévola que es la disposición de ayudar cuando se le solicita (concede). La bondad es una disposición a anticiparse en la ayuda del prójimo sin necesidad de que le soliciten (regala). También tenemos disposición de amar al prójimo. Lo negativo sería el odio y la agresión. *“Es la actitud social de cada persona. Si está ausente este deseo, la persona se torna asocial. La vida humana en común está determinada por las actitudes de las personas”* (Llanos, 1994. p. 50).

3. Las necesidades creadoras:

Movimiento consciente que participa en la construcción de lo que es valioso para

todos. También se llama “impulso de crear”. “Es la utilización de la voluntad para la construcción de valores objetivos, de cuya realización cada persona se siente responsable por rendimiento (técnica) o configuración (originalidad)” (Llanos, 1994. p. 50).

4. El deseo de saber: *Movimiento consciente que participa en el descubrimiento y esclarecimiento de un sector de la realidad. También se le conoce como “intereses”. “Es la ampliación del horizonte personal bajo la forma del conocimiento, bien sean realidades objetivas o relaciones entre ellas”* (Llanos, 1994. p. 50).

Rembrandt:

Médicos estudian el cuerpo humano por dentro. Expresión del deseo de saber como deseo de descubrir y esclarecer aspectos de la realidad. Tomado de Zuffi, 1999.



5. La necesidad de amar: *Movimiento conciente que se involucra incondicionalmente con lo otro. Es una orientación hacia el otro como presencia y como Idea que trasciende el tiempo. El amante busca que el objeto de su amor permanezca para siempre. “Es la realización del amor bajo sus formas: sexual, erótico y humano. El humano pertenece al prójimo, el sexual es vital y el erótico es la mezcla de ambos. El amor platónico*

es nostálgico, sin objeto” (Llanos, 1994. p. 50).

6. Las necesidades normativas:

Movimiento consciente que se debe al acuerdo resultante del colectivo. En la tendencia normativa la autonomía que se percibe en la interdependencia de la tendencia amorosa ahora desaparece por medio del acto de libertad extrema: la obediencia razonable.

“Es la aceptación de los deberes personales. Está en relación con la verdad, sinceridad, justicia, deber, seriedad y rigor. El rasgo opuesto es el juego” (Llanos, 1994. p. 50).

7. Las necesidades trascendentes: *Movimiento consciente que experimenta y reflexiona sobre sí mismo.* Más que una tendencia estamos hablando de la actividad del constructo nuclear. Se trata de la capacidad para reflexionar y sentir el límite y la finitud del propio ser. *“Es la búsqueda en el medio ambiente de lo absoluto. Explora en realidades que superan la relatividad y fugacidad del yo individual. Se expresa mediante el impulso artístico, la aspiración metafísica y la búsqueda religiosa. El arte parte de lo sensorial-concreto hasta llegar a lo supra-temporal. La filosofía utiliza la reflexión y la búsqueda religiosa utiliza el sentimiento”* (Llanos, 1994. p. 50).

Conclusiones

El ser humano es un ser vivo que ha transformado la vida en símbolos y de este modo la ha adaptado su entorno a sí mismo. Sus motivaciones responden a diferentes contextos evolutivos que ha grabado para sobrevivir y estar seguro en un mundo que no se le muestra, en principio, hospitalario. Así como genéticamente ha desarrollado el sistema inmunológico, psicológicamente ha creado mecanismos de defensa y un super sistema de ordenamiento de la realidad externa que le permite anticiparse por medio de representaciones de la realidad. Es el único animal que se preocupa por el sentido de lo que le rodea y por el sentido de cada movimiento que realiza.

Lo que mueve al humano a la acción revela biología predispuesta a cultura y cultura como expresión de sus múltiples saltos evolutivos a nivel biológico. La máxima expresión de su cultura es la representación de sí mismo como un ser amorado y debido hacia los demás. El referente que da mayor sentido a esta tendencia al amor y a la justicia ha sido hasta hace poco “Dios” o “Los dioses”. La tendencia moderna es a desaparecerlo pero prescindir de lo sagrado, al final, no es posible. Dios no se presenta como un ser dependiente de la razón humana sino como un ser que se revela (supralógico). El individualismo del *Homo bodiurnus* reprime su sed de absoluto. Su relativismo ético habla de la inversión de sus motivaciones específicamente humanas (transitivas) que ya dejan de ser fines en sí mismos y se vuelven medios para la consecución de instrumentales (Yo individual).

La psicología verdaderamente profunda nos puede servir para reorientar la educación ética en la medida que da cuenta de las motivaciones más profundas del ser humano. No creo que sea posible sin la destreza para pensar que aporta la filosofía y una más completa representación del fenómeno religioso. La psicología actual ya empezó a dibujar al hombre a imagen y semejanza de la biología. Ya lo ha hecho antes, en contextos históricos y científicos diferentes. Esto ayudará a su progreso, no hay duda. Pero la figura sigue incompleta y, a veces, rota en el tema del *Humanissimum*, lo específicamente humano (Frankl). De ahí la necesidad del psicólogo por volver la mirada a sus fuentes filosóficas y al lo nuclear de la religión, sin por ello dejar de buscar con suma seriedad la científicidad.

Referencias

- Eibl-Eibesfeldt, I. (1974) Etología. Introducción al estudio comparado del comportamiento. Barcelona: Ediciones Omega.
- Frankl, V. (1990) Logoterapia y Análisis existencial. Textos de cinco décadas. Barcelona: Ed. Herder.
- Lersch, Ph. (1974) La Estructura de la personalidad. Barcelona: Ed. Scientia.
- Llanos. R. (1994) Personalidad y Carácter. Estructura y evaluación. Lima: Ediciones Libro Amigo.
- Zuffi, S. (1999) Rembrandt. Köln: DuMont Buchverlag.

LA DIALÉCTICA DEL FEMINISMO CONTEMPORÁNEO

*Gustavo Flores Quelopana**

RESUMEN

A través del análisis de lo que el autor denomina generaciones feministas, se reflexiona cómo han evolucionado sus lineamientos fundamentales. De esta manera considera que, la primera generación feminista estuvo marcada por la “parcialidad” de su referente varón, de esta forma el feminismo igualitario quedó atrapado en la imitación de lo masculino; mientras que la segunda generación feminista incluso llegó a sugerir la creación de una divinidad femenina para ayudar superar lo que aún marcaba lo masculino. Piensa el autor que en una tercera generación feminista se debe aflorar el reconocimiento de la riqueza intrínseca de la "mismidad" de su naturaleza femenina.

PALABRAS CLAVE: Mujer, Feminismo, generaciones de ideología feminista, igualdad entre los sexos.

DIALECTICS OF THE CONTEMPORARY FEMINISM

ABSTRACT

Through the analysis of what the author considers what feminist generations are, the evolution of their fundamental guidelines is explained in this article. In such way, he considers that the first feminist generation was marked by the male partiality, so the egalitarian feminism was engaged by the masculine imitation, while the second feminist generation even suggested the creation of a female divinity in order to overcome the presence of the masculinity. The author considers that in a third feminist generation, the recognition of the intrinsic wealth of the feminine nature “sameness”, should come to surface.

KEY WORDS: Woman, Feminism, feminist ideology generations, gender egalitarianism

*Filósofo y prolífico escritor. Miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía. Past Presidente de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino – Sección Perú. Director del Instituto de Investigaciones para la Paz, Cultura e Integración de América Latina, IIPCIAL.

La primera generación feminista estuvo marcada por la “parcialidad” de su lucha por la igualdad social, los derechos civiles y democráticos. De esta forma el feminismo igualitario quedó atrapado en la simbología, cultura y lenguaje masculino. La segunda generación feminista incluso llegó a sugerir la creación de una divinidad femenina para ayudar a vencer la “incompletud” de su falta de simbolización en la mujer. La tercera generación feminista aflora en el reconocimiento de la riqueza intrínseca de la “mismidad” de su naturaleza femenina, que se sienta entusiasmada por ser una criatura con una elevada inteligencia emocional, llena de empatía y sociabilidad, conocimiento de sí misma y sensibilidad.

Introito

Con frecuencia se ha afirmado que una de las consecuencias del mundo moderno es la liberación de la mujer. Y sin embargo ha sido el propio movimiento feminista el que ha venido a poner en cuestión este aserto. La mujer no está todavía liberada, no tanto por persistir la discriminación sexual, racial o cultural, sino porque en una sociedad alienada, cosificada, desespiritualizada y anética le es difícil encontrar su esencia misma, y menos aún realizarla. En un mundo de injusticia y miseria las mujeres no pueden ser libres y, menos aun, felices. El feminismo contemporáneo en su vertiente filosófico-intelectual presenta, a mi modo de ver, tres momentos que responden a la dialéctica misma del movimiento, a saber, el momento del feminismo de primera generación, signado por la “parcialidad” de su la lucha por la igualdad social, política y económica; el momento del feminismo de segunda

generación, rubricado por la “incompletud” de su lucha por una simbología, cultura y lenguaje propiamente femeninos; y el momento del feminismo de tercera generación, caracterizado por la “mismidad” del reconocimiento de una naturaleza propia, emocionalmente rica, moralmente buena y de mayor sensibilidad espiritual. Lo singular de este tercer momento es que alumbra justo en el instante en que triunfa la mujer-objeto de la sociedad capitalista globalizada dominada por el lucro, el sexo y el poder.

Un momento con la dialéctica

Por el momento, debemos recordar que en la historia de la filosofía se pueden distinguir cuatro significados fundamentales de dialéctica: 1. como método de división (Platón), 2. como lógica de lo probable (Aristóteles, Kant), 3. como lógica (estoicismo, patrística oriental, patrística latina y la escolástica) y 4. como síntesis de los opuestos (Heráclito, Fichte, Hegel, Marx), el cual que comprende tres momentos: a. el paso de un opuesto a otro, b. este paso es la conciliación de los dos opuestos, y c. este paso es necesario. No es el caso aquí explayarse sobre el tema, por lo que sólo precisaré que aquí empleo el término dialéctica en su cuarta acepción. Pero con la misma salvedad y reserva que guardaba Kierkegaard cuando solamente aceptaba el primer momento de la dialéctica de los opuestos.

En efecto, como veremos los tres momentos del feminismo contemporáneo no implican necesariamente ni la conciliación de los opuestos, ni el carácter necesario de dicha conciliación y menos una síntesis de los opuestos. Por el contrario, los momentos de la

“parcialidad”, la “incompletud” y la “mismidad” sólo son dialécticos en el sentido en que presentan el paso de un opuesto a otro, sin que medie la conciliación ni la necesidad y menos la síntesis.

De este modo, el primer feminismo opuso la reivindicación de los derechos civiles a la discriminación social de la sociedad patriarcal que agobiaba a la mujer, el segundo feminismo reprochó al primer feminismo tratar de liberar a la mujer utilizando la propia cultura fálica del hombre, y el tercer feminismo rechazó como lo intrínseco de la mujer tanto lo político y lo racional para reivindicar lo emocional y afectivo, lo maternal y procreador, sin renunciar por ello a su derecho al trabajo y a una educación superior. Veamos ahora los tres momentos dialécticos.

Un poco de historia

El origen de la cuestión femenina surge en la Revolución Francesa, pero sus conquistas fueron prontamente abolidas incluso bajo el Código napoleónico. Los utilitaristas y los economistas clásicos reclamaron el fin de la sumisión de la mujer. Los socialistas exigieron su inserción en el proceso productivo, coincidiendo con los liberales en su emancipación fuera del hogar. Ambas ideologías terminaron despreciando la institución del matrimonio.

Por su parte, la antropología cultural sostuvo que la prohibición del incesto constituyó el tránsito del estado de la naturaleza a la cultura, haciendo que la vida cultural comience con la objetivación de la mujer como objeto de valor y de intercambio. Por esta relación con el tránsito de la naturaleza a la cultura, la

mujer se convierte en símbolo de la lucha del varón con la naturaleza. Naturalidad a la que hay que someter sin culturizarla demasiado. De modo, que se sugirió que la dependencia de la mujer nace del temor y defensa del varón.

Actualmente, la mujer vive la búsqueda de su identidad que ya no se identifica con su rol tradicional doméstico de maternidad o de placer. Una sociedad machista configuró el rol tradicional de la mujer, pero lo que hoy se encuentra en discusión es que si la naturaleza femenina existe. John Stuart Mill opinaba que el contexto cultural, social y económico más que el biológico influye en los caracteres sexuales y en las formas de comportamiento. Para Sombart el capitalismo surge del señorío de la mujer en la corte, la sustitución del amor santificado por el amor hedonístico y el triunfo del amor libre.

Así, el triunfo de la mujer es el triunfo del lujo, del consumismo y del mercado. La lady es la que da forma al capitalismo. Por su lado, el marxismo hizo hincapié que la mujer con su comprensión, afecto y consuelo sirve de pararrayos social, desempeñando un rol conservador. La activista feminista Betty Friedan, que insistía en luchar contra el instinto de dominación del macho, en 1963 denunciaba el retorno de la mujer a la vida del hogar. Y para el cristianismo, que reconoce una igualdad teórica entre el hombre y la mujer y que ella tiene un rol activo en el plan de salvación, afirma que la mujer vive la vida privada de modo cerrado y egoísta.

Sin embargo, los analistas del trabajo extradoméstico han concluido que éste en la práctica no contribuyó a su proceso

de liberación, más bien fue parte de explotación laboral y discriminación salarial. Sociólogos y psicólogos coincidían en la tesis de que la mujer deseaba un retorno a la vida de hogar.

Finalmente, la sexología ha destacado que existe la identificación de la mujer con su destino de objeto sexual y de procreación, que la revolución sexual liberó a la mujer de su función procreativa pero sigue siendo objeto sexual. Y el freudismo niega a la mujer la posibilidad de un fuerte súper ego, lo cual está en la raíz de su envidia del atributo sexual femenino.

La Parcialidad

La primera generación feminista estuvo marcada por la lucha por la igualdad social, los derechos civiles y democráticos en medio de la opresión de la sociedad patriarcal. El derecho al voto concentraba una de las reivindicaciones fundamentales de la primera lucha feminista pero, en buena cuenta, era consecuencia de la erosión de los apegos a las culturas localistas, el debilitamiento de los vínculos de parentesco y la exigencia de la racionalidad utilitaria del mercado, a medida que el capitalismo avanzaba. El primer feminismo encontró un gran aliado en las exigencias pragmáticas y utilitarias de la racionalidad instrumental del mercado capitalista.

En realidad, el feminismo profundizó la lucha del liberalismo contra las supérstites concepciones totalitarias del estado y de la sociedad en el seno de la sociedad burguesa. Nos guste o no la verdad es que fue el mercado capitalista el que impulsó las necesidades materiales y espirituales del primer feminismo, el

cual no tardó en caer en las garras de este sistema de regulación. Y desde entonces y en cualquier lugar del globo donde la economía moderna reina la mujer, al igual que el hombre, se mantiene sujeta por completa al valor de cambio. Mientras tanto, sus sentimientos y su maternidad -su último refugio irreducible- se mantiene sólo como reino catártico para contrarrestar el materialismo rampante de la despiadada sociedad moderna.

Por ello, el feminismo vino primero a completar la transformación social burguesa en el seno mismo de la familia moderna. En la primigenia transformación burguesa de la familia es el hombre primordialmente el que se encuentra obligado a encontrar un trabajo asalariado dejando a la mujer en el ámbito de lo privado, levantando un dique ante el exterior y reservando en el hogar el trabajo artesanal por cuenta propia. Pero al incorporarse la mujer a la masa laboral aceptando un trabajo asalariado en la empresa comercial y mercantil dejó la familia de ser puerocéntrica y la preocupación por la intimidad y el bienestar del hogar pasa a segundo plano. Se completa así con el feminismo de primera generación la transformación universal de la familia moderna que rompe la antigua forma mujer-familia a favor de la nueva relación mujer-trabajo extradoméstico. Desde entonces, la mujer se asimiló a las masas laborales que se ilusionaron en encontrar la felicidad buscando más la riqueza, abrazando el mito de la antropología moderna, según la cual se vive en un Cosmos radicalmente desacralizado, considerándose un ser únicamente histórico.

Es falso, en este sentido, que la

familia popular de los países en desarrollo se contraponga a la familia burguesa, pues en proporciones mayores y en condiciones más duras la mujer popular de nuestros días tiene que buscar fuera del hogar el sustento diario, con lo cual también se cumple la citada transformación de la mujer-familia por la mujer-trabajo.⁶¹ Como vemos, el feminismo liquidó la familia premoderna, institucionalizó la familia burguesa pero no fue la responsable del proceso.

La responsabilidad recae sobre los resortes de la racionalidad occidental y sus contradicciones con la ética señorial. La crisis de la familia y su peligro de muerte comenzó con la racionalidad instrumental del hombre moderno, con su forma de concebirse como un ser histórico, viviendo en un universo desacralizado donde la mujer deja de ser considerada de modo excepcional, singular, misterioso y sagrado, en el que se trivializa su modo peculiar de ser, esto es, ser creadora de vida en el Cosmos.

La igualdad entre los sexos para la realización de la vida familiar -en la pareja y en la educación de los hijos- junto a su apertura son los dos ejes que dominan la crisis de la familia contemporánea. Pero la emancipación femenina, que corre

pareja con la emancipación juvenil, en vez de conducir ineluctablemente hacia la desaparición de la familia sigue conservando en el amor de los cónyuges, en la solicitud materna y en la camaradería juvenil una carga positiva, innovadora y antagónica a las exigencias del mercado. En estos movimientos hay una racionalidad estética, hecha para el gozo, con una solidaridad no funcional al sistema. En este sentido el feminismo puede ser visto también como un elemento importante para la reestructuración y redefinición de la familia.

Sin embargo, el primer feminismo está atrapado en la lucha entre los sexos y no sólo en el deterioro familiar. El mercado capitalista ha introducido en la mujer el principio inexpresado del cálculo de los costes, que hace sentir como un peso molesto los vínculos conyugales y la prole, lo que se expresa culturalmente en la legislación sobre el aborto y el divorcio, junto con el principio de competitividad y el espíritu adquisitivo, todo lo cual termina agudizando la lucha entre los sexos. Pero es especialmente importante advertir que han sido las fuerzas productivas en su fase monopólica las que han impulsado una sistemática falsa liberación de la mujer, debiendo encontrar la mujer

⁶¹ Cf. Alzon, C., *La mujer dominada y la mujer explotada*, B. Aires 1974; Sullerot, E., *Mujer, sexo y sociedad industrial*, Madrid 1966; Newland, K., *La mujer en el mundo moderno*, Alianza 1997; Golberg, S., *La inevitabilidad del patriarcado*, Alianza 1976. Sólo mencionaré para hacer contraste que la femineidad en las sociedades primitivas y en las culturas superiores arcaicas estaban envueltas por la sacralidad propia de misterio de la procreación y del parto. La revelación de ser creadora de vida constituye para la mujer una experiencia religiosa intraducible. Las iniciaciones místicas femeninas, muy estudiadas por etnólogos e historiadores de las religiones, están dominadas por el misterio de lo que es natural, la menstruación equivale a una purificación periódica con poder curativo y fuerza mágica. El simbolismo del regreso al útero pone el acento en que el verdadero nacimiento es de orden espiritual, y es método ejemplar o un tema iniciático presente incluso en culturas superiores (China, India, etc). Cf. Eliade, M., *Las iniciaciones místicas*, Taurus 1984.

cosificada la completa satisfacción de sus deseos en el imperio ineluctable del mercado.

Se trata de una organización total de su vida mental y biológica, que complementa un entretenimiento disolvente con la renuncia de su maternidad. No es raro, por ello, que la mujer pseudo liberada de hoy -salvo las élites intelectuales- siga siendo tan ignorante como la mujer de ayer sometida al marido. Y esta degradación y autoliquidación de la cultura occidental, sin distinción de género en el mundo contemporáneo, va de la mano con una ineluctable eliminación del poder del pensar en el uso y goce del aparato de producción y de consumo.

Ya no es un secreto para nadie que la sociedad de neón no dirige sus mensajes publicitarios a la razón sino a lo instintivo, la sociedad de consumo no necesita personas razonadoras y pensantes sino entes robotizados que obedezcan los impulsos excitados por el mercado omnipotente. Por ello, actualmente el mercado administra la liquidación de la cultura porque para que este sistema prospere y se mantenga es necesario obnubilar las decisiones libres tanto de hombres como de mujeres. De este

modo, lo que el primer feminismo logró sin saberlo fue que el libre albedrío femenino fuese manipulado y administrado en interés del mercado monopolista.

Es cierto que lo femenino no coincide completamente con el feminismo, de ahí que persistan posiciones incluso creyentes que no admitan considerar a la Virgen María como la primera feminista, viéndola muy por encima de estos beligerantes movimientos de género de la modernidad.⁶² En la distinción entre lo femenino y el feminismo abundaron las sufragistas de comienzos del siglo veinte, las cuales desde el principio atacaron al hombre no tanto como individuo particular sino como un representante del sistema patriarcal. Así, las feministas decían que antes del racismo está el sexismo porque antes de la clase social está la casta femenina doblemente oprimida por la marginación racial y sexual. Pero en el banquillo de los acusados fue también puesto el sistema capitalista, su cultura y su moral cristiana.

Sobre la Iglesia Católica es bastante conocida su reacción negativa frente a la primera generación feminista, pero con

⁶² A este respecto son clásicos los análisis de Simmel, G., *Cultura femenina y otros ensayos*, Madrid 1938. Sobre la moral cristiana es preciso señalar que las Escrituras han sido escritas por y para los varones, es fruto de una cultura patriarcal y en gran parte lo han sido también las interpretaciones de las mismas. Al feminismo de primera y segunda generación le fue bastante claro que las mujeres fueron milenariamente marginadas en la Biblia y su interpretación (por ejemplo la creación de Adán y Eva, los velos en la cabeza, la regla de silencio que deben guardar las mujeres, etc.). Actualmente ha surgido una hermenéutica feminista que intenta reconstruir el papel de las mujeres cristianas en el movimiento de Jesús y comunidades fundadas por Pablo, donde habrían existido relaciones igualitarias. La perspectiva femenina destaca mejor no sólo la figura de la mujer sino a todos los "pequeños" o pobres, excluidos y marginados que aparecen en la Biblia. El objetivo no sólo es poner en evidencia las figuras femeninas u ofrecer una nueva interpretación de los textos bíblicos sino transformar la mentalidad patriarcal y las estructuras de dominación andocéntricas que mantienen la postergación de la mujer. Cf. Schüssler, E.-Fiorenza. *En memoria de Ella. Una reconstrucción teológica-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 1989.

el transcurso del tiempo su posición ha cambiado hasta el punto de surgir en su seno un feminismo hermenéutico, con el propósito de reivindicar la figura de la mujer en el evangelio y contribuir con su efectiva liberación. Sin embargo, puntos de conflicto han persistido en lo tocante al tema del derecho al aborto, el divorcio y los métodos anticonceptivos. No obstante, el primer feminismo sufragista empieza a ver sus limitaciones cuando se desilusiona del socialismo marxista -lo cual empieza desde los procesos de Moscú- como alternativa de liberación y asumen que la revolución no es contra una forma específica de sociedad sino contra la naturaleza misma y contra sus manifestaciones en la cultura del hombre.

En otras palabras, pedir iguales derechos, sostener iguales posibilidades, aspirar a posiciones iguales en la familia y en la sociedad es una manera más de ratificar la opresión en que se encuentran las mujeres, y por tanto significa no cambiar nada radicalmente. Y así se agota el primer feminismo en su propia "parcialidad", en la toma de conciencia que poco sirven las conquistas alcanzadas en el plano de la igualdad formal.

La Incompletud

Si la primera generación feminista está representada por las sufragistas y su lucha por la igualdad social -a lo que hemos llamado el momento dialéctico de la "parcialidad"-, la segunda generación está encarnada por las intelectuales y su lucha por la igualdad teórico-intelectual -a lo que llamaré el momento

dialéctico de la "incompletud".

El feminismo sufragista es un movimiento signado por la parcialidad de sus conquistas alcanzadas sólo en el plano formal, el feminismo intelectual es un movimiento signado por la incompletud en la medida en que su aspiración a desarrollar un lenguaje, leyes y mitología propiamente femeninos descuida el lado emocional y procreador, indudablemente el más natural e importante en la mujer.

La lingüista y analista francesa Lucy Irigaray⁶³ descubrió en el lenguaje del esquizofrénico un dialecto privado o idiolecto, más tarde se dedicó a construir formas femeninas de simbolización y lenguaje basándose en la teoría lacaneana de lo real, defendió luego la opinión de que el mundo simbólico es fundamentalmente masculino y patriarcal, el cual expresa la imaginación de los hombres solamente. De esta forma el feminismo igualitario -dice- quedó atrapado en la simbología, cultura y lenguaje masculino. Para Irigaray la mujer no puede encontrar su propia identidad en el simbolismo fálico, sino que debe crear su propio simbolismo, lenguaje y cultura, debe subvertir el orden fálico de lo simbólico, que es origen de la opresión de la mujer, responsable de su cosificación, frustración y carencia-exclusión. Incluso llegó a sugerir la creación de una divinidad femenina para ayudar a vencer la falta de simbolización en la mujer. La mujer sería así el prototipo de la alteridad excluida, irrepresentable en la simbología fálica. No es que la mujer no sea un animal simbólico sino que lo ha sido con el sucedáneo del simbolismo patriarcal.

⁶³ Cf. Irigaray, L., *Yo, tú, nosotras*, Cátedra 1992; Kristeva, J., *El lenguaje ese desconocido*, Cátedra 1987.

Otra importante filósofa francesa es Michele Le Doeuff,⁶⁴ quien se ha dedicado al aspecto oculto del canon filosófico, al estudio de las metáforas en los libros de filosofía, las cuales hacen referencia que esta rama del saber no sea cerrada ni conclusa, pero la razón y la racionalidad han sido esencialmente masculinas. Se opone al sexismo filosófico en nombre de la filosofía misma, reconoce que por lo general las mujeres han preferido el papel de discípulas o partidarias de grandes filósofos sin atreverse a elaborar teorías propias. Está convencida que la filosofía es liberadora, reverencia a los filósofos del siglo XVIII a los que pone de modelo de pensamiento autónomo al que las mujeres deben aspirar, no debiendo renunciar a la filosofía para demostrar que la mujer también puede ser filósofa.

En tercer lugar, encontramos a la politóloga inglesa Carole Pateman⁶⁵ como otra importante representante del feminismo de la incompletud. Sostiene que es necesario transformar la teoría democrático-liberal porque no explica suficientemente bien la obligación política legítima. Hace falta explicar el consentimiento de un individuo libre para que la política se defina con arreglo a la esfera pública y reducida a la esfera privada. La esfera pública es varonil, racional, libre, justa y universal, de este modo la incorporación de la mujer a la esfera pública es problemática debiendo conducirse como hombres competitivos o bajo el paternalismo de la lógica fálica. La teoría política actual prolonga la oposición entre hombres libres y universales y mujeres concretas y naturales. Pero

Pateman cree que las mujeres son capaces de trascender su naturaleza y garantizar la incorporación de la individualidad femenina a la vida política. Quizá sea una limitación de esta pensadora no considerar una posible solución de dicha exclusión fuera de la esfera pública y de la ciudadanía o realizándose en lo público para enriquecer su propia individualidad femenina.

Por nuestra parte, cabe preguntarse si la insistencia en la búsqueda de racionalidad no desnaturaliza lo propiamente femenino, si en vez de ayudar más bien trunca su desarrollo autónomo y libre de una naturaleza dotada de una más delicada sensibilidad y emotividad. Al parecer, la mujer muy lejos de haberse liberado ha desembocado hacia una mayor esclavitud, tratando de conquistar la igualdad con el hombre se imaginó que podía hacer lo mismo que él pero en versión femenina. El resultado ha sido su despersonalización. Las limitaciones del segundo feminismo demostraron que el negocio para la mujer no estaba ni en una educación que trascienda su naturaleza ni en el intento denodado de ser y pensar como el hombre. La cultura cosificada defiende el orden social en que nace, expresa las contradicciones como formas ontológicas, defiende la mala ordenación de las relaciones materiales de la vida, acepta lo existente, divorcia la felicidad respecto del mundo material remitiéndolo al mundo de las ideas, lo bello, lo justo y lo bueno ya no trascienden a este mundo, siendo remitidos al desván del arte. La cultura mercantilizada está al servicio de la atrofia psíquica de la

⁶⁴Doeuff, M. Le, *El estudio y la ruca*, Cátedra 1993.

⁶⁵Pateman, C., *The sexual contract*, Cambridge, Polity Press 1988

mujer y del hombre, la industria cultural encubre la desgracia real, se convierte en el opio de las minorías que encubren un orden irracional. Sólo cuando se suprime la cultura mercantilizada surgirá el brillo de otra cultura que libere la totalidad de las relaciones humanas del anetismo imperante.

La Mismidad

El hombre jamás podrá concebir, gestar y parir, es decir, no podrá ser mujer porque el sexo no es un asunto de opción sino de naturaleza. En cambio la mujer puede ser “hombre” en la medida que puede desempeñar las mismas profesiones, responsabilidades y roles que hasta el momento han sido identificados como “masculinos”. Obviamente no podrá ser jamás donante de semen pero sí receptora in Vitro, es decir, puede realizar su naturaleza de madre sin cooperación activa del macho humano. La naturaleza le ha dado tanto poder a la mujer que quizá la ley muy sabiamente le había concedido poco.⁶⁶

Pero aun hay más en ella que la convierte en doblemente valiosa. La mujer es ante todo madre y como tal está en mejores condiciones para realizar la primera educación de los hijos de los cero a siete años. Ella encuentra en su estructura interna lo esencial para su labor, a saber, amor, valores, ideales y visión del mundo. La Psicología ha demostrado que no basta tener en claro

las cuestiones fundamentales a transmitir al niño, como el altruismo, conocimiento, modales, cariño, sexo, cuando falta a su lado la madre. Ser madre no es una especialidad académica es un arte universalizador y humanista que ha puesto Dios en la mujer. Es curioso que las mujeres “liberadas” sean mayormente madres frustradas. Y es que la civilización moderna conlleva una profunda contradicción, por un lado liberó a la familia burguesa pero no liberó al individuo, y por otro lado con el principio de calculabilidad disolvió el poder del padre. La industrialización aceleró la disolución de la familia patriarcal, convirtió al matrimonio en utilitario y destruyó a aquella madre que representaba otro principio de la realidad, a saber, el principio del placer, degradó su papel y creó mujeres y niños viejos y duros para la vida.

Hannah Arendt al estudiar el totalitarismo insistió en el fenómeno de la carencia de amor como el factor que predispone potencialmente al fascismo, pues el autoritario es superficial y frío, desprecia al débil, a la madre, a la mujer y a los valores femeninos. De ahí la relación entre homosexualismo y decadencia de la familia. La virilización de la mujer ha favorecido la feminización del hombre. La cultura afeminada es producto de la pérdida de los valores de la propia mujer que se siente mejor siendo ruda, tosca y soez. Una infancia sin carga afectiva materna no sólo es potencialmente fascista sino libertina,

⁶⁶ Cf. Dexeus, S. y Farré, J., *La mujer, su cuerpo y su mente*, Madrid 1992; Bravo, A., *Femenino singular*, Alianza 1988; Millar, J., *Hacia una nueva psicología de la mujer*, Argos 1989; Demarest, R. y Sciarra, J., *Concepción, nacimiento y anticoncepción*, Paidós 1982; Beauvior, S., *El segundo sexo*, Siglo XX 1972. La Iglesia Católica bajo el Pontificado de Juan Pablo II manifestó en su *Carta Encíclica Evangelium Vitae* (1995), su defensa de la vida ante las nuevas amenazas culturales, científicas y políticas, su rechazo al aborto, las políticas antinatalistas, la eutanasia y la reproducción artificial por ser atentados contra la vida. Lo cual ha sido asumido por el movimiento feminista bifrontemente, pues oscilan entre un acuerdo completo y un rechazo total a inmiscuirse en la libertad de sus cuerpos.

cuando no pervertida. En verdad, la familia clásica al operar como ideología constituye una barrera contra la barbarie humana, la psicopatía social y el homosexualismo potencial. Menoscabar el papel de la mujer en la formación de los hijos crea sociedades totalitarias, tanto política como económicamente.

El ocaso del matrimonio, de la familia, de la amistad y del amor es en realidad la decadencia de la mujer. Y por paradójico que parezca, cuando más se habla hoy de la liberación femenina es cuando más se vive la decadencia de la mujer misma. La cultura es fruto de la prohibición sexual, pero con el amor libre, la promiscuidad, el matrimonio homosexual y la permisividad explosiva en la posmodernidad queda muy poco por sublimar y la cultura agoniza. En la posmoderna cultura de Narciso ni la religión ni la moral es sentida, el matrimonio se extingue, la tasa de natalidad se desploma y la mujer pierde su propio significado, se reduce a cifra estadística con placer egoísta. Max Horkheimer dijo en su momento que vivimos una Ilustración invertida, porque el sujeto individual no significa en realidad nada, lo que vale es el ente colectivo o el consumidor del mercado, es la sustitución del hombre, el fin del cristianismo, del amor y de la libertad.

Por ello, el primer deber de una sociedad es devolverle a la mujer su capacidad de formar hijos y los forma mejor cuanto mejor es su educación. Por ejemplo, los niños de las casas-cunas presentan un avance social mayor pero a costa de un notorio retraso intelectual. La criminalística nos ilustra al demostrarnos que el ochenta por ciento de los delincuentes fueron niños sin hogar y sin

madres. Por ello, y contra las exigencias de la modernidad, a las madres hay que liberarlas del trabajo, ya sea por la media jornada o por los subsidios a las que se quedan en el hogar. Pues, no es posible lograr niños inteligentes y buenos sin el papel formativo de la madre, sin embargo, su rol está siendo destruido por la civilización entregada al frenesí del lucro, del sexo y del poder. Priapo, Mamom y Leviatán son los dioses inmanentes del hombre moderno desacralizado. Una cultura light, materialista y nihilista que arrastra masivamente a las mujeres fuera del hogar para contribuir con los ingresos familiares, quizá gane en confort material pero pierde ominosamente en lo espiritual y formativo del ser humano, y es sin duda uno de los factores decisivos de la disolución posmoderna de lo humano.

En momentos en que el trabajo prosigue en su irreversible tendencia hacia su extinción, incluso en el sector servicios de la economía debido a la robotización y la telemática, el feminismo de tercera generación realiza un giro decisivo en el enfoque de la mismidad de la mujer, la misma que no consiste ni en su obvias capacidades para trabajar y para pensar, sino, en su inherente capacidad de ser madre, forjadora de seres humanos, nada de lo cual le impediría el estudio, la profesionalización y el desarrollo de su personalidad.

En realidad, en los próximos veinte años la humanidad sólo podrá sobrevivir a través del establecimiento de un salario ciudadano y no de un salario por un trabajo realizado, la revolución de la nanotecnología y de los nuevos materiales que transformarán la educación, el entretenimiento y la información, la imperio-

sidad del control de la natalidad a nivel universal será una medida dramática pero urgente que el feminismo deberá afrontar para impedir el naufragio de la civilización por el agotamiento de los recursos naturales, y optar por una ética global que dirija la distribución de la riqueza económica a nivel planetario.

En la dramática lucha entra la cultura de la vida y la cultura de la muerte en la sociedad actual las mujeres se sienten seducidas por la tentación de ser como Dios, olvidando que el hombre sólo tiene un señorío ministerial sobre lo creado, lo cual se pierde cuando deja de conducirse con un espíritu de santidad y justicia. Al romper la cultura moderna el vínculo entre la verdad y la libertad, entre Dios y el hombre, se instaura un desorden moral grave creado por una cultura cerrada a la trascendencia, entregada al materialismo práctico y al relativismo moral. Sólo sobre esta base de desquiciamiento moral se puede explicar la floreciente y poderosa industria de la pornografía, en la que importantes compañías transnacionales invierten sin pudor ni vergüenza.

Los feminismos de primera y segunda generación están guiados así por el paradigma de la razón universalista de la modernidad, pero la crisis de la razón universalista ha favorecido no sólo la revalorización de lo emocional e intuitivo, sino la posibilidad de abordar la realidad femenina desde el terreno nuevo de los sentimientos, aspecto tan descuidado y menospreciado por la tradición intelectualista y la metodología de la ciencia empírica.

Prácticamente el papel de la mujer ha cobrado una mayor importancia con la revalorización de lo emocional, desde los aportes de la nueva educación hecha por la pedagogía experimental de la escuela activa, pasando por la psicología genética -que resalta el importante papel de los sentimientos en el rol educativo de la mujer- hasta los avances de la etología -que destaca la naturaleza emocional de los mamíferos superiores-, para terminar con el énfasis dado a las inteligencias múltiples y la inteligencia emocional.

Especialmente éstas últimas han revelado que la civilización occidental restringió lo emocional a lo femenino, tenida como criatura inferior y débil, puso el énfasis en el cerebro racional o lo intelectual, descuidando el cerebro emocional y generando sociedades alfabetas literalmente pero analfabetas emocionalmente.⁶⁷ Ser mujer no supone ser persona altamente racional, lo cual ha significado que la mujer quede atrapada en el estereotipo masculinista que las ha vuelto irreconocibles, sino que se sienta entusiasmada por ser una criatura con una elevada inteligencia emocional, llenas de empatía y sociabilidad, conocimiento de sí mismas y sensibilidad. Sólo así la identidad femenina no tendrá que masculinizarse y podrá ir hacia su mismidad sin rancios clichés deformantes.

Este giro ya se puede advertir en la filósofa posmoderna Carol Gilligan,⁶⁸

⁶⁷ Cf. Goleman, D., *La inteligencia emocional*, B. Aires 1996.

⁶⁸ Gilligan, C., *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE 1985.

quien complementa la ética de la justicia masculina con la "ética del cuidado" femenina, que se basa en una desigualdad emocional de la mujer que la hace más cuidadosa, dulce y buena que el hombre. Lo singular es que esto acontezca justo cuando en la sociedad globalizada triunfa el paradigma de la mujer-objeto sobre el de la mujer-humanizada.⁶⁹ La Humanidad tiene en el acervo de la mismidad femenina un gran activo no sólo para ayudar al desarrollo personal sino para el buen entendimiento de las naciones y pueblos que puedan convivir en paz. El enfoque posmoderno de Carol Gilligan respecto a la mismidad femenina nace de la necesidad de romper con la lógica instrumental de la modernidad -objetivismo, productividad, eficacia y economicismo-responsable del proceso de desintegración del matrimonio, el hogar y la familia.

A modo de conclusión

Llegados al final de nuestro ensayo, echemos una ojeada al camino recorrido. El primer feminismo llamado de la "parcialidad" se concentró en la lucha por la igualdad social de las mujeres y su recorrido demostró que de nada vale buscar una auténtica liberación cuando se deja intocado el sistema de producción y reproducción del capitalismo monopolístico -y del marxismo totalitario- que estabiliza una organización total de cosificación humana. El segundo feminismo denominado de la "incompletud" se dedicó a elaborar una simbología, cultura y lenguaje propiamente femeninos, es decir una racionalidad alternativa a la del hombre capaz de generar una nueva

praxis política y crear nuevas formas de existencia humana, pero su derrotero aun inconcluso no tomó demasiado en serio las riquezas intrínsecas de la naturaleza femenina.

El tercer feminismo designado como el de la "mismidad" puso énfasis en la naturaleza cuidadosa, dulce y buena de la mujer, capaz de sostener una ética propia, sin carácter competitivo respecto a la ética de la justicia del hombre y de provocar en el pensamiento feminista una revolución copernicana en el sentido de que la mujer no gira en torno a otras naturalezas sino alrededor de sí misma o de su propia natura femini. Este último feminismo no compite con el pensamiento fálico del hombre, no busca elaborar una nueva racionalidad alternativa, más bien trata de reencontrar la riqueza emocional y afectiva de la mujer como su mejor atributo que la distingue dentro de la especie humana. Esta última visión heroica de mujer tiene como elementos esenciales: a. el universalismo (la mujer al servicio de la vida), b. el naturalismo (glorificación de la naturaleza femenina), c. y el personalismo (la mujer no es teoría sino un proceso singular de personalización en su acción peculiar de género).

Es evidente que este último feminismo, llamado de la "mismidad", no tiene futuro sin quebrar la conciencia administrada, sin recuperar la libertad respecto a la autonomía de la totalidad del aparato social de la sociedad de consumo y sin lograr el surgimiento de un mundo tecnológico en el que el ser humano pueda por fin retirarse y salir del aparato de su trabajo.

⁶⁹Basta reparar en los voluminosos números internacionales de las revistas femeninas como *Vogue* o *Cosmopolitan*, repletos de millonaria publicidad corporativa sobre la mujer-objeto.

Viviane Forrester⁷⁰ vaticinó la extinción del trabajo por el avance tecnológico, por lo que el desafío del pensamiento político y económico actual es cómo diseñar un sistema mundial -y no sólo para un tercio de la población considerada por la globalización ultra-liberal- que otorgue un salario ciudadano a hombres y mujeres que les permita llevar una vida digna y creadora.

Epílogo

Como antes dijimos, en el mundo contemporáneo coexisten las tres formas de feminismo. Y es particularmente el feminismo de la “mismidad” el que señaló el rico acervo peculiar de la mujer, intransferible y único. La mujer creyó ser

libre, por un buen tiempo, conquistando su derecho al trabajo con un alto salario; luego se percató que se movía en la lógica del hombre y trató de superarlo con una simbología propia. Pero el problema la desbordó. En momentos en que la propia civilización occidental y cristiana parece estar llegando a su fin -con la instauración de una era administrada y totalitaria que liquida el matrimonio, la familia, el sentido de la vida, la prohibición sexual y las relaciones humanas no utilitarias- la mujer se percató de la enorme importancia de su papel formativo como madre portadora de un principio distinto al de la racionalidad utilitaria del mercado y al que no debe renunciar, so peligro de no resistirse a una era mundial en declive espiritual.

⁷⁰En realidad, fue N. Wiener quien en 1948 había previsto que las máquinas extinguirían el trabajo, y antes que él fue Marx quien postuló la utopía de la extinción del trabajo necesario y el triunfo del trabajo libre. Por su parte, el neocapitalismo keynesiano se proponía eliminar la desocupación elaborando la teoría de la marginalidad. Hoy el neoliberalismo del capitalismo cibernético con su teoría de la desregulación sentencia la muerte del trabajo pero a través de la planetización de la miseria y de la pobreza. El mérito principal de Forrester estriba en que señala que el capitalismo cibernético equivale al colapso del empleo y el salario pero no de la ganancia. Esto es, que el crecimiento económico continúa sólo que la distribución de la riqueza se vuelve más injusta. Por consiguiente, la salida a esta encrucijada civilizatoria no está en un retroceso a fórmulas antitecnológicas y antimundializantes sino en una nueva forma de supervivencia que no dependa del salario ni del empleo. Cf. *El horror económico*, FCE 1997.

Referencias

- Alzon, C., (1974). La mujer dominada y la mujer explotada. B. Aires.
- Beauvior, S., (1972). El segundo sexo, Siglo XX.
- Bravo, A., (1998). Femenino singular. Alianza.
- Demarest, R. y Sciarra, J., (1982). Concepción, nacimiento y anticoncepción. Paidós.
- Doeuff, M. (1993). El estudio y la rueca. Cátedra.
- Dexeus, S. y Farré, J., (1992). La mujer, su cuerpo y su mente. Madrid.
- Eliade, M., (1984). Las iniciaciones místicas. Taurus.
- Gilligan, C., (1985). La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino. FCE.
- Golberg, S., (1976). La inevitabilidad del patriarcado. Alianza.
- Goleman, D., (1996) La inteligencia emocional. B. Aires.
- Irigaray, L., (1992). Yo, tú, nosotras. Cátedra.
- Juan Pablo II (1995) Carta Encíclica Evangelium Vitae.
- Kristeva, J., (1987). El lenguaje ese desconocido. Cátedra.
- Millar, J., (1989). Hacia una nueva psicología de la mujer. Argos.
- Newland, K., (1997). La mujer en el mundo moderno. Alianza.
- Pateman, C., (1998). The sexual contract. Cambridge: Polity Press.
- Schüssler, E.-Fiorenza. (1989). En memoria de Ella. Una reconstrucción teológica-feminista de los orígenes del cristianismo. Bilbao.
- Simmel, G., (1938). Cultura femenina y otros ensayos. Madrid.
- Sullerot, E., (1966). Mujer, sexo y sociedad industrial. Madrid.

