



PHAINOMENON

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE
FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Volumen 11 N° 1

Enero - Diciembre 2012

Lima - Perú



PHAINOMENON

Volumen 11 N° 1



unifé

UNIVERSIDAD FEMENINA DEL SAGRADO CORAZÓN

PHAINOMENON

**REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE
FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA**

FACULTAD DE PSICOLOGÍA Y HUMANIDADES

Volumen 11

Nº 1

Enero - Diciembre 2012

Lima - Perú

unife

PHAINOMENON

Revista del Departamento de Filosofía y Teología
de la Facultad de Psicología y Humanidades
de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón

PHAINOMENON

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

Volumen 11(Nº 1)
Enero - Diciembre 2012

ISSN 1819-1983

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú Nº 2007-03117

Director:

Ángel Gómez Navarro

Comité Editorial

Eduardo Calcín Figueroa

Universidad Femenina
del Sagrado Corazón

Alessandro Caviglia Marconi

Universidad Femenina
del Sagrado Corazón

Francisco Reluz Barturén

Universidad Femenina
del Sagrado Corazón

Comité Científico

Luis Arista Montoya

Faculta de Teología Pontificia
Civil de Lima

José Saravia Estrada

Universidad Peruana
Cayetano Heredia

Carlos Castillo Mattasoglio

Pontificia Universidad
Católica del Perú

Departamento de Filosofía y Teología - UNIFÉ

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

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

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 Elgegren Reátegui

FACULTAD DE PSICOLOGÍA Y HUMANIDADES

DECANA

Dra. Rosario Alarcón Alarcón

JEFE DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Dr. Ángel Gómez Navarro

CONTENIDO

Editorial 7

ARTÍCULOS

Filosofía práctica y educación moral: Más allá de objetivismos
y subjetivismos morales 11
Ángel Gómez Navarro

Autoestima y autoconcepto docente 23
Victor Hugo Sebastián

Un enfoque sobre la mentalidad extendida
del peruano contemporáneo 35
Francisco Reluz Barturén

Las valoraciones de la Ciencia a partir de las prácticas científicas 45
Richard Orozco Contreras

Hacia una epistemología de la comunicación
en la postmodernidad 55
Amaro La Rosa Pinedo

De Aristóteles a Heidegger: Un recorrido del lugar
a la espacialidad del Dasein 63
Carlos Quenaya Mendoza

En torno a la doble naturaleza del Derecho de Robert Alexy 71
Edgar Cruz Acuña

¿Qué significa "Orientarse en el pensamiento" dentro del Catolicismo?
Entre la Biblia, la tradición o la dogmática asumidas en sentido fundamentalista.... 81
Alessandro Caviglia Marconi

Los tres planos de la Teología 97
Juan Alberto Osorio Torres

Reflexiones en torno a la Gracia divina desde el Nuevo Testamento 109
Claudio Raúl Condori Cutimbo

Claves de lectura del Apocalipsis de San Juan 125
Flavio Gutiérrez Velasco

Editorial

Nuestra sociedad global de la información exige humanizarse y transformarse en una auténtica sociedad del conocimiento. A este proyecto axiológico y epistemológico contribuye decididamente la Universidad pública y privada del país, promoviendo el desarrollo de las capacidades investigativas de sus actores, tanto en el área científico-tecnológica como en el área humanística.

La presente edición de PHAINOMENON pretende dar una respuesta responsable al permanente desafío de investigar interdisciplinariamente las Humanidades hoy. La convicción que nos sostiene se explica porque todo docente universitario no solo se esfuerza por actualizarse y mejorar su calidad pedagógica, sino que también se compromete con indagar en su respectiva disciplina, perfeccionando aquellas competencias que favorecen los procesos de aprendizaje-enseñanza de sus estudiantes y la interacción dialógica entre los profesionales de su respectiva comunidad académica.

De este modo, la filosofía y la teología, como disciplinas claves de las Humanidades, contribuyen a que la Universidad se oriente más allá de la sola producción y reproducción del saber cuantitativo, promoviendo el saber ser, el saber convivir y el saber trascender según las exigencias axiológicas de toda formación profesional de excelencia y en un contexto social, plural y democrático. Es en esta perspectiva en que deben ser considerados los escritos de la presente edición de nuestra Revista.

Agradecemos a las Autoridades de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, por su decidido apoyo a este esfuerzo académico de edición, impresión y publicación de PHAINOMENON que se concretiza y renueva anualmente, y que visibiliza la investigación de aquellos docentes comprometidos con la formación humanística para una nueva sociedad global y plural.

Dr. Ángel Gómez Navarro
Director

ARTÍCULOS

FILOSOFÍA PRÁCTICA Y EDUCACIÓN MORAL: MÁS ALLÁ DE OBJETIVISMOS Y SUBJETIVISMOS MORALES

PRACTICAL PHILOSOPHY AND MORAL EDUCATION: BEYOND OBJETIVISMS AND SUBJETISMS MORALS

Ángel Gómez Navarro*

RESUMEN

El presente escrito promueve una nueva educación moral que busca superar los objetivismos y subjetivismos morales y plantea la necesidad de formar la autonomía moral de la persona contrarrestando todo tipo de heteronomía moral en nuestra sociedad. Como referente teórico se parte de la filosofía moral de Kant así como de la visión educativa de uno de los padres de las ciencias sociales, Emile Durkheim, para terminar en la filosofía práctica de Jürgen Habermas, analizando previamente la concepción del desarrollo moral propuesta por la psicología cognitiva-evolutiva de Jean Piaget y Lawrence Kohlberg.

PALABRAS CLAVE:

Autonomía moral, educación moral, subjetivismo, objetivismo, juicio moral

ABSTRACT

The present paper promotes a new moral education that seeks to overcome the moral subjectivisms and objectivisms morals, and proposes the need to form the moral autonomy of the person counteracting all kinds of moral heteronomy in our society. As a theoretical reference, start point is the Kant's moral philosophy and educational vision of one of the fathers of the social sciences, Emile Durkheim, to end in the practical philosophy of Jürgen Habermas, previous analysis about conception of moral development proposed by the cognitive-evolutionary psychology of Jean Piaget and Lawrence Kohlberg.

KEY WORDS:

moral autonomy, moral education, subjectivism, objectivism, moral judgment

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

INTRODUCCIÓN

La educación tradicional concede el calificativo de persona con talante moral al hecho de cumplir externamente la obligatoriedad de las normas, y su correlato los valores, establecidos por la sociedad, sin tener lo suficientemente en cuenta ni la convicción interna ni la situación particular desde la que actúa el individuo. Este tipo de educación se preocupa exclusivamente por dar a conocer la estructura axiológica y normativa vigente con la finalidad de determinar la conducta moral de los niños y jóvenes de la sociedad. Aquí se presupone que los valores y los juicios morales que se derivan de aquellos pueden ser aprehendidos en virtud de una racionalidad que, independientemente de sentimientos y contextos particulares, les proporciona validez general. Sin embargo, tal preocupación devino en un objetivismo o deontologismo moral, es decir, en un moralismo alienante de la persona porque sólo enfatiza los datos de la razón y el cumplimiento formal externo de la norma por la norma, excluyendo todo tipo de contexto socio-afectivo que, como sabemos, influyen en los juicios valorativos, en las decisiones y acciones morales, sobre todo cuando los sujetos buscan dar solución a los conflictos de valores que experimentan.

La reacción lógica ha sido la reivindicación del extremo opuesto; es decir, la afirmación de un subjetivismo o emotivismo moral, en donde la persona valora, decide y actúa sólo en función de sus intereses situacionales o según la sola intencionalidad al margen de toda objetividad normativa. Aquí, tanto los valores como las normas pierden objetividad y relevancia cognitiva, y más bien son reducidos a simples sentimientos o estados emocionales

propios de las circunstancias pasajeras. Esta situación se agudiza al señalar que cuando hay que valorar, decidir y actuar, en modo inmediato, la razón práctica se experimenta como estrictamente limitada al no poder verificar todas las opciones que se le pueden presentar.

De esto se infiere que ni objetivismo (cognitivismo) ni subjetivismo (emotivismo) pueden patrocinar una educación moral autónoma de la persona. Desde la filosofía práctica se requiere más bien articular estas dos dimensiones de la moralidad en la construcción de las valoraciones o juicios morales mediante el desarrollo de aquellas capacidades socio-cognitivas y afectivas que son como las condiciones de posibilidad de un actuar moral responsable y un discernimiento ético auténtico.

1. Kant y la Autonomía Moral

La nueva educación moral que patrocinamos tiene, por un lado, su inspiración en las ideas de los filósofos alemanes Immanuel Kant y Jürgen Habermas, y por otro lado, su desarrollo con base empírica en un grupo de psicólogos cognitivos como Jean Piaget y Lawrence Kohlberg, entre otros, a los que se suman las reflexiones de Emile Durkheim, quienes conciben la educación moral como el desarrollo de juicios morales sustentados en habilidades socio-cognitivas de la persona en su respectivo contexto histórico.

La preocupación de la filosofía práctica kantiana ha consistido en promover la autonomía moral del individuo, partiendo de serios cuestionamientos a la heteronomía moral aparentemente legitimadas por las concepciones aristotélicas e incluso aquellas cristianas. En su libro titulado "Fundamentación para una metafísica de las costumbres"

(2003), Kant critica la heteronomía moral señalando que se trata de una conciencia que sólo actúa movida por los imperativos hipotéticos o condicionales, no por los categóricos. Es decir, se realiza una acción buena como medio para alcanzar algún fin o propósito considerado como bueno, posible o real, como la felicidad (Aristóteles) o la salvación eterna (Cristianismo), mientras que el imperativo categórico o imperativo de moralidad consiste en que la conciencia moral actúa lo bueno en sí, o sea, como aquello que es necesario en una voluntad conforme de suyo con la razón.

Así, el imperativo categórico no se refiere a ningún otro propósito y declara la acción como objetivamente necesaria de suyo, al margen de cualquier otro fin y que manda a un sujeto libre que puede o no obedecer. Este imperativo es único: "Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal" (Kant, 2003: 104).

Kant señala que la necesidad práctica de obrar según este principio, o sea, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino simplemente en la relación de los seres racionales entre sí, donde la voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre al mismo tiempo como legisladora, porque de lo contrario no podría pensarse como fin en sí mismo.

Para nuestro filósofo, la posibilidad de una autonomía moral está esencialmente en la posibilidad de una voluntad libre, y no como seres obligados por el mundo sensible. Sostiene que la moralidad autónoma nos libera de los mecanismos de la naturaleza en la medida que nos somete a leyes racionales dadas por nosotros mismos, y que él denomina leyes de la razón práctica.

Esta moral autónoma sólo es tal si procede por deber, es decir, por respeto a la ley moral autoimpuesta por la voluntad libre o buena voluntad. Esta ley moral se extiende más allá de los límites individuales del hombre, pues le exige considerarse parte de un reino de iguales, en el que cada uno tiene el deber de tratar a los demás como un fin en sí mismo. La máxima al respecto dice así "Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio".

Aquí Kant presenta el buen obrar autónomo como respeto a la ley moral interior y, al mismo tiempo, como acto de juicio cognitivo resuelve el problema de las inclinaciones, impulsos, sentimientos y emociones que son como mecanismos de la naturaleza. Sin embargo, no nos dice cómo se alcanza esta autonomía moral, qué dinamismo psíquico se activa, qué etapas deben seguirse y qué rol juega la intersubjetividad.

Teniendo en cuenta estas observaciones, Piaget y Kohlberg construirán sus teorías del desarrollo moral con el fin de dar una explicación sobre los procesos cognitivos, conativos e interactivos que configuran la autonomía moral. Sin embargo, presentamos a continuación las ideas en torno a la educación moral propuestas por el sociólogo Emile Durkheim, ya que su perspectiva, distinta y complementaria, presenta el rol relevante que juega el hecho social en la formación moral de los individuos, lo cual suscitó serias reacciones en Jean Piaget.

2. La Educación Moral según Durkheim

Durkheim (2002) concibe la educación moral como aquella que debe darse en la

etapa escolar, y fundarse al mismo tiempo en una racionalidad científica y ser laica, es decir, debe estar desvinculada de cualquier tipo de religión revelada. Tal educación debe contribuir a la cohesión social y evitar cualquier tipo de anomia o debilitamiento de la estructura social, es decir, evitar la disfuncionalidad de las instituciones. Son tres sus elementos claves: el espíritu de disciplina, la vinculación a los grupos sociales y la autonomía de la voluntad.

Nuestro autor sostiene que la moral hace que el sujeto sea solidario con su grupo y unido a los demás, oponiéndose así a todo tipo de egoísmo que implica ruptura de los lazos solidarios. Por consiguiente, la solidaridad social se constituye en la base del orden moral. Él mismo dirá que la moral es un conjunto de prescripciones y prohibiciones, que tiene como función principal regularizar las conductas, operar como un molde o un patrón que garantice la homogeneidad de las respuestas de los individuos frente a situaciones similares. Sin embargo, considera que hay que ir más allá de la mera formación de hábitos de respuestas regulares, ya que la supresión de la arbitrariedad individual y la contingencia de las respuestas frente a contextos situacionales parecidos implica que colectivamente se considere a todo aquel que no respete los patrones regulares de conducta como alguien poco merecedor de confianza (Durkheim: 2002).

En esta perspectiva, y a diferencia de la propuesta kantiana, Durkheim considera que las normas morales no son prescritas por la racionalidad subjetiva o individual sino por la sociedad organizada, la cual obliga desde fuera a modo de fuerza exterior, mandato o imperativo. En la práctica los individuos se topan no con principios éticos

universales sino con normas morales particulares cuya aceptación se produce porque va asociada al reconocimiento de que existe una autoridad que trasciende al individuo, siendo esta autoridad la propia sociedad, la cual es capaz de garantizar la regularidad de la moral en los individuos. De ahí la necesidad de un espíritu de disciplina o disposición que ayude a lograr la cooperación entre los individuos, moderar los deseos y alcanzar la felicidad, ya que la disciplina es el medio por el cual la naturaleza humana se realiza. Es por eso que toda sociedad construye sus propias normas morales que pretenden regular las relaciones entre los individuos, pues es la sociedad la que hace la moral y son los individuos los que deben someterse a ella; Durkheim (2002) dirá que "sólo somos seres morales en la medida que somos seres sociales".

En último término, exige de los educadores tenacidad para reprimir; porque la represión forma parte de los procesos de socialización imprescindibles y universalmente presentes. No hay sociedad sin normas, sin reglas de convivencia socialmente fijadas, y que es necesario respetar a riesgo de sufrir sanciones negativas. Hay que coactar externa e internamente para generar un sentimiento de obligatoriedad con respecto a la aceptación de las normas.

En suma, en Durkheim se puede apreciar una concepción de educación moral eminentemente adaptativa que legitima el factor social en relación al cumplimiento externo de las normas morales, sin embargo, su visión refuerza indirectamente la heteronomía moral porque el sujeto busca sólo responder a una dinámica de socialización de tipo conductista, pues su conducta moral no es más que una reacción a estímulos externos que se le imponen

(bajo amenaza de castigo) sin que su conciencia y voluntad internas jueguen un rol más protagónico en la aceptación, rechazo o cuestionamiento de las normas sociales.

Así las cosas, podemos afirmar que si bien la presión social podría ser considerada como necesaria para la formación social, sin embargo no es suficiente para el desarrollo de las competencias morales que lleven a la autonomía moral de la persona en su contexto social y cultural específicos.

3. La Educación Moral según la Psicología Cognitiva

A diferencia de la perspectiva durkheimiana, la educación moral de la psicología cognitiva evolutiva de Piaget y Kohlberg le confiere primacía al juicio moral. Esta teoría implica el desarrollo que sigue algunas etapas, niveles o estadios evolutivos en los que el individuo al recorrerlos va alcanzando su madurez moral, en la medida que integra lo cognitivo con la interacción social y la experiencia de la reciprocidad (Rubio, 1996).

Con la publicación de su libro, "Las reglas del juego moral de los niños" (1932), Jean Piaget plantea la educación moral como el paso de la heteronomía moral a la autonomía, es decir, al respeto autónomo de las normas o reglas morales. Según él, la heteronomía moral es el primer estadio propio de los niños (6-8 años) porque, al poseer un pensamiento concreto, consideran las normas morales como externas e impuestas por la autoridad absoluta de los adultos. Luego, en la medida que el desarrollo cognitivo permite nuevas adquisiciones lógicas (8-11 años) se da un nuevo avance en donde estas normas o reglas morales de

adultos se transforman paulatinamente al darse relaciones de igualdad, de lo cual surge el estadio convencional en donde las normas son el resultado del acuerdo y la cooperación entre iguales. El último estadio (a partir de los 12 años) es la etapa en que el desarrollo cognitivo, que ha permitido que el pensamiento realice inferencias lógicas, inductivas y deductivas, se configura progresivamente en equidad y justicia racional. Aquí se puede observar la superación de la aplicación rígida y heterónoma de la norma y la consideración individual de la propia conducta, lo que implica la adquisición de habilidades para formular principios morales generales y al mismo tiempo afirmarse de manera autónoma frente a las normas exteriores.

Respecto a la omisión intencional de las diferencias individuales y de las emociones se ha dicho que "a Piaget no le interesan las diferencias individuales en vista que su investigación se enfocaba en cómo el ser humano en general adquiere, procesa u olvida el conocimiento; de igual forma, prescinde voluntariamente de contenidos emocionales en su teoría debido a que se interesó más en el estudio del desarrollo de los procesos y funciones mentales" (Zerpa, 2007).

Piaget se preocupó por configurar el desarrollo del juicio moral en los niños siguiendo una metodología donde combinó observación, entrevistas y análisis interpretativo en una muestra de niños de escuelas de Ginebra. La primera parte de su investigación giró en torno al respeto que el niño tiene por las reglas del juego de las canicas. La segunda estudia la mentira en relación a las pautas morales establecidas por los adultos. Y la última parte trata sobre la noción de justicia que surgen en las relaciones entre adultos y niños y en los niños entre sí.

Aunque Piaget considera que el desarrollo de la moralidad es paralelo a la evolución del pensamiento lógico, sin embargo, no pudo caracterizar adecuadamente los estadios de su desarrollo moral, pero quien al parecer sí alcanzó este objetivo fue Lawrence Kohlberg a partir de una metodología basada en dilemas morales o de conflicto de valores, cuidadosamente aplicados e interpretados y que desembocó en la presentación de los siguientes tres niveles evolutivos superiores, cada uno con sus dos respectivos estadios:

NIVEL PRECONVENCIONAL

Este nivel se corresponde con la etapa egocéntrica de Piaget donde las reglas morales mantienen un carácter externo al yo y responden a imperativos hipotéticos con razonamientos que buscan obtener un premio o evitar un castigo. En este nivel encontramos a niños menores de 9 años

Estadio 1: Estadio de castigo y obediencia

El niño busca evitar la trasgresión a las normas por miedo al castigo y porque así lo exige la autoridad. Estamos ante una perspectiva egocéntrica, donde el niño no considera los intereses de los demás ni reconoce que los intereses de otros difieren de los propios. Se somete a la autoridad y considera las consecuencias físicas de la acción, sin tener en cuenta la intención.

Estadio 2: Estadio de intercambio individual instrumental

El niño considera que hay que seguir las normas cuando responden al interés propio reconociendo que otras personas también tienen sus intereses. Aquí la perspectiva es individualista concreta,

pues hay la conciencia de que todos persiguen sus propios intereses y la acción correcta a seguir, por tanto, es satisfacer las propias necesidades y ocasionalmente las de los otros, pero desde un punto de vista concreto y pragmático (si hago algo por el otro, él también lo hará por mí).

NIVEL CONVENCIONAL

En este nivel se encuentran la mayoría de los adolescentes, aunque, según Kohlberg, muchos adultos no logran superar este nivel. El adolescente se enfrenta a los dilemas morales desde la perspectiva de miembro de la sociedad y argumenta en favor de lo que es bueno para la sociedad en su conjunto. Aquí el grupo está por encima del punto de vista individual.

Estadio 3: Estadio de expectativas, relaciones y conformidad mutuas interpersonales

Se debe ser una buena persona (leal, respetable, colaborador), a los propios ojos y a los de los demás. La buena conducta es la que agrada o ayuda a los otros y es aprobada por ellos. Es una perspectiva del individuo en relaciones con otros individuos. Se sigue fielmente la regla de oro ("no hagas a otro lo que no quieras que te haga a ti o haz lo que quieras que los demás hagan contigo"). Se trata de una perspectiva social que permite considerar los sentimientos, acuerdos y expectativas comunes que prevalecen sobre los intereses personales.

Estadio 4: Estadio del mantenimiento del sistema social y de conciencia

Hay que cumplir los deberes y acuerdos que uno ha aceptado, y

contribuir a la sociedad, al grupo o la institución con la finalidad de mantener el orden establecido y evitar la descomposición de un sistema institucional o social. La perspectiva consiste en tomar el punto de vista del orden social que define roles y normas y considera las relaciones individuales en términos del lugar en el sistema social.

NIVEL POSTCONVENCIONAL

Es la culminación del desarrollo evolutivo y acceden a él los adultos mayores de veinte años. Aquí el razonamiento moral maduro diferencia claramente el yo de las normas morales y expectativas de los otros y define sus valores en atención a principios elegidos libremente.

Estadio 5: Estadios de derechos prioritarios y contrato social

Se tiene conciencia de que la gente posee una variedad de valores y opiniones, que la mayoría de valores, normas o reglas son relativos al propio grupo. Pero reconoce que hay valores, como la vida y la libertad, que han de ser defendidos en cualquier grupo o sociedad sin considerar la opinión mayoritaria. En este estadio hay una perspectiva de un individuo racional consciente de los valores y los derechos previos a las vinculaciones y los contratos sociales. Integra perspectivas mediante mecanismos formales de acuerdo, contrato, imparcialidad objetiva y debido proceso. Considera los puntos de vista moral y legal; reconoce que a veces están en conflicto y le resulta difícil integrarlos.

Estadio 6: Estadio de principios éticos universales

En este último estadio se sigue los principios éticos elegidos libremente. Las

leyes y los acuerdos son válidos sólo si basan en tales principios. Cuando una ley viola los principios universales la persona razona según tales principios como el de justicia que incluye la igualdad de los derechos humanos y el respeto por la dignidad de los seres humanos como personas individuales. Aquí la persona manifiesta un sentido de compromiso personal con los principios universales. Estamos ante la perspectiva de un punto de vista moral del cual derivan los arreglos sociales. La perspectiva es de cualquier individuo racional que reconoce la naturaleza de la moralidad o el hecho de que las personas son fines en sí mismas y deben ser tratadas como tal.

El recorrido de los estadios implica seguir una secuencia lógica o evolutiva del desarrollo moral, donde cada estadio, con base empírica y disposición jerárquica, es concebido como una "totalidad estructurada" y en el que se activa un proceso lógico, especialmente cuando los valores adquiridos entran en conflicto formándose de este modo el juicio moral estrechamente vinculado al valor o principio de la justicia. Es decir, ante una situación que confronta a dos valores (dilema moral), se produce un desequilibrio cognitivo; luego, el equilibrio perdido debe restaurarse asimilando el problema o acomodándose el pensamiento para abordar la crisis e idear cómo resolver el conflicto identificado entre tales valores. El mismo Kohlberg dirá sobre sus estadios lo siguiente:

Hemos presentado evidencias de una secuencia moral invariante, culturalmente universal así como evidencias de que esta secuencia representa una jerarquía acumulativa de complejidad cognitiva, percibida como sucesivamente más adecuada

por los sujetos que no son filósofos. Luego bosquejamos la estructura lógica de cada estadio, al mostrar el modo en que cada estadio más alto (a) tenía nuevos rasgos lógicos, (b) incorporaba los rasgos lógicos de los estadios más bajos, y (c) daba dirección a los problemas no reconocidos, o irresueltos, por los estadios más bajos. Hemos intentado mostrar que una estructura de justicia, que organiza modelos para la asunción de roles en situaciones morales conflictivas, constituye el núcleo común en todos los estadios, para culminar en el estadio 6 con la capacidad de derivar consistentemente decisiones morales del principio generalizado de justicia; esto significa, usarlo como una guía consistente para la asunción de roles en las distintas situaciones, independientemente de las especificaciones arbitrarias del orden particular del juez moral. Estas ideas bosquejan nuestra teoría psicológica del juicio moral, una teoría que asume ciertos postulados filosóficos en consideración de la explicación psicológica" (Kohlberg, 1998: 205-206).

4. Desarrollo moral y ética discursiva según Jürgen Habermas

Habermas considera que la teoría del desarrollo moral presentada por Kohlberg es la estructura básica para una ética racional y universalista; es decir, reconoce que los fundamentos psicológicos de la moralidad de cualquier juicio o norma de acción moral se complementa con sus interpretaciones filosóficas de la ética o filosofía práctica. Sin embargo, sostiene que el estadio 6 del nivel postconvencional, legitima una racionalidad monológica o individualista, al estilo kantiano, en el que se desconoce a la racionalidad dialógica, discursiva o intersubjetiva. En dicho estadio los conflictos morales se resuelven apelando a la esfera interna del

sujeto que vislumbra monológicamente aquellos principios morales universales. Para Habermas, el estadio moral más elevado debe incluir el diálogo real entre iguales con el propósito de lograr los consensos validados intersubjetivamente sobre aquellos principios morales aplicados en situaciones similares. De esta manera se logra superar la brecha entre la pura universalidad y su aplicación a las circunstancias concretas de la vida. Él mismo dirá que "el discurso práctico se puede concebir como un proceso de entendimiento que, por su forma, esto es, partiendo de las presuposiciones generales e inevitables de la argumentación, exhorta a todos los interesados a la adopción ideal de rol. Transforma la adopción ideal privada y particular de Kohlberg en una pública, en la idea de la organización practicada en común por todos (los afectados)" (Citado por González, 2000:247).

Todo esto significa que alcanzar el nivel postconvencional o de madurez moral no es el fruto de un desarrollo natural (biológico) sino de una propuesta éticamente y racionalmente deseable en la medida que se construya en modo intersubjetivo. En este sentido, Habermas reformula el estadio final del desarrollo moral kohlberiano yendo más allá de las razones psicológicas, es decir, recurriendo a las razones ético-filosóficas tanto para fundamentar como para afianzar dicho estadio. "El nuevo estadio 6 no tiene valor como estadio empíricamente registrado, pero sí como pauta ético-normativa de un desarrollo moral maduro y, para ello, es preciso apelar tanto a argumentos filosóficos como a exigencias de coherencia en la lógica interna misma del desarrollo (González, 2000:249).

Las implicancias para la educación moral son muy ricas, pues la interacción

dialógica es un óptimo motor pedagógico para una moralidad madura que se puede estructurar institucionalmente en aquellas comunidades educativas que buscan ser democráticas, participativas, igualitarias, dialógicas, etc.

5. Lind y los dilemas morales en la educación moral

La importancia de los dilemas morales en la educación moral ha sido defendida también por Georg Lind (2007), quien al mismo tiempo ha subrayado el componente afectivo en la construcción del juicio moral, el cual complementa al aspecto cognitivo; de ahí que su aporte haya sido denominado como teoría del aspecto dual (Zerpa 2007), es decir, cognitivo-afectivo o método de Konstanz, que tiene como propósito desarrollar las competencias morales y orientar en la resolución de conflictos morales mediante la argumentación y contra argumentación, lo que supone también habilidades comunicativas y dialógicas teniendo en cuenta los principios éticos superiores y universales. En efecto, una cosa es reconocer los valores, principios y normas morales y otra el modo cómo se aplican u orientan en cada situación particular de la vida pública y privada del individuo y su comunidad.

Las decisiones y acciones morales que asumimos no sólo tienen que ver con nuestra capacidad cognitiva sino también con nuestra capacidad afectiva, o sea, con nuestras emociones y experiencias, así como con el medio social en que nos desenvolvemos e interactuamos. Es lo que Lind llama nuestro ADN interpretativo que nos ayuda a construir criterios para elaborar las mejores decisiones en las resoluciones de los conflictos morales que se nos presentan constantemente. Estos dilemas morales ayudan a:

- Articular los propios sentimientos y emociones ligados a conflictos
- Atreverse a hablar aun en casos de ansiedad y en circunstancias hostiles
- Distinguir entre la calidad de opiniones (sean o no contrarias a mis propias opiniones)
- Reconocer conflictos, valores morales y otros valores
- Diferenciar los dilemas de conflictos entre personas
- Diferenciar problemas de valores de problemas técnicos
- Diferenciar principios morales de valores humanos no universalizables
- Utilizar la razón para resolver conflictos
- Utilizar el diálogo con otras personas para resolver conflictos
- Apreciar el valor de oponer razonamiento a crítica para el propio desarrollo
- Apreciar el discurso racional con oponentes para mantener y desarrollar el orden social.

CONCLUSIÓN:

Los desafíos de la nueva educación moral giran en torno a cómo se articulan la dimensión cognitiva con la dimensión social y afectiva al momento de construir los respectivos juicios morales, buscando ir más allá de los modelos objetivistas y subjetivistas, es decir, de lo meramente externalista y sociologista que no hacen más que reforzar la heteronomía moral. Asimismo, se requiere superar toda forma de relativismo axiológico que sumerge a la persona en la irracionalidad subjetivista, encerrándola en sí misma y legitimando los diversos modos de sentimentalismo moral.

Esta nueva educación moral no puede reducirse a enseñar códigos morales preestablecidos o presionar para su respectiva aplicación mecánica. Muy por

el contrario, debe promover aquellas competencias que apuntan a formar con sentido crítico y libertad responsable una autonomía moral y en clave relacional, ya que los juicios morales no se imponen sino que se construyen intersubjetivamente en relación a los valores objetivos y la búsqueda de soluciones a los dilemas morales que se nos presentan en el día a día.

Hay que evitar el riesgo de una educación moral exclusivamente individual, es decir, una moral atomista que termina concibiendo al ser humano como un ser ensimismado con intereses, propósitos y necesidades que poco o nada tienen que ver con el deseo, intereses, propósitos y necesidades de los demás. Necesitamos formar una autonomía moral abierta a los valores y principios comunitarios y democráticos que mueven a la persona a mirar más allá de sus fronteras y articular sus intereses con los del bien común.

Una auténtica moral autónoma sólo será posible desde una ética de la corresponsabilidad, la cual se configura desde una interacción dialógica que pone a la persona junto a otras, en clave intersubjetiva y diálogo democrático. Se trata de una autonomía moral solidaria, donde los hombres son reconocidos y se reconocen como seres dignos y libres a través de la decisión y acción humana (Sepúlveda: 2003).

REFERENCIAS:

CAEIRO, M. (2002) *Formación ética. Debate e implementación en la escuela*. Buenos Aires: Santillana.

CORTINA, A. (2010) *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.

DELVAL, J. y ENESCO, I. (1998) *Moral, desarrollo y educación*. (3a Ed.) Madrid: Anaya.

DEWEY, J. (2008) *Teoría de la valoración: un debate con el positivismo sobre la dicotomía de hechos y valores*. Madrid: Biblioteca Nueva.

DURKHEIM, Emile (2002) *La educación moral*. Madrid: Morata.

GONZALVEZ, V. (2000) *Inteligencia moral*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

HABERMAS, J. (1985) *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.

KANT, I. (2003) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.

KOHLBERG, L. (1975) "El enfoque cognitivo-evolutivo de la educación moral". En Jordán, j. y Santolaria, F. (Eds.) *La educación moral hoy. Cuestiones y perspectivas*. Barcelona: PPU, 1987, pp. 85-114)

KOHLBERG, L. (1998) *De lo que es a lo que debe ser. Cómo cometer la falacia naturalista y vencerla en el estudio del desarrollo moral*. Buenos Aires: Almagesto.

LIND, G. (2007) *La moral puede enseñarse: manual teórico-práctico de la formación moral y democrática*. México: Trillas.

LIND, G. (2011) "Promoviendo las competencias morales y democráticas:

expresarse y escuchar a otros". Revista Posconvencionales n°3. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Pág. 26-41.

PUIG, J. y MARTINEZ, M. (1999) *Educación moral y democracia*. Barcelona: Laertes.

RUBIO, J. (1996) *Educación moral, postmodernidad y democracia. Más allá del liberalismo y del comunitarismo*. Madrid: Trotta.

SALMERON, A. (2000) *La herencia de Aristóteles y Kant en la educación moral*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

SEPÚLVEDA, M. (2003) "Autonomía moral: una posibilidad para el desarrollo humano desde la ética de la responsabilidad solidaria". Revista de Psicología de la Universidad de Chile, Vol. XII, n° 1, Pág. 27-35.

ZERPA, C. (2007) "Tres teorías del desarrollo del juicio moral: Kohlberg, Rest, Lind. Implicaciones para la formación moral". Revista de Educación Laurus, Vol. XIII, n° 023. Caracas: Universidad Pedagógica Experimental de Venezuela, Pág. 137-157.

AUTOESTIMA Y AUTOCONCEPTO DOCENTE

SELF-ESTEEM AND TEACHER SELF-CONCEPT

Victor Hugo Sebastián*

RESUMEN

Se reflexiona sobre dos aspectos a considerar en el sistema educativo: la autoestima y el autoconcepto de los docentes. Las personas con autoestima positiva y autoconcepto adecuado son capaces de llevar a cabo grandes empresas, no solo en el plano profesional, sino también en el familiar y social. El docente que los ha construido como suyos bajo determinadas situaciones, hará que la autoestima y el autoconcepto formen parte de su ser y quehacer profesional, proyectando en su labor educativa, y desde su personalidad, aspectos esenciales de una educación de calidad. Reconocer la importancia del mirarse a sí mismo le ayudará a acompañar la construcción de sus estudiantes como personas de bien para la sociedad.

PALABRAS CLAVE

Docente, Autoestima, autoconcepto, funciones, dimensiones

ABSTRACT

A reflection on two aspects to be considered in the educational system is made: the self-esteem and self-concept of the teachers. People with positive self-esteem and proper self-concept are able to undertake big tasks, not only at the professional level, but also at the family and social level. The teacher who has built self-esteem and self-concept to own them under certain situations, will make them part of his being and professional work, projecting in his/her educational work and from his/her personality, essential aspects of a quality education. Recognizing the importance of looking at oneself will help to accompany the development of his/her students as persons of good for society.

KEY WORDS:

Teacher, self-esteem, self-concept, functions, dimensions

* Docente ordinario del Instituto Pedagógico Nacional de Monterrico: vhsebastian10@yahoo.es

I. Autoestima docente

En el ámbito educativo, la autoestima y el autoconcepto tienen enorme importancia en los alumnos y en los profesores de cualquier nivel. La percepción y la valoración de las personas sobre sí mismas condicionan su equilibrio psicológico, su relación con los demás y su rendimiento profesional. No sin dificultad se ha alcanzado cierto acuerdo sobre la autoestima, al tiempo que se reconoce la necesidad de intervenir psico-pedagógicamente para estimularla en todos los ámbitos o niveles académicos.

La autoestima se relaciona con el sentimiento de dignidad, esto es, con la conciencia que tiene la persona de su propia valía. No es extraño, pues, que la consideración positiva de uno mismo impulse la autorrealización y ejerza una influencia tan extensa e intensa en nuestra vida (Cf. Cerviño, 2008). Como observamos, la autoestima positiva de sí mismo, es no sólo importante, sino necesaria en el adecuado proceso de crecimiento que tiene la persona humana.

Por su trascendencia, se analizan seguidamente las "diferencias" entre autoconcepto y autoestima; y se presentarán algunas definiciones (Maslow).

El autoconcepto y la autoestima son componentes esenciales de la personalidad. A pesar de que se suelen utilizar los dos términos como sinónimos, podemos establecer algunas diferencias.

De forma sintética, el autoconcepto equivale al conocimiento que alguien tiene sobre sí mismo y la autoestima se refiere al valor que la persona se atribuye a sí misma.

Como vemos, se trata de dos nociones muy emparentadas, si bien se puede utilizar la palabra 'autoconcepto' para aludir principalmente a la dimensión cognitiva o perceptiva y reservar el vocablo 'autoestima' para resaltar sobre todo la vertiente evaluativa o afectiva. Hecha esta aclaración, justo es señalar que no todos los autores están de acuerdo en distinguir el autoconcepto y la autoestima, ya que con acierto argumentan que los aspectos de conocimiento y valoración son difícilmente separables (Cf. Cerviño, 2008). Ciertamente, la personalidad es una unidad muy compleja donde interactúan diferentes aspectos, pero a pesar de esa comunión profunda y sustancial – que no dejaremos de tener en cuenta -, no podemos dejar de estudiarla cada una por separado, y esto para un mejor y más profundo análisis de estudio

1.1 Definición de la autoestima.

En 1984 el estado de California (EEUU) nombró una comisión de expertos (TaskForce) para el estudio de la autoestima. Como primer paso, la comisión ha puesto de relieve que la autoestima es algo que se puede aprender, ya que depende de la situación anímica general del individuo y ésta se puede modificar. Según cómo éste siente que le perciben, aceptan y quieren las personas importantes de su vida, y según se haya desarrollado –desde la infancia- su seguridad, autoconcepto, sentido de pertenencia, motivación y competencia, y las haya integrado en su personalidad, así se habrá formado su nivel de autoestima (VOLI, Franco 1998)

Clemes et Al. (1994:7) refiriéndose a la autoestima como parte efectiva del autoconcepto, opina que es el punto de partida para el desarrollo positivo de las relaciones humanas, del aprendizaje,

de la creatividad y de la responsabilidad personal. Es el "aglutinante" que liga la personalidad del hombre y conforma una estructura positiva, homogénea y eficaz. Siempre será la autoestima la que determine hasta qué punto podrá el hombre utilizar sus recursos personales y las posibilidades con las que ha nacido, sea cual fuere la etapa de desarrollo en que se encuentre Citado en Ramírez y Herrera.

La comisión del Estado de California, ha llegado a definir la autoestima como: Apreciación de la propia valía e importancia y asunción por el individuo de su responsabilidad hacia sí mismo y hacia sus relaciones intra e interpersonales. La autoestima no puede ser simplemente un sentimiento de autosatisfacción, ya que tiene una gran relevancia también en las relaciones con los demás y con el entorno. Las personas que se aprecian a sí mismas por sus cualidades y por su valía e importancia en cuanto seres humanos, tienen automáticamente la tendencia a responsabilizarse de sus propias acciones, asumir riesgos y ayudar a los demás sin tener miedo ni reparo a colaborar, participar y contribuir (VOLI, Franco 1998).

La descripción de la autoestima en términos de fracción o ratio significa que aunque la autoestima pueda ser bastante constante, también está abierta, o es vulnerable. EL cambio puede producirse tanto en lo que se valora (aspiraciones) como en la frecuencia con que se afirma (éxitos), dependen ambos del individuo. (Cerviño, 2008)

Rosenberg en su perspectiva sociológica de la autoestima considera que el self es una construcción social y trabaja sobre la premisa de que los autovalores asociados a la autoestima surgen de la interacción de procesos

culturales, sociales, familiares y otros interpersonales. (Cerviño, 2008)

White, señala la importancia de la autoestima como fenómeno evolutivo. Empieza reconociendo que la autoestima dispone de dos fuentes. Una fuente interna o los propios logros del niño, y una fuente externa que implica la afirmación de los otros. (Cerviño, 2008)

Branden (1994) citado en Helfer 2009, sostiene que la autoestima tiene implicancias para la realización personal y la adaptación social, en tanto una autoestima saludable se relaciona con la racionalidad, el realismo, la creatividad, la independencia, la flexibilidad y la capacidad de aceptar cambios; mientras la autoestima baja se relaciona, entre otras cosas, con el miedo a lo nuevo, la conformidad, la sumisión o el comportamiento reprimido.

A decir de Coopersmith (1967), la autoestima es "la evaluación que hace el individuo de sí mismo y que tiende a mantenerse; expresa una actitud de aprobación o rechazo y hasta qué punto el sujeto se considera capaz, significativo, exitoso y valioso. La autoestima es el juicio personal de la valía que es expresada en las actitudes que tiene un individuo hacia sí mismo" (Citado en Cerviño, 2008)

Estos diferentes autores enriquecen el concepto de autoestima, y aun así quedan muchos aspectos necesitados de mayor estudio y profundización, de esto somos conscientes todos. Desde estas diferentes definiciones podemos constatar y subrayar los aspectos positivos que ella tiene frente al aprendizaje y la responsabilidad personal, elementos que van generando el reconocimiento de su propia valía o lo que es lo mismo la conciencia

de su dignidad. El reconocimiento de su propia valía, constituye el juicio personal de lo que es en sí mismo, en ella está involucrada la responsabilidad de lo que es y de lo que hace. El ser y hacer son manifestaciones de su identidad. El docente, al igual que todo individuo, se manifiesta en estas dos dimensiones, en el ser y el hacer. Por eso es importante que sea lo más consciente posible de cada una de sus acciones, posturas, expresiones, comentarios, etc., el docente cumple una función educadora general y eso no lo debe perder de vista. Esto mismo nos lleva a subrayar la importancia que debe tener el docente frente a las autoridades políticas responsables, siempre que se quiera realmente mejorar la educación.

En la realidad humana donde la persona es ontológicamente un ser social, la autoestima como dice Rosenberg, es parte de su construcción social, de la influencia cultural, social-familiar y de otras relaciones interpersonales. El desarrollo de la persona no es indiferente a su contexto. Hay que subrayar la importancia de la autoestima como fenómeno evolutivo, ya que todo el proceso que hace la persona en su proceso de crecimiento, está acompañado por diversos factores que la van constituyendo.

Diremos entonces que la autoestima se construye, se va formando desde diferentes aspectos propios de la persona y su realidad interna y externa, aspectos que no dejan de pasar por los niveles reflexivos y de discernimiento, generando el auto reconocimiento de sus virtudes, dones y talentos, así como sus propias limitaciones. Cabe señalar que la autoestima no está exceptuada de su vulnerabilidad, propia de su misma naturaleza.

1.2 Apreciación de la propia valía e importancia

La conciencia juega un papel importante en la identidad de la persona, mas aun si se es docente, pues ella debe reconocer y apreciar la valía e importancia, no solo de la propia forma de actuar en un momento determinado, sino también de aquello que forma parte de su ser, virtudes y limitaciones, que bien encaminadas conllevan a la realización de su verdadera identidad. Esta misma realidad es la que transmitirá de alguna manera a sus estudiantes. Esto nos abre a entender nuestra actuación como el fruto natural y al mismo tiempo la causa de un aprendizaje continuo y de una concientización que estamos aprendiendo cada día más. (VOLI, Franco 1998)

Cuando algo de manera seria nos gusta somos capaces también de responsabilizarnos de su modificación. Esta responsabilidad tiene un valor y una efectividad especial cuando nos viene de nuestro interior, de nuestra elección personal y de nuestra confianza en nosotros mismos. Asumir nuestra responsabilidad con nosotros mismos significa confiar en nuestra propia capacidad para evaluar y hasta para crear nuestra realidad. (VOLI, Franco 1998)

La responsabilidad de nuestras relaciones con los demás presupone aceptar, reconocer y apreciar la valía y la importancia de los demás, además de la nuestra lógicamente (VOLI, Franco 1998).

1.3 Autoestima del docente

El docente, de acuerdo con la definición de la autoestima como "apreciación de la propia valía e importancia y de la propia toma de responsabilidad hacia sí mismo y hacia

sus relaciones intra e interpersonales”, necesita reflexionar, aceptar y asumir en la propia dinámica vivencial y profesional los siguientes puntos, según Franco Voli (1998):

- La autoestima puede aprenderse y cada persona está en condición de hacerlo. Con esta afirmación el autor señala la responsabilidad que tiene el docente frente a la construcción de su autoestima, vista desde la dimensión del aprendizaje. La autoestima no es una realidad inmutable, la persona desde su estado reflexivo y consciente puede transformarla, esto sin olvidar la importancia que juegan los otros como afirmación de la identidad.
- Cada educador, proyecta y transmite la situación anímica en la que se encuentra, a sus alumnos. Esto es importante porque ellos de una u otra forma lo ven como “modelo”. Es necesario que el docente en su labor educativa sea consciente que proyecta rasgos de su personalidad, en ella va el aprecio o reconocimiento de su autoestima, así como la negación de la misma. Esta realidad se da de manera consciente o inconsciente, por ello es necesario tener y saber reconocerlo, pues en sus decisiones, actitudes, reflexiones, etc., el docente no deja de transmitir su valía y aprecio
- La sociedad ha asumido que el docente, además de la familia, tiene la responsabilidad de la formación de la personalidad de sus alumnos. Esta realidad es una constatación del papel tan importante que se le asigna al docente, aunque su labor no es reconocida salarialmente, su personalidad moral es requerida como sujeto de formación de la

personalidad de otros sujetos. Si se le pide tanto al docente, creo que se le debe también facilitar los medios necesarios, que en justicia requiere para desarrollar bien su tarea.

1.4 Componentes de la autoestima

Según Franco Voli (1998) existen 5 componentes básicos de la autoestima: seguridad, identidad, integración, finalidad y competencia. Ampliaremos cada uno de ellos de manera que nos permita seguir reflexionando más en este tema.

Seguridad: El sentido de seguridad es el presupuesto básico de autoestima. Sólo la persona segura de sí misma y de sus posibilidades se atreve a actuar de manera confiada, tiene una suficiente seguridad que es al mismo tiempo, un factor de motivación dentro de la labor personal de cada uno. La persona con seguridad manifiesta las siguientes características: está abierta a la comunicación, se siente cómoda asumiendo riesgos y buscando alternativas, tiene relación de confianza con los demás, acepta y comprende el significado de las directrices, etc.

El conocimiento de sí mismo y la realización de su propia eficacia e importancia en su labor educativa le pueden ayudar en la búsqueda y consecución de una mayor seguridad y por consiguiente, efectividad y bienestar dentro de la actividad docente. Para ello necesita sentirse seguro y cómodo consigo mismo en los distintos contextos escolares, como persona y como profesional; conocer lo que quiere y puede aportar como educador; sentir que está abierto y disponible a unas relaciones de apoyo, empatía y comprensión mutua, etc.

Identidad: La identidad del docente como educador forma parte de su identidad social y se concibe como la "definición de sí mismo" que hace el docente. Pero esa identidad comporta una especificidad referida al campo de actividad docente que es común a los miembros del "grupo profesional" y les permite reconocerse y ser reconocidos en una relación de identificación y de diferenciación (con los "no docentes") (Vaillant, 2007), sin embargo detrás de esta apreciación esta su identidad personal.

Integración: El tercer factor o componente de la autoestima es el de la pertenencia. Sentir que formamos parte de un grupo familiar, de amigos, de trabajo, de diversión, de estudio, etc., y que aportamos algo al mismo. De la forma en que nos relacionemos depende en gran parte como se desarrollan nuestra seguridad, nuestro autoconcepto, nuestra motivación y nuestra competencia docente. La persona con sentido de pertenencia, comprende el concepto de colaboración, contribución, participación y amistad; demuestra sensibilidad y comprensión hacia los demás; se siente cómodo en todos los grupos; demuestra características sociales positivas y abiertas; se siente valorado por los demás; acepta a las personas como son, etc.

Finalidad o motivación: las personas actuamos, en general, basándonos en unas motivaciones que hacen que nuestra actuación nos parezca oportuna, necesaria o inevitable. Cuando conseguimos crear unas motivaciones suficientes para modificar un comportamiento determinado, en general, hacemos todo lo necesario para conseguirlo. El principal elemento de motivación es saber apreciar y tener fe en que podemos hacer lo que nos proponemos, ya que estamos

convencidos de que nos satisface. El docente crea contextos en el que cada uno se descubre a sí mismo, se da cuenta de qué es lo que lo motiva o desmotiva, es proactivo y se siente motivado a emprender nuevas actividades que le llevan a desarrollar su rol.

Competencia: El sentirse competente forma parte de la conciencia de la propia valía e importancia, y el llegar a aumentar esta competencia de forma continua es una decisión de cada uno en función de su propia autoestima. En el docente, la competencia es un elemento motivador de su seguridad profesional y de su autoconcepto como educador. El docente con buen sentido de competencia busca su propia autosuperación; es consciente de sus destrezas, virtudes y debilidades; se siente motivado a actuar con éxito, comparte sus gustos, ideas y opiniones con los demás.

II. Autoconcepto docente

2.1 Definición del autoconcepto

La teorización y los estudios más recientes sobre el autoconcepto han tenido lugar en el ámbito de la fenomenología que Wylie (1961) lo definió como el estudio de la conciencia directa. Una de las tesis fundamentales de esta teoría es que la conducta se ve influenciada no sólo por el pasado y por las experiencias presentes, sino además por los significados personales que cada individuo atribuye a su percepción de esas experiencias. Ese mundo personal privado del individuo es el que más influye sobre su conducta. De este modo, el comportamiento es más que una mera función de lo que nos sucede desde el exterior y es también una consecuencia de cómo creemos que somos (Lewin 1936; Bruner y Goodman, 1947; Raimy (1948); Rogers, 1951; Vinacke, 1952; Kelly,

1955; Judson y Cofer, 1956). (Ramírez y Herrera, 2009)

A partir de ahí, aparecen nuevas aportaciones, en principio, en el sentido del autoconcepto. Como conjunto de actitudes del yo hacia sí mismo (Kretch, Crutchfield y Ballachey, 1962). De igual forma, comienzan a emplearse los términos: autoimagen, autoconfiguración, autovalía o autoeficacia y autoestima, en sentido autoevaluativo o autovalorativo, que cada autor argumenta para distinguirlo y darle mayor peso específico (Rosenberg, 1965; Coopersmith, 1967; Brisset, 1972; Cattell y Child, 1975; etc.). (Ramírez y Herrera, 2010)

Rosenberg al analizar la génesis de la autoestima descubre que es el resultado de un proceso de entre valores y discrepancias. Según este punto de vista, un individuo tiene autoestima en la medida que se perciba a sí mismo como poseedor de una muestra de autovalores centrales. Debe entenderse que la autoestima de este autor es profundamente social, sus ideas sobre el self parten de la postura de Cooley o Mead, según la cual el self es un fenómeno social. Trabaja sobre la premisa de que los autovalores asociados a la autoestima surgen de la interacción de procesos culturales, sociales, familiares y otros interpersonales (Cerviño, 2008)

La posición adoptada por William James, según la cual el autoconcepto está determinado por la percepción que el individuo tiene de su grado de logro. Así pues, los individuos que poseen un buen concepto de sí mismos, tienden a aumentar el valor de su rendimiento, mientras que, por el contrario, los individuos con bajo autoconcepto, tienden a subestimar sus resultados. (Matorrel, 1996; citado por Cerviño, 2008)

Wylie (1979) opina que el autoconcepto incluye las cogniciones y evaluaciones respecto a aspectos específicos del sí mismo, la concepción del sí mismo ideal y un sentido de valoración global, autoaceptación y autoestima general. (Citado en Ramírez y Herrera, 2010)

Burns (1990) interpreta el autoconcepto como conceptualización de la propia persona hecha por el individuo, siendo así considerado como adornado de connotaciones emocionales y evaluativas poderosas, puesto que las creencias subjetivas y el conocimiento fáctico que el individuo se atribuye son enormemente personales, intensos y centrales, en grados variables a su identidad única. Y, respecto a la autoestima o autoevaluación, piensa que es el proceso mediante el cual el individuo examina sus actos, sus capacidades y atributos en comparación a sus criterios y valores personales que ha interiorizado a partir de la sociedad y de los otros significativos, de manera que estas evaluaciones dan una conducta coherente con el autoconocimiento, ubicando el autoconcepto en el ámbito de la actitud.

El autoconcepto se define como las cogniciones que el individuo tiene, conscientemente, acerca de sí mismo. Incluye todos los atributos, rasgos y características de personalidad que estructuran y se incluyen en lo que el sujeto concibe como su Yo. También se suele definir autoconcepto como la imagen que tenemos de nosotros mismos en las dimensiones cognitiva, perceptual y afectiva. (Citado en Ramírez y Herrera, 2010)

Podríamos afirmar que el autoconcepto es uno de los tres componentes del self (o personalidad integral), siendo la visión del

mundo y los estilos de vida los otros dos componentes. El autoconcepto, desde esta perspectiva, se entiende como la imagen que uno tiene de sí mismo y que se encuentra determinada por la acumulación integradora de la información tanto externa como interna, juzgada y valorada mediante la interacción de los sistemas de estilos (o forma específica que tiene el individuo de razonar sobre la información) y valores (o la selección de los aspectos significativos de dicha información con grandes dosis de afectividad). (Gonzales-Pianda, Núñez, et al 1990; citado en Gonzales, Julio.)

Purkey (1970) define el autoconcepto como un "sistema complejo y dinámico de creencias que un individuo considera verdaderas respecto a sí mismo teniendo cada creencia un valor correspondiente"; Shavelson, Hubner y Stanton (1976), complementan la definición anterior indicando que el autoconcepto no es más que las percepciones que una persona tiene sobre si misma formadas a través de la interpretación de la propia experiencia y del ambiente, siendo influenciadas de manera especial, por los refuerzos y feedback de los otros significativos así como por los propios mecanismos cognitivos tales como las atribuciones causales. Tanto en la primera definición como en la segunda son integrados los aspectos descriptivo y valorativo del autoconcepto, y se le concede a éste cualidades como la de ser dinámico y poseer una organización interna útil para asimilar información, guiar el comportamiento y, si es preciso, acomodarse a las exigencias ambientales. Ambas aproximaciones conceptuales coinciden también en subrayar la naturaleza afectiva, de carácter muy personal, del autoconcepto (Gonzales, Nuñez, Glez y Garcia, 1997).

En suma, parece ser que los factores que determinan la formación del autoconcepto son los siguientes: el feedback con los otros significativos (Mead, 1934; Sullivan, 1974; Montané, 1983, Lewick, 1984; etc.), la interpretación de los éxitos y los fracasos (Rosenberg, 1979; etc.), la comparación social (Festinger, 1954; Hyman y Singer, 1967; Beltrán, 1984; Oñate, 1989; etc.), y las atribuciones acerca de la propia conducta (Purkey, 1970; Coopersmith, 1974; etc.). Citado en Ramírez y Herrera.

El autoconcepto está dado por los significados personales que cada sujeto atribuye a la percepción de sus experiencias, de este modo, el comportamiento es consecuencia de lo que creemos de nosotros mismos. El docente realiza la conceptualización de "sí mismo" desde las múltiples experiencias vividas. Ser consciente de manera reflexiva y comprensiva de sus experiencias, le ayudará a mirarse desde lo que quiere y está llamado a ser. Habrá actitudes que deberá desaprender y otras que deberá aprender en su camino a su realización.

2.2 Construcción del autoconcepto.

El sujeto es una construcción con el medio, busca información que le permita mantener la estabilidad y consistencia de su autoconcepto, al mismo tiempo que desarrollarlo y enriquecerlo. Según Gonzales-Pianda (1997), citando a Beane y Lipka, señalan que durante el proceso de adquisición de información autorreferente el individuo organizará la nueva información y/o experiencia, añadiéndola a la ya existente enriqueciendo la estructura y funcionalidad del autoconcepto, tanto cuantitativa como cualitativamente. Investigará la nueva información, si es necesario la modificará, reflexionará

de cara a saber cómo esta le puede enriquecer, finalmente juzgara si le conviene o no.

La información autorreferente es posible obtenerla a partir de diversas fuentes. Aunque existen diversas maneras de clasificarlas, siguiendo el enfoque de Gonzales-Pienda (1997), podemos englobarlas en cuatro categorías: los otros significativos, proceso de comparación social interna, la observación de la propia conducta y los estados afectivo-emocionales propios.

2.3 Funciones del autoconcepto

Según Gonzales Pineda (1997), numerosas investigaciones han señalado que una de las funciones más importantes del autoconcepto es regular la conducta mediante un proceso de autoevaluación o autoconciencia, de una manera que el comportamiento de un sujeto dependerá en gran medida del autoconcepto que tenga en ese momento (Machargo, 1991). Sin embargo, este proceso de autorregulación no se realiza globalmente (Bandura, 1989); Brow y Smart, 1991), sino a través de las distintas autopercepciones o autoesquemas que constituyen el autoconcepto y que representan generalizaciones cognitivas, actuando de punto de contacto entre el pasado y el futuro, pudiendo controlar la conducta presente en función de éste.

Por medio de estos autoesquemas, el autoconcepto actúa como filtro a través del cual se selecciona y procesa la información relevante que el sujeto recibe en su interacción con el medio, determinando el resultado de la conducta (Núñez y Gonzales-Pumariega, 1996).

El autoconcepto efectivamente es fuente de motivación que incide directa

y significativamente sobre el desarrollo del aprendizaje, cualquiera sea la edad de la persona, la incidencia de afectación es más o menos significativa, pero de suyo, siempre se dará. Diremos que de alguna manera a través de la enseñanza los docentes debemos de tener presente que también cooperamos de manera significativa a la construcción de su autoimagen; no obstante, no debemos olvidar que hoy en día, el autoconcepto tiene una serie de factores que ejercen una significativa influencia, y si bien es cierto que la familia es el factor principal los medios de comunicación no dejan de ser menos influyentes, todo esto manifestado en un conjunto de relaciones interpersonales.

En definitiva la participación activa del docente en el proceso de aprendizaje aumenta cuando se siente autocompetente, es decir, cuando confía en sus propias capacidades y tiene altas expectativas de autoeficacia. Podemos afirmar desde esta perspectiva desarrollada que el autoconcepto es uno de los principales componentes motivacionales en el proceso de construcción del aprendizaje, esto sin dejar de lado el aspecto cognitivo del mismo.

2.4 Estructura Multidimensional del autoconcepto:

Las autopercepciones que el individuo construye a lo largo de su vida ni son de la misma naturaleza, ni se encuentran relacionadas linealmente, ni tampoco tienen la misma importancia o valor en la construcción del autoconcepto. Por el contrario, las autopercepciones se encuentran organizadas según su naturaleza en dimensiones específicas, más o menos amplias. El número de dimensiones que cada sujeto presente formando parte de su autoconcepto

dependerá de ciertas variables como, por ejemplo, la edad, el sexo, la cultura de que dispone, el medio social en que se desarrolla, las exigencias profesionales, etc. Así, por ejemplo, a medida que aumenta la edad de los sujetos se van identificando más dimensiones, e incluso, cambiándolas por otras distintas. (Gonzales, Nuñez, Glez y Garcia, 1997)

El sujeto en la interacción con el medio, busca información que le permita mantener la estabilidad y consistencia de su autoconcepto, al mismo tiempo que desarrollarlo y enriquecerlo. De esta forma, si bien en ocasiones la información resulta coherente, en otras puede ser amenazante, poniendo el autoconcepto en marcha una serie de procesos que le van a permitir integrarla o rechazarla. Beane y Lipka (1986) señalan que durante el proceso de adquisición de información autorreferente el individuo organizará la nueva información y/o experiencia, añadiéndola a la ya existente enriqueciendo la estructura y funcionalidad del autoconcepto, tanto cuantitativamente como cualitativamente; examinará la nueva información; investigará la nueva información para determinar si realza o amenaza el autoconcepto actual; si es necesario alterará la nueva información para no modificar la estructura del autoconcepto; reflexionará y juzgará el propio concepto que tiene de sí mismo. (Gonzales, Nuñez, Glez y Garcia, 1997)

2.5. Autoconcepto académico.

El autoconcepto académico es la percepción que tiene de su valía como docente. Como se ha dicho anteriormente, éste se forma a partir de las experiencias, de los comentarios y apoyos que recibe de las personas de su entorno. El autoconcepto académico influye sobre su rendimiento y viceversa;

esto es, si es un docente que confía en sus aptitudes se esforzará por conseguir buenos resultados y esos buenos resultados en el aprendizaje de sus alumnos contribuirán a fortalecer su imagen de buen docente. Por lo tanto, lo más probable es que lo siga siendo durante mucho tiempo porque se sentirá confiado y se esforzará por mantener esa imagen que se ha ido formando de sí mismo.

2.6 Dimensiones del autoconcepto docente

De acuerdo a los autores hay diferentes dimensiones en el autoconcepto docente. Violeta Arancibia (1997) distingue las siguientes dimensiones del autoconcepto docente:

- **Relaciones con otros:** Se refiere al nivel de confianza y aprecio que manifiesta el docente por otras personas. En su nivel óptimo, implica un sujeto identificado con su contexto académico, amistoso, espontáneo y tolerante.
- **Asertividad:** Es el sentido de control que experimenta el docente sobre lo que ocurre en su entorno ya sea académico o social. Manifiesta una actitud coherente frente a sus derechos, sin negar el de los demás. Incluye la habilidad de expresar sentimientos positivos, de afecto y de amor. Una adecuada asertividad implica que es capaz de dialogar con autoridad y hacerse escuchar, defiende su propia identidad personal y exige reconocimiento.
- **Compromiso:** Se refiere a la confianza en el propio potencial. Un alto compromiso indica interés en la originalidad, creatividad y disposición al riesgo. Una persona

con alto compromiso requiere escaso refuerzo extrínseco, porque está interesado y motivado intrínsecamente que la actividad misma le resulta reconfortante.

- Enfrentamiento de situaciones académicas: indica la confianza que tiene el docente en las propias habilidades académicas. Una alta puntuación revela interés e involucramiento por lo que ocurre en el aula, satisfacción con el propio trabajo y buen cumplimiento de las metas académicas en general.

Otros autores identifican dimensiones del autoconcepto de acuerdo al tema, arguyendo que el autoconcepto docente no es un constructo único, sino que resulta mediatizado según la asignatura a que se refiere.

CONCLUSIÓN:

La autoestima y autoconcepto son aspectos importantes que se deben tener en cuenta. Por un lado el mismo docente debe de saber que su personalidad está construida desde aspectos muy complejos que lo determinan en su ser y hacer como docente. Y por otro lado las autoridades responsable directamente del sistema educativo, deben proveer a sus docentes los medios necesarios que permitan mantener el equilibrio y desarrollo personal, capaz de generar una educación de calidad cognitiva y humana.

La educación en sus requerimientos más necesarios hoy, reclama un ejercicio docente que esté a la altura de los desafíos actuales, sin embargo esto no es acompañado por una política sólida que permita dar al docente un equilibrio personal y autoestima de su profesión. Todo esto es parte

constitutiva de una educación de calidad, hay que dejar de ver el problema de la educación de manera reductiva. Pensar que el problema más serio de la educación peruana, es la formación cognitiva centrada en contenidos, o en sus mecanismos didácticos, o en la necesidad de nuevas estrategias, etc. A la educación y al docente debe mirarse desde un proyecto humano, solo de esta manera la educación será constructora de hombres y mujeres capaces de crear sociedad fraterna y justa.

La autoestima y el autoconcepto son los pilares en una educación de calidad, desde los docentes hasta los estudiantes.

REFERENCIAS:

BURNS, R. B. (1990). *El autoconcepto*. Bilbao, España. Ega.

CERVIÑO, C. (2008). *Autoestima y desarrollo: desarrollo humano del profesorado*. Módulo de trabajo. Lima-Perú.

CLEMES, H. BEAN, R. & CLARK, A. (1994) *Cómo desarrollar la autoestima en niños y adolescentes*. Madrid, Debate.

DAY, Ch. (2006). "Pasión por enseñar". Ed. Narcea. Madrid. España

FERRY, G. (1990). *El trayecto de la formación*. Paidós. París.

GONZALES, P. J.; NUÑEZ, J.; GLEZ, S.; & GARCIA, M. (1997) *Autoconcepto, autoestima y aprendizaje escolar*. En Revista Psicothema, Vol. 9, número 002. Universidad de Oviedo. España.

GONZALES, M.C. & TOURON, J. (1992). *Autoconcepto y rendimiento escolar: Sus implicaciones en la motivación y en la autorregulación del aprendizaje*.

Pamplona: Ed. Universidad de Navarra.

MUÑOZ-REPISO, M. (2010). "Educar desde la Compasión Apasionada". Revista iberoamericana sobre eficiencia, calidad y cambio en educación. REICE. Vol. 8, nº 2

SANTROCK, J. (2002). "Psicología de la educación". México. Mc Graw-Hill.

SANSANO et al. (1993) "El trabajo docente y la renovación de la escuela", en cuadernos de Pedagogía, Nº 220, Madrid. Pp. 40-43

VAILLANT, D. & MARCELO, C. (2001). *Las tareas del formador*. Ed. Aljibe. España.

VAILLANT, D. (2007) *La identidad docente*, I Congreso Internacional "Nuevas tendencias en la Formación Permanente del Profesorado" Barcelona, septiembre.

VOLI, F. (1998). "La autoestima del profesor, manual de reflexión y acción educativa". PPC editorial. Madrid

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS:

ARANCIBIA, V. (1997). *Manual de psicología educacional*. Ed. Pucch. Chile. Disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1025469>

GRACIA, D. (2006). *La vocación docente. Lección magistral pronunciada en la apertura de los Cursos de Formación para el Profesorado de Enseñanza Secundaria*, el 10 de julio de 2006. Cursos de Verano de la Universidad Complutense de

Madrid. Disponible en <http://www.rcumariacristina.com/ficheros/IV%20DIEGO%20GRACIA.pdf>

MIGUEZ, P, M. (2005). *El núcleo de una estrategia didáctica universitaria: motivación y comprensión*. En: IERed: Revista electrónica de la red de investigación educativa (en línea). Vol. 1, Nº 3 (Julio-Diciembre). Disponible en <http://revista.iered.org>

NARANJO, M.L. (2009). "Motivación: perspectivas teóricas y algunas consideraciones de su importancia en el ámbito educativo: Educación [en línea], vol. 33 no. 2. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=44012058010>.

PÉREZ-JIMENEZ, C. (2003). "Formación de docentes para la construcción de saberes sociales". Revista Iberoamericana de Educación, Número 33: Septiembre - Diciembre 2003. Extraído desde <http://www.rieoei.org/rie33a02.htm>

RAMÍREZ, M. & HERRERA, F. *Dpto. de Psicología Evolutiva y de la Educación*. Universidad de Granada. Instituto de Estudios Ceutíes. Extraído el 22 de Julio de 2010 desde <http://personal.telefonica.terra.es/web/ph/Autoconcepto.htm>

TAVAREZ, M. (2005). "¿Perfil del Docente Latinoamericano: mito o realidad?" Conferencia en el Congreso de pedagogía 2005, del 31 de enero al 4 de febrero, La Habana, Cuba. Extraído desde <http://www.educar.org/mfmdtic/Documentos/per>

UN ENFOQUE SOBRE LA MENTALIDAD EXTENDIDA DEL PERUANO CONTEMPORÁNEO

AN APPROACH ON THE EXTENDED MENTALITY OF THE CONTEMPORARY PERUVIAN

Francisco Reluz Barturén*

RESUMEN

En el trasfondo de este artículo se encuentra una investigación que aúna la perspectiva filosófica con aspectos de la psicología de la personalidad, buscando reconocer e interpretar las diversas comprensiones que tenemos de nosotros mismos. En este sentido, tratamos de conocer nuestra identidad y axiología a fin de proyectarnos positivamente en el progreso y desarrollo, personal y social, en el contexto de la nueva sociedad.

PALABRAS CLAVE:

Mentalidad Extendida. Peruanidad. Identidad nacional, Conciencia nacional.

ABSTRACT

In the background of this article is a research that combines the philosophical perspective with aspects of the psychology of personality, seeking to recognize and interpret various understandings that we have of ourselves. In this sense, we try to understand our identity and axiology in order to project us positively in progress and personal and social development, in the context of the new society.

KEY WORDS:

Extended mentality, Peruanidad (peruvianism), National identity, National consciousness.

* Docente ordinario de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón: freluz@unife.edu.pe

El interés en esta temática se debe a que es extendida la idea que parte de nuestra identidad cultural nacional es la indefinición, mediocridad y la 'viveza criolla', constituyéndose en un mito; mentalidad que paradójicamente, sostenemos, ha sido construida con el 'aporte' intencionado o no de muchos representativos intelectuales con cuyos escritos se han formado y se siguen formando las clases políticas y dirigenciales de nuestro país haciéndose extensiva en la ciudadanía. Por ello postulo la idea que, rescatando presupuestos interesantes de los mismos, desde la filosofía, apoyándonos en las investigaciones de la psicología social y la psicopedagogía, generemos una nueva comprensión de nuestro país más optimista y proactiva, progresista, que crea consistentemente una mentalidad extendida positiva.

Se ha dicho muchas veces que nuestro país carece de conciencia histórica, que no aprendemos de nuestros problemas, más aún que tenemos ciertas características culturales negativas que nos identifican y que, por ende, estamos como estamos, sin salir del subdesarrollo y con la gama de problemas que esto arrastra; pero ¿cómo se han ido forjando estas características con las cuales se nos identifica como país?, ¿son realmente ciertas?, ¿nos benefician? Estas y otras preguntas intento responder, consciente de que todo recurso humano si es adecuadamente conocido en sus capacidades y limitaciones, se constituye en potencial riqueza de desarrollo de un país, por tal razón se trata de investigar cómo ha sido y siguen siendo interpretados los problemas nacionales por parte de nuestros intelectuales y de qué manera su comprensión-visión de país han influenciado en la clase política y ciudadana desde nuestra formación como República. El cómo percibimos

nuestro entorno social contextual genera una manera de actuar, de ahí la importancia de saber la manera en que ha sido interpretada la realidad nacional por nuestros pensadores más representativos (desde Manuel González Prada hasta Flores Galindo, pasando por Riva Agüero, Mariátegui, Víctor Andrés Belaúnde, Víctor Raúl Haya de la Torre, entre otros), haciendo un análisis crítico, a fin que no sólo conozcamos sus pensamientos, sino que, aprovechando tal recurso informativo, se genere una propuesta con la cual se pueda establecer, un adecuado y positivo conocimiento de nosotros mismos como peruanos.

Considero que parte de la problemática que vivimos como país se debe a la comprensión desesperanzada de los sucesos históricos vividos, generalizándose conductas dirigenciales y poblacionales inapropiadas. Lo que se debe buscar es que se enfatice, sin restar objetividad, una visión de país con una filosofía valorativa positiva, que generen adecuadas formas de convivencia, y esta no se logra sin el aporte de la psicología social y la psicopedagogía; de ahí que afirme que varios intelectuales peruanos a partir del análisis de sus textos, han 'contribuido' a extender un limitado y hasta falso reconocimiento de nuestra propia manera de ser peruanos con una tenue y 'desesperanzada esperanza', rescatando aquellos planteamientos que permitan generar una conciencia colectiva que se encamine al desarrollo integral de nosotros mismos y por ende de nuestra sociedad.

Sostengo dos tesis. En primer lugar: La confrontación y falta de integración nacional con propuestas de influencia foránea poco esperanzadas, son las características predominantes en los planteamientos que sostienen los intelectuales más representativos del

país desde fines del s. XIX y durante el s. XX sobre la comprensión-visión del Perú, suscitando un problema de identidad nacional, en vez de formarlos (González Prada, Mariátegui, Víctor Andrés Belaúnde, Luis Alberto Sánchez, Víctor Raúl Haya de la Torre, Flores Galindo, Matos Mar).

La segunda tesis es que, el mantenimiento del problema identitario y falta de integración nacional, unida a psicopatologías con respuestas nacionales esperanzadas son las características predominantes en los planteamientos de los intelectuales representativos sobre la comprensión-visión del Perú en esta primera década del s. XXI, iniciando reflexiones con visiones proyectivas de país que es necesario explicitar integradamente y difundir. (Flores Quelopana, Belaúnde Moreyra, Julio Rivera Dávalos), aunque también hay quienes se mantienen en la tesis anterior como José Luis Pásara y Fidel Tubino.

Estas dos tesis nos llevan a sostener en términos generales, que desde los inicios de la República nuestros intelectuales más representativos tienen por comprensión-visión del Perú, una mentalidad contrariada, pocas veces propositiva, extendiendo en el país una mentalidad poblacional con características negativas bastante arraigadas (falta de 'identidad' y 'conciencia' nacional, mediocridad, cortoplacismo, viveza criolla, etc.) que debe cambiarse progresivamente a través de una plausible propuesta de talante filosófico sí, pero también con sustento desde la psicología social, la psicopedagogía y la educación.

Desde los enfoques psicólogos podemos recordar a tres intelectuales que tienen una lectura del Perú desde este ámbito: Luis Alberto Sánchez (1900-1994), Antonio Belaúnde Moreyra (1927) y Gustavo Flores Quelopana (1959). En primera instancia podemos afirmar que Luis Alberto Sánchez en su texto '*Perú: retrato de un país adolescente*' brinda una comprensión de país desde la psicología del desarrollo humano en plena expansión en su tiempo¹, que como sabemos, es aquél ámbito psicológico que estudia cómo las personas crecen y cambian conductualmente a lo largo de sus vidas, propuesto también desde la psicología genética piagetiana. En efecto, Luis Alberto Sánchez usa metafóricamente las características y trastornos propios del adolescente aplicándolos al Perú como personalidad social, manifestando la búsqueda de identidad como país, el poco reconocimiento de su pasado, su vacío existencial y su confusa proyección de futuro, fundamentándolos con episodios históricos y características geográficas que confluyen en la construcción del ser peruano como una personalidad paradójica y problemática, pero que al mismo tiempo está esperanzadoramente por definirse. En esto constituye su tarea.

Por su parte, Antonio Belaúnde Moreyra, en amena conversación me manifestó que para la elaboración de su libro '*Perú: Persona, sombra y alma*' se 'inspiró' en las investigaciones de Carl Gustav Jung (1875-1961), psiquiatra y psicoanalista suizo, para quien los problemas mentales se constituyen en modo patológico de procurar la autorrealización personal y espiritual; en tal sentido quien logra controlar estos

1 Recordemos a uno de sus máximos exponente Erik Erikson quien vivió entre el 1902 y 1994, desarrollando investigaciones sobre desarrollo infantil y crisis de identidad. Como intelectual, Luis Alberto Sánchez no estaría ajeno al conocimiento de estas investigaciones contemporáneas suyas.

problemas reconstituye su personalidad. La labor del psicoanalista consiste, entonces, en ayudar al paciente a controlar sus patologías. En sus teorías Jung incluye aspectos históricos y mitológicos que lo llevan a concluir la relación entre los conceptos inconsciente individual-inconsciente colectivo.

El texto del embajador Belaúnde resume estos rasgos, nos recuerda mitos andinos, manifestando además que la superación de la psicopatología social que padecemos encontrará alivio en integración de nuestra espiritualidad religiosa andina y cristiana. Nos dice que (la crisis del Perú) es crisis de crecimiento propio de *personalidades complejas y profundas que llegan a la madurez a través de un proceso tardío y difícil de 'desintegración positiva'*. Por consiguiente, podemos intuir también que en la comprensión del Perú que tiene Don Antonio se encuentran rasgos de psicología transcultural y de la personalidad.

Gustavo Flores Quelopana, en su comprensión del Perú piensa que la personalidad social tiene la psicopatología neurótica manifestada a través de su temor a alcanzar el éxito (lo que llama *éxitofofia*) y su tender hacia la propia minusvaloración como mantenimiento del estatus quo de falso bienestar al dejar las cosas tal como están, sin superarse (llamado por Flores *fracasofilia*), puesto que, siguiendo nuestro himno somos un pueblo de 'humillada cerviz', serios complejos discriminatorios que debemos cambiar. Su propuesta es que carecemos de modelos positivos

de emulación moral, de ahí que en la búsqueda de arquetipos admiremos áulicamente todo lo extranjero.

La neurosis, como característica psicopatológica, se manifiesta particularmente con una obsesa ansiedad² mostrada en comportamientos inadaptados que, Gustavo Flores asigna a nuestra personalidad colectiva. Flores en tal sentido, recibe una influencia desde el psicoanálisis, puesto que es desde aquí donde se considera que la neurosis consiste en la respuesta de un sujeto como solución de compromiso entre el deseo y la defensa, cuyas formas nacionales serían la *éxitofofia* y la *fracasofilia*.

Además encontramos que Flores Quelopana en su comprensión de país asume las tendencias psicoanalíticas de Alfred Adler y Otto Rank. Del primero el estudio del sentimiento de inferioridad, que si no es superado ocasiona el descontrol de mecanismos compensatorios determinando actitudes egocéntricas, sobrecompensaciones, incluso, la huida del mundo real y sus problemas; o que al intentar ser evitado conduce a manifestaciones de una voluntad poco razonable de poder y dominio, comportamiento antisocial, intimidación y la tendencia a la tiranía política. En su lectura sobre el Perú, Gustavo atribuye todas estas características a nuestro colectivo social³. De Otto Rank, Flores Quelopana toma la idea de que las perturbaciones neuróticas se inician con el trauma del nacimiento más aún si hay complicaciones en el parto, lo mismo

2 La ansiedad es tópico angular de la teoría y la práctica psicoanalítica, asumiéndola como un tipo de experiencia que implica una reacción contra ciertas situaciones que el sujeto considera peligrosas o riesgosas, tales como según Freud, son el miedo a ser abandonado, a perder el objeto amado, el miedo a la venganza y al castigo, y la posibilidad de castigo por parte del superyó.

3 Dice Flores Quelopana: *'La éxitofofia y la fracasofilia son partes substanciales de nuestra neurótica 'humillada cerviz', como componentes inherentes y naturales a nuestro comportamiento social. Presidentes que pretenden perennizarse*

asume nuestro filósofo cuando afirma que nuestra neurosis hunde sus raíces que perduran en nuestro subconsciente en el choque emocional histórico entre lo indígena e hispánico.

Los rasgos psicologistas de parte de nuestros intelectuales han sido tomados para la comprensión de los problemas nacionales y para caracterizarnos incluso negativamente, no así sucede con las lecturas comprensivas del Perú con rasgos filosóficos y psicológicos humanistas que a nuestro entender son más libres y menos dependientes de los humanismos ya existentes, revistiéndose así de concepciones sui generis. Así, pues, tenemos a Don Jorge Lazo Arrasco (1928), con su humanismo del autoconocimiento y valoración, dotado de un existencialismo más como método que como asunción doctrinaria, puesto que el existencialismo de Lazo está lleno de sentido que se va adquiriendo cotidianamente y no al final de la existencia; y, por otro lado, se trata de un existencialismo espiritualizado, optimista, voluntarista⁴ que también cree está latente en el peruano pero que la educación, por medio de la filosofía y la psicología, debe encargarse de hacérselo explícitar.

Mentalidad extendida del intelectual peruano contemporáneo

Podemos catalogar a la intelectualidad peruana contemporánea en cinco

grandes grupos de abigarrada gama: Los academicistas altamente especializados en planteamientos foráneos, los nostálgicos nacionalistas, los críticos apesadumbrados, los 'prácticos' teoréticos y los revolucionarios.

Los primeros se caracterizan por su excelencia en el saber, principalmente filosófico; especialistas en Kant, Husserl, Heidegger, Dewey, Rawls o Vattimo, generalmente con un grado académico europeo conseguido con mucho esfuerzo y tesón. Muchas veces su sapiencia especializada se ve opacada por la pretenciosa actitud que liga con lo soberbio de 'asignarse' de ser quienes mejor interpretan a tal o cual filósofo, e incluso 'acercarse' mejor -es decir- 'genuinamente', a sus planteamientos y, en consecuencia, rechazan lo que según sus paradigmas es una mala interpretación o un error, o peor aún atrevida ignorancia, cualquier tesis o lectura interpretativa sobre 'los grandes de la filosofía universal' que discrepe con las suyas. Su alta especialización crea admiradores avasallados a través de las cátedras; sus bien elaboradas clases de alta calidad académica serían mejor aprovechadas por los oyentes y estudiantes si se preocuparan no tanto para demostrar lo mucho que saben -de lo cual nadie duda - sino, para que principalmente sus oyentes aprendamos. Muchos de los academicistas se olvidan de explicitar una comprensión-visión del Perú, diciendo muy poco o casi nada sobre el tema.

– Fujimori fue el último-, dirigentes exitosos defenestrados por celos... y el mantenimiento del bajo perfil en la empresa, en el hogar, el barrio, el cuartel, el colegio, la fábrica, la universidad y el ministerio resulta siendo el santo y seña más seguro para librarse de las ojerizas ajenas –previa fraterna comunión en el delito, lo ético, la obscenidad, la indignidad o lo erótomano' (Los Peruanos ¿por qué somos emprendedores sin ser innovadores?, p. 22-23)

4 Nos dice, por ejemplo, en su *Conversando con Don Jorge*: 'La vida no debe medirse por los yerros y equivocaciones, sino por los aciertos. Sabiendo que ella, me refiero a la vida, es un gran campo de batalla, con héroes y derrotados. En cual de los grupos estamos, es la cuestión... Es una escuela de desarrollo, donde hay que aprender a la fuerza' o 'El hombre que envidia no es hombre. El hombre que vale no envidia ni critica. El hombre que vale, respeta. En palabras de San Francisco de Asís es agradable decir: 'Que bueno que tú existas'. Cfr. JLA. §§ 155-156 en el apéndice de esta investigación.

Por otro lado se encuentran los *nostálgicos nacionalistas*, cuyos discursos se arraigan en una comprensión asincrónica de la historia. Así pues tenemos los que tienen un valioso conocimiento de la vida precolombina e incásica pero pretenden aplicar este sistema a nuestro actual contexto. Otros, se maravillan del coloniaje y sus 'grandiosos aportes' a nuestras civilizaciones esparcidas por los cuatro suyos. Algunos de los muchos nostálgicos nacionalistas exacerban los discursos de Mariátegui o de Haya o de Velasco e incluso de Fujimori sin ver sus limitaciones o sus muchos defectos. Su amor al Perú se ve ofuscado por la 'rabia' de los conflictos pasados que desde su entender siguen irresueltos trayéndonos las desgracias sociales, políticas y económicas contemporáneas, como dice certeramente el historiador Guillermo Rochabrún: "a menudo el pasado ha sido invocado simplemente para condenarnos"⁵.

Para los críticos *apesadumbrados*, particularmente desde la vertiente de los estudios sociales, la realidad del Perú consiste en la crisis como condena perenne, insalvable. Entre desbordes, leviatanes apedreados, frustraciones anhélidas, ahorados, acholados y subculturas combis, al país no le queda otra salida que sobrevivir en medio de 'este' caos. Sus sesudos análisis enfatizan la realidad presente y sus causas que, generalmente son lo mismo que los efectos, suscitando un círculo vicioso, careciendo de visiones proyectivas o al menos, sugerentes de nuevos caminos.

En el caso de los '*prácticos*' *teóricos* son aquellos que, especializados en las contemporáneas filosofías éticas, políticas y económicas, realizan comentarios de la realidad nacional con fuertes sesgos sectorizados y de élite desde el gabinete, sus conclusiones la realizan conociendo al Perú a través de filtros intelectuales igual de sesgados. Al igual que los academicistas altamente especializados, en el debate y fuera de él, se jactan de sus 'buenos argumentos' felicitando con los mismos calificativos a quienes piensan como ellos y criticando destructivamente, en todo contexto, a los que se contraponen a sus planteamientos. Califican a sus oponentes intelectuales como 'pocos serios', 'falaces', 'conservadores' y hasta retrógrados.

En nuestro país, este grupo de intelectuales ha centrado sus preocupaciones en los temas de derechos humanos, tanto en su fundamentación, como en su práctica y defensa. Una loable y valiente labor, sin duda alguna, en nuestro país donde la violación de los derechos es una constante; sin embargo, un amplio sector de la población percibe que la defensa de los derechos no es aplicado con igual justicia, más aún, los diversos planteamientos de los '*prácticos*' *teóricos* han sido utilizados por grupos terroristas y sectores violentistas para justificar sus actos asesinos y vandálicos, incluso defenderlos escudándose bajo el concepto de violación de derechos, creando la paradoja de debilitamiento de las instituciones del Estado⁶.

5 G. Rochabrún. Ser historiador en el Perú. En: Revista Márgenes n0 07. SUR, Casa de Estudios del Socialismo. Lima. Enero 1991. pp.130-145.

6 Tal es el caso de terroristas que defienden y expanden sus ideologías que ya están en libertad o se han acogido al asilo político en países europeos, cuyos remanentes actuales están vinculados al narcotráfico y siguen asesinando a campesinos, ronderos o fuerzas del orden. Por otro lado, no es el único elemento debilitante de la institucionalidad, también están, principalmente, la corrupción política, la ineficiencia e ineficacia de las propias instituciones estamentales.

Finalmente, los revolucionarios que buscan una transformación total y radical del contexto actual, a estos los catalogamos en dos vertientes: los revolucionarios de las ideas, cuyos planteamientos a contracorriente más de las veces caen en el vacío, sus esfuerzos intelectuales que reflejan valentía y autenticidad de intención son de largo plazo, lo que demora el cambio de mentalidad generacional. Los otros son los revolucionarios de las armas, quienes carecen del poder de las ideas como persuasión y transformación del Perú, las ideas que creen tener son dogmas y lemas inconexos sujetos al líder mesiánico todopoderoso entre sus huestes; a falta de ideas, proyectos, propuestas y métodos, atemorizan por el abuso de las armas engendrando más violencia, desintegración, pobreza y subdesarrollo.

Nos preguntamos ¿cómo fusionar la acuciosidad investigativa rigurosa de los *academicistas altamente especializados* en planteamientos foráneos, para observar y pensar los problemas nacionales, con el amor y la alta valoración por lo nuestro característico de los nostálgicos nacionalistas, junto a la agudeza de los *críticos apesadumbrados*, la preocupación por la sociedad y sus derechos propio de los *'prácticos' teóricos* y la radicalidad esforzada de los revolucionarios, sin atacar personas e ideas pero sí los problemas comunes? ¿cómo unirnos bajo un solo objetivo: el auténtico desarrollo integral del Perú?

Mentalidad extendida en el peruano de a pie

Considero que existe una doble mentalidad extendida en el peruano contemporáneo de a pie: los indiferentes ante cualquier problemática nacional, constituida en su mayoría por jóvenes

que aún no están concientizados de la importancia que tiene su quehacer como grupo poblacional para el desarrollo del país. Aquí un interesante ámbito de nuestro trabajo como profesionales jóvenes, filósofos y psicólogos. No les interesan asuntos públicos, desconociendo la realidad nacional y disfrutando el día a día, sazonado básicamente con la diversión dispersante que cada vez llega a edades más tempranas; por ejemplo, se suele ver penosamente, por los medios de comunicación como en vez de ir a sus instituciones educativas, se les encuentra en discotecas ambulantes trastornándose con alcohol y drogas, los llevan a las comisarías y llaman a sus padres que los recojan por ser menores de edad.

La indiferencia alcanza también a los grupos poblacionales adultos ocupados más en sus intereses particulares, dedicándose en buena hora a su trabajo; pero otros en actos delincuenciales, cada vez en cantidades más alarmantes.

La indiferencia por los asuntos públicos es un asunto muy grave que trae consecuencias negativas para la direccionalidad de un país, puesto que una sociedad mayoritariamente poco informada y formada en temas de interés nacional es fácilmente manipulable por ideologías nefastas de diversa índole, y peor aún, se carecerá del criterio suficiente para evaluar propuestas políticas de los candidatos a los diferentes cargos de los poderes centrales del Estado ¿la consecuencia? Congresistas y políticos que son más conocidos por sus escándalos y actos de corrupción que por sus propuestas.

Si hay indiferentes, hay otro grupo interesado que busca mantenerse en el poder político. Existe un antiguo adagio

que expresa: 'una de las razones para que el mal se extienda, es que los buenos no hagan nada por impedirla'. Se dice también que es propio del peruano de hablar y decir sin ser directo, o expresarse de manera contundente ante un reclamo, cualquiera que sea el ámbito... es la influencia de la 'humillada cerviz', felizmente ahora desterrada del Himno Nacional, hermana paradójicamente con el 'somos libres'.

De los interesados en los asuntos públicos, existen dos grupos. Los interesados porque creen en el poder político como medio de agenciarse económicamente y de privilegios; y los interesados que conociendo la realidad nacional expresan taxativamente que todo está perdido y no hay solución posible⁷. Éstos últimos, consideramos, provienen de la influencia que nuestros intelectuales de mayor prestigio han formado. Tanto los indiferentes como los interesados, tienen algo en común: la total desconfianza en los poderes del Estado, que los lleva a decir en el colmo de la indiferencia y el conocimiento 'no importa que roben pero que hagan algo' respecto a sus autoridades; y es que, quienes integran las instituciones hacen 'méritos' para que así sean tenidos, cercándose el círculo vicioso de país sin rumbo, con proyectos a corto plazo.

Sin embargo, está surgiendo desde hace unas décadas, un creciente sentimiento de autovaloración del propio ser peruano en las grandes mayorías,

de la identidad que siempre tuvimos y que ahora estamos paulatinamente tomando conciencia, identidad esforzada, progresista, orgullosa que debemos alentar desde ahora y para siempre.

Comprensión-Visión propositiva del Perú contemporáneo

Los países tienen cada uno su propia problemática pero la historia de los mismos oscila de manera parecida en: choques culturales y raciales, situaciones violentas (conflictos civiles y guerras internas y/o por fronteras u otros intereses), pobreza, corrupción, y en algún momento características de subdesarrollo. Y esto es lo mismo en EE.UU, Japón, China, Alemania, Francia y España. Basta revisar sus historias para dar cuenta de ello. Pero la gran pregunta es ¿por qué ellos alcanzaron el desarrollo, y los países sudamericanos no, particularmente el Perú? Pregunta difícil de responder por los diversos factores implicados en ella; sin embargo, esbozamos una de las posibles razones: sus historiadores e intelectuales ven el vaso medio lleno y no medio vacío, su objetividad crítica está acompañada en el énfasis de cohesión y encuentro de sentido de su realidad contextual con visión propositiva plausible y no en la dispersión contrapuesta con que se llevó y aún se lleva a cabo la comprensión de los problemas sociales de nuestra realidad nacional⁸.

Las dos tesis serían desesperanzadoras si no la acompaña una propuesta, y es la

7 Como por ejemplo el difundido video 'Vivos y Plebeyos' dirigido por Matías Vega y Luis Soldevilla.

8 Algunos ejemplos: la historiografía China desde la antigüedad unida a la filosofía buscaba la formación moral de los ciudadanos, el erudito Marcelino Meléndez y Pelayo (1856-1912) quien en su Historia de los heterodoxos españoles encuentra el hilo conductor que subyace en el pensamiento español por más contrarios que parezcan entre sí: la religiosidad; o tal vez como figura emblemática Hegel, quien considera que la historia de la humanidad hasta su época se sintetiza en lo que ahora es Alemania; los franceses Adolphe Thiers (1797-1877) autor de Historia de la Revolución Francesa o Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) quien rechazaba el uso de la fuerza de los sistemas políticos, o que la sociedad no puede ser transformada por un plan preconcebido.

que vengo a proponerles, y desde la filosofía de una mentalidad extendida positiva tenga por valiosos aliados los aportes de la psicología social y la psicopedagogía a fin de ir aplicándola y hacerla extensiva. La propuesta es: El Perú es una síntesis del progresivo desarrollo por voluntad y criterio nacional frente a los acontecimientos históricos que le ha tocado vivir. Pienso que esta comprensión-visión del Perú contemporáneo ayuda propositivamente a nuestro progreso y desarrollo integral como país.

Para una comprensión-visión propositiva de nuestro país, esbozamos respuestas, a las preguntas filosóficas fundamentales del **es** y del **debe**, aplicadas al Perú: **¿Qué es ser peruano?**, y **¿Qué es el Perú?**, teniendo por hilo conductor el **hace** en sus tres formas: como presente del pasado (lo que hizo), presente del presente (lo que hace) y como presente del futuro (lo que debería hacer).

Respecto a la pregunta **¿Qué es ser peruano?** auxiliados por la antropología filosófica, la ética y la axiología aplicadas a la observación fenoménica de nuestra praxis gracias a los aportes desde la psicología, creemos que es un humano que sintetiza positivamente todo lo mejor de su historia, que se erige perseverante superando sus problemas, que se enorgullece de su rico pasado y de los logros que con esfuerzo alcanza cotidianamente, cuya identidad antro-axiológica es el esfuerzo por construir siempre un mejor porvenir, identidad latente que los intelectuales debemos contribuir a su toma de conciencia y explicitación constante.

A la pregunta **¿Qué es el Perú?** En primer lugar, es un territorio, uno de los más extensos, bellos y ricos en recursos de esta parte del Nuevo Mundo,

admirada por aborígenes y deseada por los conquistadores, aún hoy. Es esta riqueza que debemos aprovechar no para explotarla abusivamente en beneficio de pocos como Estado-vendedor, sino como Estado que se dirige cual hábil gerente sabio administrador de sus recursos naturales y humanos, capaz de ser eficiente y eficaz en sus acciones. Pero también, el Perú deja de ser un concepto moderno que aún estaba por definir, según la mayoría de intelectuales a lo largo de nuestra historia republicana, sino que ahora, conociéndonos más, afirmamos que somos país y nación con identidad mestiza en su raza y sus valores cual síntesis excelente. Sin embargo, para que este reconocimiento de nuestra identidad se haga extendida se debe unir al país homogenizando los beneficios de servicios públicos de calidad, y al mismo tiempo haciendo extensivo lo que somos ayudados por la psicología social y la psicopedagogía.

Poseemos grandes valores con los cuales, podemos ir progresando aún más: El emprendedorismo voluntarista; nuestra variada, rica y aún no explotada ni bien administrada geografía; y, mejor aún, la paulatina toma de conciencia de nuestra identidad nacional, junto a nuestra solidaridad mancomunada.

Por lo expuesto, concluimos que el Perú –repetiendo mi propuesta– es una síntesis del progresivo desarrollo por voluntad y criterio nacional frente a los acontecimientos históricos; esta es, una comprensión-visión del Perú contemporáneo que ayuda propositivamente a nuestro progreso y desarrollo integral como país, ahora creo que este modesto aporte, sea asumido como un reto por los profesionales de la mente y el espíritu, de tal manera que vaya creándose una sociedad mentalmente saludable, optimista, segura de sí, dispuesta a su desarrollo integral.

REFERENCIAS:

AA.VV. (2008). *Perú en el s. XXI*. Luis Pásara, editor. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú

BELAUDE MOREYRA, A. (2008). *Perú: Persona, sombra y alma*. Lima: IIPCIAL.

COTLER, J. (1994). *Política y sociedad en el Perú. Cambios y continuidades*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DEVÉS Valdés, E. *Cartas a la intelectualidad, estudiantes universitarios y a todos los profesionales del conocimiento de América Latina*. En: Revista Acta Herediana, Universidad Peruana Cayetano Heredia. Vol.41, Abril – Septiembre 2007; pp. 40-49. Lima.

ÉLGEAREN Reátegui, F. (2006). *Construyendo ciudadanía desde el Estado y la sociedad en el Perú*. En: Revista COMUNIFE, pp. 42 – 57. N° 6. Enero - Diciembre.

FELDMAN, R.S. (1997). *Psicología. Con aplicaciones para Iberoamérica*. México: Mc. Graw-Hill – Interamericana.

FLORES QUELOPANA, G. (2008). *Los peruanos ¿por qué somos emprendedores sin ser innovadores?* Lima: Fondo Editorial IIPCIAL.

IWASAKI CAUTI, F.(1988). *Nación peruana: Entelequia o utopía. Trayectoria de una falacia*. Lima: Centro Regional de Estudios Socio Económicos.

LAZO ARRASCO, J. (1997). *La educación: único camino que le queda al hombre*. Lima: Editorial Garcilaso.

MATOS MAR, J. (2004). *Desborde popular y crisis del Estado. Veinte años después*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

ROCHABRUN, G. (1991). *Ser historiador en el Perú*. En: Revista Márgenes n° 07. SUR, Casa de Estudios del Socialismo. Lima. pp.130-145.

SANCHEZ, L.A. (1963). *El Perú: Retrato de un país adolescente*. Lima: Departamento de publicaciones de la UNMSM.

SCHULDIT, J. (2005). *¿Somos pobres porque somos ricos? Recursos naturales, tecnología y globalización*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

TUBINO, F. (2007). *Perú: la ausencia de síntesis*. Ensayo, publicado digitalmente por la PUCP.

TUBINO, F. (2007). *Ensayo sobre la cultura en el Perú*. Ensayo, publicado digitalmente por la PUCP.

ZEVALLLOS VERA, M. (1988). *Integración filosófica, cambio social y conciencia nacional*. Arequipa: Publicaciones de la Universidad Nacional San Agustín.

ZEVALLLOS VERA, M. (1959). *Crítica histórica y educación social*. Arequipa: Editorial Universitaria.

LOS VALORES DE LA CIENCIA A PARTIR DE LA PRÁCTICA CIENTÍFICA

ASSESSMENTS OF SCIENCE FROM SCIENTIFIC PRACTICE

Richard Antonio Orozco*

RESUMEN

En el presente artículo, el autor muestra cómo una interpretación idealizada de la ciencia ha llevado al sentido común a imaginar una supuesta neutralidad ética de ésta. E incluso se ha supuesto que la ciencia debe ser la guía de la sociedad pero sin asumir ninguna dependencia de esta hacia aquella. El autor muestra entonces una nueva forma de interpretar la ciencia a partir de las prácticas científicas, un modelo muy reciente forjado desde los años sesenta en la filosofía de la ciencia post-kuhniiana. En este modelo, adaptativo y pragmatista, la ciencia revela su mayor dependencia hacia los valores sociales y así se puede hablar de una axiología ampliada para la ciencia.

PALABRAS CLAVES:

Filosofía de la ciencia, hechos, experiencia, idealización, naturaleza, práctica científica, axiología.

ABSTRACT

In this article, the author shows how an idealized interpretation of science has led common sense to imagine a supposed ethical neutrality of it. And even, it has been assumed that science should be the guide of the society but without assuming any dependency of the latter to the former. The author then shows a new way of interpreting science from scientific practices, a model recently made since the 1960s in the post-Kuhnian philosophy of science. In this adaptive and pragmatist model, science reveals its greater dependence on social values and so we can speak of an axiology extended for science

KEY WORDS:

Philosophy of science, facts, experience, idealization, nature, scientific practice, axiology.

* Docente de la Pontificia Universidad Católica del Perú: rorozco@pucp.edu.pe

INTRODUCCIÓN

Cuando nos preguntamos por los valores epistémicos o, mejor expresado, por las valoraciones en la ciencia, podríamos resumir la cuestión en una pregunta general: ¿es la ciencia un valor para la sociedad o son las valoraciones sociales las que guían el accionar científico? Evidentemente, la respuesta tiene matices, no es que la respuesta sea que una es modelo para la otra de forma exclusiva, sino que ambas se norman mutuamente. Por un lado, la ciencia es un modelo valioso para la sociedad. Así pues, asumimos como verdadero el hecho de que si nuestras actividades sociales fueran metódicas – es decir, modeladas científicamente – entonces serían buenas (eficientes). Por ejemplo, si nuestra alimentación fuera metódica, entonces gozaríamos de la anhelada salud. En otras palabras, identificamos lo metódico con lo eficiente y así, indirectamente, reforzamos la idea de que es la ciencia misma la que muestra lo valioso para la sociedad. Por otro lado, intuitivamente también sabemos que la misma sociedad va marcando los derroteros sobre los cuales se desarrolla la labor científica. Son los intereses sociales y sus valoraciones las que de alguna forma definen muchas decisiones al interior de la ciencia (como por ejemplo, los aspectos sobre su financiamiento o sus perspectivas privilegiadas).

Sin embargo, aparecen también voces que discrepan con estas dos posiciones. Por un lado, asumir a la ciencia como modelo para la sociedad puede significar un reduccionismo de la vida misma. Henry Bergson decía que la ciencia está incapacitada para entender la vida del espíritu; y un filósofo peruano de comienzos del siglo XX, Mariano Iberico, reclamaba contra el

cientificismo de nuestra educación que de alguna forma priva a los educandos de la necesaria apertura hacia el ámbito trascendental (religioso). En la otra esquina, también los científicos alzan su voz de protesta cuando se le quiere imponer a la ciencia una normatividad social. Se exige así una libertad de investigación, cuya única exigencia sea la búsqueda de la verdad. Se piensa así que la verdad es un valor que se autorregula y es suficiente para la determinación de la investigación científica. Bajo estas últimas perspectivas, el mayor favor que le podríamos hacer tanto a la ciencia como a la sociedad es mantenerlas en una "cortés indiferencia".

Creo yo que la perspectiva que más se privilegia en el sentido común es la perspectiva cientificista, es decir, es más fácil asumir que es la ciencia la que define las valoraciones de la sociedad en lugar de pensar que pueda ser la sociedad quien marque los límites y posibilidades a la ciencia. Quizá la razón principal de que este cientificismo esté tan presente en el sentido común es la determinación de la verdad en la ciencia como representación exacta de la naturaleza. Muchos filósofos se han encargado durante buena parte del siglo XX a desmitificar tal concepción de la verdad y así es algo de lo que yo no pienso ocuparme. Sin embargo, creo yo que hay también otra razón por la que se privilegia la posición cientificista y es que esta está asociada a una interpretación idealizada de la práctica científica. Lo que deseo mostrar aquí es que dicha perspectiva idealizada de la práctica científica es incorrecta y que en su lugar, una interpretación adaptativa de esta pueda ser mucho más realista y veraz. La conclusión a la que deseo arribar es a un argumento que defienda una mayor cercanía de la ciencia hacia la sociedad y, aún más, un modelo que muestre cuán dependiente es la ciencia de las

valoraciones sociales. En otras palabras, mi conclusión será una más amplia axiología científica de la que el sentido común hoy pretende reconocerle. Con este propósito, dividiré mi texto en tres secciones. En un primer momento, voy a mostrar las premisas fundamentales de la interpretación idealizada que yo he denominado como *cientificista*. En la segunda sección, pasaré a mostrar lo que sería una interpretación adaptativa de la práctica científica; y finalmente, en un espacio más reducido extraeré la conclusión de la axiología ampliada.

1. La interpretación idealizada de la práctica científica

Por *práctica científica* estoy entendiendo, de manera general, las acciones que los científicos realizan para producir conocimientos científicos. La práctica científica incluye la investigación, el experimento, el reconocimiento de enigmas, las pruebas de comprobación, la elaboración del informe y la consideración de las conclusiones. Ya desde el mismo hecho de plantear una comprensión de la ciencia desde su práctica supone ya una novedad de enfoque. En la interpretación idealizada, la característica principal es que se hace abstracción de la práctica y por ello mismo resulta ser idealista. Para entender mejor esto que estoy llamando la interpretación idealizada, voy a describirla con cuatro características:

En primer lugar, se percibe a la ciencia como una entidad de recursos ilimitados y así mismo al científico como una súperinteligencia de capacidades también ilimitadas. Esto quiere decir que, aunque se considere a los instrumentos científicos como mejorables, se entiende también que es solo cuestión de tiempo para que podamos lograr las velocidades, la precisión y las procesadoras de

información que requieren nuestros mayores experimentos. No es pues ni la ciencia ni el científico el que nos impide lograr todo el conocimiento del mundo, el control de la naturaleza, sino que es la imprecisión de nuestros instrumentos y su falta de finura. Herbert Simon nos decía que fue en la Ilustración en donde se forjó esta forma de pensar en la que se señalaba como una cuestión de tiempo la razón para que un día la ciencia pueda conocer todas las leyes de la naturaleza y llegar así a predecir todos los fenómenos naturales.

En segundo lugar nos encontramos con la idea de un científico enfrentado directamente a los hechos de la experiencia, sin mediación alguna. Se piensa así que los hechos de la experiencia están así expuestos y que son transparentes, que lo único que falta son instrumentos cada vez más precisos para llegar a conocerlos a cabalidad y desentrañar sus leyes.

En tercer lugar aparece la idea de una ciencia como un sistema de conocimientos acumulativos. La ciencia sería así como una biblioteca con ilimitados estantes en donde acumulamos los libros y los conocimientos. Cada nuevo libro se suma a los anteriores y, en algunos casos, simplemente vuelve obsoletos algunos conocimientos previos. Como los libros de Galileo hicieron obsoletos los libros de Ptolomeo.

Una cuarta característica de este modelo idealizado de ciencia sería la aceptación de que existen leyes en la naturaleza. Estas serían el objetivo máximo de la ciencia. Era el sueño de Newton que se fortaleció cuando este "descubrió" la ley de la gravedad. Laplace, un filósofo y científico del siglo XIX, pensaba que llegaría el día en que podríamos conocer cada minúsculo movimiento de la naturaleza, ya que todo

en la naturaleza se movía bajo la ley de la causalidad. Solo nos haría falta una máquina que procesara la información en conjunto y podríamos determinar cada nuevo suceso en el mundo. Anótese, además, que la idea de un mundo regido por leyes es una herencia de la ciencia medieval. En ese entonces se pensaba que el mundo había sido creado por Dios de manera armónica, bajo la forma de un perfecto y fino reloj de manecillas. La armonía del mundo se mantenía gracias a leyes fijas y constantes; y como dice Santo Tomás en la quinta vía, esto era reflejo de un creador artesano.

Todas estas características forman, en mi opinión, casi una caricatura de la ciencia y de su práctica. Así pues, uno se puede imaginar al científico frente a un mundo que es ordenado y regido por leyes y que le muestra al científico solo su primera cara que es los hechos de la experiencia. Estos, a su vez, están allí para que el científico los acomode, los entienda, los sopesa y saque conclusiones que va acumulando en anaqueles. El único problema de este científico es la escasez de finura y precisión en sus instrumentos. Por supuesto, no cuentan para nada ni los aspectos sociales, ni culturales ni la personalidad misma del científico. Si dicho científico es hombre o mujer, cristiano o ateo, es completamente irrelevante en su práctica.

La conclusión de este modelo idealizado es lo que se denomina la neutralidad ética de la ciencia. El único valor que guía la práctica científica vendría a ser la verdad que a su vez solo está constreñida por las leyes de la lógica. Y ¿qué se estaría entendiendo por verdad? Pues la representación exacta de la naturaleza. Cualquier otra consideración ética o axiológica podría sonar a camisa de fuerza, es decir, se

entendería como un acto que atenta contra la libertad de investigación o un tipo nuevo de oscurantismo que intenta negar la realidad del mundo. La exigencia de fondo es que si la ciencia solo está enfrentada a los hechos de la experiencia y solo está guiada por la verdad no tendría por qué regirse por ninguna otra valoración pues las cuestiones sociales, culturales, políticas o religiosas andan por caminos ajenos a la práctica científica. La ciencia es pensada así en un trabajo puro, transparente, y se entiende así por qué esta se convierte en el modelo y guía general de la sociedad. Para resaltar aún más la pureza de la práctica científica se pensó en una división al interior de las ciencias mismas, entonces se diferenció entre las ciencias naturales, las que mantenían la idealidad de su práctica; y las ciencias humanas, que de alguna forma se entremezclaban con cuestiones sociales. Así pues, las ciencias naturales se convirtieron en el modelo de la racionalidad y sus resultados a su vez en el modelo de los conocimientos.

No obstante, toda esta idealización de la ciencia no es la única forma de interpretar la práctica científica. Desde los años sesenta, en especial desde el aporte de Thomas Kuhn, la filosofía de la ciencia ha ido poco a poco desinflando esta idealización y se ha tornado hacia una comprensión más realista de lo que es la ciencia y hacia una nueva forma de entender las relaciones entre ciencia y sociedad. Paso ahora a explicar estos nuevos modelos para la comprensión de la ciencia.

2. La nueva filosofía de la ciencia, una comprensión desde la práctica científica

Como dije antes, ya desde el hecho de plantear el tema a partir de las prácticas científicas se percibe una forma

novedosa de interpretación. Repensar la ciencia desde la acción misma va a significar la consideración de aspectos que antes no parecían relevantes; de la misma forma en que una pareja de enamorados ve transformada su concepción del matrimonio y del amor cuando se encuentran con el día a día de la vida matrimonial, así también ocurre con la comprensión de la ciencia cuando ésta parte de la práctica misma y no desde la reflexión a priori de lo que debe ser la ciencia. Para mostrar este nuevo modelo de interpretación voy a presentar cinco aspectos novedosos.

En primer lugar tenemos el carácter adaptativo de la práctica científica misma. Esta no debería ser una novedad, pues nosotros consideramos que todas nuestras prácticas sociales son siempre adaptativas. Es decir, nos adaptamos a la escasez de recursos, de tiempo y de posibilidades. Lo que ha ocurrido con la práctica científica es que la hemos dejado de ver significativa y hemos pasado de largo su normal carácter adaptativo. Estudios en el campo de la sociología de la ciencia han mostrado, por ejemplo, la fuerte dependencia que presenta ésta hacia las fuentes de financiamiento. Y es que la ciencia no puede llevarse a cabo si no es a partir de instituciones que financien las investigaciones. Pues dichas instituciones se guían por políticas internas en su toma de decisión y eso ya supone una exigencia adaptativa de parte de los investigadores a tales políticas internas. Por otro lado, Gerd Gigerenzer, un reconocido psicólogo experimental, ha mostrado como los tesisistas e investigadores van asumiendo un grado adaptativo de satisfacción. Esto quiere decir que conforme va apremiando los plazos para la entrega del informe final de la investigación, los mismos investigadores van asumiendo nuevos niveles de satisfacción de manera

tal que lo que antes era solo aceptable ahora puede ser defendible.

Más, el carácter adaptativo de la práctica científica no solo se hace evidente cuando consideramos la escasez de recursos y tiempo al que están expuestas las investigaciones, o la necesidad de adaptarnos a políticas institucionales. Thomas Kuhn nos ha hecho ver otro aspecto que muestra como la práctica científica es en sí misma adaptativa. Tiene que ver con lo que Kuhn llamaba la dependencia a un paradigma. Esto es, la dependencia hacia una matriz disciplinar. Para especificar más, vamos a entender a la matriz disciplinar como el conjunto de conceptos y teorías que suscriben los científicos en una época y en un contexto determinado. Además, también debemos de considerar como parte de esta matriz al conjunto de modelos de resolución de problemas que los científicos aceptan en este contexto determinado. Así pues, si los científicos asumen como una exigencia, casi inconsciente, la necesidad de ser fieles a su paradigma, es lógico pensar que en sus actividades prácticas ellos están buscando adaptar sus nuevos conocimientos al paradigma que defienden. Kuhn definía a este modelo como un "armar rompecabezas". Los científicos nunca están acumulando conocimientos, sino asimilando uno nuevo y readaptando los anteriores en función de mantener vigente el paradigma que los sostiene. Podría parecer que es un mecanismo de defensa; como cualquier persona en la sociedad, nadie se vuelve demasiado crítico en primera instancia, sino hasta haber reconocido que lo defendible ya perdió vigencia. La primera reacción es siempre defender nuestra matriz.

Esta idea de la defensa instintiva del paradigma me lleva también a la

segunda característica de este modelo de interpretación. Vamos a denominar a esta segunda característica la mediación paradigmática de los hechos de la experiencia. Significa esto que el trabajo del científico nunca es enfrentado directamente con los hechos de la experiencia, sino que estos – los hechos de la experiencia – son reconocidos a través de una matriz disciplinar. Voy a aclarar esto pues realmente puede parecer contraintuitivo. Lo primero que debemos de reconocer es que los hechos de la experiencia nunca son algo tan objetivo como parece. Depende para su determinación en gran medida de la misma experiencia previa del observador. Así por ejemplo, una lista de hechos que suceden en un jardín será bastante distinta si la realiza un botánico que si la realiza un escolar. Así pues, dos personas delante de una misma situación no ven los mismos hechos. Hay muchos factores que influyen en la determinación de los hechos. En el plano científico esto también es real, pues la categorización del mundo depende de los conceptos que se usan y de las teorías en que están implicados dichos conceptos. Ptolomeo y Aristóteles veían planetas donde Galileo vio satélites. Los alquimistas del siglo XIII veían la acción del flogisto donde Lavoisier y los químicos del siglo XIX vieron elementos químicos. En este sentido, podemos estar seguros que un listado de los objetos que conforman el mundo es necesariamente dependiente de las teorías que lo explican. Si la determinación de cuáles son los objetos del mundo depende de la matriz disciplinar – conceptos y teorías – entonces puede resultar obvio que los hechos de la experiencia son reconocibles necesariamente a través de dicha matriz.

Para reconocer mejor esta caracterización que acabo de hacer sobre

la ciencia, veamos lo que ocurre en la práctica científica. Más específicamente, veamos lo que ocurre en el campo experimental de la ciencia. Aquí es donde pueden presentarse objeciones a la caracterización que acabo de hacer. Hay algunos autores, como Sergio Martínez o Ian Hacking, quienes han abogado por una autonomía de las tradiciones experimentales de la ciencia. Eso quiere decir que los científicos experimentales se dedican a realizar experimentos sin necesidad de sentir la guía o el peso de la teoría. Simplemente realizan una combustión a ver qué ocurre. En mi opinión, los experimentos en la práctica científica pueden ser de tres tipos. En primer lugar, los exploratorios, es decir, justamente aquellos en que los científicos exploran nuevos objetos en el mundo o nuevas cualidades en los objetos ya conocidos. Es conocido por ejemplo los experimentos que llevaron al reconocimiento del quark, una partícula de carga más pequeña que el electrón. Dichos experimentos consistían en el rociamiento de una bola de niobio con electrones o protones de manera que en una fracción de tiempo se puede reconocer el aumento o disminución de su carga en un $\pm 1/3$. Estos experimentos lo que hacía era decirnos que había un quark suelto girando alrededor de la bola de niobio y que el rociamiento de los electrones – o protones – lo permite descubrir. La pregunta que debemos de hacernos con este tipo de experimentos es si es que en verdad son independientes de todo el conjunto de teorías y conceptos que se defendían en la ciencia durante la época de los experimentos. Pues en mi opinión no es así. Los experimentos tuvieron lugar en el año 1908. Hasta la última década del siglo XIX uno de los postulados básicos de la física clásica newtoniana que se encontraba en boga era la indivisibilidad del átomo. La caída

de este principio llegó junto a la caída de toda la física newtoniana. En conjunto se sucedieron una serie de experimentos que antes eran impensables. Fue la asunción de un nuevo paradigma – una nueva matriz disciplinar – la que promovió esos nuevos experimentos y el descubrimiento así de nuevos elementos que conforman el mundo y nuevos hechos de la experiencia. Ahora hablamos de radiaciones, de partículas subatómicas, de quarks y de saltos cuánticos, cuando hace dos siglos solo nos referíamos mínimamente a átomos, por definición, lo que no puede dividirse.

No obstante, la práctica científica no se restringe solo a experimentos exploratorios. También encontramos los experimentos corroboradores o comprobadores. Estos son los experimentos que tratan de corroborar las predicciones hechas por las teorías científicas o los contactos entre la teoría y la naturaleza. Evidentemente, esta clase de experimento es sumamente dependiente de la matriz disciplinar. Por último, tenemos los experimentos que tratan de aclarar las ambigüedades del paradigma. Como este es un constructo humano no puede ser perfecto y va presentando ambigüedades y anomalías. Muchos científicos se dedican a realizar experimentos que aclaren tales ambigüedades tratando de aclarar con la práctica oscuridades que aparecen en la teoría. Así pues, considerando los tres tipos de experimentos que he anotado, puede reconocerse porqué afirmo que los científicos siempre se encuentran mediados por la matriz disciplinar cuando se enfrentan a los hechos de la experiencia. Kuhn ha llegado a decir que los hechos, que la matriz disciplinar no permite ver, simplemente no existen. Sin utilizar el lenguaje metafórico, deberíamos de decir sobre ese tipo de hechos ajenos a la matriz que son

irrelevantes y nunca aparecen como dato en ninguna investigación científica.

La tercera característica en esta nueva interpretación de la ciencia podríamos definirla como la necesaria idealización de la naturaleza. El sentido común nos dice que de toda teoría científica se pueden deducir datos observables y que estos son contratados con los datos empíricos que se van obteniendo de manera que se pueda evaluar la validez de la teoría. A este método se le conoce como el método hipotético-deductivo. Habría que decir, sin embargo, que aunque lleva una buena carga de verdad, es también bastante defectuoso. En primer lugar, de las teorías no se pueden deducir observaciones así sin más. La mecánica celeste no puede predecir eclipses con sus teorías, hace falta representar matemáticamente el sistema solar para lograr ese tipo de predicciones. Tampoco la psicología no pasa de la especulación a menos que utilice indicadores comportamentales y fisiológicos. Las teorías económicas son ciegas a menos que se le habilite de caracteres medibles e indicadores que puedan determinar una representación de la sociedad pertinente. El tiempo no es minutos y segundos, pero requerimos de estos y de las manecillas del reloj para lograr desarrollar toda la física. Así pues, esta necesaria idealización de la naturaleza es, en otras palabras, una dependencia de la ciencia hacia constructos sociales y hacia indicadores. Las teorías pues requieren de hipótesis subsidiarias que lo que hacen es idealizar la naturaleza para su consecuente experimentación y predicción. Estas idealizaciones requieren de indicadores que pueden ser movimientos de manecillas o algún componente químico en los cuerpos o cualquier otro tipo de indicadores.

Esta última característica es un aspecto que se pasa de largo en las

idealizaciones de la ciencia, pero que es muy real y bastante trabajoso en la práctica científica. Para quienes han hecho una tesis en alguna disciplina saben lo difícil que es llegar a determinar los indicadores que operacionalicen una variable. Los libros de metodología de la investigación nos enseñan que el principal criterio con el que contamos para determinar la validez de estos es el consenso de la comunidad científica. En todo caso, no se puede determinar una justificación necesaria de un indicador, por esta razón también podemos decir, como afirma Mario Bunge, que la mayoría de los mecanismos que utilizamos para explicar la naturaleza funcionan "como si". Es lo que se conoce como un ficcionismo moderado. No significa que finjamos que las cosas no son así, tampoco significa que toda la ciencia sea una mentira o que nunca se pueda conocer lo que realmente es la naturaleza. Únicamente hacemos supuestos que nos permiten el desarrollo de la investigación sabiendo que el desarrollo de la misma puede ir desvelando factores que nos fuercen a adoptar supuestos aun más complicados. La ciencia trabaja con una idealización de la naturaleza y se hace así dependiente en gran medida de los constructos humanos llamados indicadores.

Esta dependencia de la ciencia hacia los constructos sociales nos lleva a nuestra cuarta característica: la ciencia es básicamente una labor comunitaria. Es el consenso de la comunidad científica la que acepta una investigación como conocimiento válido así como es el mismo consenso el que acepta la validez de los indicadores y de las variables utilizadas en la investigación. Es el referato de la comunidad el que define como presentable una investigación que quiere aparecer en una revista especializada. Es pues una idealización pensar a la

ciencia como el trabajo de un individuo. Que en las historias de los grandes descubrimientos científicos aparezca un solo nombre, a quien se le atribuye el descubrimiento, es casi una fábula. Lo que ocurre tras un descubrimiento es una serie de experimentos, generación de nuevos conceptos, numerosas pruebas y varios informes distintos que sumados dan la impresión de haberse descubierto algo. Solo para ilustrar, aunque se le considera a Lavoisier ser el descubridor del oxígeno, con justicia habría que decir que antes que él, un boticario sueco, C. Sheele, había ya logrado preparar una muestra pura del gas distinto, aunque solo lo consideró un "aire puro". Luego de él, el teólogo británico Joseph Priestley reconoció un gas que se emitía de un óxido rojo de mercurio calentado pero lo llamó óxido nitroso. Fue Lavoisier, sobre la base de los experimentos de Sheele y Priestley quien llegó a la conclusión que se trataba de una especie nueva de gas. Repito, con justicia, la ciencia es el trabajo de toda una comunidad.

La quinta característica no podré desarrollarla como hubiese querido pues el tiempo ya no me lo permite. Para denominarla, utilizaré una frase del famoso astrofísico británico Stephen Hawking: "Dios sí juega a los dados". Esta es una interpretación de la naturaleza que se enfrenta directamente con la generalizada idea de que en el mundo hay leyes fijas que lo gobiernan todo y que la ciencia debería llegar a descubrir. Dos son los argumentos que puedo presentar a favor de esta nueva interpretación. En primer lugar, la presencia del azar en el mundo. La mecánica cuántica, la genética, la biología molecular y la ingeniería de comunicaciones confirman desde hace rato la presencia del azar en el mundo. Piénsese por ejemplo en los saltos cuánticos, en las mutaciones aleatorias

o en la presencia de ruidosos canales de comunicación. La ciencia ya no puede prescindir del azar, así como de la causalidad. Mi segundo argumento viene del propio S. Hawking. Las investigaciones sobre agujeros negros lo han llevado al convencimiento de que la información en el universo no puede mantenerse constante. Los estados iniciales serán transformados después de pasar por un agujero negro y lo peor es que no sabríamos hacia qué estado será transformado. Hawking formula su conclusión diciendo: "No solo Dios juega definitivamente a los dados, sino que además a veces los lanza a donde no podemos verlos".

3. Conclusión final: la axiología ampliada de la ciencia

Solo quiero concluir precisando como queda la axiología de la ciencia, es decir, los valores epistémicos después de haber transformado la imagen de la ciencia. Cuando debemos considerar que la práctica científica es adaptativa, que el científico depende de instituciones; cuando debemos de considerar que el científico está constreñido por un paradigma, que psicológicamente lo defiende a capa y espada; cuando debemos considerar que él se enfrenta a una idealización de la naturaleza y que lo hace a base de indicadores que son constructos colectivos; cuando debemos de asumir que la ciencia es un trabajo comunitario y que, además, nada es tan fijo y armonioso como se pensaba; entonces, hay que considerar que lo valioso en la ciencia ya no puede reducirse al simple criterio de la verdad. Habrá que considerar en la axiología de la ciencia muchos otros criterios como son los democráticos que nos ayudarán en la búsqueda de los consensos. O también

los ecológicos, que nos guiarán hacia una mirada más integral de la naturaleza y nos exigirán más responsabilidades en la aceptación de los impactos de nuestras investigaciones. Serán pues los criterios sociales en general. El trabajo del científico deberá así asumir más decididamente la guía de la sociedad, porque con esta nueva interpretación que estoy mostrando, la ciencia como institución, está lejos de ser una idealidad o un modelo perfecto de racionalidad. La ciencia es un constructo humano y bien humano.

REFERENCIAS:

BERGSON, H. (1976) *El pensamiento y lo moviente*. Madrid: Espasa Calpe.

BUNGE, M. (1997) *Epistemología*. Barcelona: Siglo Veintiuno Editores.

2007 *A la caza de la realidad. La controversia sobre el realismo*. Barcelona: Editorial Gedisa

CHALMERS, A. (2000) *Qué es esa cosa llamada ciencia*. Madrid: Siglo XXI.

DUICA, W. (2001) "Ciencia en un sentido radical", en: ARETÉ. Revista de Filosofía. Vol. XIII, N° 1, pp. 5-36.

ENCABO, J. (2011) "¿Es la racionalidad de la ciencia una especie de racionalidad práctica?", en: *Diánoia*, volumen LVI, número 67, pp. 13 – 41

ESTEBAN, J. M y MARTÍNEZ, S. (2008) *Normas y prácticas en la ciencia*. México: UNAM.

GIGERENZER, G.; and SELTEN, R. (2001) *Bounded Rationality. The Adaptive Toolbox*. Massachusetts: The MIT Press

GIGERENZER, G. (1999) *Simple Heuristics That Make Us Smart*. New York: Oxford University Press.

GIERE, R. (1988) "Examinando la ciencia", Pascual F. Martínez-Freire, *Filosofía actual de la ciencia*. Suplemento 3 de Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía. Málaga: Sección de Filosofía de la Universidad de Málaga, pp. 15-36

HAACK, S. (1997) *Evidencia e investigación*. Hacia la reconstrucción en epistemología. Madrid: Tecnos.

1998 "Defendiendo la ciencia, dentro de la razón", en: Pascual F. Martínez-Freire (ed.), *Filosofía actual de la ciencia*. Suplemento 3 de Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía, pp. 37 – 56.

HACKING, I. (1996) *Representar e intervenir*. México: UNAM

HAWKING, S. (2005) "Juega Dios a los dados" [en línea] URL: <http://www2.uacj.mx/IIT/CULCYT/septiembre-octubre2005/08ensayo.PDF>

KUHN, T. (1996) *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el*

cambio en el ámbito de la ciencia. México: FCE

2002 *El camino desde la estructura*. Barcelona: Paidós.

2004 *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.

MARTÍNEZ, S. (2003) *Geografía de las prácticas científicas. Racionalidad, heurística y normatividad*. México: UNAM.

OLIVÉ, L. (1988) *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*. México: Siglo XXI Editores.

2007 *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*, México: FCE

SUPPE, F. (1979) *La estructura de las teorías científicas*. Madrid: Editora Nacional.

TURNER, S. (1994) *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions*. Chicago: The University of Chicago Press.

HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN EN LA POSTMODERNIDAD

TOWARDS A COMMUNICATION EPISTEMOLOGY IN POSTMODERNITY

Amaro La Rosa*

RESUMEN

El artículo formula algunas propuestas epistemológicas sobre el estatus científico de la comunicación en la posmodernidad, incidiendo especialmente en la comunicación masiva y en su vinculación con el enfoque transdisciplinario.

PALABRAS CLAVE:

Postmodernidad, comunicación, epistemología, transdisciplinareidad

ABSTRACT

The article makes some epistemological proposals about scientific status of communication in postmodernity, focusing in mass communication and their relationship with the transdisciplinary approach.

KEY WORDS:

Postmodernity, communication, epistemology, transdisciplinarity

* Docente de la Universidad Tecnológica del Perú: alarosa@unife.edu.pe

1. Postmodernidad

Como punto de partida para este análisis, luego de la revisión de los criterios de diversos autores comprendemos que la postmodernidad es un concepto que tiene que ver con la sociedad mientras que el postmodernismo está ligado más que nada con la cultura en sus diversas manifestaciones.

Para Lyotard (1984) en la posmodernidad lo único cierto es el cambio constante, rasgo que podemos observar en las últimas décadas a nivel mundial. Han caducado los viejos criterios de legitimación en medida tal que se pasa de la noción valorativa de lo justo o lo verdadero a formularse la pregunta pragmática ¿para qué sirve? Igualmente se admiten como plenamente valederos criterios antes contrapuestos, tal como sucede con el constructivismo que une tanto en la teoría como en la práctica dos puntos de vista que antes se consideraban irreconciliables: Piaget y Vigotsky. Estima Lyotard que en la posmodernidad de manera creciente las experiencias están mediadas por la tecnología, tal como podemos comprobarlo si observamos los gadgets y artefactos que cotidianamente empleamos.

Lyotard entiende asimismo que en la postmodernidad se pone en evidencia una concepción distinta de la relación entre el ser humano y la realidad, la cual concibe que ésta no es algo dado per se sino que se construye. De modo similar Kenneth Gergen (2011) estima que los fenómenos sociales no existen realmente como hechos de la realidad pues son contruidos por la actividad social humana. Asimismo plantea que de los procesos sociales surgen los significados que se van construyendo durante la interacción.

Con respecto al paradigma posmoderno Coca y Valero (2010) afirman que en la posmodernidad la racionalidad de la ciencia defiende la incertidumbre permanente y es por ello que se requiere una búsqueda de la verdad que permita controlar la incertidumbre.

2. Epistemología de la comunicación y postmodernidad

La epistemología busca respuestas a la multiplicidad de interrogantes que se formulan con respecto al conocimiento y en lo que nos compete en relación con el estatus científico de la Comunicación. La comunicación es una actividad humana que ha evolucionado a través de los tiempos desde las formas más primitivas de intercambio, donde probablemente existían muchas similitudes con la comunicación animal, hasta las modalidades más avanzadas de representación simbólica de la realidad. Por sí misma la comunicación, como cualquier otro fenómeno de la realidad, no involucra un conocimiento científico, pero como fruto de la reflexión, y de la importancia que adquieren, en especial las diversas formas de comunicación masiva, se han ido acumulando en las últimas décadas conocimientos que paso a paso han permitido que se conforme una disciplina cuyo status de ciencia aún se discute. A pesar de ser relativamente joven, la Comunicación ha experimentado un acelerado desarrollo, resultado de la incesante investigación y de la construcción teórica.

En un trabajo previo (La Rosa, 2007) afirmábamos que la diversidad de puntos de vista sobre la naturaleza de la Comunicación como disciplina, las podemos ubicar en una escala en la cual incluiremos groso modo a:

1. Los comunicólogos: Quienes están convencidos que la comunicación responde a los estándares del conocimiento científico, sosteniendo en consecuencia que maneja criterios conceptuales propios los cuales son fruto de la investigación y que por tanto posee la categoría de ciencia.
2. Los integracionistas: Quienes piensan que la Comunicación es un cuerpo de conocimientos que no tiene identidad como ciencia. Ello porque integra elementos conceptuales de diversas disciplinas sociales e igualmente porque solamente aplica –sin mayor aporte propio–, los criterios metodológicos desarrollados por las Ciencias Sociales, más legitimadas en el campo de la investigación.
3. Los negativistas: Quienes estiman que los estudios comunicacionales no reúnen las condiciones suficientes para poderlos denominar científicos, pues constan solamente de temáticas dispersas analizadas desde paradigmas diversos.

Sin desarrollar el criterio por el momento podemos afirmar categóricamente que existe un cuerpo de conocimientos bastante amplio sobre la comunicación. Sin embargo, aquí existe un escollo que es necesario advertir. Están por un lado los conocimientos derivados de la investigación pura y aplicada de especialistas cuya obra se difunde abiertamente en la comunidad científica. Pero por otro hay un amplio número de estudios que solamente se registran en informes técnicos, cuyos resultados y aplicabilidad están regulados por criterios de confidencialidad determinados por los organismos privados e instituciones internacionales que los financian.

Tal como lo afirmáramos de modo reiterado en algunos trabajos nuestros (La Rosa, 1999, 2001, 2003) estamos convencidos que un problema epistemológico de partida para el análisis de nuestro objeto de estudio radica en los términos que usamos al intentar responder a la pregunta ¿cuál es el objeto de estudio de la Comunicación?

Es necesario anotar que bajo la aparentemente simple palabra comunicación involucramos fenómenos de diverso orden a los cuales deberíamos tratar de acuerdo a sus características específicas. No existe por consiguiente un modelo universal, que pudiera ser utilizado para las circunstancias de comunicación más diversas. Nos encontramos con paradigmas que utilizan connotaciones propias, las cuales es menester manejar adecuadamente. En el caso de la comunicación masiva teorizar resulta una tarea marcadamente compleja por las siguientes razones:

- Los profundos cambios producidos en la sociedad que se reflejan a su vez en modificaciones de mayor o menor magnitud en las modalidades de comunicación. En este sentido cabría revisar, los criterios que de una u otra manera relacionan la historia de la humanidad con la comunicación (v.g. McLuhan, Toffler, Vattimo, Burcet).
- La digitalización de las comunicaciones, que hace posible utilizar diversos soportes para la trasmisión de mensajes.
- El acelerado desarrollo de la tecnología y en especial de la informática que ha propiciado la convergencia de las telecomunicaciones.
- El desarrollo incesante de los medios de comunicación que producen fenómenos de creciente complejidad.

- La fugacidad de sus manifestaciones que convierte en problemas de estudio lo ayer inexistente, o hace perder rápidamente la vigencia de las temáticas. Se ha dicho insistentemente que los fenómenos de la comunicación cambian de manera tan acelerada que la investigación no puede recoger todo lo que ocurre, por cuanto apenas le está tomando atención, ya se modificaron profundamente las cosas. Pensamos sin embargo sobre el particular que muchas veces los hechos sociales que son objeto de la investigación de la comunicación condicionan estudios ex post facto, y que esta relativa permanencia de la temática no descalifica su análisis.
- Las modificaciones que se han producido en las modalidades de producción de los medios masivos así como el surgimiento de medios, que involucran nuevas formas de comunicación y de audiencia. Usando palabras de Cadenas (2012) en la actualidad la audiencia desempeña simultáneamente el rol de receptores audiencias y productores emisores.
- Las variaciones constantes que se producen en las necesidades y percepciones de la audiencia.
- Las nuevas modalidades de consumo de los medios, en especial de los interactivos que ahora otorgan mayor poder de decisión al receptor.
- Los logros de la investigación aplicada, que a pesar de demostrar su utilidad merecen eventualmente ciertas críticas en círculos académicos por su falta de rigor. Al respecto afirma Sanz (1987) que es imposible pedir verdades a prueba de errores, pero lo cierto es que éstos tienen la posibilidad de corregirse y que las verdades de hoy pueden mañana ser modificadas.

En la ciencia, los paradigmas orientan el quehacer investigativo, desde la observación hasta el análisis y la interpretación de los resultados. De acuerdo al paradigma orientador de su percepción del mundo, el especialista "verá" la realidad desde "su propia mirada" científica, que ha desarrollado como consecuencia de la praxis de su especialización. Para decirlo en otros términos, el científico observará los fenómenos, los cuales posteriormente describirá y explicará, en consonancia con su criterio de lo que significa la realidad.

En relación con varios de los aspectos previamente mencionados, percibimos una crisis de los paradigmas de la comunicación que ha removido los cimientos de algunos aparentemente inamovibles enfoques teóricos, obligando a reformulaciones, renovación de criterios y la urgente demanda de nuevos modelos.

Desde una perspectiva que consideramos extrema Drugus(2010) entiende que en la posmodernidad ya resulta obsoleto el propio concepto de ciencia que estima como uno de los mitos de la modernidad. Sugiere que usar este concepto en la posmodernidad sería algo similar a "estudiar el sistema planetario a partir de la teoría geocéntrica" (ib, p.56). Plantea como más apropiados los términos investigación o enfoque.

Vattimo (2003) plantea algunas apreciaciones en torno a la sociedad posmoderna que cabe analizar por sus implicancias para el tema de este acápite. Se trata de la sociedad de la comunicación generalizada donde existen un sinnúmero de recursos de comunicación entre los seres humanos. La ampliación de las posibilidades de información promueve su ampliación constante en ligazón estrecha con las

leyes del mercado, lo que se expresa por ejemplo en los grandes conglomerados que unen medios en diversos soportes: radio, televisión, prensa, medios online. Plantea igualmente un rasgo que ahora estimamos se hace realidad de manera alarmante: La sociedad ha olvidado lo que significa la transparencia y la intimidad donde la vida privada es vida de todos. Talk shows de diversa naturaleza hurgan si escrupulo alguno en aspectos íntimos de la vida personal, desde luego con la anuencia de sus protagonistas.

Los medios no pueden apartarse de la realidad de la sociedad postmoderna en la cual funcionan. Para Fernández y Franco (2010, p. 124) sostienen que las prácticas comunicativas mediáticas reproducen un modelo de producción y comprensión, de construcción y deconstrucción racional del conocimiento de la realidad Según Aguado (2009) las operaciones del sistema de medios de comunicación, que se vincula con otros sistemas sociales,

se orientan por dos clases de códigos (interés/no interés y relevancia/opacidad). Como resultante de las selecciones que determinan se configuran los temas que el medio trata a los cuales el autor denomina estructuras situadas de significado. Esto nos explica el porqué en la actualidad se dan similitudes en el tratamiento de la realidad por parte de los medios.

3. Comunicación y Transdisciplinariedad

Para Wolfeneden (2009) la transdisciplinariedad supone una visión integrada de la realidad en la cual confluyen los criterios de disciplinas diversas para la apreciación de la realidad de manera holística.

En el gráfico 1. Intentamos una representación de los tres pilares epistemológicos de la transdisciplinariedad (Max-Neef, 2005).

Gráfico 1

TRES PILARES DE LA TRANSDISCIPLINAREIDAD



Basado en Max- Neef (2005). Elaboración: ALR

Para Drugus (2010) el mundo posmoderno exige el conocimiento transdisciplinario en la medida en que éste reconoce que vivimos en un mundo complejo, incierto y pluralista. Desde la perspectiva de García (2006) el enfoque transdisciplinario intenta articular ciencias y conocimientos. A base de la confrontación de las disciplinas obtiene nuevos datos que articula entre sí de manera holística.

La naturaleza de la comunicación masiva en la sociedad postmoderna demanda para nosotros la necesidad de analizarla desde la perspectiva transdisciplinaria. Ahora bien, a decir de Berlanga (2012) las transferencias de significado que se producen en la posmodernidad, afectan las prácticas comunicativas. En este sentido afirma: "La filosofía de la Web 2.0, donde priman la participación y la colaboración, la obra colectiva, el carácter público y abierto con todos los entresijos teóricos y prácticos que comportan estas manifestaciones, es el fruto genuino de este contexto de posmodernidad" (íbid, p. 122). Si quisiéramos aplicar este criterio a la realidad, es evidente lo que sucede en el terreno de los teléfonos móviles que han transformado las modalidades de comunicación y cuya penetración ha llegado a tal nivel que en muchas ciudades del mundo, tal como ocurre en Lima, han superado largamente el número de habitantes.

En una entrevista realizada por Charlie Rose al creador de Mosaic, Netscape y Ning Mark Andreessen, éste afirmó que en la posmodernidad la obsolescencia tecnológica es muy rápida, de tal manera que a veces comentamos lo sucedido hace menos de una década y nos parece que habláramos de un pasado lejano. Y esto es muy cierto, pues si nos referimos a los recursos tecnológicos

encontramos que permanentemente están produciéndose nuevas versiones, en medida tal que debemos descartar algo a lo que aún no hemos terminado de sacarle partido. Este es el caso del hardware: Parece lejano en el tiempo el Windows 2000 y al redactar estas líneas ya se ponía en el mercado el Windows 8 que dejaría de lado al Windows 7 que se lanzó en el "lejano" octubre de 2009. Por cierto que parece ya parte de la prehistoria el primer sistema operativo Windows que Microsoft comenzó a vender en 1985.

REFERENCIAS:

- AGUADO, J. (2009) Self-observation, self-reference and operational coupling in social systems: steps towards a coherent epistemology of mass media Empedocles European Journal for the Philosophy of Communication, Volume 1, Number 1, 59-74
- BERLANGA, I. (2012) Las redes sociales online: Nuevas ágoras de la democracia posmoderna. En TELOS, 92, 118-126
- CADENAS, M. (2012) Reflexiones epistemológicas en torno a la interactividad en la era digital. Ponencia presentada en el 14º Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social, Lima, octubre
- DRUGUS, L. (2010) From modern disciplinary "science" to postmodernity transdisciplinary knowledge Economy transdisciplinary cognition, Vol XIII (2), 53-69. Revisado 2 de Julio de 2012. Disponible <http://www.ugb.ro/etc/etc-2010no2/s0105%20%282%29.pdf>
- FERNANDEZ, S. y FRANCO, A. (2010) Fundamentos epistemológicos para un modelo de comunicación en

situaciones de conflicto. Utopía y praxis latinoamericana, Año 15, N° 51, pp. 113-125.

GARCÍA, M. (2006) Un Nuevo Desafío en la Investigación: Enfoque transdisciplinario en Comunicación y Desarrollo. Razón y Palabra, F ebrero-Marzo. Disponible <http://www.razonypalabra.org.mx/antecedentes/n49/mgarcia.html>

LA ROSA, A. (1999) Los desafíos epistemológicos de la investigación de la comunicación en la era del ciberespacio Ponencia presentada en el Seminario Internacional "Tendencias y retos de la investigación en comunicación en América Latina" Lima: PUC/FELAFACS

LA ROSA, A. (2001) Investigación de la comunicación y autopistas de la información. Revista COMUNIFE, año 1, No 1

LA ROSA, A. (2003) Teoría de la Comunicación Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

LA ROSA, A. (2007) Claves para una comprensión de la Comunicación. Revista CONSENSUS de la UNIFE, Volumen 12, No 1, 53-64

LYOTARD, J. (1984) The Postmodern Condition: A report on knowledge Manchester: Manchester University Press

MAX-NEEF, M (2005) Foundations of transdisciplinarity Ecological Economics, 53, 5 – 16. Disponible: http://www.max-neef.cl/download/Max_Neef_Foundations_of_transdisciplinarity.pdf

SANZ, J. (1987) Introducción a la Ciencia Lima: Ediciones Amaru.

DE ARISTÓTELES A HEIDEGGER UN RECORRIDO DEL LUGAR A LA ESPACIALIDAD DEL DASEIN

FROM ARISTOTLE TO HEIDEGGER A TOUR OF THE PLACE TO THE SPATIALITY OF DASEIN

Carlos Quenaya Mendoza*

RESUMEN

El presente artículo ensaya una lectura de las nociones de lugar en Aristóteles y espacialidad del Dasein en Heidegger, concentrándose en el Libro IV de la Física y en los párrafos 22, 23 y 24 del capítulo tercero de la primera parte de Ser y Tiempo. Asimismo se hace referencia a sus particulares concepciones metafísicas, y se intenta destacar algunas significativas relaciones sin perder de vista el horizonte filosófico que distingue a ambos pensadores.

PALABRAS CLAVE:

Dasein, metafísica, physis, ontología, hermenéutica, fenomenología, mundanidad.

ABSTRACT

This article is an essay of reading Aristotle's notions of place, and spatiality of Dasein in Heidegger, focusing in Book IV of Physics and in paragraphs 22, 23 and 24 of chapter three of the first part of Being and Time. In addition, a reference to their particular metaphysical conceptions is made, and some significant relationships are tried to be highlighted without losing sight of the philosophical horizon that distinguishes both thinkers.

KEY WORDS:

Dasein, metaphysics, physis, ontology, hermeneutics, Phenomenology, worldliness.

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

INTRODUCCIÓN

El pascaliano temor a los espacios infinitos es signo del desplazamiento moderno del lugar central, fijo e inmóvil que el ser humano había reservado para sí dentro del orden universal. Las concepciones aristotélica y tolemaica serán enérgicamente refutadas por la astronomía y la física de Galileo y Newton. Intentar establecer correspondencias entre Aristóteles y Heidegger supone, entonces, dibujar un arco que comienza en el siglo IV a.C. y alcanza todavía la actualidad, sin olvidar la discusión moderna y el nuevo lenguaje que heredamos de ella.

Existen, entre el filósofo griego y el alemán, conexiones importantes que pueden rastrearse ensayando diferentes aproximaciones a sus obras. Nuestro propósito es desarrollar algunas correspondencias presentes en la idea de lugar en Aristóteles y la espacialidad del Dasein en Heidegger, enfocándonos en el Libro IV de la Física y en los párrafos 22, 23 y 24 del capítulo tercero de la primera parte de Ser y Tiempo.

¿Cuáles son los vínculos entre Física y Ser y Tiempo? Enmarcaremos nuestra exposición dentro del ámbito ontológico que estos libros comparten, aunque desde supuestos y búsquedas muy diferentes. Asimismo, haremos algunas precisiones terminológicas para comprender, dentro de su propio contexto, los conceptos de Aristóteles, sin dejar de lado su visión del mundo y la influencia que tuvo en los siglos posteriores.

1. La ontología de Física y Ser y Tiempo

¿Qué clase de libro es la Física aristotélica?, ¿qué significó la phýsis

para los griegos?, ¿cómo interpretó esta noción Aristóteles? El filósofo italiano Giovanni Reale, intentando esclarecer estas cuestiones, dirá: "En opinión de Aristóteles, la segunda ciencia teórica es la 'física' o 'filosofía segunda', que tiene como objeto la investigación de la realidad sensible, que se caracteriza intrínsecamente por el movimiento, así como la metafísica tiene por objeto la realidad suprasensible, caracterizada intrínsecamente por la ausencia absoluta de movimiento". (1992: 69).

Así, frente a la filosofía primera (metafísica) la física se definiría como una suerte de filosofía segunda, en tanto que su objeto de investigación sería la realidad sensible en movimiento. Esto, como veremos, precisa de algunas matizaciones. ¿Son la física y la metafísica dos disciplinas opuestas y claramente discernibles entre sí? En palabras de Aristóteles: "En efecto, la física estudia los accidentes y los principios de las cosas que son, en tanto que son movidas, y no en tanto que cosas que son (mientras que hemos dicho que la ciencia primera se ocupa de éstas, en la medida en que las cosas que estudia son cosas que son, y no en tanto que son alguna otra cosa)". (1994: 1061b 30).

A simple vista se constata la distinción entre física y metafísica, sólo que, en el párrafo citado, no se realiza una separación explícita de la realidad sensible de la suprasensible. Se dice que la física estudia las cosas que son, en tanto que son movidas. En cambio, la metafísica estudiaría las cosas que son en tanto que son, en un sentido más radical. Aquí, por lo menos, podríamos inferir que la física es una especie de metafísica focalizada en las cosas desde la perspectiva del movimiento. En el ensayo introductorio a su traducción de la Física, Guillermo R. de Echeandía sostiene que "el objeto de la física es

el movimiento de las cosas desde el punto de vista de su *phýsis*, esto es, de su ser, de su substancia. Esto significa que, en rigor de los términos, la física de Aristóteles es una ontología del movimiento". (Aristóteles 1998: 39)

No habría, pues, una oposición binaria entre las dos disciplinas. Más adelante, de manera más enfática agregará que "... lo que nos muestra una lectura atenta de la Metafísica es más bien que el problema del ser se halla íntimamente entrelazado con el problema del movimiento, hasta el punto de que se puede afirmar que la física impregna toda la reflexión ontológica de Aristóteles". (Aristóteles 1998: 40). Esta lectura nos parece mucho más sugerente, pues relaciona de manera más dinámica las indagaciones de Aristóteles. Entender la física como una ontología del movimiento nos ayudará también a trazar un puente con Ser y Tiempo, libro que de modo mucho más explícito se presenta como una investigación ontológica, aunque con características que, por supuesto, son el resultado de un diálogo con la tradición filosófica antigua y moderna, por decirlo de manera escueta.

Pero, ¿qué fue, entonces, la *phýsis* para los griegos? Según Guillermo R. de Echeandía: "Para los jonios, la física era la filosofía, pues *phýsis* era el nombre para todo lo real, para la totalidad del ente. La pregunta por la *phýsistoónton* sería entonces para ellos la pregunta auténticamente radical. (Aristóteles 1998: 31). Preguntarse por la *phýsis* suponía interrogarse por la totalidad del ente. La *phýsis* no se reducía aquí a la naturaleza sensible. En la misma línea de interpretación Heidegger escribirá:

Al ente como tal y en su totalidad, los griegos lo llamaron *φύσις*. Pero debemos aludir al hecho de que ya dentro de la

filosofía griega se introdujo rápidamente un estrechamiento de la palabra, sin que desapareciera de tal filosofía aquella significación originaria, tomada de la experiencia, del saber y de la actividad que caracterizan. Todavía en Aristóteles, cuando habla de los fundamentos del ente como tal (Cfr. Met. I, 1003 a 27), resuena el conocimiento de ese significado primigenio. (1956: 52)

En otras palabras, tendríamos que establecer un primer momento donde el término *phýsis* abarcaría la totalidad del ente y que paulatinamente iría reduciendo su horizonte de significado, pero sin perder completamente su vigencia en Aristóteles. En ese sentido, el físico y el filósofo se identificarían plenamente. Así podemos entender la afirmación de Heidegger, según la cual: "La 'Física' determina desde el comienzo la esencia y la historia de la Metafísica". (1956: 53)

En Ser y Tiempo, Heidegger se propone volver a plantear la pregunta por el ser. Esta pregunta que, para Heidegger, es la pregunta fundamental, debe formularse analizando, en primer lugar, al ente que pregunta: el Dasein. La ontología heideggeriana, así, se vuelve hermenéutica, pues la manera de abordar al Dasein se realizará mediante la interpretación de la vida cotidiana. Este análisis que en Ser y Tiempo se conoce como analítica existencial o analítica del Dasein, tuvo como antecedente próximo un trabajo que Heidegger redactó para ocupar una plaza como profesor extraordinario en la Universidad de Marburgo. No es casual que sus Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica), sean el antecedente inmediato de la obra más famosa de este filósofo.

Heidegger leerá a Aristóteles para llevar a cabo lo que llama hermenéutica de la facticidad. A través de su crítica y sirviéndose, por ejemplo, del concepto de *phrónesis*, Heidegger ensayará una interpretación de la vida práctica que ponga sobre un nueva perspectiva las interpretaciones que sobre el ser humano y el mundo han ido proponiendo las diferentes filosofías en Occidente.

El interés de Heidegger se encuentra en devolver la reflexión filosófica a la vida práctica, intentando vislumbrar la comprensión que ya tenemos en nuestro acontecer cotidiano, sin imponer estructuras conceptuales que simplifiquen nuestra manera de ser en el mundo. Por eso nos llama particularmente la atención cuando Jonathan Lear, a propósito de Aristóteles, escribe:

Está convencido de que la verdad ha de armonizar con la realidad que percibimos patentemente en torno a nosotros. La función de la filosofía es no minar nuestras creencias preteóricas, sino ayudarnos a conferirles sentido. La filosofía nos da una idea más profunda de por qué nuestras creencias comunes son verdaderas. Nuestras creencias comunes acerca del mundo se convierten, pues, en un punto de partida para la actividad filosófica que se puede modificar mas nunca abandonar por completo. Es, pues, un axioma de su método filosófico que un argumento que lleva a una conclusión que choca con nuestras creencias comunes acerca del mundo, por coercitivo que sea, ha de contener algún fallo. (1994: 75)

Este párrafo que Lear dedica a Aristóteles podría suscribirse prácticamente sin alteraciones para referirnos al proyecto del joven Heidegger. Tal es el marco de ideas desde el cual podemos comenzar a vislumbrar algunas de las conexiones

entre las ideas sobre el lugar en Aristóteles y la espacialidad del *Dasein* en Heidegger.

2. El tópos aristotélico como lugar

La traducción más adecuada para la palabra "tópos" es la de "lugar". El "tópos" griego se convertiría con el tiempo en "locus" o "spatium", que en latín tuvo el sentido de campo de carreras o de batalla. Estos vocablos se traducirían, más tarde, por "espacio", que en la física moderna se usaría como una noción geométrica mucho más abstracta que la de lugar. Para Aristóteles el lugar no es el espacio, pues no concebirá la posibilidad de un lugar sin objetos, o de un lugar vacío. Tal vez el término "kenón" sería el equivalente aristotélico más cercano al espacio moderno, pero el estagirita argumentará en contra de la existencia del "kenón" o vacío.

Sambursky, plenamente consciente de estas precisiones, afirmará:

Desde Newton los físicos se han formado en el hábito de considerar el espacio como una estructura geométrica desplegada en el vacío que liga entre sí los puntos geométricos en el sobreimpresionados. Aristóteles rechazó cualquier descripción física realizada a partir de una geometría abstracta que se extendiera más allá de los límites de la materia o en los vacíos entre sus partes. En su lugar identificó el espacio con el volumen ocupado por la materia, una identificación que requería la continuidad de aquélla. Es característica de esta concepción el que Aristóteles no hiciera uso de la palabra "espacio", sino de la palabra "lugar", para expresar la localización de un cuerpo dado. "Lugar" es un término mucho más concreto que "espacio", proporciona una definición geométrica de un cuerpo concreto en

términos de los límites entre éste y su entorno material, es decir, entre éste y el cuerpo o cuerpos que están en contacto directo con toda su periferia.

La combinación aristotélica de geometría y materia para formar su concepto de lugar no es disimilar a la concepción del espacio en la Teoría General de la Relatividad. También ésta rechaza el retrato newtoniano del espacio como una especie de "caja" infinita en que se mueven los cuerpos físicos. En lugar de ello representa el espacio como un tipo de comunión del cuerpo y sus contornos: es el cuerpo el que determina la geometría de su entorno y ésta no puede ser artificialmente separada del cuerpo mismo. (1990: 121)

Aunque sugerente, no es este el lugar para explorar el vínculo entre la concepción de espacio de la Teoría de la Relatividad y la de tópos en Aristóteles. El tópos aristotélico es un concepto relacional, que hace referencia a la pluralidad de lugares concretos, y debe, por tanto, distinguirse del concepto de espacio moderno, que, para usar la imagen de Sambursky, concibió al espacio como una especie de caja infinita donde se moverían los cuerpos físicos.

¿Cuál es, entonces, el vínculo de la noción de lugar y la espacialidad del Dasein?

3. Análisis de la noción de lugar en Aristóteles y la espacialidad del Dasein en Heidegger

La física aristotélica es, de acuerdo a nuestro examen, una ontología del movimiento. La pregunta por el lugar se inscribe dentro de su investigación de la phýsis, que si bien puede entenderse como naturaleza, también arrastra consigo el pasado de una tradición que

incluía en este concepto la totalidad del ente.

Heidegger, por otro lado, propone explícitamente replantear la pregunta por el ser. Su proyecto consiste en profundizar, desde una nueva mirada, en la necesidad de esta pregunta. Para poder hacerlo piensa que es fundamental analizar al ente que pregunta (el Dasein). Dentro de este esquema de investigación realizará el análisis de la espacialidad del Dasein.

De lo anterior se desprende que las indagaciones sobre el lugar y la espacialidad en Aristóteles y Heidegger comparten una dirección ontológica. La diferencia más importante estriba en que para Aristóteles la pregunta por el lugar tiene como objetivo la elucidación del problema del movimiento (del ente sensible que se mueve). En cambio, Heidegger se preguntará por la espacialidad con el fin de aclarar la estructura del Dasein.

Para Heidegger el ser humano está en el mundo de un modo esencialmente diferente al de los demás entes. Un ser humano no está en el mundo de la misma manera en que, por ejemplo, el agua está dentro del vaso. No se trata de que el ser humano simplemente esté "dentro de" u ocupe un espacio. Heidegger va a intentar averiguar la espacialidad propia del Dasein. El filósofo griego, por otra parte, no hará esta distinción. Podríamos inferir que, en tanto Aristóteles realiza una diferenciación nítida entre los cuerpos y el lugar (pues es imposible que el lugar sea un cuerpo, porque entonces habría dos cuerpos en el mismo lugar), el ser humano sería un cuerpo más entre los muchos que ocupan los distintos lugares.

En un sentido semejante podemos analizar la idea de "lugar propio" que

Aristóteles y Heidegger proponen. Para el estagirita:

...cada uno de estos cuerpos (los cuerpos naturales simples: fuego, tierra y semejantes), si nada lo impide, es llevado hacia su lugar propio, unos hacia arriba y otros hacia abajo. Estas son las partes o especies del lugar, el arriba, el abajo y el resto de las seis direcciones. Ahora bien, estas direcciones (arriba y abajo, derecha e izquierda, etc.) no sólo son tales con respecto a nosotros, ya que para nosotros una cosa no siempre está en la misma dirección, sino que cambia según cambie nuestra posición, pudiendo una misma cosa estar así a la derecha y a la izquierda, arriba y abajo, delante y detrás. Pero en la naturaleza cada una es distinta, independientemente de nuestra posición, pues el "arriba" no es una dirección casual, sino adonde son llevados el fuego y los cuerpos ligeros, y de la misma manera el "abajo" tampoco es una dirección casual, sino adonde son llevados los cuerpos pesados y terrestres, de manera que ambas direcciones difieren no sólo con respecto a la posición, sino también por un cierto poder. (1998: 208b 10-20)

Aquí vale la pena hacer una confrontación más o menos detenida con Heidegger. A pesar de que Aristóteles admita la relatividad de las seis direcciones (con respecto a nosotros), anota que ello no se cumple con respecto a la naturaleza, donde sí hay un arriba, un abajo, delante, detrás, izquierda y derecha absolutos. Estas direcciones en la naturaleza son referentes absolutos, porque el mundo en la cosmología aristotélica es un todo ordenado. No hay que olvidar que desde su concepción teleológica todo tiene una finalidad. Lo pesado abajo y lo ligero arriba, por ejemplo.

Heidegger, en cambio, se encuentra lejos de este tipo de distinciones y ahondará en la primera consideración: la referencialidad de las direcciones en que se mueve cotidianamente el Dasein:

El lugar propio y la multiplicidad de lugares propios no deben ser interpretados como el "dónde" de un simple estar-ahí de las cosas. El lugar propio es siempre el preciso "ahí" o "aquí" al que un útil pertenece en propiedad (des Hingehorenses Zeugs). La "pertinencia" (Hingehorigkeit) depende siempre del carácter pragmático de lo a la mano, es decir, de su pertenencia respectiva a un todo de útiles. Pero, la pertinencia que hace determinables los lugares propios de un conjunto de útiles tiene como condición de posibilidad el adónde en general, hacia dentro del cual se le asigna a un determinado complejo de útiles la totalidad de lugares propios. Este adónde (Wohin) de la posible pertinencia pragmática que en el trato ocupado se halla de antemano ante la mirada circunspectiva, es lo que nosotros llamamos la zona (Gegend). (1997: 128)

Este pasaje ilustra una concepción relativista del lugar. Los lugares propios, de acuerdo a Heidegger, se encuentran siempre en referencia a la pertenencia a un determinado conjunto de útiles. El lugar propio de, digamos, mis anteojos, se encuentra justamente delante de mis ojos. Ubicarlos en mis espaldas carecería de sentido, pues la pertinencia de un útil se determina por las referencias que hace a otros útiles. Una zona sería, así, una biblioteca donde encontraríamos los diferentes lugares propios adecuados para libros, escritorios, anaqueles, lapiceros, computadoras, etc. Heidegger, obviamente, ya no puede concebir el lugar desde referencialidades absolutas.

4. ¿Desmundanizar el lugar o mundanizar el espacio?

Aristóteles define el lugar como el límite del cuerpo continente (Cf. 1998: 212a 5). Su análisis lo lleva a sostener que el lugar sería aquello que envuelve al cuerpo (sin identificarse con su forma), su límite, el cual tiene la capacidad de contener distintos cuerpos, siendo imposible que quedara alguna vez vacío. Esta definición aristotélica que no identifica lugares y cuerpos supone un proceso de racionalización del lugar, producto de la búsqueda de su conceptualización. Aun cuando "tópos" alude a un lugar concreto (no traducible por espacio) se puede advertir en el razonamiento de Aristóteles una fuerza abstractiva que conduciría, en términos heideggerianos, a desmundanizar el lugar. Por contraposición, la tarea de Heidegger radicará precisamente en mundanizar el espacio cotidiano, pues éste no es simplemente una caja infinita donde están superpuestos los cuerpos, sino un conjunto vivo de referencialidades humanas. El lugar en el que cotidianamente nos encontramos está lleno de significado.

El filósofo alemán tratará de probar que la espacialidad del Dasein no es nunca primariamente el espacio de la física, sino el lugar concreto y real en que nos movemos diariamente. Así, pues, podemos entrever algunas de las relaciones entre la espacialidad heideggeriana y el tópos aristotélico,

pues éste aspira a recuperar el lugar, el "tópos" como sentido primordial para la vida fáctica. Este contacto de conceptos, sin embargo, es sutil porque el razonamiento aristotélico impulsará la noción de lugar en la dirección de la que justamente quiere retornar Heidegger: allí donde se concibe al lugar como espacio geométrico.

REFERENCIAS:

ARISTÓTELES

- 1994 *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- 1998 *Física*. Madrid: Editorial Gredos.

HEIDEGGER, M.

- 1956 *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- 1997 *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- 2002 *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Madrid: Editorial Trotta.

LEAR, J. (1994) *Aristóteles*. Madrid: Alianza Editorial.

REALE, G. (1992) *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Editorial Herder.

SAMBURSKY, S. (1990) *El mundo físico de los griegos*. Madrid: Alianza Editorial.

EN TORNO A LA DOBLE NATURALEZA DEL DERECHO DE ROBERT ALEXY

ABOUT THE DUAL NATURE OF LAW BY ROBERT ALEXY

Edgar Cruz Acuña*

RESUMEN

Se desarrolla el argumento central de la tesis de Robert Alexy sobre la naturaleza dual del Derecho que comprende una dimensión real o fáctica, y otra, ideal o crítica. Dicha tesis es incompatible tanto con el positivismo jurídico excluyente como con el positivismo jurídico incluyente, y con algunas tesis del no-positivismo en su versión extrema. La naturaleza dual del Derecho se expresa y justifica, de un lado, por la fórmula del iusfilósofo Gustav Radbruch que manifiesta que la "injusticia extrema no es Derecho" y, de otro lado, por el argumento de corrección moral. Como consecuencia de este análisis, la definición del Derecho es algo que depende tanto de los hechos sociales como de aquello que el Derecho debe ser.

PALABRAS CLAVE:

Derecho, moral, positivismo, naturaleza, justicia, corrección moral, coerción, normatividad.

ABSTRACT

The central argument of Robert Alexy's thesis is developed, concerning the dual nature of Law that includes a real or factual dimension, and another, ideal or critical. This thesis is inconsistent with both the exclusive legal positivism and the inclusive legal positivism, and with some thesis of non-positivism in its extreme version. The dual nature of law expresses and justifies by Gustav Radbruch's formula which states that the "extreme injustice is not Law" on the one hand, and by the argument of moral correctness on the other. As a result of this analysis, the definition of the Law is something that depends on social facts in what the Law should be.

KEY WORDS:

Law, morality, positivism, nature, justice, moral correctness, coercion, normativity.

* Docente de la Universidad Católica Sedes Sapientiae: edgar.cruz@pucp.edu.pe

INTRODUCCIÓN

En estos últimos decenios, el iusfilósofo alemán Robert Alexy, a través de sus múltiples escritos que pretenden fundamentar y clarificar la esencia del Derecho, representa una voz muy cualificada y una respuesta apropiada a la cuestión. Sitúa su teoría de la doble naturaleza del Derecho, por un lado, en el marco de la Filosofía del Derecho cuya propiedad esencial consiste en ser una rama de la Filosofía que reflexiona sobre el fenómeno jurídico y, por otro lado, en diálogo con las conocidas tesis del positivismo jurídico excluyente e incluyente, resaltando las diferencias existentes entre estas concepciones y su visión del no-positivismo jurídico incluyente moderado, y demostrando por qué esta última visión de Derecho ofrece mayores garantías y mejores posibilidades de fundamentación teórica y práctica.

En este sentido, Alexy desarrolla las bases no sólo de una teoría general del Derecho sino también de una metateoría del Derecho, es decir, de una reflexión acerca de la teoría general del Derecho.

La explicación de la naturaleza del Derecho y su consecuente formulación conceptual ha sido, desde la antigüedad, un problema central de la Filosofía del Derecho que, según el profesor alemán, tiene por objeto específico dar respuesta a la pregunta ontológica fundamental de lo jurídico, es decir, ¿qué es el Derecho? Es así que, en sus numerosos escritos, que desde 1978 el autor viene publicando regularmente, así como en sus múltiples intervenciones como profesor y conferencista internacional, clarifica y desarrolla con amplitud las tesis más emblemáticas de su teoría jurídica, situándolas en el marco de la

discusión actual sobre el concepto del Derecho.

Este estudio introductorio al aspecto central del pensamiento de R. Alexy, se propone cuatro objetivos concretos que se desarrollarán, respectivamente, en tres secciones propuestas. En la primera sección se presenta una breve reseña biográfica de Robert Alexy, que nos ayudará a disponer de una comprensión mayor de su pensamiento y del contexto del trabajo de este genuino iusfilósofo. En la segunda sección se analiza brevemente las principales tesis sobre el concepto y la naturaleza del Derecho. Y, por último, la tercera sistematiza las más importantes y diversas objeciones que se ha formulado a la tesis en mención.

I. Breve Reseña Biográfica de Robert Alexy

Robert Alexy es un iusfilósofo alemán, catedrático de Derecho Público y Filosofía del Derecho en la Universidad de Kiel. Nació el 9 de setiembre de 1945 en Oldenburg (Alemania). Después de culminar la educación secundaria, sirvió durante tres años en el Ejército Federal Alemán, en el cual terminó con el rango de teniente. Estudió Derecho y Filosofía en la Universidad de Georg-Augustus de Gottingen.

Después de superar el primer examen del Estado para culminar la licenciatura de Derecho en 1973, trabajó hasta 1976 en su tesis sobre "Teoría de la argumentación jurídica". Durante este tiempo, su actividad de investigación recibió financiación de la fundación Studienstiftung des deutschen Volkes. En 1982 recibió el premio de la Academia de la Ciencia de Gottingen, en la categoría de Filosofía e Historia, por la investigación conducente a la Teoría de la argumentación jurídica, publicada por

primera vez en el año 1978. En este mismo año culminó su práctica jurídica luego de superar el segundo examen del Estado. En adelante, hasta 1984, se desempeñó como asistente de cátedra del profesor Ralf Dreier en el Departamento de Teoría General del Derecho en Gottingen. En 1984 culminó su habilitación en Derecho Público y Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Gottingen con su obra "Teoría de los derechos fundamentales".

Entre 1994 y 1998 fue presidente de la sección alemana de la Asociación Internacional de Filosofía del Derecho y Filosofía Social (IVR). En 1992 publicó su obra "El concepto y la validez del Derecho", que representa la obra comprensiva de su teoría del Derecho. Desde el año 2002 es miembro de la Academia de la Ciencia de Gottingen en la categoría de Filosofía e Historia.

Entre sus obras principales destacamos las siguientes:

- Teoría de la Argumentación Jurídica: Teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica (1983). Traducido por el Dr. Manuel Atienza e Isabel Espejo, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Teoría de los derechos fundamentales (1985; segunda edición 1994). Traducida por Ernesto Garzón Valdés, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- La doble dimensión del Derecho. Traducido por Carlos Bernal Pulido. Lima; Palestra Editores, 2011.
- Traducido por Carlos Bernal Pulido como "El concepto y la naturaleza del Derecho", Madrid: Marcial Pons, 2008.
- El concepto y la validez del Derecho. Traducido por Jorge Fabras, Madrid: Gedisa editores, 2008.

II. Principales Tesis de Robert Alexy sobre el Concepto y la Naturaleza del Derecho

La Filosofía del Derecho es una disciplina similar a la Meta-ética, pero con un objeto distinto. Su objeto de estudio no es la Ontología ni la Moral ni la Epistemología, sino el Derecho. En este sentido, la diferencia entre la Dogmática Jurídica y la Filosofía del Derecho parece ser análoga a la diferencia que existe entre la Teoría moral normativa y la Meta-ética. La primera se ocupa de problemas morales clásicos como aquellos a los que se refieren las preguntas: ¿Qué es lo debido desde el punto de vista moral? ¿Qué tipo de acciones son lícitas o ilícitas? ¿Qué diferencia hay entre actos del hombre y actos humanos? ¿Qué tipo de personas debemos ser? ¿Cuáles son las virtudes morales? ¿Qué son los valores éticos? ¿Qué es aquello que exige la justicia? ¿Qué es la justicia? O ¿Cómo debemos vivir nuestra vida? Responder a alguna de estas preguntas implica llevar a cabo afirmaciones de tipo moral o afirmaciones acerca de lo que es válido desde el punto de vista moral.

A diferencia de ello, la Metaética se ocupa de cuestiones relativas a las afirmaciones de tipo moral que se hacen en el ámbito de la Teoría moral normativa. Se pregunta, por ejemplo, si existen valores morales o si lo que existe solo es una amalgama de sentimientos y de actitudes humanas acerca de los problemas morales, pero no existe ninguna propiedad que pueda indicar si dichos sentimientos o dichas actitudes son correctas o incorrectas. La Metaética se ocupa del problema de si existen propiedades morales que permitan decidir acerca de la corrección o falta de corrección de las afirmaciones que se hacen en el ámbito de la Teoría moral normativa y de si es posible el

conocimiento moral o justificar las afirmaciones de contenido moral. En consecuencia, mientras la Teoría moral normativa implica emitir juicios de primer orden, la Metaética implica emitir juicios de segundo orden, es decir, juicios acerca de los juicios de primer orden.

Una relación análoga es la que existe entre la Dogmática jurídica y la Filosofía del Derecho. La primera se ocupa, esencialmente, de la pregunta sobre qué es lo válido desde el punto de vista jurídico, y de preguntas como cuál es la solución que el Derecho otorga a cada caso concreto, o cuáles son las acciones jurídicamente permitidas, prohibidas u ordenadas. Por su parte, la Filosofía del Derecho se ocupa de cuestiones cuya respuesta es a veces necesaria para responder los interrogantes que se proponen en el ámbito de la dogmática jurídica. La Filosofía del Derecho se pregunta, por ejemplo: ¿En qué tipo de entidades consiste el Derecho? ¿Qué es aquello que las conecta para hacerlas formar el todo llamado Derecho? ¿Cuáles son las propiedades que caracterizan a cada una de estas entidades y al todo que denominamos Derecho? Las respuestas a estas preguntas se expresan mediante juicios de segundo orden, es decir, juicios acerca de los juicios que se expresan en la Dogmática jurídica.

Ahora bien, es posible incluso pensar en un tercer nivel de reflexión, en el que en ocasiones se sitúa la reflexión de Alexy. Se trata del ámbito de la Metateoría del Derecho. Las reflexiones en este ámbito se expresan por medio de juicios de tercer orden, es decir, juicios acerca de los juicios que se emiten en el ámbito de la Filosofía del Derecho. Así, la Metateoría del Derecho se ocupa de preguntas tales como: ¿Qué tipo de problemas son aquellos que debe afrontar la Filosofía del Derecho? ¿Qué

tipo de argumentos se utilizan para definir en qué tipo de entidades consiste el Derecho y qué es aquello que las vincula para formar el todo llamado Derecho? O ¿Cómo es posible evaluar la corrección de las conclusiones que derivan de estos argumentos y de las justificaciones que estos argumentos representan? Si la Filosofía del Derecho es una reflexión acerca de la naturaleza del Derecho, la Metateoría del Derecho es una reflexión acerca de la reflexión sobre la naturaleza del Derecho.

Con base a este marco conceptual es posible entender cuáles son las principales ideas que Alexy expone acerca de la Filosofía del Derecho, de la Metateoría del Derecho y del concepto y la naturaleza del Derecho.

2.1 Tesis relativas a la Filosofía del Derecho

Las principales ideas que Alexy defiende en relación con la Filosofía del Derecho son las siguientes: a) la Filosofía del Derecho como una rama de la Filosofía; b) el método de la Filosofía del Derecho como el análisis sistemático de los argumentos sobre la naturaleza del Derecho; c) la tesis de la naturaleza general; d) la tesis del carácter específico; e) la tesis de la relación especial; f) la tesis del ideal comparativo; y, g) la tesis de las tres dimensiones de la Filosofía del Derecho.

2.1.1 La Filosofía del Derecho es una rama de la Filosofía

La Filosofía del Derecho es una rama de la Filosofía. Ésta es la reflexión general y sistemática sobre la realidad existente, lo que debe hacer o es bueno, y sobre cómo es posible el conocimiento acerca de estas dos cosas. Esta definición, según el autor, enuncia las principales ramas

de la Filosofía, es decir, la Ontología o Metafísica, la Ética o Moral y la Teoría del Conocimiento o Gnoseología. La Filosofía del Derecho se plantea estas mismas preguntas pero con relación al Derecho mismo. Plantearse estas preguntas en relación con el Derecho es lo que define a la Filosofía del Derecho como razonamiento general y sistemático acerca de la naturaleza del Derecho.

2.1.2 El método de la Filosofía del Derecho

El método de la Filosofía del Derecho es el análisis sistemático de los argumentos acerca de la naturaleza del Derecho. A fin de responder las preguntas acerca de lo que existe, lo que debe hacerse jurídicamente, y de cómo es posible el conocimiento acerca de estas dos cosas, la Filosofía del Derecho parte de un estudio de las diferentes precomprensiones del Derecho y de sus relaciones con las propiedades del fenómeno jurídico. Esto se lleva a cabo mediante el análisis sistemático de los argumentos expuestos en la discusión sobre la naturaleza del Derecho. Tales argumentos se refieren a tres problemas:

- a. ¿en qué clase de entidades consiste el Derecho, y cómo están conectadas estas entidades de tal modo que conforman la entidad global que llamamos Derecho?;
- b. ¿cómo debe entenderse las propiedades que caracterizan la dimensión real o fáctica del Derecho, en particular, la expedición autoritativa y la eficacia social?; y
- c. ¿cómo debe entenderse las propiedades que caracterizan la dimensión ideal o crítica del Derecho, en particular, la corrección o legitimidad del Derecho y la relación entre el Derecho y la Moral?

En relación con estos problemas, Alexy defiende cuatro tesis: de la naturaleza general, del carácter específico, de la relación especial y del ideal comprensivo.

2.1.3 Tesis de la naturaleza general

Esta tesis señala que todos los problemas de la Filosofía pueden presentarse en la Filosofía del Derecho.

2.1.4 Tesis del carácter específico

Esta tesis sostiene que existen problemas específicos de la Filosofía del Derecho. Estos se deben al carácter específico del Derecho, que para el autor está determinado por su doble naturaleza, es decir, que el Derecho tiene dos dimensiones: la dimensión real o fáctica y la dimensión ideal o crítica.

2.1.5 Tesis de la relación especial

Esta tesis refiere que existe una relación especial entre la Filosofía del Derecho y las otras áreas de la Filosofía práctica, especialmente con la Moral y la Política. El fundamento de esta tesis está ligado a las ideas que el autor defiende en la Teoría de la argumentación jurídica (Alexy, 1978). La tesis del caso especial señala que el discurso jurídico es un caso especial del discurso práctico general. Si esto es así, es lógico que la disciplina que estudia el discurso jurídico (la Filosofía del Derecho) esté también en una relación especial con la Filosofía práctica, es decir, con la disciplina que estudia el discurso práctico general.

2.1.6 Tesis del ideal comprensivo

Sostiene que la Filosofía del Derecho puede tener éxito únicamente si se aceptan tres tesis relativas de la naturaleza general, el carácter especial y la relación especial. Lo contrario al ideal

comprendido es un máximo restrictivo, que sostiene que la Filosofía del Derecho no debe implicarse en problemas genuinamente filosóficos, que debe delegar a la filosofía práctica la solución de todos los problemas normativos y se concentrara exclusivamente al estudio de la dimensión real o fáctica del Derecho, la cual se expresa en su carácter institucional o autoritativo.

Por el contrario, Alexy sostiene que la Filosofía del Derecho debe plantearse problemas genuinamente filosóficos en relación con el Derecho, así como preguntas normativas, y que, junto a la explicación de la dimensión real o fáctica del Derecho debe explicar también la dimensión ideal o crítica del mismo, referido a la corrección moral o a la legitimidad del Derecho.

2.1.7 Tres dimensiones de la Filosofía del Derecho

Las tres dimensiones de la Filosofía del Derecho son las siguientes: filosófica, técnica y crítica. De estas tres, la dimensión filosófica se refiere al conocimiento reflexivo general y sistemático que es propio de la Filosofía del Derecho; la dimensión técnica tiene que ver con la clarificación de las instituciones y conceptos jurídicos, la arquitectura del sistema jurídico y la estructura de la argumentación jurídica; finalmente, la dimensión crítica se relaciona con el perfeccionamiento del Derecho positivo mediante la crítica filosófica.

2.2 Tesis relativa a la Metateoría del Derecho

2.2.1 Naturaleza genuinamente filosófica de algunos de los argumentos acerca de la naturaleza del Derecho

Alexy sostiene que algunos de los argumentos que forman parte del debate acerca de la naturaleza del Derecho tienen una naturaleza genuinamente filosófica. Este tipo de argumentos tienen que ver con la cuestión de si es posible reducir el Derecho a fenómenos pertenecientes al reino físico o al reino psíquico, o si, por el contrario, como lo sugiere Hans Kelsen, las normas jurídicas, en cuanto proposiciones prescriptivas pertenecen a un tercer reino especial, en el sentido del discurso de Gottlob Frege.

Como es sabido, G. Frege sostiene que los sentidos de las palabras tienen una existencia objetiva propia. Son, de este modo, como los animales, los árboles o las cosas. Su existencia no depende de la mente humana, sino que pertenecen a un tercer reino que compone el mundo, junto al reino mental o psíquico y al reino físico. Los significados de las palabras ciertamente no son entidades físicas, pero tampoco dependen de la mente de las personas. Por ejemplo, la proposición "el cielo está nublado" tiene un valor de verdad, y por tanto, es verdadera o falsa, con prescindencia de lo que alguien piense de ella.

Lo que Alexy sostiene es que para determinar si el Derecho puede reducirse a simples fenómenos físicos o mentales, o es una entidad objetiva irreductible, perteneciente a este tercer reino, es necesario afrontar el problema genuinamente filosófico de si en verdad existe un tercer reino como aquel del que habla Frege.

2.2.2 Naturaleza conceptual de algunos argumentos acerca de la naturaleza del Derecho

Según Alexy, algunos argumentos relativos a la naturaleza del Derecho tienen un carácter conceptual. En este

sentido, comparte la tesis del británico John Austin (1911-1960) que sostiene que los argumentos conceptuales no pueden constituir la última sino la primera palabra de un análisis acerca de la naturaleza de una cosa. Pone como ejemplo el argumento a favor de considerar a la coerción como una propiedad esencial del Derecho. Según esto, el concepto de Derecho, tal como se usa en el presente, exige por lo menos que algunas de normas del sistema jurídico sean exigibles coactivamente y que la coerción, por lo menos algunas veces y para algunas personas, pueda ser una motivación para obedecer el Derecho.

Otro argumento conceptual que propone Alexy en su teoría del Derecho es el argumento de la corrección, el mismo que se desarrolla en dos pasos: en el primero, se intenta mostrar que el Derecho eleva necesariamente una pretensión de corrección moral; el segundo, consiste en explicar que esta pretensión implica una conexión necesaria entre el Derecho y la Moral.

Según la pretensión de corrección, uno de los presupuestos necesarios de los conceptos es que pretenden ser correctos y aceptados como tales por parte de la comunidad jurídica y la comunidad en general. Ahora bien, esta pretensión implica una conexión necesaria entre el Derecho y la Moral porque, cuando las razones provenientes del Derecho positivo no son suficientes para resolver los casos concretos, especialmente los difíciles, la pretensión de corrección permite recurrir a otras razones, entre ellas: principios generales y normas morales. Sin embargo, esta misma pretensión otorga prioridad a las razones de justicia sobre todas las otras razones para resolver tales casos concretos.

La conclusión de Alexy es definitiva: "Esto ya es suficiente para establecer que la pretensión de corrección necesariamente se refiere al razonamiento moral cuando la decisión no puede adoptarse solo con base en razones procedentes del Derecho positivo", o, expresado en términos más concretos: "La pretensión de corrección no sólo implica el poder jurídico del juez para aplicar razones morales en los casos difíciles; también implica la obligación jurídica de hacerlo cuando sea posible".

2.2.3 Naturaleza de algunos argumentos acerca de la naturaleza del Derecho.

Según el profesor de Kiel, otros argumentos acerca de la naturaleza del Derecho tienen un carácter práctico o normativo. Dichos argumentos son relevantes, por ejemplo, cuando se alude que el Derecho como tal o algunas propiedades del mismo son necesarias para llevar a cabo ciertas funciones o para satisfacer las exigencias de ciertos valores. Un argumento de esta naturaleza es aquel que señala que la coerción es una propiedad esencial del Derecho porque es necesaria para que el Derecho cumpla con los valores de la certeza y la eficiencia que le son inherentes. Otro argumento práctico o normativo que utiliza en su Teoría del Derecho es el argumento de la injusticia extrema de Gustav Radbruch.

2.3 Tesis relativas al concepto y naturaleza del Derecho

2.3.1 Tesis de la naturaleza dual

Esta tesis expresa que el Derecho necesariamente implica dos dimensiones: una dimensión real o fáctica y una dimensión ideal o crítica.

2.3.2 Incompatibilidad de la tesis de la naturaleza dual.

Sostiene que la tesis de la naturaleza dual es incompatible tanto con el positivismo jurídico exclusivo como con el positivismo jurídico inclusivo. También, la tesis es incompatible con algunas variantes del no-positivismo jurídico, como el no-positivismo exclusivo que sostiene que la validez jurídica desaparece en todos los casos en que existe un defecto moral, o como el no-positivismo inclusivo extremo que propone que la validez jurídica no se afecta de ninguna manera a causa de los defectos morales.

Según la tesis del iusfilósofo, el positivismo jurídico exclusivo, al excluir toda posibilidad de incorporar argumentos morales al Derecho, porque dichos argumentos son razones no autoritativas y el Derecho solo comprende razones autoritativas, elude la existencia de una dimensión ideal o crítica en el Derecho y, por eso, es incompatible con la tesis de la naturaleza dual del Derecho.

También el positivismo jurídico inclusivo resulta incompatible con esta tesis, pues sostiene que la incorporación de tales argumentos no es necesaria sino solo aleatoria y contingente. Es incompatible con la tesis dual porque implicaría que no sería necesario sino solamente posible que el Derecho tuviese una dimensión ideal o crítica vinculada con la corrección moral.

Por su parte, de acuerdo con el no-positivismo jurídico, los argumentos morales que son indispensables para dar una respuesta bien fundada a interrogantes jurídicos se incorporan necesariamente al Derecho. Por eso, el no-positivismo resulta compatible con la tesis de la naturaleza dual.

Pero no son compatibles con esta tesis algunas variantes del no-positivismo jurídico extremos que rehúyen la existencia de la dimensión fáctica o real del Derecho. Así, por ejemplo, el no-positivismo exclusivo radical sostiene que los defectos morales siempre tienen como efecto la pérdida de la validez jurídica. Esta versión del no-positivismo es incompatible con la tesis de la naturaleza dual porque somete por completo la dimensión fáctica o real del Derecho a la dimensión crítica o ideal, de tal manera que permite que esta desplace por completo a aquella. Por su parte, el no-positivismo inclusivo extremo o superinclusivo sostiene que a pesar de existir una conexión conceptual necesaria entre el Derecho y la Moral, los defectos morales nunca repercuten en una pérdida de validez jurídica. Esta versión expresa un sesgo injustificado a favor de la dimensión fáctica o real del Derecho con desmedro a la dimensión crítica o ideal del Derecho.

Alexy sostiene que su tesis del no-positivismo inclusivo, que acepta la fórmula de G. Radbruch, de acuerdo con la cual solo cuando el Derecho es extremadamente injusto pierde su validez, sí resulta compatible con la tesis de la naturaleza dual del Derecho.

2.3.3 Las propiedades esenciales del Derecho

La pregunta filosófica acerca de la naturaleza de una cosa, indaga acerca de las propiedades esenciales de esta cosa. Si se pretende responder a esta cuestión en lo que se refiere al Derecho, es decir, cuáles son sus propiedades esenciales, debe explorarse cuáles son las propiedades que integran de ambas dimensiones del Derecho: real o fáctica e ideal o crítica. Estas propiedades son inherentes a la naturaleza del

Derecho donde quiera que exista, independientemente de las personas y las culturas. Por esta razón, también repercuten en la definición del Derecho. Según Alexy, en la dimensión real o fáctica se hallan tres elementos que son fundamentales. El primero es la relación entre el Derecho y la coerción o la fuerza; el segundo, la relación entre el Derecho y la institucionalización de los procedimientos de creación y aplicación de normas; y el tercero, la relación entre el Derecho y el asentimiento o aceptación real acerca del mismo. De estos tres elementos, el profesor de Kiel, realiza un análisis más amplio de la coerción o la fuerza como propiedad esencial del Derecho.

Por otro lado, sostiene que la propiedad esencial del Derecho en su dimensión ideal o crítica es la corrección. Esta propiedad tiene que ver con la relación necesaria entre el Derecho y la Moral.

2.3.4 La coerción como propiedad esencial del Derecho

Según el autor, varios argumentos jurídicos justifican que la coerción es una propiedad esencial del Derecho. Uno de ellos es el argumento conceptual que ya se ha mencionado. Sin embargo, el argumento de mayor peso es el práctico normativo que sostiene que la coerción es un medio imprescindible para que el Derecho pueda cumplir las funciones que le imponen dos valores con los cuales el Derecho tiene una conexión necesaria, es decir, los valores de la certeza y de la eficacia jurídica.

2.3.5 La corrección como propiedad esencial del Derecho

Desde la perspectiva del autor, dos propiedades esenciales del Derecho,

que garantizan a la corrección como una propiedad esencial del mismo en su dimensión ideal o crítica, es que el Derecho eleva una pretensión de corrección y que, de acuerdo con la fórmula de Radbruch, la injusticia extrema no es Derecho.

A modo de Conclusión: Algunas Apreciaciones Críticas a las Tesis de Alexy

Algunas de las tesis defendidas por Robert Alexy han sido materia de crítica por parte de connotados iusfilósofos. Posiblemente las tesis más criticadas hayan sido aquellas acerca de la existencia esencia de una dimensión ideal o crítica del Derecho, y a los elementos fundamentales que componen esta dimensión, es decir, la pretensión de corrección moral y la aceptación de la fórmula de Radbruch, según la cual, la injusticia extrema no es Derecho. En este sentido, son conocidas las objeciones formuladas por Eugenio Bulygin y que, con las réplicas de Alexy, se publicaron en el texto: *La pretensión de corrección del Derecho. La polémica sobre la relación entre Derecho y Moral* (2001).

Asimismo, desde el mundo anglosajón se han formulado las críticas a la tesis contenida en la fórmula de Radbruch. Así, por ejemplo, pueden mencionarse la crítica de Brian Bix, según la cual, la mencionada fórmula se entiende sin problema alguno como una orientación jurídica y moral dirigida al juez, de acuerdo con la cual el Juez debe abstenerse de aplicar las normas extremadamente injustas que componen un sistema jurídico perverso. Pero Bix refuta que de esta fórmula se deriven algunas consecuencias para las teorías acerca de la naturaleza del Derecho. En este

sentido, la fórmula solamente sería una directriz que establece que el juez no puede aplicar un Derecho que sea extremadamente injusto, pero nunca la prueba de que exista una conexión conceptual necesaria entre el Derecho y la Moral.

Otra de las críticas más prominentes que se ha dirigido a la teoría de Alexy acerca del concepto y la naturaleza del Derecho en los últimos años proviene de Joseph Raz, en su texto "El argumento de la injusticia, o sobre cómo objetar el positivismo jurídico (2007). Raz sostiene que Alexy no identifica el positivismo jurídico correctamente; que para determinar lo que es y debe ser el Derecho no se necesita de consideraciones de tipo moral; que el Derecho sí eleva una pretensión de corrección pero esta no es una pretensión de corrección moral, sino un obvio presupuesto lingüístico de todo acto de habla, y que la fórmula de Radbruch no es inconsistente de ninguna manera con el concepto del positivismo jurídico, pues esta doctrina entiende que las propias fuentes del Derecho prohíben al juez aplicar normas jurídicas que sean extremadamente injustas.

Ante esta y otras críticas que se ha planteado en torno la tesis de Alexy, cabe señalar que el profesor no presenta una teoría del Derecho acabada, que cumpla con las exigencias supremas que su propio proyecto acerca de la Filosofía del Derecho traza, sino que de manera orgánica y sistemática expone una temática a desarrollar y sobre el cual hace falta aún mucho que decir.

REFERENCIAS:

ALEXY, R. (2008) El concepto y la naturaleza del derecho; traducción y estudio introductorio de Carlos Pulido. Madrid: Marcial Pons.

ALEXY, R. (2007) Teoría de la argumentación jurídica: la teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica. Lima: Palestra.

ALEXY, R. (2001) La pretensión de corrección del derecho: la polémica Alexy/Bulygin sobre la relación entre derecho y moral. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

ALEXY, R. (1998) Derecho y moral: ensayos sobre un debate contemporáneo. Rodolfo Vázquez (ed), con contribuciones de Robert Alexy...[et.al.]. Barcelona: Gedisa.

ALEXY, R. (1995) Teoría de los derechos fundamentales. Traducción e introducción de Luis Villar Borda. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

GARCÍA FIGUEROA, A. (1998) Principios y positivismo jurídico: el no positivismo principialista en las teorías de Ronald Dworkin y Robert Alexy / Alfonso Jaime García Figueroa. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

BERNAL PULIDO, C. (Ed) (2011) La doble dimensión del Derecho: autoridad y razón en la obra de Robert Alexy / Carlos Bernal Pulido, editor... [et al]. Lima: Palestra.

¿QUÉ SIGNIFICA "ORIENTARSE EN EL PENSAMIENTO DENTRO DEL CATOLICISMO?"

Entre la biblia, la tradición o la dogmática asumidas en sentido fundamentalista

WHAT MEANS 'ORIENT ONESELF IN THINKING' WITHIN THE CATHOLICISM?

Among the Bible, tradition or dogma assumed in a fundamentalist sense

Alessandro Caviglia Marconi*

RESUMEN

El presente trabajo busca responder a la pregunta de si es posible que haya posiciones fundamentalistas al interior del catolicismo. Para ello, el autor comienza por esclarecer el término "fundamentalista" en su contexto original, que es el fundamentalismo evangélico en los Estados Unidos de principio del siglo XX. Y seguidamente, se realiza distinciones importantes como "conservadurismo" e "integrismo". Se define lo que caracteriza al fundamentalismo, a saber "la exclusiva referencia intratextual" para pasar a ver las tres formas posibles de fundamentalismo en el catolicismo: el primero, centrado en la tradición; la segunda, centrada en los dogmas y la tercera (que es muy poco frecuente en el mundo católico) centrada en el texto bíblico. El artículo centra su análisis en las dos primeras formas de fundamentalismo en el mundo católico, a saber, el basado en la tradición y en los dogmas. En la tercera parte del trabajo se presenta la apertura del catolicismo, de un posible encierro en formas fundamentalistas, gracias a su conexión con la modernidad y, en especial, con la ilustración.

PALABRAS CLAVE:

Fundamentalismo, catolicismo, conservadurismo, integrismo, Ilustración

ABSTRACT

This work seeks to answer the question whether it is possible that there are fundamentalist positions within the Catholicism. For this, the author begins by clarifying the term "fundamentalist" in its original context, which is the evangelical fundamentalism in the United States at the beginning of the twentieth century. Following, important distinctions as "conservatism" and "fundamentalism" are performed. It defines what characterizes the fundamentalism, namely "the exclusive intratextual reference" in order to see the three possible forms of it in the Catholicism: the first is focused on the tradition, the second on the dogma and the third (which is very rare in the Catholicism) on the biblical text. This article is focused on its analysis of the first two forms of fundamentalism. In the third part of the work, the Catholicism's beginning of a possible confinement in fundamentalist forms is presented, thanks to its connection with modernity and, in particular, with the illustration.

KEY WORDS:

Fundamentalism, Catholicism, conservatism, integrism, illustration

* Docente ordinario de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón: acaviglia@unife.edu.pe

A causa de los vínculos entre religión y política que trae consigo, el fundamentalismo ha devenido últimamente en un foco de discusión política, social e intelectual. Si bien su relevancia política no es la única característica del fundamentalismo, suele ser la más preocupante porque con ella se afecta la vida de las sociedades en su conjunto. Los sectores fundamentalistas al interior de varias sociedades contemporáneas consiguen influir en los sistemas políticos a través de sus rostros en el sistema de partidos o por medio de su poder económico. Al mismo tiempo es preocupante el arraigo social de ideologías y grupos fundamentalistas, debido a que éstos ofrecen soluciones claras y simples, pero realmente ineficaces, a los problemas de muerte, miseria y explotación de las mayorías. Ciertamente, algunos de los actores políticos en la comunidad internacional contemporánea tienen una orientación fundamentalista o integrista. Ejemplo claro de ello resulta ser el peligroso ascenso que grupos integristas han conseguido en el medio oriente. Además es posible constatar cómo algunos actores en la política nacional pueden estar motivados por creencias fundamentalistas o se encuentran dispuestos a realizar alianzas con sectores fundamentalistas con el fin de tener mayores cuotas de poder. La sistemática campaña emprendida en nuestro entorno en contra de todos los programas de planificación familiar evidencia cómo sectores fundamentalistas ejercen una gran presión en la toma de decisiones políticas en el país.

Respecto del fundamentalismo se ha escrito bastante y a veces de manera incompleta. La cantidad de publicaciones, entre libros y artículos, ha sido desbordante, y por momentos

causa de confusión conceptual. Muchas veces se usa ese término como un epíteto calificativo para golpear a adversarios políticos o a instituciones cuyas políticas no se comparten.

Mucha de la literatura sobre la cuestión del fundamentalismo lo aborda desde una perspectiva sociológica, psicológica y/o teológica. Desde la sociología se analiza el comportamiento colectivo de ciertos grupos sindicados como fundamentalistas y sus relaciones sociales con otros grupos del entorno. A menudo se menciona, desde este ángulo, que los fundamentalistas son socialmente conservadores, enemigos de la modernidad social e industrial. Desde la perspectiva psicológica se estudia el fundamentalismo como una patología y se caracteriza los rasgos psíquicos de quienes la padecen. A menudo se menciona, cuando se asume esta óptica, que los fundamentalistas son inseguros, temerosos de los cambios y propensos a la violencia. Pero además, puesto que el fundamentalismo es primariamente un fenómeno de carácter religioso, ha sido foco de interés de teólogos y biblistas. En este caso el análisis del fenómeno incluye, junto con la perspectiva sociológica y psicológica, un esclarecimiento desde las Sagradas Escrituras. Aquí se ha denunciado la lectura literal que cierto tipo de fundamentalistas, a saber, ciertos grupos protestantes, denominados "sectas", hacen de la Biblia. Estos teólogos y biblistas recurren o a los métodos histórico – críticos (acuñados en Alemania durante el siglo XIX) o a los cánones de interpretación que ofrece la Iglesia Católica, cánones sedimentados por la tradición y consagrados por la autoridad romana.

Estos enfoques han aportado de manera valiosa al esclarecimiento del fenómeno en cuestión, pero han

descuidado la dimensión filosófica, que es la que se encarga de realizar un examen sobre los conceptos epistémicos que se encuentran implicados en las creencias de un fundamentalista. Es por ello que es necesario empezar nuestro análisis del fundamentalismo en el catolicismo tratando de aclarar tales términos. Es necesario defender la tesis de que el fundamentalismo también es un problema filosófico, porque hay ciertas creencias que uno podría asumir inocentemente, que no se muestran como fundamentalistas pero que desembocan en ello. Se trata de algunas concepciones conservadoras. La tarea de la filosofía aquí es la crítica de las ideologías y de las creencias asumidas no reflexivamente. Antes de proseguir, he de aclarar la naturaleza de mi propia aproximación al tema. En tanto que creyente católico y filósofo crítico, el presente texto surge como una legítima preocupación respecto de la manifestación de movimientos fundamentalistas al interior del mundo católico. Esta preocupación brota tanto de mi propia condición de hombre de fe y de intelectual. No se trata en caso alguno de una mirada estrictamente analítica, aunque por momentos pueda insistir en la necesidad de realizar un examen de los conceptos. Tampoco mi aproximación pretende ser "objetiva", si por ello entendemos un punto de vista no comprometido. La mía es una aproximación a la cuestión del fundamentalismo en el catolicismo que desde dentro de la misma Iglesia procura ser lo más reflexiva posible, pero además honesta. Se trata de una aproximación testimonial que me resulta adecuada desde el punto de vista de mi propia fe y de mi trabajo en filosofía pública, es decir, filosofía que tiene su interés en los problemas sociales.

2. Precisión del término "fundamentalismo"

La primera aclaración que es necesario hacer respecto al mismo uso del término "fundamentalismo". En la literatura especializada es posible percibir que se hace un uso indiscriminado de tres términos, los cuales son tomados desde el principio como sinónimos. Tales términos son los de "fundamentalismo", "integrista" y "conservadurismo". Pero sucede que no necesariamente un fundamentalismo es integrista y tampoco es cierto que todo conservadurismo sea fundamentalista o integrista. Precisemos estos términos con el fin de aclarar el fenómeno que estudiamos. El primero es el de "fundamentalismo". Éste es usado en dos sentidos, uno estricto y otro amplio. En su sentido estricto, el término se remite a la unión de tradicionalistas de las iglesias evangélicas norteamericanas, más precisamente profesores de la universidad de Princeton, quienes escribieron, a partir de 1910, una serie de libros titulados *The Fundamentals*, buscando definir la ortodoxia de la fe cristiana y enfrentar el proceso de modernización de la sociedad. Para ello llegaron a un acuerdo sobre ciertos principios que tendrían el estatuto de verdades incuestionables que habrían de prevalecer sobre las afirmaciones de la ciencia cuando entren en colisión con ellas. Estos principios fueron denominados fundamentales o fundamentos de la fe y quienes las asumían se autodenominaban fundamentalistas.

Los principios que afirman los fundamentalistas son básicamente cinco. 1) La infalibilidad de las Sagradas Escrituras, 2) el nacimiento virginal de Jesucristo, 3) el sacrificio redentor de Jesucristo en nombre de la humanidad, 4) la resurrección de la carne y 5) el

retorno de Jesucristo para realizar el juicio final y establecer su reino milenarista sobre la tierra. Estos principios son utilizados contra tres objetivos principales. El primero es de carácter general y consiste en detener el avance de la modernización de la cultura occidental, es decir, la modernidad. El segundo y el tercero son más específicos, pero no por ello carecen de importancia: combatir el método histórico – crítico de interpretación de la Biblia, afirmando una lectura literal de las Sagradas Escrituras, y combatir el darwinismo, afirmando la tesis del creacionismo, según la cual el hombre ha sido creado por la gracia divina. Además, estas afirmaciones son de carácter teológico y sirvieron a los fundamentalistas para enfrentar las llamadas teologías modernistas.

El uso del término "fundamentalismo" en su sentido amplio resulta ser confuso y lo considero inapropiado. Con él se pretende aludir, sin hacer los matices pertinentes, fenómenos religiosos (como el fundamentalismo, el integrismo y el conservadurismo religioso), fenómenos sociopolíticos (como la política de ciertos gobiernos conservadores) o posturas teóricas en las ciencias sociales, especialmente la economía, y las ciencias en general (por ejemplo, se suele decir que un defensor a ultranza de la teoría económica de un libre mercado es un fundamentalista, aunque a veces suele identificar la teoría neoliberal en economía como "pensamiento único" ; también se suele decir que es "fundamentalista" quien afirma con cierta certeza un sistema científico de creencias y que muestra poca disposición al diálogo con otras concepciones científicas). La inconveniencia de usar este término en su sentido amplio es que conduce a confusiones, en cambio permitir la descripción de fenómenos y la aclaración de problemas.

El integrismo, en cambio, tiene su origen en Oriente, específicamente ciertos países islámicos y su naturaleza es de carácter más abiertamente político. El integrismo combate la separación entre Estado y religión, de manera que las pautas morales y religiosas propias de un grupo de creyentes sirvan de pauta para la integridad de las relaciones políticas y sociales. Puesto que el liberalismo político que tiene su origen en el Occidente moderno proclama la separación entre Estado y religión, el integrismo rechaza la cultura política occidental por su potencial secularizador de la esfera pública. El integrismo no es exclusivo del Islam. También en el cristianismo hubo una época en la que se apoyaba una concepción integrista de la política. Durante la Edad Media el integrismo era sumamente extendido y nadie lo veía mal. Se pensaba, más bien, que era lo que correspondía al orden político deseado por Dios. Es a partir de la modernidad filosófica y cultural que comienza a cuestionarse el integrismo en Occidente. El integrismo comparte con el fundamentalismo el rechazo a la modernidad, a la que identifica con Occidente y especialmente con los Estados Unidos, pero la democracia y la separación liberal entre Estado y religión es algo que los fundamentalistas norteamericanos aceptan mientras que los integristas rechazan. De esta manera, si bien el Occidente cristiano no estuvo libre del integrismo en el pasado, este fenómeno, tal como lo conocemos se asocia a ciertos grupos de Oriente. Si bien es cierto que incluso la distinción Oriente – Occidente está en proceso de redefinición, es posible aún señalar que el integrismo contemporáneo es una respuesta de ciertos grupos orientales contra el proceso de modernización social y política que proviene de Occidente.

Por conservadurismo (dentro del campo de lo religioso, que es lo que interesa aquí) hemos de entender aquella actitud de preservar ciertas enseñanzas, textos, doctrinas y/o prácticas para el legado religioso de una comunidad. No necesariamente un conservador es un fundamentalista o un integrista. Mucho depende de qué es lo que busque conservar y de qué manera procure hacerlo. De hecho, todos los grupos cristianos mantienen la Biblia como un legado importante. Algunos de ellos procuran preservar cierta interpretación de las Sagradas Escrituras que tiene cierta orientación moral y doctrinal, pero ello no hace necesariamente de ellos unos fundamentalistas. De hecho, todos los católicos aceptan la interpretación según la cual la tradición de la Iglesia y la autoridad de Roma tienen un lugar importante. En el catolicismo hay y siempre ha habido sectores más liberales y sectores más conservadores que han tomado distancias de grupos fundamentalistas. Podríamos decir que lo que distingue al conservador de un fundamentalista es que mientras que el segundo tiene una lectura literal de la Biblia, el primero tiene una lectura mediada por una tradición de interpretación.

3. Discusión sobre si es posible el fundamentalismo en el catolicismo

Se ha sostenido repetidas veces que el fundamentalismo dentro del catolicismo es imposible señalando que puesto que la Iglesia Católica tiene como referente no sólo la Biblia sino además una tradición y un sistema dogmático (y una autoridad que lo sustenta, encarnada en la jerarquía eclesial, y de manera especial en el Papa), sería imposible que en ella se reproduzca el fenómeno de lectura literal del texto sagrado que caracteriza

al fundamentalismo en ciertas iglesias protestantes. Este presupuesto es en parte cierto, pero sólo en parte. Es verdad que la lectura literal es lo que caracteriza al fundamentalismo. Pero es cierto también que es posible asumir la tradición y/o con el dogma (y la autoridad) de modo "literal" e irreflexivo. Aquí es necesario introducir una segunda aclaración respecto del término "fundamentalismo". Esta segunda aclaración del término tiene, a su vez, dos partes. La primera constata que el fundamentalista sostiene que es necesario tomar el texto bíblico de manera literal, no introducir ningún elemento interpretativo. Es decir, es necesario entender las escrituras como un "texto cerrado", a partir de lo cual toda interpretación de algún pasaje debe hacerse exclusivamente a partir de otros pasajes del mismo texto. Se trata del fenómeno que Ralph Hood Jr. señala como "principio de intra-textualidad", es decir, todos los referentes de lectura del texto se deben hallar en el texto mismo. Lo que la lectura literal rechaza es la referencia a elementos externos de interpretación. De esta manera, lo característico de la lectura literal del texto se encuentra en que es "cerrada", es decir, incluye el rechazo de la interpretación y del contexto vital en el que se encuentran los intérpretes. Se trata, pues, de una lectura acrítica de los textos.

La segunda parte de la segunda aclaración respecto del término "fundamentalismo" consiste en que éste no se limita necesariamente a una lectura literal de la Biblia, sino que también puede extender su lectura acrítica a la tradición y el dogma. Ciertamente, el catolicismo cuenta no con una fuente consagrada, sino con tres: la Biblia, la tradición de la Iglesia y el dogma. Si entendemos el fundamentalismo exclusivamente como una lectura literal

de las Escrituras, sería difícil encontrar algo así en el catolicismo. El dogma y la tradición también son referentes importantes para los católicos. Sin embargo podríamos preguntarnos si la presencia de estos tres referentes impide el surgimiento de ciertos grupos dentro del catolicismo que sean de corte fundamentalista.

Para poder tener conceptos que permitan comprender fenómenos que se encuentran al interior del catolicismo pero que podríamos llamar fundamentalistas, necesitamos resignificar dicho término. Esto exige que entendamos que la lectura literal que lo caracteriza supone en el fondo una actitud de rechazo de la reflexión crítica. La actitud fundamentalista respecto de las fuentes consiste en considerarlas como un todo cerrado que no requiere de referencias a elementos significativos externos, como podrían ser las otras fuentes y/o las experiencias del mundo vital. Lo mismo que sucede para el caso de la lectura literal de la Biblia se repite en el fundamentalismo que se basa en la tradición o en el dogma: la interpretación que se reconoce como exclusivamente válida es de carácter intra-textual. Pero al mismo tiempo se repite aquí la misma ingenuidad que Arens detecta en el fundamentalismo bíblico: no hay nada en la tradición o en el dogma que indique qué partes de ellos –y ni siquiera si sólo ellos en su conjunto- deben ser tomados como referentes exclusivos para la fe católica. Ello sólo es posible gracias a la acción de un elemento externo que indica qué elementos de la tradición o qué elementos del dogma deben ser asumidos, además de que este líder ofrece su propia interpretación de las fuentes en cuestión como la única lectura que debe asumir el creyente.

4. Tres formas de fundamentalismo en el catolicismo

Interpretar la tradición y el dogma como textos de los que puede tenerse una lectura literal permite detectar estas tres fuentes para el fundamentalismo dentro del catolicismo. Describiré estas tres formas del catolicismo fundamentalista para pasar a indagar, en la siguiente sección, cuál puede ser la cura contra este problema. Puesto que en el mundo católico los mensajes que provienen de estas tres formas de fundamentalismo se cruzan en la vida de fe y en las mentes de los creyentes, es necesario hacernos de criterios que permitan orientarnos frente al bombardeo de requerimientos. Por ese motivo en la siguiente sección me dedicaré a la cuestión de la orientación señalando cuál es el aporte que la Ilustración filosófica y cultural puede ofrecer al catolicismo.

4.1. El fundamentalismo bíblico dentro del catolicismo

Respecto de la Biblia es posible detectar tres actitudes claramente distintas: la lectura literal, la lectura tradicionalista y la lectura crítica de los textos. Las dos primeras son lecturas fundamentalistas, mientras que la tercera es una lectura reflexiva. La lectura literal de la Biblia es más extendida y reconocida por las iglesias protestantes más no por el catolicismo, que siempre reconoce que la tradición y o el dogma son elementos indispensables para la vivencia de la fe. En relación a este punto, puede verse los interesantes aportes para una sana interpretación de los textos bíblicos ofrecidos por la "Pontificia Comisión Bíblica" en el documento "La interpretación de la Biblia en la Iglesia".

4.2. El fundamentalismo tradicionalista

Si bien en el catolicismo no encontramos un fundamentalismo bíblico, lo que sí hallamos es una lectura tradicionalista de las Escrituras. De esta manera en esta sección veremos primero esta versión del tradicionalismo, para pasar inmediatamente al tradicionalismo doctrinal, que tiene que ver con la defensa de una teología específica y con los rituales medievales.

4.2.1. La lectura tradicionalista de la Biblia

No cabe duda que la lectura tradicionalista es la más extendida en el mundo católico. Ésta incorpora la idea de la necesidad de interpretar los textos, pero el punto de referencia para ello es lo que podemos denominar "el tradicionalismo". Tenemos que distinguir aquí este tradicionalismo de lo que es la tradición de la Iglesia. El tradicionalismo se articula sobre la base de una lectura selectiva e ideológica de la tradición que ciertos líderes fundamentalistas ofrecen a sus seguidores. Como fruto de esta tergiversación intencional de la tradición surgen ciertas interpretaciones de la Biblia que se atribuyen a los hitos importantes de la tradición de la Iglesia (como ciertos Padres de la Iglesia, santos o teólogos), pero que en realidad son construcciones ideológicas más que interpretaciones que broten de la tradición. La tradición en cambio escapa a toda reducción ideológica. Ésta se encuentra compuesta de una multiplicidad de espiritualidades de la que surge una pluralidad de interpretaciones que dialogan entre sí. Es por eso que el diálogo, la controversia y la discusión teológica y en torno a la lectura de los textos bíblicos es algo que ha caracterizado a la Iglesia desde sus inicios. Además, la lectura de la

Biblia que se teje en la tradición no rehuye las nuevas experiencias que los creyentes van teniendo en el mundo y la sociedad, sino que las asume como elementos importantes para la reflexión sobre la fe bíblica. En cambio, la lectura tradicionalista se reclama heredera de la tradición, pero rechaza la pluralidad de interpretaciones y los vínculos que las lecturas de la Biblia establecen con el contexto vital de las comunidades de fe.

La interpretación que atribuyo a la tradición, y que es distinta de la lectura tradicionalista, es la que ha estado presente en varios momentos en la historia de la Iglesia Católica, pero no siempre las autoridades eclesiales han estado movidas por ella. Esta interpretación recoge, ciertamente, elementos de la perspectiva hermenéutica y/o permite el diálogo entre diferentes puntos de vista respecto de las Escrituras. Para los efectos del presente ensayo no considero esta lectura como una interpretación metodológicamente independiente de la lectura crítica —que presentaré en un momento más— pero se podrían presentar buenas razones para hacer de la tradición un foco de interpretación independiente. La actitud con la que el tradicionalista lee las Sagradas Escrituras está impregnada de rechazo frente al mundo y a la sociedad contemporánea. Este fundamentalista extrae de la "tradición", entendida bajo los moldes monolíticos y simplificadores del tradicionalismo, la exigencia de interpretar la Biblia como una fuente de condena y rechazo de la modernidad cultural y filosófica. En el ámbito filosófico, ante los conceptos modernos y contemporáneos de razón coloca el ideal antiguo de la razón metafísica griega. La causa de esta preferencia es que mientras que el concepto metafísico de razón griega ofrece categorías que permiten definir racionalmente a Dios,

como si fuese un objeto de nuestro conocimiento, los conceptos modernos y contemporáneos de razón se levantan como críticas de esa metafísica y sus categorías. Desde las críticas modernas a la metafísica resulta imposible demostrar racionalmente la existencia de Dios.

El mayor enemigo que el tradicionalista avizora aquí es Immanuel Kant, quien, sobre la base de su crítica a la metafísica tradicional, distinguió entre la razón teórica y razón práctica, y en este último ámbito ubicó tanto a la moral como a la religión, entendiéndolas como articuladas bajo el postulado de la idea de libertad y el postulado de la idea de Dios respectivamente. Kant había dado cuenta en su *Crítica de la razón pura* que la razón se formula preguntas que no puede rechazar, por la importancia que ellas tienen para la vida de los hombres, pero que no está en condiciones de responder en el sentido de las ciencias positivas. Se trata de preguntas como las referentes a la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la libertad, que desbordan los límites propios de la misma razón. La razón sólo puede conocer lo que se ofrece al ser humano dentro de los márgenes de la experiencia a través de los conceptos que son inherentes a la misma razón, las llamadas formas puras de la intuición (espacio y tiempo) y las categorías del entendimiento (causa, unidad, sustancia, etc.). Estos conceptos se aplican sólo al conocimiento empírico, pero si intentamos aplicarlos a objetos que desbordan la experiencia sensible se producen las diferentes figuras del dogmatismo que ha caracterizado la metafísica tradicional.

Aquello de lo que Kant dio cuenta es que mientras la razón aplique sus conceptos a los datos de la experiencia, sus articulaciones pueden avanzar con puntos de referencia reconocibles y

aceptables, pero cuando procura avanzar más allá de los límites de la experiencia tiene que caminar a ciegas, puesto que esos puntos de referencia que la orientan ya no están, se han quedado en los ámbitos de la experiencia y ya no la acompañan cuando ésta pretende tener conocimiento de objetos trascendentes. Así, la pretensión de la razón de rebasar los límites de la experiencia es el origen de las diferentes filosofías dogmáticas. Todas estas concepciones dogmáticas de la filosofía se elaboran sobre la base de una razón que no reconoce sus límites, es decir, que no ha pasado por la criba de la crítica. Sus conceptos metafísicos no pueden ser argumentados sino solamente impuestos. Pero así como un grupo dogmático puede pretender imponer sus conceptos metafísicos, todos los otros grupos se sienten con el mismo derecho, lo cual conduce a un diálogo de sordos. Dada esta situación, lo más honesto que se puede ser en filosofía, señalará Kant, es reconocer los límites de la razón, es decir, aceptar la crítica de la razón especulativa.

La crítica no consiste en el desacuerdo con algún concepto ofrecido por alguien respecto de algún tema en particular. Lo que es criticado es la misma razón cuando pretende tener conocimiento de objetos metafísicos. Sometida a tal crítica la razón no puede tener conocimientos de cosas como Dios y la libertad. Pero puesto que tales ideas son importantes para ofrecer coherencia a nuestra experiencia en el mundo, las ideas de Dios, la libertad y la del mundo mismo aparecen no como objetos de conocimiento de la razón especulativa sino como postulados de la razón práctica. La idea de libertad, por ejemplo, permite interpretar al ser humano no sólo vinculado a las leyes de la naturaleza a las que no puede más que seguir mecánicamente, sino también como ser libre que es capaz de producir

por sí mismo las leyes morales y actuar conforme a ellas. Con esto las leyes morales brotan de la razón autónoma de los sujetos y ya no de un concepto dogmático y metafísico de Dios.

El argumento que se esgrime para valorar la razón metafísica dogmática ha sido planteado nuevamente por Benedicto XVI en el contexto de su discurso en la universidad de Ratisbona. De acuerdo con él no podemos asumir el concepto de razón crítica moderna que sirve de base a los métodos histórico – crítico de interpretación de la Biblia porque la Biblia, por lo menos, la parte que sería relevante para el cristianismo, se encuentra impregnada de una razón helénica, es decir, la razón metafísica griega. Veamos el argumento con mayor detenimiento. Éste parte del supuesto de que la parte de la Biblia que es relevante para la fe cristiana ha sido articulada sobre la base de un concepto de razón metafísica propio del mundo griego. Como prueba se señala que el Nuevo Testamento ha sido escrito en griego y que las partes más relevantes del Antiguo Testamento –en las que se prefiguraba la fe cristiana ya en el judaísmo- tuvieron una gran influencia helénica. Es decir, la impronta griega (o la también llamada "primera inculturación") sería esencial en el mensaje Bíblico relevante para la fe cristiana. Y se menciona que lo que esa impronta significa es el valor de un concepto de Razón que resulta adecuado para expresar los contenidos de la fe que se encuentra en la parte de la Biblia relevante para los cristianos. Este concepto de Razón metafísica contendría las categorías fundamentales de la fe, que permitirían conocer y entender a Dios (y, obviamente, derivar de Él un conjunto de preceptos doctrinales y morales). Así, los conceptos de esencia, accidente, substancia, acto y potencia, serían "Los Conceptos" a través de los que el Dios

bíblico se manifiesta y quiere que los hombres le entendamos.

En este argumento encuentro dos problemas. El primero es el criterio para reducir las partes de las Escrituras relevantes no resulta convincente. No queda del todo claro el porqué no deberían ser igualmente relevantes las otras partes del Antiguo Testamento. ¿Sólo porque no prefiguran a Cristo tan bien como las partes helenizadas? ¿O es que se privilegian las partes helenizadas sólo por el hecho de serlo? ¿Acaso puede ser porque se da por supuesto que el mensaje cristiano es la misma helenización de las Escrituras y éste comienzan donde éstas denuncien la impronta griega? Aún menos convincente resulta –y este es el segundo problema que veo- la insistencia con la que se afirma que la influencia más importante en los textos relevantes para la fe cristiana es la griega. ¿Por qué no ha de ser plausible sostener que junto con la influencia griega en los textos del Nuevo Testamento, por ejemplo, en el prólogo al evangelio de Juan, no hay también influencia semítica? ¿Por qué no sería plausible sostener que la influencia semítica pudo ser mayor, además tomado en cuenta el hecho de que el lenguaje que se usa en los textos es narrativo y no doctrinal ni metafísico? Los estudios bíblicos contemporáneos dan pie a estas interrogantes. Ciertamente se puede decir que tales estudios están influenciados por el moderno método histórico-crítico, pero son los únicos de los que disponemos. Mientras no contemos con estudios bíblicos alternativos los defensores de la desacreditación frente a estas interrogantes no tendrán argumentos que mostrar. Ciertamente, es posible que encontremos deficiencias en el método histórico crítico, lo cual exige que se presenten métodos alternativos que sean más satisfactorios y rigurosos,

mientras tanto hemos de seguir confiando en ellos como los más eficientes hasta el momento. Lo que no resulta claro es desacreditarlo simplemente sin tener una mejor opción.

4.2.2. El tradicionalismo doctrinal y ritual

Es conocido el caso de Mons. Lefèvre. Él se convirtió en el líder de un grupo fundamentalista que abogaba por el tradicionalismo. Lefèvre se oponía abiertamente al concilio Vaticano II y entre otras cosas exigía que el latín vuelva a ser la lengua para la liturgia católica. Con ello expresa un fundamentalismo tradicionalista que pone el énfasis en el rito tradicional, el cual es identificado con el rito de la alta Edad Media. Ciertamente, el énfasis en esa forma del rito descuida formas más antiguas (más tradicionales, podríamos decir), que nos remontan a una época en la que los seguidores de Jesús no hablaban entre ellos ni latín ni griego. El grupo dirigido por Lefevre fue finalmente apartado de la Iglesia, pero en la actualidad existen otros grupos fundamentalistas tradicionalistas que no han sido objeto de ese alejamiento. Varios de esos grupos adhieren a una variante distinta del fundamentalismo tradicionalista que enfatiza el aspecto doctrinal. Para tener tal adhesión es necesario construir una imagen homogénea de la tradición, en la que la tradición consagrada no es otra que aquella que se desprende de los trabajos de Tomás de Aquino y de su reformulación realizada por los neotomistas. Aquí el contraste es claro respecto de quienes consideran que en primer lugar, la Iglesia Católica está compuesta de un conjunto de tradiciones espirituales y teológicas que se encuentran lejos de ser completamente armónicas entre sí, y que, en segundo lugar, estas tradiciones

se remontan no a la imagen teológica y eclesial que se desprende del trabajo de Tomás de Aquino, sino que se retrotrae a las primeras comunidades cristianas en Jerusalén.

Los neotomistas convirtieron el pensamiento filosófico y teológico de Aquino en un arma ideológica. Trastocaron los conceptos desarrollados por Aquino, los simplificaron y los plasmaron en manuales a través de los cuales adoctrinan a sus seguidores. Al mismo tiempo presentaron una falsa retrospectiva de la filosofía y la teología de la Edad Media, con el fin de eliminar la pluralidad que recorría el cristianismo entonces y mostrar al neotomismo como la gran síntesis del pensamiento cristiano. Así, el pensamiento cristiano es reducido a ideología neotomista y la tradición convertida en el tradicionalismo que he descrito anteriormente. Estos tradicionalistas doctrinales están asumiendo actualmente dos estrategias definidas. Ambas estrategias aprovechan ciertos énfasis legítimos que desde la jerarquía de la Iglesia se están produciendo. El primero es el ya mencionado asunto teórico y doctrinal de la helenización, mientras que el segundo es el énfasis pastoral que tiene actualmente la llamada "Nueva Evangelización". Tal como la jerarquía de la Iglesia las presenta, ambas políticas se muestran como fruto de preocupaciones legítimas.

El problema que el Papa Benedicto XVI encuentra frente a los tres momentos de la historia moderna en el que se procuró deshelenizar el mensaje bíblico puede adquirir su justificación en el contexto del debate académico al interior de la universidad, tal como expresamente el Pontífice lo dice expresamente en su discurso en Ratisbona. La cuestión es si la teología premoderna, que mantiene un concepto metafísico de razón, está siendo tomada

en serio en los ámbitos académicos, es decir, si no está siendo, por una parte, tergiversada, simplificada y convertida en manuales de adoctrinamiento, y de otra, si está siendo discutida seriamente por quienes no la comparten. Considero que interpreto bien el discurso de Joseph Ratzinger cuando lo leo no como enunciados doctrinales recubiertos del halo de la infalibilidad, sino como un texto académico en el que se esgrimen razones y que es susceptible de crítica. Es sobre la base de esta consideración que discutí algún aspecto del problema arriba.

Pero los fundamentalistas consideran que el asunto de la helenización no es un asunto de discusión académica, sino de fe. Desde esta perspectiva no sería posible ser creyente y no asumir la helenización. Aquí el asunto desborda el plano académico y se convierte en un asunto estrictamente político, con lo que se pierde una valiosa oportunidad para la reflexión teológica.

4.3. El fundamentalismo católico del dogma

Es posible tener una relación irreflexiva con los dogmas de la Iglesia y el catecismo romano, y no verlos como puntos en los que ha llegado el debate inconcluso respecto de la fe al interior de la Iglesia, sino como "Verdades de fe" inamovibles de las cuales sólo cabe tener una sola interpretación. La infalibilidad de los dogmas en realidad no descansa en que las autoridades los hayan establecido, sino en el respaldo que el acuerdo dogmático adquiere de la comunidad de creyentes, puesto que expresan ciertas síntesis de la vida de fe de la Iglesia en su conjunto. Las autoridades asumen su papel en tanto actúen como puentes entre diferentes sectores de la Iglesia a fin de llegar al

mejor acuerdo posible respecto de tales síntesis dogmáticas. De otro modo no actuarían como autoridades legítimas, sino de manera autoritaria. Mientras que la autoridad legítima está recubierta de una exigencia moral respecto de su propio actuar, la autoridad ilegítima, la autoritaria, expresa las aspiraciones políticas de una de las facciones de la Iglesia. En un momento más volveremos a esta distinción entre política y moral respecto del ejercicio de la autoridad cuando examinemos la actitud de las autoridades respecto de la vida política de la sociedad.

Este tercer grupo de fundamentalistas suelen dar dos pasos conceptuales que son altamente cuestionables. En primer lugar, suelen pensar que lo que define especialmente la fe católica es la valoración de los dogmas por sobre las demás fuentes. En segundo lugar, los adeptos a esta forma de fundamentalismo suelen preferir lecturas particularmente erradas de los dogmas. Estas interpretaciones del dogma suelen no establecer la distinción entre las declaraciones de las autoridades de la Iglesia y el dogma.

Tal como ya lo señalamos, el asunto del dogma nos conduce directamente al de la autoridad. En vínculo aquí es que la autoridad define el dogma después de haber llevado adelante un proceso de escucha, mediación y debate entre las partes de la Iglesia. Pero no todos los pronunciamientos de la autoridad, ya se trate del Papa o de los obispos, tiene carácter dogmático. Algunas de ellas tienen exclusivamente carácter moral. Se trata de las que respectan a la conducción de la vida política de las sociedades. En este punto la Iglesia no puede plantearse una actividad política o declaraciones políticas, sino que entiende su papel como un punto de

vista moral respecto de la política. De modo que el Papa o los Obispos hacen declaraciones morales en torno a la política local o internacional cuando defienden las libertades de los miembros de la sociedad frente a las agresiones de las actitudes y comunicaciones políticas distorsionadas. Puesto que la carencia de accesos a recursos básicos es un atentado contra las libertades fundamentales, cuando las autoridades de la Iglesia denuncian la pobreza y las estructuras económicas, políticas y culturales que generan la pobreza a gran escala, tales denuncias no tienen un carácter político sino moral.

Así las autoridades de la Iglesia cumplen su papel al defender las libertades de los ciudadanos contra cualquier tipo de coacción política. Pero cuando estas autoridades pretenden coactar las libertades de los ciudadanos, entonces pierden legitimidad. Es propio de los fundamentalistas en sostener que las autoridades deben coactar las libertades de los ciudadanos y, de manera especial, la de los creyentes. Así abogan por apoyar ciertas políticas que cierran las puertas a la libre elección respecto de formas de planificación familiar, de orientación sexual y de definición de planes de vida de los ciudadanos.

Respecto de los propios católicos la coacción política de parte de estos fundamentalistas es más agresiva aún. Tratan de imponer autoritariamente qué tipo de opciones morales, políticas y qué tipo de creencias deben tener los creyentes. Respecto de la libertad de creencia de los propios creyentes la agresión de parte de los grupos fundamentalistas se ha vuelto escandalosa. Tales grupos se abrogan el derecho de decirle a los creyentes qué espectáculos culturales no pueden ver, así como qué libros no pueden leer. Se

creen con la autoridad, inclusive, para indicar de qué manera deben los fieles vivir su fe. En este último aspecto me parece sumamente útil la distinción que William James establece entre lo que podemos parafrasear como la experiencia religiosa de aquellos que son productores de espiritualidad y aquella que es propia de los que son consumidores de la espiritualidad dada por otros. Los sujetos y las comunidades que tienen una experiencia productiva de espiritualidad suelen ser hostigados por grupos fundamentalistas, grupos que prefieren que los fieles sean consumidores de espiritualidades impuestas autoritariamente. De esta manera lo que hacen es coactar la libre vivencia de lo religioso y de lo místico dentro de la Iglesia.

Los casos más resaltantes de vivencia productora de espiritualidad en el Perú han sido la expresada por el misticismo de Santa Rosa de Lima y la espiritualidad que sirve de base a la Teología de la Liberación. Ambas espiritualidades productivas fueron hostigadas por grupos fundamentalistas sobre la base de que todos debían tener una actitud consumidora de los modelos de espiritualidad ya preestablecidos por la autoridad. La osadía de Rosa fue el declarar que no necesitaba mediaciones institucionales para tener una relación mística con Dios. Gustavo Gutiérrez se atrevió a tematizar teológicamente una vivencia de fe propia de la Iglesia latinoamericana que tenía como centro de su espiritualidad la experiencia de injusticia que sufren los pobres y su fe en el compromiso de Dios con ellos. Finalmente ambas vivencias espirituales fueron absorbidas por la jerarquía de la Iglesia. Santa Rosa es declarada Patrona de las Américas y algunos aspectos de la Teología de la Liberación han sido asumidos por la Doctrina Social

de la Iglesia. Pero en ambos casos la Jerarquía ha rescatado la espiritualidad en cuestión extrayéndoles el potencial transformador.

4.4 Comentarios finales sobre las formas de fundamentalismo católico

Si mi reinterpretación del término fundamentalismo es plausible, encontramos tres fuentes de fundamentalismo en el catolicismo. La primera es la lectura literal de la Biblia, y daría como resultado un fundamentalismo bíblico. La segunda fuente es la tradición y de allí se desprende un fundamentalismo tradicionalista. La tercera fuente es el dogma y la autoridad, y arrojaría un fundamentalismo dogmático. También es posible, pero más difícil, asumir, una actitud fundamentalista recogiendo las tres fuentes al mismo tiempo. Resulta ser más difícil puesto que entre las tres fuentes hay contradicciones, lo cual llevaría a la persona que se coloca en esa situación al irracionalismo. Pero el fundamentalismo no se caracteriza por la claridad de su racionalidad, sino más bien por decisiones y actitudes frente a los textos y al mundo empapado de temor e infantilismo. Además es cierto que muchos católicos de a pie, junto con algunos clérigos, adhieren a este fundamentalismo de las tres fuentes por varios motivos, entre los que destaca la ignorancia y el ansia de poder político.

Por otro lado, algunos grupos que han asumido algunos de estos fundamentalismos han sido separados por la jerarquía romana. Ejemplo de ello es la separación del movimiento tradicionalista de Lefevre. Pero otros han subsistido dentro de las estructuras de la Iglesia Católica con el beneplácito de las autoridades más altas. La creencia de que Roma ha fomentado, inclusive, ciertos

grupos fundamentalistas se encuentra alentada por ciertas acciones políticas (entre las que destaca con toda claridad el trato con los defensores del franquismo) es plausible. Ello es lo que ha llevado a varios de los críticos de la política romana a señalar que su conservadurismo se ha acercado en momentos específicos al fundamentalismo.

5. Fundamentalismo, catolicismo e Ilustración

Es claro que tanto el fundamentalismo cristiano como el integrista islámico pueden ser entendidos como reacciones frente a la modernidad. Tal como hemos visto, la modernidad cuenta con diferentes dimensiones: la dimensión industrial, la dimensión social, la dimensión cultural, entre otras. Pero la dimensión filosófica es un aspecto importante de la modernidad que no es explorada en los trabajos tradicionales sobre el fundamentalismo.

Esta modernidad filosófica adquiere su plenitud en el fenómeno conocido como Ilustración que en el siglo XVIII se dio en varios países de Europa. En Inglaterra junto con Hume, Hutcheson, Ferguson y Adam Smith representan el movimiento de la ilustración. En Francia, el proyecto de la Enciclopedia es un proyecto propiamente ilustrado. En él participaron intelectuales como Diderot y D'Alambert. Además Rousseau inspiró a varios de los Ilustrados franceses. En Italia, los intelectuales milaneses del círculo del que participaba Beccaria eran ilustrados. Pero en Alemania la Ilustración alcanzó su mejor formulación gracias al trabajo conceptual de Kant. En su texto titulado Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración? Kant precisa el significado de dicho término: La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. Dicha minoría de edad

significa el negarse a pensar con su propia cabeza, pudiendo hacerlo. Los individuos se mantienen en minoría de edad cuando declinan a orientarse por sí mismo en cuestiones morales y políticas. Delegan la posibilidad de decidir por sí mismo en esos aspectos a tutores. Estos tutores suplantán el propio pensamiento de las personas: el director espiritual suplanta la propia conciencia moral, el líder caudillo político suplanta mi propia reflexión política, el médico anula mi capacidad de elegir qué alimentos he de ingerir, o un libro de ciencia me dirá que criterios debo asumir. "No necesito pensar si puedo pagar". Es por ello que Kant resume el lema de la Ilustración en la siguiente frase "¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!".

La Iglesia católica ha visto con sospechas el fenómeno de la Ilustración porque aparentemente éste desacredita a las tradiciones y especialmente a la tradición de la Iglesia. Más aún, la Iglesia creyó ver en la Ilustración alemana un fenómeno del protestantismo luterano. Pero con el tiempo esa percepción cambió y un gran sector del mundo católico ha aprendido a ver a ese movimiento filosófico como un potencial renovador. Haber entendido que la Ilustración no es enemiga de la tradición ha sido un punto importante. La invitación de pensar por uno mismo no es un sinónimo de renegar de las tradiciones, sino a aceptarlas libremente. Aquí se abre un sentido nuevo que tiene la distinción entre "tradición" y "tradicionalismo". La tradición se entiende como un legado que es transmitido de generación en generación. Pero este proceso de transmisión tiene dos características que hacen de la tradición un proceso vivo. De una parte tanto quien la trasmite como quien la recibe lo hacen libremente. De otro lado, el proceso de transmisión es sensible a los contextos, de modo que la

tradición se renueva y contextualiza. El tradicionalismo, en cambio, no supone ni la libre aceptación del legado, sino la imposición, y tampoco considera la contextualización de lo transmitido, sino que su contenido es rancio.

La Ilustración, tal como Kant la tematiza, presenta además otro aspecto que es muy cercano al anterior. Se trata de un aspecto vinculado a la moral: la autonomía moral de los individuos. Se trata de la capacidad que tienen las personas de orientarse en términos morales por sí mismos sobre la base de su razón. Este aspecto de la Ilustración se contrapone a la heteronomía moral, según la cual los individuos requieren de tutores morales. Aquí también, un amplio sector del catolicismo ha entendido que la libertad moral ni es sinónimo de libertinaje ni se opone a la fe. Encuentran, más bien, en el fomento y la práctica de la libertad moral el ejercicio de una fe adulta. Este proceso de autonomía de la conciencia ha continuado su curso en la filosofía contemporánea, la llamada filosofía de la postmodernidad. Si bien ahora la razón monológica moderna ya no cuenta con el crédito que tenía en el siglo XVIII, los ideales de autonomía moral y de libertad siguen en pie. La postmodernidad filosófica no debe ser entendida como la claudicación frente a una cultura narcisista, más bien significa la confianza con que se pueden seguir sosteniendo los ideales morales de la Ilustración más allá de la crisis de la razón iluminista. Esto es posible por medio del ejercicio del diálogo y el debate público y por medio de una comprensión intersubjetiva de la realidad social.

Este sector del catolicismo que se ha abierto a lo que la Ilustración significa ha entendido que el diálogo con la modernidad es importante para renovar y vivificar la tradición de la Iglesia. Sin

embargo hay sectores fundamentalistas que rechazan abiertamente la Ilustración, y sus exigencias de libertad y autonomía moral. Éstos consideran como un deber religioso combatir el proceso de autonomía que la Ilustración significa porque establecen la falsa separación entre libertad y autonomía, de un lado y religión y tradición del otro. El "mal" de la ilustración muestra su supuesta presencia en los estudios bíblicos a través del método histórico – crítico, que desheliniza las Sagradas Escrituras y muestran lo absurdo de la pretensión de leer la Biblia de modo literal, y en las espiritualidades y teologías modernas que cuestionan la concepción tradicionalista del catolicismo.

No hay nada que el fundamentalista católico rechace más que los católicos como Ud. y yo que creemos que es posible el encuentro y el diálogo entre el catolicismo y la Ilustración. El fundamentalista católico detesta a creyentes como nosotros porque la crítica desde sectores que se encuentran dentro de la Iglesia los cuestiona más que las críticas que vienen de fuera. Siempre les es posible decir de los críticos externos que son anticatólicos, materialistas, comunistas, que son ateos, que no comprenden lo que la religión y en catolicismo significan. Pero nosotros que formamos parte de la Iglesia sabemos que la fe católica no es aquella maquinaria opresiva de las conciencias que el fundamentalismo representa. Nosotros creemos que la fe es plenificadora de la vida y que la vida humana es ejercicio de la libertad. Si bien no podemos demostrar científicamente ni filosóficamente que

Dios existe, creemos profundamente (o por lo menos, junto con Gianni Vattimo, creemos que creemos) que Dios nos ha querido libres y que es entre las libertades humanas donde palpitan los verdaderos templos del Espíritu, que son los únicos que hay.

REFERENCIAS:

ARENS, E. (2004) *La Biblia sin mitos. Una introducción crítica*, Lima: Paulinas.

ARENS, E. (2004) *¿Cuál verdad? Apuntes sobre el fundamentalismo*. En Revista PAGINAS n° 188, agosto 2004, pp. 36-52.

BRUCE, S. (2000) *Fundamentalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

HOOD, Jr., RALPH, W. (2005) *The Psychology of Religious Fundamentalism*, New York: The Guilford Press.

JAMES, W. (1994) *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona: Península.

KANT, I. (1989) *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara.

KANT, I. (1999) *Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración*. En: Erhard, Herder. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Tecnos.

KIENZLER, K. (2000) *El fundamentalismo religioso*. Madrid: Alianza Editorial.

MAARLOUF, A. (2001) *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.

LOS TRES PLANOS DE LA TEOLOGÍA

THE THREE LEVELS OF THEOLOGY

Juan Alberto Osorio Torres*

RESUMEN

El texto destaca el rol de la teología que resulta desempeñando el funcionamiento pastoral de una Iglesia particular o diócesis en la comprensión de la necesidad y utilidad del quehacer teológico.

No sólo reitera en la función eclesial de la teología, sino que además, advierte sobre todo en la riqueza testimonial de pastores y sobre todo de fieles, cuya pública y profunda comunión da cuenta del hecho de una rotunda opción de los miembros de tal comunidad diocesana: haber decidido subordinar el peso de la estructura y de la tradición, a la urgencia del Evangelio y el proceso emprendido a favor del Reino, a pesar del conflicto y la crisis que ello implica.

Después del Concilio Vaticano II y Medellín, la comprensión y razón de ser de la teología, no solo cuenta con el plano bíblico y patrístico, ni solo con el plano kerygmático, sino además con el plano diocesano, su mejor y más atractiva síntesis históricamente vivenciada.

PALABRAS CLAVE:

Teología, Diócesis, estructura, proceso, pastoral

ABSTRACT

The text highlights the theology's role that results from performing the pastoral functioning of a Church or diocese in understanding the need and usefulness of its function.

It reiterates not only in the ecclesial function of the theology, but also warns, above all, the testimonial wealth of pastors and the faithful, whose public and profound communion realizes a strong option made by the members of such diocesan community: having decided to subordinate the weight of the structure and tradition to the urgency of the Gospel and the process undertaken for the Kingdom, despite the conflict and the crisis that it implies.

After II Vatican Council and Medellin, the understanding and rationale of the theology not only has the biblical, patristic and kerygmatic level, but also the diocesan level, its best and most attractive historical synthesis experienced.

KEYWORDS:

Theology, Diocese, structure, process, pastoral

* Docente ordinario de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón: aosorio@unife.edu.pe

"Un reclamo marcadamente juvenil suele resonar en algunos ambientes parroquiales y estudiantiles, a poco menos de llegar al año 2000: "A la Iglesia le falta renovarse...a la Iglesia le cuesta renovarse...". Esta percepción puede reflejar más que una falla objetiva de la Iglesia el desconocimiento de la experiencia vivida por ésta en los últimos 40 años. El Concilio Vaticano II y las Conferencias Episcopales Latinoamericanas de Medellín, Puebla y Santo Domingo respondieron entonces a una similar preocupación, y no pueden dejar de ser hoy una referencia clave de la renovación en aquellas décadas."¹

Ha sido por éste enfoque, asumido en la Escuela de Graduados en Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, con motivo de mi tesis de Maestría (1998), y gracias al estímulo de Monseñor José Dammert y a la asesoría de Manuel Marzal, que pude tomar dos decisiones que sigo manteniendo a partir de entonces: considerar el tema de la diócesis para la tesis doctoral, y responder a las inquietudes y perplejidades de no pocas de mis alumnas de Teología y de Iglesia y Doctrina Social, respecto de la fe, de Dios y de la Iglesia.

En este artículo, que tengo en cuenta ambos datos, voy a hablar del papel que puede jugar el testimonio de los miembros de una diócesis en la comprensión de la teología y de los principios de la Doctrina Social de la Iglesia. Lo haré, a partir de una investigación ya concluida, en la que

desde la antropología de la religión, doy cuenta del significado del nacimiento de una diócesis nueva, -la Diócesis de Lurín-, a partir de la experiencia ocurrida en la Arquidiócesis de Lima, en el periodo de 1954 a 1996.

Por esto, me pregunto cómo hacer para que las alumnas no sólo despierten su interés por los temas, ni solo descubran la importancia de los mismos, sino que además, en lo posible, nuestra reflexión filosófica y teológica resulte ofreciéndoles en el curso, un nexo y hasta una fuente de motivaciones que resulte consolidando y enriqueciendo la vocación profesional de sus respectivas carreras? ¿Cómo orientar y fortalecer "el sentido religioso y trascendente -de las alumnas- mediante la reflexión teológica sobre el Dios que nos viene al encuentro y la respuesta libre y comprometida como creyentes"?².

¿De qué manera, más próxima y vivencial, la joven, inteligente e independiente, llega a "conocer a Jesucristo a través de sus palabras y obras, su muerte que nos reconcilia con Dios y el valor salvífico de su resurrección"? ¿Con qué enfoque y prácticas contamos los teólogos y filósofos para acompañar a la universitaria a "reconocer a la Iglesia como pueblo peregrino en la tierra, que camina en la esperanza y nos invita a participar en el Reino de Dios, inaugurado por Cristo y que apunta a su plenitud escatológica."?³. ¿Cómo llegamos a coincidir juntos, alumnas y maestros, en

1 Con este primer párrafo introducía mi tesis de maestría en octubre 1998, con la que, desde la antropología de la religión, cumplí con el encargo de José Dammert Bellido, obispo de Cajamarca, quien me envió a la Pontificia Universidad Católica del Perú, con el fin de que pudiera comprender y valorar la cultura campesina y terminara informando con mi tesis de maestría acerca de los "Treinta años de cambios pastorales en la parroquia minera de San Fernando de Hualgayoc y la parroquia rondera de San Carlos de Bambamarca 1963-1993", en las que me hallaba laborando junto con las Religiosas del Sagrado Corazón y el Padre Rolando Estela, a partir de 1981.

2 Objetivo general del Sílabo de Teología I, año 2012

3 Objetivo general del Sílabo de Teología II, año 2012

que el "sentido ético-social-cristiano", o en que "el fundamento de la Doctrina Social de la Iglesia", es algo más que retórica?⁴.

Convencido de que el testimonio de la fe vivida respecto del dogma y de la doctrina teológica, guarda directa proporción con la credibilidad que posee la imagen respecto de las palabras, una de las primeras maneras en que me encuentro intentando resolver la inquietud arriba planteada,

es relacionando en paralelo los temas teológicos con la experiencia kerygmática y diocesana actual, reciente o remota de obispos, sacerdotes, laicas y laicos de parroquias de dentro o fuera del país. Como figura en el cuadro siguiente, lo que hago es agregar al básico plano bíblico y patrístico de los temas, el doble explícito plano kerygmático y diocesano. Explico brevemente en qué consisten los dos primeros y me explico un tanto más en el último.

Cuadro N°1

PLANOS DE LA TEOLOGÍA

Curso	Plano Bíblico-Patrístico	Plano Kerygmático	Plano Diocesano
Teología I	<ul style="list-style-type: none"> • El Hecho Religioso • Revelación y Fe • Pentateuco • Históricos • Proféticos • Sapienciales 		
Teología II	<ul style="list-style-type: none"> • Encarnación • Reino de Dios • Misterio Pascual • Ascensión • Pentecostés • Llamados y enviados • Parusía 		<p>Comunidad cristiana</p> <ul style="list-style-type: none"> - Solidaria - Crítica - Pública <p>Parámetros de funcionamiento</p> <ul style="list-style-type: none"> - imagen pública - de comunión entre pastores y fieles - al servicio de los más pobres e indefensos de la diócesis
Iglesia y Doctrina Social	<p>La carta del Episcopado peruano de 1958</p> <p>Principios de reflexión</p> <p>Normas de juicio</p> <p>Directrices de acción</p> <p>Principios de la DSI</p> <ul style="list-style-type: none"> • Asociación • Bien común • Crecimiento no es desarrollo • Derechos humanos • Destino universal de los bienes • Dignidad humana • Dimensión espiritual de la economía • Naturaleza social del hombre • Opción preferencial del pobre • Participación • Persona • Responsabilidad planetaria • Solidaridad • Subjetividad de la sociedad o concepción orgánica de la vida social • Subsidiaridad • Sujeción de la realidad social a la ley moral • Trabajo sobre capital <p>Las cartas de León XIII a Benedicto XVI</p>	<p>Dimensiones:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Pneumatológica • Histórico, primordial, pascual • Crítica, profética, pública • Comunitaria, solidaria, organizada • Plural e intercultural • Cristológica, laical y femenina 	<p>Funciones de la Diócesis</p> <ul style="list-style-type: none"> - Función jurídica y organizativa - Al servicio de la función pastoral - Y las tres al servicio de la función cósmica <p>Entre estructura y proceso</p> <ul style="list-style-type: none"> - No son dilema - La estructura no existe de manera independiente - La estructura al servicio del proceso

4 Objetivo general del Sílabo de Iglesia y Doctrina Social, año 2012.

1. Plano Bíblico-Patrístico

El plano bíblico tiene como propósito, revelar la presencia de Dios creador, liberador en la historia de una multitud que tras la búsqueda de la tierra prometida, empieza a construir su identidad y su misión de Pueblo Sacerdotal, Pueblo de Dios. Pueblo de patriarcas y sus esposas, de jueces y reyes, profetas y sabios, a la búsqueda de la fidelidad a la nueva Alianza.

En el primer ciclo de Teología, una vez desarrollado el tema introductorio del Hecho Religioso, el resto del curso se centra en la revelación y la fe experimentada por la vida e historia del pueblo de Israel. Se trata de la historia de Salvación, registrada a lo largo del Antiguo Testamento y esquematizada en siete grandes etapas: aparte de la Pre-existencia, estas siete etapas que contienen los paradigmáticos hechos y personajes son: orígenes, esclavos y fugitivos, errantes, instalados, desterrados, reconstructores y perseguidos. La etapa que denomino como 'instalados', en la que el pueblo vive a partir de que las doce tribus se asientan en Canaán, es la más larga.

Por eso, se subdivide en otras etapas que están marcadas, primero, por el liderazgo de Jueces y luego de los reyes. Esta etapa gloriosa, llega a su fracaso con el cisma y división del único reino en reino del Norte (Israel-Samaria) y el reino del Sur (Judea-Jerusalén) y las posteriores invasiones del reino del Norte por parte de Asiria, y el del Sur, por Babilonia. Estas invasiones traen consigo el destierro del pueblo, que lo va a poner al borde de la extinción. Y que precisamente, a partir de la experiencia de la etapa de desterrados hasta la de los perseguidos, demarca un segundo gran bloque de esta historia, probablemente

teológica e históricamente tan y más rica que el primero, y el cual llega a su consumación con el nacimiento de Jesús.

Para el segundo ciclo de teología, los temas giran en torno al nacimiento de Jesús y el origen de la comunidad de apóstoles y discípulos del Resucitado Vencedor de la muerte. Es decir, el desarrollo pasa por la sucesión de siete grandes acontecimiento o misterios, cuyo esquema facilita y sintetiza el conjunto de temas fundamentales a partir de Encarnación, Reino de Dios, Misterio Pascual, Ascensión, Pentecostés, Llamados y enviados y Parusía.

2. Plano Kerygmático

El plano kerygmático, tiene como propósito, apreciar y emular, difundir y extender la valentía y la sencillez con que empezó el cristianismo en el mundo. Sin licencia ni respaldo institucional, ni apoyo de poder humano alguno, sino tan solo de la motivación suscitada por la fuerza del Espíritu, recibido tras la resurrección de Jesucristo, expresados en su fundamental identidad comunitaria y misionera.

Este plano, que tiene por objeto recuperar la aleccionadora experiencia pública de la primera comunidad de seguidores de Jesús, tiene a su vez, como propósito, ayudar a percibir en tal gesto, la capacidad de los discípulos de haber hecho de tal proclamación solemne, el punto de partida con que irrumpió el cristianismo desde Galilea, y la fuente de sus motivaciones teológicas y de su autonomía. Hacer memoria de esta primordial y poco relevada experiencia kerygmática, es fundamental, para comprender el papel que jugó la teología en el origen y consolidación del cristianismo.

El anuncio Kerygmático puede ayudar no solo a explicar la fuerza y la convicción de los comienzos, sino sobre todo, para apreciar la consistencia teológica con que los primeros fundamentaron su fe, despertando el interés y el entusiasmo por la aventura real comenzada por Jesús. El Kerygma, vale y moviliza, porque ayuda a comprobar que fue este espíritu de autonomía y de sentido crítico expresado con el anuncio del Kerygma, el que acompañó la necesidad de reflexionar teológicamente y así poder fortalecer y extender el sentido de pertenencia, continuada aquí y ahora, por su Iglesia.

El Kerygma, cuenta con una serie de dimensiones con que mostró la proclamación pública de que la muerte fue vencida por el crucificado⁵. Ella es el anuncio real y gozoso de que la desgracia y la maldad han quedado canceladas por Jesús, desde la cruz. Porque esta declaración pública ocurrió en el mismo lugar en que, poco antes de su muerte, Jesús 'desmercantilizó el Templo', a fin de que sus discípulos comprendieran posteriormente que testimoniarlo vivo y presente, significaba dedicarse a desacralizar el mercado y poner en sobreaviso sus persistentes formas de buscar convertir el ser humano en mercancía.

El Kerygma posee entre otras, las siguientes dimensiones que lo caracterizan: pneumatológica; histórica, primordial, pascual; crítica, profética, pública; comunitaria, solidaria, organizada; plural e intercultural; cristológica, laical y femenina.

3. Plano Diocesano

Tiene como fin, mostrar y difundir, el compromiso social y cristiano de los miembros de una diócesis, realizado en la época actual, reciente o históricamente ya lejana, dentro o fuera del país o de cualquier parte del mundo. Se encarga de dar a conocer el hecho de que la Iglesia Católica ha sido capaz de 'producir' hombres y mujeres que fueron capaces de poner la estructura de la Iglesia Católica, al servicio de la vida digna de los fieles, especialmente más indefensos de la sociedad. El plano diocesano se fundamenta en cinco aspectos fundamentales: el concepto de diócesis, el tipo de comunidad cristiana, los parámetros de funcionamiento pastoral, las funciones y la relación entre estructura y proceso. Paso a desarrollar brevemente cada una.

3.1 Concepto de Diócesis

En primer lugar, el concepto de diócesis, que fue redefinido a partir del Concilio Vaticano II y la reforma del Derecho Canónico, fue además identificado como Iglesia local o Iglesia particular, y puesto en vigencia a partir de 1983, de la manera siguiente:

"La diócesis es una porción del pueblo de Dios, cuyo cuidado pastoral se encomienda al Obispo con la cooperación del presbiterio, de manera que, unida a su pastor y congregada por él en el Espíritu Santo mediante el Evangelio y la Eucaristía, constituya una Iglesia particular, en la cual

⁵ Este tema fue adelantado en Dimensiones del Kerygma en una iglesia local, publicado en la revista Phainomenon de la UNIFE, Volumen 8, N° 9 Enero-Diciembre 2009:140-173.

verdaderamente está presente y actúa la Iglesia de Cristo una santa, católica y apostólica." (Derecho Canónico 1983: canon 369. El subrayado es mío)⁶.

De esta definición jurídica, puede desprenderse, en otras palabras, tres cosas: que la diócesis no es una 'parte' o fragmento pequeño o grande de Iglesia, sino una porción de toda la Iglesia. Y que cada diócesis es como el ADN de la iglesia total. Que, ella está formada por sus dos componentes básicos: los fieles y los pastores. Que los Pastores (obispo y clero, incluso religiosas y equipos de profesionales especializados), están puestos al servicio y cuidado del Pueblo sacerdotal de los fieles.

La plenitud del sacerdocio del obispo y el sacerdocio ministerial de los párrocos, sin embargo, confluyen en el Pueblo sacerdotal, que surge de "la aplicación del sacerdocio de Jesús (que es la vida misma y no una función determinada) a la comunidad en general (un pueblo sacerdotal) y a todos los cristianos en particular. No es un sacerdocio de segregación, sino de vinculación a los pecadores y de inmersión en el pueblo. No se trata de pretender privilegios sociales, sino de comprometerse con la entrega de Jesús." (Sotomayor-Fernandez, 2002:97).

Esta singular y muy poco tenida en cuenta categoría teológica de Pueblo Sacerdotal, fue por primera vez aplicada en el Perú, por el episcopado peruano, en el marco de su XXXVI Asamblea del 25 de enero de 1969, en la que el cardenal Juan Landázuri, como arzobispo cardenal

y presidente de la Conferencia Episcopal del Perú, se propuso establecer las conclusiones pastorales de Medellín (1968), como la pauta paradigmática para renovar el funcionamiento pastoral de las diócesis del Perú. Al respecto, el antropólogo y teólogo Manuel Marzal precisó un detalle profundamente identitario del cristianismo:

"Muchas religiones aceptan entre sus miembros una fraternidad básica, que se funda en la imagen de la divinidad como padre y creador de todos; y otras, como la cristiana, hablan de «pueblo sacerdotal» que supera la dicotomía entre sacerdote y pueblo, donde éste debe acudir a aquél para acceder a la divinidad." (2002:37).

Este detalle aparentemente intrascendente, advertido por Marzal, es clave para la comprensión del sentido teológico profundo, no solo del quehacer teológico en sí, cuanto de la misma vida de la Iglesia localizada y animada por la identidad colectiva concretada en cada diócesis, entre otras, por las razones siguientes.

En primer lugar, porque para comprender en qué consiste el funcionamiento pastoral de una diócesis católica, hay que partir del axioma de la unidad y unicidad del sacerdocio cristiano, del que estructuralmente en su respectivo grado y esencia, están revestidos sus miembros, es decir, los pastores y los fieles. En segundo lugar, que el sacerdocio cristiano, dicotómico solo en apariencias de la jerarquía respecto del de los fieles, funda y explica sus raíces y su concepción unitaria en la

6 Como queda evidenciado, esta definición contenida en el Derecho Canónico, puesta en pie a partir de 1983, refiere y refleja explícitamente la constitución dogmática *Lumen Gentium*, dos décadas atrás aprobada y proclamada (24.11.1964). José M. Castillo, lo enfatiza: "El orden de capítulos de la *Lumen Gentium* es decisivo: ante todo, la Iglesia es presentada y comprendida como el nuevo Pueblo de Dios en su totalidad, pueblo sacerdotal, dentro del cual suscita el Espíritu diversidad de carismas y ministerios. Sólo después de esta presentación de conjunto, el Concilio habla de la jerarquía (LG 9-12, 18 ss.)".

práctica itinerante de un galileo laico y marginal como Jesús (Meier, 1997:37).

En tercer lugar, que el sacerdocio, en lugar de apartarlo y de separarlo del pueblo, -como ocurre con la mayoría de las religiones-, a Jesús le condujo a emerger desde abajo hacia la cruz, por haberle puesto en comunión, precisamente, con la vida y el destino de los impuros y marginales de su tiempo y de su sociedad; al punto de convertirlo en 'víctima' de ese mismo sacerdocio, pese a que su propósito haya sido "desmitificar la religión del templo. (Pagola, 2007: 454). instaurando y emprendiendo sobre el altar de la historia y de la vida cotidiana de la humanidad y del mundo, el proceso de "desacralización" y de conjura del "sagrado", "inexorable" y deshumanizante mercantilizado orden de cosas, "consagrado" a producir y reproducir cada vez más sofisticadamente solo mercancía humana.

El plano diocesano de la teología es el plano de la experiencia eclesial localizada, en el que los obispos y sacerdotes, resultan acreditando en su acción pastoral la calidad teológica del espíritu que les anima, de los principios y de los valores que mueven su cargo y para los que fueron consagrados, o ministerio, con que fundamentan, acompañan e impulsan, salvaguardan y custodian el Pueblo Sacerdotal.

3.2 Comunidad cristiana

En el plano diocesano, es de una importancia muy grande el tipo de comunidad cristiana caracterizada básicamente como solidaria, crítica y pública. Solidaria, porque sus miembros están dispuestos a solidarizarse con la necesidad o situaciones de sus hermanos más necesitados, ya sea de la propia o vecina comunidad, o incluso de otras diócesis y otros pueblos del mundo.

Crítica, porque, aunque se reconocen como miembros de una comunidad de base religiosa y confesional, en nombre de su identidad ciudadana, sus miembros participan de la marcha del barrio o de la administración de su municipalidad, en actividades como por ejemplo, el presupuesto participativo. Pública, porque siendo comunidades de tipo religioso, sus miembros no se conforman con vivir internamente en sus grupos o entre sus parroquias, sino que se interesan en desarrollar actividades de incidencia social y ciudadana.

3.3 Parámetros de funcionamiento de una diócesis

El funcionamiento pastoral e institucional de una diócesis está sujeto a tres parámetros principales: la imagen pública, de la comunión entre pastores y fieles, al servicio de los más pobres e indefensos de la diócesis. Es lo que en mi tesis doctoral, he podido reconocer, evidenciar y explicar que en la Arquidiócesis de Lima, el papel jugado por las motivaciones profundamente religiosas y particularmente católicas de los protagonistas de las sucesivas oleadas migratorias en el Cono Sur, fueron las mismas que definieron, tanto un nuevo tipo de comunidad cristiana que irrumpió y desarrolló, como unos nuevos parámetros de funcionamiento pastoral con que la Arquidiócesis de Lima respondió sin pausa de 1954 a 1996, a la renovación conciliar y al impacto local nacional de las Conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo en torno a su área urbano marginal.

3.4 Funciones de la Diócesis

La función jurídica y organizativa de una diócesis, está cada una al servicio de la función pastoral. Y las tres, al servicio de la que he nombrado como función

cósmica. La diócesis, no sólo desarrolla funciones administrativas, vale decir, organizativas y jurídicas. A partir de la invasión de Ciudad de Dios (Navidad de 1954), en mi tesis muestro que la Arquidiócesis de Lima, innovando, pudo desarrollar la función cósmica, mediante la cual, la comunidad de pastores y fieles consiguieron darle curso a su anhelo de trascendencia ejerciendo la impronta de comunión con el hombre y todos los hombres, 'desde abajo', y desde la vida privada cotidiana a la vida pública de los individuos y grupos de individuos de la comunidad cristiana.

Tal resultado se juega en la capacidad pastoral por la que, obispos y clero están obligados y para la que están ordenados en grado y esencia como miembros de la jerarquía de la Iglesia, para saber reconocer y legitimar con amplitud y respeto, para percibir y acoger con tino y creatividad de 'buen pastor', la impronta y la peculiar contribución del vasto sector poblacional de 'fieles', encomendado a su cuidado y auxilio.

¿En qué consiste la impronta y la peculiar contribución en general, del Pueblo Sacerdotal, y en particular, del sacerdocio común de los fieles, al funcionamiento de una diócesis? En constituir el componente mayoritario de la comunidad cristiana, en sostener con regularidad y continuidad el hacer realidad, desde abajo y desde la vida cotidiana, privada y pública, la impronta de comunión de la Iglesia. Los fieles, son portadores y fuente de proceso y de utopía pastoral, de la singularidad y de la identidad genuina y compleja que totaliza, otorga consistencia y solidez a una Iglesia particular o diócesis. Su variado estilo de presencia cotidiana y de experiencia protagónica en sus patrones de poblamiento, resulta 'localizando' la múltiple variedad de coordenadas

y "demarkando" la heterogeneidad de límites, niveles, hitos y tramos simbólicos 'realmente reales' de sus múltiples escenarios, no sólo geográficos o históricos, jurídicos o únicamente administrativos de la diócesis que componen.

3.5 Entre estructura y proceso

En la marcha de una diócesis en renovación, después del Concilio Vaticano II, lo que la dinamiza no es el dilema entre estructura y proceso, en donde la estructura termina condicionando y paralizando la iniciativa y amordazando el proyecto de los actores, los fieles y los pastores. Esa dejó de ser la experiencia de la Arquidiócesis de Lima, a partir de 1954 a 1996. Porque, a partir de la renovación conciliar y la de Medellín, la Iglesia de Lima empezó a comprender que la estructura es más simbólica que real, y que no existe de manera independiente. Por lo que, en nombre del Pueblo sacerdotal conformado por los fieles presidido por los pastores, puso la estructura al servicio del proceso y la utopía pastoral, del proyecto de los protagonistas de la diócesis: los fieles y los pastores.

En la Arquidiócesis de Lima, a partir de 1954 a 1996, por primera vez, en toda la historia de la Iglesia en el Perú, fuera, o por lo menos lejos, de un catolicismo autoritario, colonial y de conquista, irrumpió incipiente, no otra iglesia, sino la estructura diocesana y el proceso pastoral de otro catolicismo. Aunque esta vez, un catolicismo cuyos pastores y fieles, fueron capaces de poner la estructura y la tradición de la diócesis, al servicio de la utopía pastoral y de la impronta de comunión que vinieron experimentando como Iglesia. Un catolicismo, que impulsado por la exclusiva iniciativa de los pobladores,

constituyó y definió por un lado, una identidad adulta y fraterna de Pueblo sacerdotal, regio y profético; a la vez por otro, mostró consumada, y desde abajo, la naturaleza integratoria de la comunidad –pastores, junto a fieles-, de la que fue infundida la arquidiócesis de Lima.

En otros términos, lo que el funcionamiento pastoral de una diócesis puede mostrar es que entre la estructura o tradición y el proceso o los actores y su utopía pastoral, puede haber más que un dilema un complemento, una integración. Un complemento en el que la estructura y su función legitimadora, quedan puestas al servicio de los anhelos pastorales, y sus procesos, pese a las crisis.

Conclusión

El modelo de funcionamiento pastoral desarrollado por la Arquidiócesis de Lima, y que propició la concepción y el nacimiento de la Diócesis de Lurín, puede servir para evidenciar el tipo de reflexión teológica que acompañó ese proceso. Y da pie para comprender y apreciar el lugar y el papel que representan para la reflexión teológica, casos aparentemente ajenos y aislados como los de muchas diócesis de América Latina, cuya historia desconocemos. Por ejemplo, el que Román Lejtman recoge de sus informantes respecto del episcopado católico argentino.

En particular, del testimonio de Enrique Angelelli, un obispo que, ordenado auxiliar por Juan XXIII en 1960, y enviado a La Rioja por Pablo VI en 1968, hizo de su diócesis una oportunidad para la renovación conciliar y la transformación pastoral post-Medellín. Un obispo que,

mientras logró permanecer con vida, hizo de su diócesis un espacio de humanidad y de resistencia pública. Y que incluso, una vez amenazado y hasta silenciado para siempre, se convirtió en símbolo y mártir de una Iglesia que sin esperar la aprobación del Estado ni el respaldo de sus colegas obispos, continúa jugándose el prestigio y la misma vida para demostrar que desde su mismo rebaño riojano, para todo su país y América Latina, los argentinos indefensos pudieron y pueden contar con el pastor que este abandonado pueblo requería a gritos, al punto de conseguir desarrollar y establecer desde su iglesia local la opción preferencial por los más pobres, los indefensos, los desaparecidos. Lejtman anuncia en su reportaje que ha sido abierto el proceso de canonización del obispo⁷.

En un caso actual y muy nuestro, es de agradecer el fresco y revitalizante testimonio pascual del arzobispo de Huancayo, Pedro Barreto, Arzobispo de la Arquidiócesis de Huancayo y Vicepresidente de la Conferencia Episcopal Peruana, Presidente del Departamento de Justicia y Solidaridad del Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM. Porque, el testimonio de este obispo y de su diócesis entera, no solo a mis alumnas, sino a la comunidad católica y cristiana, y a la sociedad entera de Perú y el Continente, nos está ayudando a darle vida tanto a las fiestas litúrgicas, como sobre todo a la conciencia y a la misión no negociable que la Iglesia renueva cada día con el mismo Señor. Nos está enseñando, a comprender que lo único que por ejemplo, hace 'santa' a una semana, es el seguimiento valiente de Jesús. Que la honesta y sincera manera de vivir y desearse la Pascua del Vencedor de la Muerte, es celebrarla, dejando de lado otros asuntos ajenos

7 Documenta El martirio de Angelelli, Video de Roman Lejtman, 2011.

al papel del pastor, consolidando el 'cuidado pastoral' de los más indefensos, evidenciando de manera pública la solidaridad con los insignificantes de su Iglesia particular, aunque exponiendo la propia integridad; compartiendo el destino y sobre todo la esperanza y el derecho a existir dignamente, de tantos peruanos ciudadanos que aún, no cuentan para las grandes y solemnes decisiones de quienes se sienten mejor ubicados en esta actual sociedad.

Efectivamente, la experiencia diocesana, puede ser útil para iniciar a nuestras alumnas en la reflexión teológica, porque ella permite propiciar hasta una relación más profunda e interpersonal con quien ha sido amenazado de muerte, por defender la vida y la salud de los fieles de su diócesis. Tal vez por eso, tal amenaza no ha sido ninguna noticia "seria" para los medios oficiales y sus 'sagradas leyes' del mercado. Pero lo es suficientemente digna para quienes intentamos emprender el análisis y la comprensión de la reflexión teológica, como hasta para poder decirle cordialmente:

"Desde nuestras aulas, apreciamos, hermano Pedro, tus profundas y sólidas motivaciones teológicas, al verte muy lejos y distante de haber caído en la tentación de la complicidad con los poderes actuales, que como siempre, creen poderlo comprar todo con el oro mal habido, incluso la conciencia y la voz del pastor libre y apasionado por la vida de su rebaño. ¡Gracias a ti, hermano Pedro!, ¡Pastor bueno del Reino de Dios y de su justicia! Somos testigos privilegiados de tu compromiso asumido, de seguir los pasos de Monseñor José Dammert, obispo emérito de Cajamarca, permanentemente distinguido por su valiente voz pública. Aunque te persigan y amenacen, con tu heroico y arriesgado

testimonio, real y simbólicamente ya conseguiste dar por cancelada la muerte en todos y cada uno de los centros mineros del país y del Continente, donde solo importa el crecimiento y para nada la dignidad afectada de los pobladores humildes de los alrededores."

No obstante, también es muy cierto que, en el plano diocesano encontramos, no solo el testimonio del obispo valiente, o solo de los sacerdotes sacrificados y las religiosas generosas, sino, además y sobre todo, la vida de una población en general, particularmente considerada como la de "los más alejados". Y cuya situación en el caso de la aún joven Diócesis de Lurín, han resultado convirtiéndose en motivo y fuente de conversión pastoral, al punto de haberles ayudado a descubrir a los agentes pastorales de que pastoralmente hablando, los alejados fueron más bien los párrocos y catequistas de las parroquias, los que abandonando las "99 ovejas", inconscientemente prefirieron quedarse con las pocas que no dejan de frecuentar el templo.

Al parecer, la reflexión teológica en nuestras aulas, resulta cobrando vida e ingenio, cada vez que se la asocia y articula a la vida, pasión, muerte y resurrección de la mayor parte de las diócesis, en donde el énfasis en la solidaridad ayudó a fortalecer los lazos de cooperación dentro de las comunidades afectadas por problemas como el terrorismo, en los Andes, en la selva y en los barrios populares de las ciudades. En la doble década del terror, el acento puesto en la defensa de la vida fue una orientación clara. ¿Cuál fue la teología que inspiró y motivó a muchos obispos, sacerdotes, religiosas, catequistas y laicos comprometidos que acompañaron a la población frente a la amenazas de los terroristas y de las fuerzas del orden? Este modo de comprometerse surge

del Concilio Vaticano II (62-65) y su aplicación en las diferentes regiones.”⁸

En definitiva, el plano diocesano, cargado de abundante experiencia pastoral continental, particularmente profética y martirial, ocurrida a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, puede contribuir a comprender no solamente los temas teológicos, ni solo el caminar mismo de la Iglesia y su Doctrina Social, sino sobre todo a despertar la adhesión y el seguimiento de la persona misma de Jesús, el Señor del Reino de Vida, Justicia y Paz. De esa experiencia vivida en el país por nuestras diócesis, durante la doble década de terror y violencia, es de la que hoy podemos sacar mucho. Además de lecciones, la capacidad teológica de movilizar la vitalidad, convocar a la creatividad y a verter la inspiración para poder actuar localizada y contextualmente. Con el plano bíblico y el plano kerygmático de la vida y de la fe que brinda la reflexión teológica, y que la CVR empezó a analizar e interpretar en su Informe Final en los significativos términos siguientes:

“La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) ha encontrado que, durante el período de la violencia en el Perú, la Iglesia Católica desempeñó un importante papel de acompañamiento y protección de los peruanos golpeados por la violencia de las organizaciones subversivas y de las fuerzas de seguridad del Estado. Fue en numerosas regiones del país una

voz de denuncia de los crímenes y las violaciones de los derechos humanos y proclamó y defendió el valor de la vida y la dignidad de la persona. La mayoría de los obispos, sacerdotes y religiosas, así como multitud de laicos y laicas, constituyeron una fuerza moral y una fuente de esperanza (...).

REFERENCIAS:

BENTUÉ, A. (1996) *Grandes teólogos del siglo XX*. Chile: San Pablo.

BERZOSA, R. (1999) *¿Qué es teología? Una aproximación a su identidad y a su método*. Madrid: Desclee de Brouwer.

MEIER, J. (1997) *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Navarra: Verbo. Divino.

LIBANIO, J. B. (2009) *Introducción a la Teología. Perfil, enfoques, tareas*. México: Dabar.

MARZAL, M. (2002) *Tierra Encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Lima: PUCP.

PAGOLA, J. A. (2007) *Jesús. Aproximación histórica*. Madrid: PPC.

SOTOMAYOR, M. y FERNÁNDEZ, J. (Eds) (2002) *Historia del Cristianismo I. El mundo antiguo*. Madrid: Trotta

VILANOVA, E. (2000) *Para comprender la Teología Navarra: Verbo Divino*.

⁸ Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación Tomo 8 3.3.1. La Iglesia Católica.

REFLEXIONES EN TORNO A LA GRACIA DIVINA DESDE EL NUEVO TESTAMENTO

REFLECTIONS ON THE DIVINE GRACE FROM THE NEW TESTAMENT

Claudio Raúl Condori Cutimbo *

RESUMEN

El presente ensayo reflexiona desde una perspectiva de la teología de la Gracia con el fin de hacer tomar conciencia sobre su importancia en la vida del cristiano y descubrir que Dios nos asiste desde siempre con su Gracia. Se aborda su comprensión en el Antiguo Testamento, donde no aparece de manera explícita el concepto de Gracia, pero donde existen elementos que nos permiten reconocerla como Gracia Divina, sobre todo el hecho de la Alianza que Dios hace con el pueblo elegido. En el Nuevo testamento se explicita tal comprensión desde la misma predicación y acción de Jesús. Todo este camino nos lleva a reconocer que Dios desde su infinito amor nos sigue asistiendo con su Gracia, pero siempre respetando nuestra libertad, aún en los momentos que nos pareciera sentirlo ausente de nuestras vidas.

PALABRAS CLAVE:

Gracia, Elección, Alianza, Justificación, libertad, Aceptación.

ABSTRACT

This essay reflects the Grace from a theology perspective in order to raise awareness about its importance in the Christian's life and discover that God is always helping us with his Grace. Its understanding is addressed in the Old Testament, where it does not appear explicitly the concept of Grace, but there are elements that allow us to recognize it as Divine Grace, especially the covenant that God established with his chosen people. In the New Testament this understanding is specified from the very preaching and action of Jesus. All this way leads us to recognize that God from his infinite love continues helping us with his Grace, but always respecting our freedom, even in moments when we feel that God seems to be absent from our lives.

KEY WORDS:

Grace, Election, Covenant, Justification, Liberty, Acceptation.

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

INTRODUCCIÓN

La presente reflexión intenta lograr un acercamiento y comprensión a esta realidad tan compleja y misteriosa que es la Gracia de Dios. Tomando en cuenta que a través de la Gracia se establecen las relaciones entre Dios y la humanidad, pues como reza el evangelio por la gracia hemos sido salvados, encontramos a través de ella el camino de la experiencia religiosa y el encuentro con Jesucristo.

La teología de la Gracia es un apartado de la reflexión teológica, que en nuestros tiempos no es tan actual para una inmensa mayoría ya que entre las varias razones se puede mencionar una tendencia al secularismo y al naturalismo de nuestra sociedad que nos hacen indiferentes y hasta contrarios a una dimensión tan importante para la comprensión integral de la persona.

Sin embargo la reflexión sobre la Gracia desde San Agustín y a lo largo de toda la historia de la teología ha sido un tema de muchas discusiones y sobretodo de estudio y de profundización.

El concepto de gracia en el nuevo testamento es amplio, puesto que bajo la palabra Gracia se encuentra la riqueza de la experiencia religiosa y de la fe cristiana como encuentro y relación entre el hombre y Dios. Desde los orígenes podemos descubrir que tanto en el griego como en el latín gracia reúne en sí varias realidades como pueden ser: benevolencia, amor, favor.

La Gracia es una acogida de la justicia de Dios por la fe en Cristo, es la que arranca al hombre del pecado que es contrario al amor de Dios. El hombre por la gracia purifica su corazón y descubre que ella es absolutamente necesaria,

puesto que sin ella es imposible alcanzar la salvación, la vida eterna. La justificación implica el perdón de los pecados, la santificación y la renovación a una vida nueva.

Desde este discernimiento, sentimos la necesidad de la Gracia y podemos afirmar que todo cristiano siente que se encuentra bajo el misterio de la cruz de Cristo, que para los judíos, es decir, para los piadosos que quieren serlo por sus propias fuerzas, es un escándalo, y para los griegos, es decir para los hombres cultos a los que interesa la auto comprensión y auto fundamentación humana, es una necedad. «Mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros, por el contrario, predicamos un Cristo crucificado que resulta escándalo para judíos y necedad para gentiles» nos dirá San Pablo (1Cor 1,22s).

El problema

Antes de desarrollar el tema vemos la necesidad de preguntarnos ¿Cómo aparece la situación espiritual del hombre de nuestro tiempo desde la perspectiva de la doctrina de la Gracia? Con su alejamiento de Dios, su "pérdida" en el mundo y su autonomía, el hombre se ha sentido inclinado en todos los tiempos, y muy especialmente en la época en que vivimos, a convertirse en punto de partida, medio y objetivo de sus afanes y búsquedas. Quiere conformar su vida y a sí mismo de una forma autónoma y libre. Lo que llegue a ser personalmente y lo que llegue a ser de su mundo quiere debérselo a sí mismo y no tener que agradecerse a nadie.

Tanto más cuanto que el hombre en esta época de desarrollo vertiginoso de la ciencia y la tecnología está convencido que puede y debe configurarse y configurar

su vida desde sí mismo. Todo, hasta las más hondas profundidades de su propio yo le parecen manipulables: nada está en sí, todo está ahí a su disposición y para él. Su pensamiento arranca del mundo experimental y se circunscribe a las realidades que es posible experimentar y controlar. Lo que en la época antigua y la edad media, expresaron metafísicamente desde una concepción creyente del mundo resulta sospechoso desde el renacimiento, por esa tendencia racionalista. Ya no se acomoda a aquella interioridad en la que únicamente es posible el encuentro con el Absoluto. El mundo que le rodea y el pensamiento objetivo, crítico y dominador de ese mundo -la razón- constituyen hasta tal punto las bases de su comprensión y actuación por lo que le resulta cada vez más extraña la relación con lo absoluto y totalmente trascendente. De algún modo el hombre se ha convertido en el Absoluto: el hombre es el segundo dios.

Frente a esta situación preocupante, la doctrina de la gracia parte de una interpretación aparentemente opuesta del mundo y de sí mismo. Esto podríamos verlo expresado en la breve frase de San Pablo cuando escribe «¿Qué tienes que no hayas recibido? "(1Cor 4,7), si lo has recibido, ¿por qué te glorías como si no lo hubieras recibido?» La actitud radical de independencia, propia del hombre, lo expresa siempre Pablo con el término «gloriarse». Más aun expresa Pablo con mayor profundidad este gloriarse en el don de Dios cuando asigna al hombre un «me ufano en mis debilidades a causa de mis flaquezas» (2Cor 11,30; 12, ss.), a fin de que la gracia de Dios resplandezca con mayor fuerza: Muy a gusto, pues, me gloriaré de mis flaquezas, para que en mí resida el poder de Cristo» (2Cor 12,9).

En el Sermón de la montaña, se exponen actitudes fundamentales

a través de las bienaventuranzas: «Dichosos los pobres de espíritu, los que lloran, los mansos, los que sufren hambre y sed de justicia, los misericordiosos, los pacificadores, los que sufren persecución a causa de la justicia» (Mt 5,3-10; Lc 6,20-26). En estas se ponen de manifiesto unos modos humanos de conducta que sólo pueden llevarse a la práctica como fruto de la gracia de Dios (Lohse: 1985).

1. Breve camino de la Gracia

Para tener una visión panorámica de los aspectos más importantes del Antiguo Testamento, tomaremos a grandes rasgos los siguientes aspectos: 1. el orden histórico-salvífico; 2. el problema del pecado y de la santidad; y 3. el problema acerca de la consumación escatológica.

1.1 Historia de la salvación

El concepto y la imagen fundamental para la doctrina de la gracia en el Antiguo Testamento es la elección por parte de Dios; elección que afecta en primer lugar al individuo, pero visto siempre como miembro o cabeza de una familia o de una estirpe. Así se va poniendo en marcha, el gran acontecimiento de la vocación de Abraham. A través de su descendencia se convierte en el tronco de Israel, el pueblo elegido al que Dios dice más tarde: "Tú serás mi pueblo y yo seré tu Dios" (Dt 26,17s; Jer 7,23).

Esta idea de la elección encuentra su pleno desarrollo principalmente en Moisés y en la alianza con Dios. Si en Abraham y en sus descendientes era ante todo el individuo el llamado y tomando la alianza mosaica del monte Sinaí es el pueblo de Israel en cuanto tal quien ocupa el primer plano. Por ello, el pensamiento de elección está aquí vinculado a la organización de todo el pueblo israelita:

al pueblo elegido pertenece ahora la alianza de Dios, junto con el culto y la Ley, con el sacerdocio y el ordenamiento político, económico y social. Todo el futuro del estado está determinado por Dios como teocracia (Mejía: 1975)

La idea de la alianza divina encuentra una nueva expresión durante la Monarquía, gracias al gran rey David. La guía divina anunciada a favor del patriarca, pasa ahora a David y a sus sucesores. Sobre esta idea del rey se levanta, especialmente a partir del destierro de Babilonia la nueva concepción del Mesías, que se convierte ahora en fiador de la elección y liberación del pueblo. Así como en tiempos antiguos fue Moisés quien, por encargo de Dios y como don divino a su pueblo, llevó a cabo el primer éxodo, la liberación y redención de la esclavitud de Egipto y dio a Israel la constitución de su realidad terrena como pueblo de Dios, en adelante la nueva redención del pueblo está relacionada al Mesías.

En esta idea histórico-salvífica de la elección y benevolencia divinas aparece lo que ya podemos llamar Gracia, en especial bajo el concepto de Hesed (benevolencia de Dios). Hesed es el amor de Dios y la benevolencia, que, como Dios de la alianza otorga a su pueblo aliado; amor y benevolencia con los que va unida su íntima y extraordinaria fidelidad, que se mantiene siempre, incluso cuando el pueblo es infiel.

El pensamiento de la elección divina no sólo cuenta para Abraham y sus descendientes sino que también está abierta a otros pueblos paganos, es una idea que ya aparece prefigurada en la alianza con Noé, que también se concibe como un pacto entre Dios y toda la humanidad. Auer. (1975).

1.2 Pecado y santidad

La mirada ahonda todavía más en el misterio del Dios benigno y en el misterio de su benevolencia cuando ésta no sólo sale al encuentro del hombre sin mérito alguno por parte de éste, sino que llega hasta el hombre en su indignidad y condición pecaminosa. Cuando Dios, en lugar de castigar con dureza al hombre, le otorga su benevolencia «según su gran misericordia (Sal 51,3; Is 54,7), Cuando la Biblia refiere que Dios entregó por segunda vez a Moisés las tablas de la Ley, agrega: «Pasó entonces Yahvéh por delante de Él y exclamó: ¡Yahvéh es Yahvéh, Dios clemente y misericordioso, paciente y muy bondadoso y leal, que conserva la indulgencia hasta la milésima generación, que perdona la iniquidad, el crimen y el pecado; pero dejarlo no lo deja impune, antes castiga la iniquidad de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos hasta la tercera y la cuarta generación!» (Ex 34,6ss). La confianza en Dios y el reconocimiento de la culpa, tal como aparece en los grandes salmos penitenciales muestran la fe profunda del hombre piadoso del Antiguo Testamento, como individuo, en este personalísimo e íntimo amor que late en Dios.

1.3 Consumación escatológica

El universal alcance de la benevolencia de Dios se pone de manifiesto cuando ya en las representaciones primeras del estado paradisiaco se describe al hombre cómo salido de las manos de Dios, libre de toda culpa y pecado, y cuando al final, sobre todo desde los profetas: Ezequiel, Jeremías, se alude cada vez más a la renovación escatológica del hombre y del mundo entero por obra de Yahvé Lona. (1998). Estas ideas son tanto más importantes cuanto que aparecen mucho antes de que en la época helenística

encontremos en la piedad israelita una auténtica representación del más allá. «He aquí que llegan días - oráculo de Yahvé - en que pactaré con la casa de Israel y la casa de Judá una alianza nueva... pondré mi Ley en su interior y la escribiré en su corazón, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo...perdonaré su culpa y no recordaré más sus pecados» (Jer. 31,31 – 34). "Y rociaré sobre vosotros agua pura y os purificaréis: de todas vuestras inmundicias y de todos vuestros ídolos os limpiaré. Y os daré un corazón nuevo, e infundiré en vuestro interior un espíritu renovado, y quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vuestro interior y haré que caminéis en mis preceptos y guardéis y practiquéis mis leyes... Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios. Yo os libraré de todas vuestras inmundicias» (Ez. 36,25-28)

Es así que el mensaje de la Gracia de Dios en el Nuevo Testamento se relacionará con la doctrina del Antiguo Testamento, Sólo que cada uno de esos pensamientos tendrá una profundidad y alcance especial. En lugar de la idea de la alianza, pasa ahora al primer plano la idea del Reino de Dios, tal como lo habían desarrollado los profetas. Ahora ya no sólo aparece - con toda claridad la universalidad de la gracia y benevolencia de Dios, sino que se subraya el hecho de que Dios no llama precisamente a ese reino a los que serían los más dignos, sino más bien a quienes están más necesitados: los pecadores y los pobres. Especialmente en las parábolas de Jesús es donde aparecen esa misericordia gratuita de Dios (Mt 20,1.11: el Señor de la viña) y su bondad paterna (Lc 15,11-32: el hijo pródigo). En la actitud de Jesús con los publicanos y los pecadores, se nos revela la benevolencia y gracia de Dios su Padre.

2. La Gracia en el Nuevo Testamento

En el Antiguo Testamento se reconocía ya a Dios como amor misericordioso y perdonador, sin embargo la revelación en su verdadera dimensión de ese amor se encuentra en el Nuevo Testamento. Es en efecto el hecho-Cristo lo que permite «comprender... cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad» (Ef. 3.18) del designio divino de salvación.

Ese designio va presentándose con creciente claridad en los inicios del nuevo testamento. Es así que los sinópticos, anuncian la buena noticia proclamada por Jesús con palabras y acciones, según la cual el reino de Dios ha irrumpido ya en su persona. Por su parte, los teólogos del Nuevo Testamento, Pablo y Juan, amplían y profundizan el mensaje sinóptico, enriqueciéndolo con aportaciones decisivas, a partir de las cuales el cristianismo va a erigir el concepto de Gracia en la categoría clave de su comprensión de la historia; categoría por lo demás absolutamente peculiar, toda vez que en el uso cristiano de la misma lo que con ella se denota no es algo, sino alguien: Jesucristo como manifestación escatológica del amor gratuito de Dios, que comunica a sus criaturas sanándolas y plenificándolas en una medida hasta entonces sólo oscuramente presentada por la revelación del Antiguo testamento Lona (1998). . Así brevemente presentaremos la comprensión de la Gracia, primeramente desde los sinópticos, luego abordar la comprensión desde la persona de Pablo.

Los sinópticos

Desde los sinópticos podemos realizar una reflexión desde tres aspectos fundamentales para enfrentar el problema de la gracia en el nuevo testamento y estos son: la predicación

del reino, el seguimiento de Jesús, la paternidad de Dios.

Estos tres momentos están relacionados entre sí y anticipan ya el pensamiento teológico de Pablo y de Juan, que es la gratuidad de parte de Dios.

2.1 El Reino en la predicación de Jesús

«El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca: conviértanse y crean en la buena nueva» (Mc 1,15). Con esta introducción comienza Jesús su misión pública. En él se manifiesta una llamada a la penitencia y a la conversión, motivadas por la proximidad del reino, una vez cumplido el plazo previsto por Dios, y se da por supuesta la capacidad humana de «cambiar de mente», ya reconocida en el Antiguo Testamento.

En esta introducción inicial, ni la exhortación a convertirse ni el anuncio del reino cercano son elementos originales porque ya los profetas del Antiguo Testamento insistieron incansablemente en la necesidad de la conversión; Juan el Bautista había proclamado la venida del hombre nuevo. La originalidad de Jesús respecto a tales precedentes coloca como fundamento que su anuncio tiene un carácter exclusivamente salvífico y silencia el carácter de castigo presente en los escritos del Antiguo Testamento, en efecto, ignora la alusión a «la ira inminente» de Mt 3,7-12, con la que Juan asociaba la proximidad del reino.

En la sinagoga de Nazaret Jesús reitera el mensaje de salvación y no de castigo, más aún reitera la dimensión que presenta Lc 4,22, lo que provoca en el auditorio una violenta reacción de rechazo y escándalo: «todos testimoniaban contra él», hasta el punto de querer despeñar al que osaba modificar el sentido de

las palabras o anuncios del Antiguo Testamento (Lc 4,28-29).

Sobre la base de esta novedad principal de un anuncio exclusivo de salvación, las parábolas del reino destacan:

- a. La absoluta gratuidad del mismo, que no depende en modo alguno del hombre y sus afanes, sino de la absoluta libertad y voluntad de Dios;
- b. La urgencia de una decisión inaplazable por parte de sus oyentes que no pueden dejar de lado o dejar pasar la interpelación en ellas implicada.
- c. La parábola del labrador paciente muestra cómo éste ni sabe ni puede hacer crecer la semilla. La enumeración minuciosa de las fases de ésta semilla tiende a preparar el clímax: «y de pronto... ha llegado la siega». Así es el reino: tan imperturbablemente seguro, tan independiente de las premuras y cuidados del hombre --que sólo puede poner a disposición su paciencia--, tan inesperado y generoso (Jeremias: 1979).

Por otro lado probablemente la parábola del labrador es la respuesta a la pretensión zelota de provocar o forzar la irrupción del reino: ¿por qué no actúa Jesús, expulsando de la comunidad a los pecadores, acaudillando la resistencia contra el invasor?

Jeremias (1979) en su comentario sobre la parábola de la siega, nos informa que responde a cómo el campesino no puede acelerar la hora de la siega, así los hombres no podemos acelerar la hora del reino, sino sólo guardarlo.

También las parábolas del grano de mostaza y de la levadura (Mt 13,31-33)

comparan el reino con el estadio final de los dos procesos en ellas aludidos (árbol, masa fermentada); lo que se busca es el contraste entre la pequeñez mínima del inicio y la magnitud desmesurada del término. El grano de mostaza «es ciertamente más pequeño que cualquier semilla» (v.32); la levadura se introduce en una enorme cantidad de harina, pero puede con toda y la hace fermentar. La grandeza del final está claramente exagerada en el caso de la mostaza; lo que ésta hace germinar es en realidad un arbusto (Mc 4,32), pero la versión de Mateo lo convierte en árbol frondoso: v. 32 (Jeremias: 1979)

Así ambas parábolas ilustran el milagro de lo que deviene grandemente a partir de la nada o de lo supremamente pequeño. Lo que ocurre entre los estadios inicial y final no es de vital importancia como lo es el contraste que se quiere presentar. El minúsculo grupo de los que componen el movimiento de Jesús es el germen de la comunidad escatológica universal; he ahí «el misterio del reino de Dios», cuya revelación le es dada a los discípulos, mientras que «los que están fuera» no logran penetrar en el sentido auténtico de las parábolas (Mc 4,11-ss).

En relación con Mc 1, 15, otra de las parábolas del reino que apresuran la decisión: supuesto que Dios ha resuelto, gratuita y absolutamente libre, que éste es el momento y que la aurora de la salvación ya ilumina el mundo, el hombre ha de mostrarse a la altura de la hora y responder debidamente. Aparece aquí otro de los rasgos originales de la predicación de Jesús: él fue «el único judío antiguo, conocido por nosotros», que osó anunciar «que el tiempo nuevo de la salvación había comenzado ya».

La parábola de la higuera estéril (Lc 13,6-9) advierte a los oyentes de que están en el último plazo para la penitencia y la conversión: han pasado ya los «tres años» (v.7) previstos en principio. Si el dueño de la viña no procede de inmediato a talar la higuera es por pura condescendencia, que suspende una decisión ya tomada y ahora revocada misericordiosamente. Pero no se darán otras ampliaciones del plazo; este momento es, improrrogablemente, el último. Diríase que el señor se ha cargado de razón accediendo a la petición de clemencia del viñador: sólo cabe ya esperar que la higuera dé finalmente su fruto: de lo contrario, será cortada.

Así pues, y en resumen, aunque el reino sea pura Gracia y la iniciativa de su oferta concierne en exclusiva a Dios, el hombre es libre ante esa oferta; ha de asumir responsablemente lo que en ella se contiene, pudiendo, por tanto, rechazarla con igual responsabilidad. El «no habéis querido» de Mt 23,37 certifica esta libertad de la opción humana.

Por otra parte, afirma Ruiz de la Peña (1991) que la tensión dialéctica gratuidad de la oferta-libertad del hombre se acentúa por el hecho de que el polo gratuidad implica además la imposibilidad en que el hombre se encuentra de cobrar lo ofertado por propios méritos o de fabricarlo por propia virtud. «¿Quién se podrá salvar?», se preguntaban los discípulos. La respuesta es clara: «para los hombres, eso es imposible, más para Dios todo es posible» (Mt 19,25-26), pues Dios es dador de Gracia.

2.2 El seguimiento de Jesús

Se ha mencionado antes en el pasaje de Mc 4,11 ss.: sólo a los discípulos les es concedido penetrar en «los misterios del reino». Dicho más claramente: el

seguimiento de Jesús es la premisa inexcusable de la consecución del reino. Tal premisa no es, por lo demás, algo que atañe a una élite de iniciados; es un requisito universalmente exigible. En Mc 8,34-38 se aplica «a la gente a la vez que a sus discípulos» lo que en Mt 16,24ss. Dice «a los discípulos»: «si alguno quiere venir en pos de mí..., sígame». La versión de Lucas (Lc 9,23): «decía a todos» afirma de manera clara esta universalidad de la exigencia del seguimiento.

Debemos notar también que el seguimiento, ha de ser precedido por un llamamiento. Las tres variaciones sobre el tema Lc 9,57-62 son sumamente ilustrativas al respecto. El primer candidato a discípulo (v.57) es desalentado por Jesús (v.58); ha sido él mismo quien, sin haber sido llamado, le proponía seguirlo.

La respuesta que recibe le recuerda que el seguimiento es la cruz «si alguien quiere venir en pos de mí,...tome su cruz y sígame» y nadie puede desear la cruz por propia elección, nadie puede llamarse a sí mismo para ir en pos de Jesús, por ello cuando es Jesús quien llama, entonces ningún retraso es tolerable.

El segundo candidato le pide tiempo, no por razones frívolas o de poca monta, sino para cumplir con un deber filial que era a la vez una obligación legal («déjame ir primero a enterrar a mi padre»: v.59).

Jesús, casi brutalmente, le advierte que su llamada confiere al seguimiento una prioridad absoluta. Como señala un comentarista, «quizá ninguna sentencia de Jesús fue tan difícil de aceptar para sus oyentes» como ésta (Ruiz de la Peña: 1991).

El tercer candidato, al igual que el primero, entiende el seguimiento

como efecto de la propia iniciativa. Pero además, al igual que el segundo, lo condiciona («te seguiré, Señor, pero déjame antes despedirme de los de mi casa»: vv.61-62). La reacción de Jesús es tajante: el seguimiento no tolera condiciones previas; quien las plantea con ciertas condiciones entonces «no es apto para el reino» (v.62).

La incondicionalidad y la prioridad absoluta del seguimiento se destacan también con suma eficacia en el episodio del joven rico (Mc 10,17-22).

Debe notarse que lo que aquí está en cuestión no es cómo entrar a formar parte de un círculo selecto, sino algo mucho más elemental y que importa a todos; se trata de saber lo que hay que hacer «para tener en herencia la vida eterna» (v.17), es decir, pura y simplemente para salvarse.

Jesús articula su respuesta en dos tiempos. Ante todo, le recuerda al joven la doctrina común: hay que cumplir el decálogo. Pero luego le exige algo inédito, sin lo cual «falta una cosa»; el joven ha de despojarse previamente de todo y seguir a Jesús. Sin eso, el completo cumplimiento de la ley es aún deficiente. El despojamiento previo como requisito del seguimiento había sido ya demandado a los discípulos: «nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido»; Mt 4,20-22: «dejando las redes, dejando la barca y a su padre... le siguieron»; Lc 5,27-28: «Leví... dejándolo todo, se levantó y lo siguió»; sólo así se entra en el reino (Mc 10,23-24).

La radicalidad de la exigencia de seguir a Jesús se acentúa hasta el límite donde en el texto de Lucas encontramos: «si alguno viene donde mí y no odia a su padre..., y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío». Comentando este hecho Galindo

(1988) nos dice que el verbo «odiar» expresa aquí, según el uso semítico, la indiferencia frente a los parientes y la adhesión absoluta a Jesús. Con todo, se debe tener en cuenta que para el seguimiento se una exclusividad en el seguimiento tal que implica, llegado el caso, renunciar a los lazos familiares más íntimos y «hasta la propia vida». Dicho de otro modo: la opción por Jesús puede comportar la ruptura de los vínculos de sangre, si éstos se interponen en el seguimiento exigido.

Así podemos constatar que la entrada en el reino ha de ir precedida por un proceso articulado en tres fases sucesivas: llamamiento, despojamiento, seguimiento. Nadie tiene acceso al reino sin seguir a Jesús; nadie puede seguir a Jesús sin haber sido llamado; la llamada despoja al discípulo haciéndolo enteramente disponible y le habilita para «tomar la cruz». Este proceso se realiza porque Jesús mismo hará ese camino y que debe enseñar a los suyos.

Con todos estos hechos y dichos, Jesús crea una comunidad de gente dispuesta a compartir con él su vida y su destino. En ella se manifiesta, si bien de forma todavía incipiente -como un grano de mostaza-, la grandeza incomparable del reino. Sus miembros se adhieren a Jesús con una confianza tal que los hace capaces de superar cualquier dificultad; la opción por el reino supone una ruptura con los vínculos personales y los modos de existencia previos. Únicamente quien renuncia del todo a todo es digno de Jesús. Pero tal renuncia, a primera vista tan costosa, se revela de inmediato como el hallazgo del «tesoro escondido» y de «la perla fina» (Mt 13,44-46), con los que ningún otro valor puede compararse ventajosamente.

2.3 El Dios de Jesús es «Abba»

Debemos hacer notar que en el Antiguo Testamento sólo muy raramente se le atribuye a Dios el título de padre. Sin embargo, es ese título el que Jesús emplea, y por cierto con el término familiar Abba, para dirigirse a aquél cuyo reino proclama. Tal uso aparece no sólo en los textos comunes a la tradición sinóptica (fuente Q), sino también en tradiciones propias de Mt y Lc: Mc 14,36; Mt 11,26; Lc 23,34 – 46.

Jesús enseña a sus discípulos este modo de nombrar a Dios, de manera muy peculiar y familiar e incluso trasmite a «la gente» esta enseñanza. Dios, según Jesús, es Padre y como tal debe ser invocado, por encima de cualquier otro título.

Ahora bien teniendo en cuenta la relación entre Dios y el hombre, la actitud del hombre ante Dios ha de ser la del niño ante su padre: «si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 18.3). Pero ¿En qué consiste este «hacerse como los niños»? podemos afirmar que el niño encarna la pureza y la pequeñez humilde, pero sobre todo es el prototipo del desvalimiento, de la necesidad absoluta del padre para sobrevivir. Por tanto, lo que Jesús trata de inculcar en sus oyentes podría parafrasearse de esta manera: «si no aprenden a estar ante Dios como el niño pequeño ante su abba, no entrarán en el reino». El comienzo de la salvación tiene como un primer escalón, aprender a llamar a Dios «padre querido».

La paternidad de Dios se pone a prueba y se acredita en su impresionante autenticidad sobre todo frente al pecado del hombre. Tan de verdad es Dios padre para el hombre que sólo por su amor paternal se explica su forma de proceder

con él. Las tres parábolas del perdón de Lc 15 son, en realidad, otras tantas parábolas de la predilección divina por los pecadores. Su común denominador es: Dios ama más a los menos dignos de ser amados porque son los más necesitados de su amor. Los más amados son los menos amables a los ojos del mundo porque Dios ama, como crea, desde la nada.

Jesús no se ha limitado a proclamar la paternidad misericordiosa de Dios, sino que ha ajustado su conducta a esta proclamación. A las palabras se suman las acciones; a la teoría, la práctica. La predilección por los pecadores se ratifica en el gesto de comer con ellos; el alcance simbólico del mismo -la comunión de mesa equivalía a una comunión de vida y de destino, lo que provocó a menudo el escándalo de los maestros de la ley.

Junto con la predilección por los pecadores, Jesús manifestó repetidamente su predilección por «los pequeños»; esta designación comprende la vasta gama de seres humanos marginales. Los pobres, los enfermos, las mujeres, los niños, son los preferidos de Jesús. Las bienaventuranzas y la parábola del rico Epulón son taxativas al respecto, como lo son los textos de Mt 25, 40-45 («lo que hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis»), Mt 11,25 (Jesús da gracias al Padre por revelar a «los pequeños» lo que oculta a los sabios). Mc 9.42 (quien escandaliza a «los pequeños» se condena), etc. En todos estos textos «los (más) pequeños» son la viva encarnación de aquel grano de mostaza («la más pequeña de las semillas») con que se había simbolizado el comienzo del reino. La razón de esta preferencia por los más débiles y pecadores es clara puesto que Jesús habla y actúa así porque así piensa y obra Dios. La gratuidad de la voluntad

salvífica del Padre conlleva la primacía absoluta de los desprovistos de títulos y méritos. De esta forma, Jesús realiza una operación de recuperación de lo humano desde abajo, comenzando por los últimos y convirtiéndolos en primeros (Mt 19,30). El ser humano más insignificante, justamente en cuanto insignificante según la común estimación, es el valor más alto de la realidad en la peculiar valoración que Jesús hace del conjunto de las criaturas. «Uno solo de estos pequeños» vale más que todo.

En consecuencia el Dios que reina ahora es el Padre que ama y perdona, que prefiere a los pequeños «porque es bueno», ante quien el hombre ha de sentirse hijo y no siervo. El reino de Dios se desvela entonces como el reino del hombre, en el que los pecadores son preferidos, los más pequeños son los más grandes y los últimos son los primeros. No es el reino del poder y la fuerza, sino de la gracia y la debilidad. Jesús llama al seguimiento con vistas a la instauración de ese reino, o lo que es lo mismo, con el objeto de crear una comunidad nueva, distinta a lo que se pretendía desde los grupos existentes en la región (Zelotas, fariseos, esoterismo, etc.). El rasgo distintivo de esa comunidad, con la que amanece el verdadero reino, es la invocación de Dios como Abbá, el reconocimiento de la propia filiación y el establecimiento de la fraternidad interhumana (Jeremías: 1992).

3. La doctrina paulina de la Gracia

Pablo es el expositor por excelencia de la doctrina bíblica de la Gracia. A él se debe la formulación del término *cháris* con el sentido técnico que luego se hará común en el uso teológico.

Dicho término, que no aparece en los evangelios sinópticos es empleado

permanentemente por Pablo, que hace el tema central de su comprensión de la fe cristiana sin descuidar el otro tema que es la justificación.

3.1 La Gracia

Ya en sus primeros escritos, y probablemente bajo el recuerdo imborrable de su experiencia de Damasco, Pablo reflexiona acerca del misterio de la vocación cristiana. En continuidad con las ideas del Antiguo testamento, afirma por de pronto que los creyentes lo son porque han sido objeto de una elección («conocemos, hermanos,...vuestra elección»: ITs 1,4; «Dios os ha elegido desde el principio»: 2 Ts 2,13) o de una llamada («...os ha llamado»: 2 Ts 2;14; «...aquellos que han sido llamados»: Rm 8,28), que es «gracia de nuestro Dios» (2 Ts 1, 12; cf. 1 Co 3.10: 15,10), su «don del consuelo eterno» Ts 1,12); y no mérito del hombre, que «no debe atribuirse cosa alguna» (2 Co 3,5), puesto que es «recipiente de barro» que pone en evidencia «la fuerza divina, y no humana» (2 Co 4,7; cf. 12,10).

Esta idea de una elección por voluntad y libertad absoluta de Dios, por gracia, no abandonará ya a Pablo todo lo contrario continuamente regresa a dichos conceptos y los hace presente en sus cartas. El «resto de Israel» subsiste porque «ha sido elegido por gracia» (Rm. 11,6) y la gracia es «don de Dios».

La introducción a la carta de los Efesios es un himno a este llamado por pura Gracia y, por la que Dios dispone santificar y glorificar en Cristo a «los elegidos de antemano según el previo designio» (Ef 1,11), llamado que debe suscitar no tanto sentimientos de temor o angustia cuanto la certeza gozosa de haber sido alcanzados por la benevolencia divina, «que realiza todo

conforme a la decisión de su voluntad» (Ef 1,11 b).

Estas ideas difícilmente habrían podido surgir en la mente de Pablo sin la herencia del Antiguo testamento, de un Dios compasivo y misericordioso. Sólo que el apóstol cuenta ahora con un dato adicional para corroborar esa imagen divina: el hecho de que Dios «no se reservó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros», lo que le permite «estar seguro» que nada ni nadie «podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo» (Rm 8,31-39).

Con estos antecedentes, el término *cháris* sirve a Pablo para designar la condensación de todos los gestos y etapas de la iniciativa salvífica divina, más su saldo resultante. De ahí que lo use al comienzo y al final de muchas de sus cartas (1 Co 1,3; 16,23; 2 Co 1,2; 13,13; Ga 1. 3; 6,18; Ef 1,2; 6,24; Flp 1,2; 4,23; Col 1,2; 4,18), no como mera fórmula establecida de saludo y despedida, sino a modo de inclusión, como cifra compendiada del entero mensaje de sus cartas.

Este sentido englobante de *cháris* aparece nítidamente en Rm 3.23-24: «todos pecaron y están privados de la gloria de Dios y son justificados por el don de su gracia en virtud de la redención realizada en Cristo». Todos los elementos del acontecimiento salvífico se dan cita aquí:

- a. La previa pecaminosidad universal;
- b. La redención del pecado por parte de Cristo, que otorga la justificación;
- c. El don de la gracia divina, que hace inteligible el tránsito sorprendente e inesperado de las dos propuestas anteriores.

Esta Gracia (*cháris*) conferida gratuitamente es más efectiva y radical

que la sola compasión y misericordia divinas a las que apelaba el Antiguo Testamento; es el poder escatológico que aniquila el pecado del mundo para poner en su lugar la salvación universal. La gratuidad de esta salvación, puesta aquí de relieve por el empleo redundante de dos términos: «la Gracia y el don en Gracia».

El sentido totalizante que Pablo otorga a *cháris* se comprende mejor si se advierte que para él los contenidos concretos del término se identifican, en última instancia, con la persona de Cristo. La *cháris* paulina no es algo, sino alguien. Según Pablo, no basta con decir que hemos obtenido el acceso a ella por Cristo; hay que decir además que el don es Cristo mismo: él es, en efecto, lo que nos ha sido dado graciosamente (Rm 8,32). La salvación por gracia consiste en un ser vivificado y resucitado con Cristo; el don gratuito de Dios es la vida en Cristo. Dicho brevemente: la Gracia de Dios, es la Gracia de Cristo y la Gracia de Cristo, es Cristo mismo.

Esta concentración cristológica del concepto de gracia, que había sido anticipada en los sinópticos con su concepción del seguimiento de Jesús, es el rasgo que marca más netamente las distancias entre los dos Testamentos con respecto a la gracia.

También es importante destacar que Pablo asocia frecuentemente la idea de gracia a la de liberación. Él es el único autor del Nuevo Testamento que utiliza sistemáticamente el vocabulario derivado del sustantivo «libertad». No se trata aquí tanto del libre albedrío cuanto de la liberación del estado de Alienación descrito en Rm 7,14ss., que ha caducado con el don escatológico de la gracia. Y así, la vida que nos ha sido dada en Cristo «libera de la ley

del pecado y de la muerte» no sólo a los humanos, sino a la entera creación (Rm. 8,2.21.23); el agraciado ya no es esclavo, sino hijo» (Ga 4,7); «Cristo nos libertó para la libertad»; la vocación cristiana es, por tanto, un «ser llamado a la libertad» (Ga 5,1.13; cf. 1 Co 7,22: «el que recibió la llamada del Señor siendo esclavo, es un liberto del Señor»); la verdadera libertad está «allí donde está el Espíritu del Señor» (2 Co 3,17).

Esta doctrina de la libertad en y por Cristo tenía que resultar singularmente significativa en un mundo como el helenista, angustiado por el sentimiento trágico de una fatalidad inexorable, agobiado por el peso de las potestades cósmicas o las divinidades caprichosas y despóticas (cf. Ga 4,3.8-11; Col 2,8). Pero servía también para desatar las múltiples ataduras que imponía a las conciencias el legalismo judaico, con su proliferación de normas, vetos y tabúes (Ga 5,1-6; Col 2.16-23) (Auer: 1975).

La doctrina paulina de la gracia como don liberador no podía menos de suscitar fuertes oposiciones entre ciertos grupos de cristianos procedentes del judaísmo, que no parecían haber comprendido aun cabalmente el significado escatológico del acontecimiento Cristo. Frente a ellos Pablo va a hacer valer el razonamiento de la justificación por la fe, más no por las obras de la ley.

3.2 La Justificación en la Carta a los Romanos

Al comentar sobre el tema de la Justificación en la carta a los romanos, Ruiz de la Peña (1991) dice que el contexto que se presenta en la carta a los romanos sigue siendo el mismo que se presenta en la carta a los gálatas: la necesidad de atajar las desviaciones

judaizantes en torno al concepto clave de justificación. Contra una economía de salvación fundada en los principios del mérito y la retribución, cuyo instrumento serían las obras de la ley. Pablo diseña una economía de salvación fundada en el principio del amor gratuito divino, cuyo instrumento es la fe y de esta manera se presenta:

- a. A la alianza del Sinaí, entendida como contrato (cuasi) bilateral, se opone la promesa hecha con anterioridad a cualquier prestación humana o lo que es equivalente: a Moisés se opone Abraham, quien «no obtuvo la justicia por las obras», sino porque «creyó en Dios» y esa fe «le fue la estima como justicia» en virtud de la promesa divina de la que «se fió enteramente». Abraham era el prototipo del Justo en el Antiguo Testamento; Pablo aprovecha esta apreciación para hacer ver que aquello por lo que agradó a Dios no consistía en ningún tipo de obras, sino en la fe, es decir, en la adhesión sin vacilaciones a la palabra de la promesa que se le había dirigido.
- b. A los méritos de los patriarcas se opone la elección y llamada anteriores e independientes de cualquier mérito. En Gal 1,15 Pablo mencionaba su propio caso como ilustración de este modo divino de proceder: a él Dios «lo separó desde el seno de su madre y lo llamó por su gracia». Pues bien, así es como actúa Dios en todos los casos, interviniendo «para bien... de aquéllos que han sido llamados... A los que de antemano conoció, también los predestinó ... A los que predestinó, a éstos también los justificó; a los que justificó, a éstos también los glorificó» (Rm 8.28-30; cf. 9. 11-13.20-24).

- c. A la justificación fundada en una presunta justicia distributiva divina se opone la justificación fundada en la justicia salvífica gratuita: «pero ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado»; tal manifestación es un escalón en que, si bien «todos pecaron» (y, por tanto, nada podían merecer de una justicia distributiva), los pecadores «son justificados por el don de su gracia»; así es cómo Dios «muestra su justicia en el tiempo presente, para ser el justo y justificador» (Rm 3,21-26). El ahora mencionado en el v. 21 es el kairós escatológico del v.26, momento privilegiado de la historia en el que se revela que Dios es justo por el hecho de que es justificado (Jeremías: 1992)
- d. En fin, a la justificación por las obras de la ley se opone la justificación por la fe. Pablo repite el razonamiento de Gal 2,1 presentándolo con diversas formulaciones, a modo de variaciones sobre el mismo tema: la justicia de Dios se ha manifestado «independientemente de la ley... por la fe en Jesucristo» (Rom. 3,21); en 3,27 se contraponen «la ley de las obras» y «la ley de la fe»; en 3,28 se asevera enfáticamente que «el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley».

Somos justificados por la fe; ha señalado siempre en el discurso que hace siempre Pablo y entiende por esta confianza, al menos y en principio, una adhesión personal del cristiano a Cristo. En este sentido, la fe paulina es el acto más libre (más humano), puesto que se trata del establecimiento de relaciones interpersonales, y a la vez más manifestativo de la radical insuficiencia humana para obtener autónomamente la propia salvación, puesto que con

él el creyente reconoce expresamente la necesidad absoluta de Cristo y se entrega enteramente a él, en respuesta a la total auto entrega con que Cristo lo ha gratificado.

Así pues, la fe comporta ante todo una decisión; el hombre que recibe la llamada de Dios ha de optar. Tal opción entraña el compromiso de la conversión, del cambio de vida; Pablo expresa esta idea hablando de la fe como «obediencia», correlativamente, de la incredulidad como «desobediencia» o «rebeldía». Pero la obediencia no servil, sino humana, sólo puede darse allí donde hay confianza. De modo que creer es obedecer y obedecer es entregarse confiadamente a la voluntad de quien merece crédito. La fe arquetípica, la de Abraham, fue una obediencia que nació de la confianza, del «esperar contra toda esperanza»: (Rm 4,18).

Designando la fe como obediencia, Pablo está además apuntando a otro de los aspectos de su concepción de la pístis (confianza); su dimensión objetiva. La fe dice, en efecto, relación esencial a la revelación de Dios al hombre, que alcanza su punto culminante en el acontecimiento Cristo y en su evangelio. Creer, pues, significa tener por verdadero algo, reconocer y aceptar la palabra revelada. Pablo ansía llevar el evangelio a los romanos porque es «fuerza de salvación para el que cree en él», «porque en él se revela la justicia de Dios» (Rm 1. 15-17): el apóstol manda de una «confesión de boca» a la fórmula de fe que ha de ser creída en el corazón y que comprende hechos cuya veracidad hay que aceptar (Rm 10.9-10). De ahí que la predicación sea condición indispensable de la fe: ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique?... Por tanto, la .fe viene

de la predicación» (Rm. 10,14-17; cf. 1 Co 3,5; 15, 1-3.1 l). La fe es, respuesta a una propuesta, aceptación de un mensaje, creer en alguien, fiarse de él por entero, importa creer a ese alguien, dar crédito a lo que nos comunica; ambos momentos son inseparables. Como es obvio. Pablo no los distingue expresamente, pero su comprensión de la fe sería mal entendida si sólo se retuviera uno de ellos dejando de lado el otro.

Por último, la contraposición .fe - obras, ¿es una desautorización expresa de toda obra? Rm 2.10-13 impone de entrada una cierta cautela, a la hora de responder a esta pregunta: «gloria, honor y paz a todo el que obre bien; al judío y al griego... Que no son justos ante Dios los que oyen la ley, sino los que la cumplen; esos serán justificados (cf. 2.26). El texto parece dar por bueno el principio retributivo de la recompensa a las obras «en Dios no hay acepción de personas», por lo que «dará a cada cual según sus obras» (2,6.10).

Por lo demás, «si eliminásemos de los escritos paulinos las exhortaciones éticas (la importancia de las obras), nos quedaríamos con menos de la mitad». ¿Qué pensar entonces del valor del recto obrar en la mente de Pablo?

Para salir del impase hay que tener presente que, según el apóstol, la fe que justifica es la que va unida al amor - y a sus obras. «En Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino solamente la fe que actúa por la caridad» (Gal 5,6; cf. 5,13-14); «con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama a su prójimo ha cumplido la ley... La caridad es, por tanto la ley en su plenitud.

Así pues, la contraposición fe - obras, lejos de significar una descalificación

del recto obrar -lo que conduciría a la anomía ética quiere tan sólo ser una impugnación de la autocomplacencia típicamente judaica en el propio mérito, tan gráficamente denunciada ya en la parábola del fariseo y el publicano.

Con todo, la propuesta de la justificación por la fe, no por las obras, debió de crear problemas en las primeras comunidades, pues se prestaba fácilmente a falsas interpretaciones. El texto de Gal 5,13 parece insinuar que tales malentendidos pudieron darse ya en las propias comunidades paulinas. En todo caso, las llamativas formulaciones de St 2,14-26, que invierten literalmente el razonamiento paulino, demuestran que hubo efectivamente dificultades en otras comunidades, y que tuvieron que ser clarificadas con enunciados y razonamientos como los del apóstol.

De este modo: gracia, justificación, fe son tres conceptos fundamentales del pensamiento sobre la salvación de Pablo. Cada uno de ellos implica a los otros dos y lo que resulta de esta tríada inseparable es un nuevo modo de ser, «ser en Cristo»; expresión que Pablo no se cansa de repetir y que denota un cambio radical de la condición humana, tanto en el nivel ontológico como en el operativo. «El que es en Cristo, es nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Co 5,17); en la raíz de esta mutación está el hecho ya apuntado de que la Gracia de la justificación por la fe consiste en un vivir Cristo en nosotros: el ser en Cristo equivale en realidad al ser Cristo en nosotros. La justificación produce la unión interpersonal, la comunión vital entre Cristo y el cristiano.

CONCLUSIÓN:

Habiendo realizado un camino en la comprensión de la Gracia de manera

sintética primero desde el Antiguo Testamento y luego desde el nuevo testamento y como modo de conclusión podemos afirmar lo siguiente:

- Desde el principio Dios tiene un plan-proyecto sobre el hombre y el mundo y que la Biblia lo expresa desde los términos de una Alianza, un pacto que quiere entrar en diálogo y por ello crea seres capaces de entrar en diálogo con Él y los invita a una alianza de amistad y de filiación.
- En el Antiguo Testamento no se presenta de manera explícita la palabra Gracia, sin embargo ya existe una comprensión en esa línea, puesto que ya se tiene conciencia de ser pueblo de Dios y de la elección hecha de manera gratuita, a través de una alianza irrompible y del amor entrañable y misericordioso.
- También podemos descubrir que los hebreos experimentan esta realidad como una actitud benevolente de Dios que los ha escogido y los ha acompañado a lo largo de toda su historia y esta elección gratuita (Gracia) se identifica con la historia de la Alianza que se materializa en una paz política, un bienestar social, de liberación, etc. de tal modo que la gracia no es un medio para llegar a la salvación, sino que equivale a la salvación misma que Dios otorga al hombre gratuitamente.
- En el Nuevo Testamento la gracia se presenta como el acontecimiento definitivo de salvación. Dios es quien salva al hombre de su perdición, por la obra de Cristo; este acontecimiento se expresa en diversas formas como rehabilitación del culpable, santificación del hombre, vida, luz, participación de la naturaleza divina.

- La Gracia es fundamentalmente un favor, benevolencia y beneficio de Dios, esto es que es el mismo Dios que se dirige al hombre con amorosa misericordia, para darle no sólo lo que es suyo, sino darse a sí mismo, para ofrecerle su amistad.
- En los evangelios sinópticos se presentan el reino de los cielos y el llamamiento a seguir a Jesús como pura gracia e iniciativa de Dios Padre que ama y perdona y que prefiere a los más pequeños, donde el hombre se siente hijo y no siervo, por ello es libre ante la oferta de la gracia, pero tiene que asumir con responsabilidad lo que ella contiene, pero al mismo tiempo puede rechazar también con igual responsabilidad.
- San Pablo es quien utiliza de manera frecuente y explícita el término Gracia (cháris), que es conferida gratuitamente, esta gracia no es algo sino es un alguien: Cristo mismo que se nos ha dado de manera gratuita, que nos salva y nos resucita, por ello repite San Pablo: "el don gratuito de Dios es la vida de Cristo, es la gracia de Dios, es la gracia de Cristo y la gracia de Cristo es Cristo mismo que se nos entrega".
- Pablo presenta de manera fundamental otro concepto que es la justificación, es la acción salvadora de Dios en el hombre, puesto que, dice pablo, la fe nos justifica, es decir, nos hace justos, nos perdona, nos libera, cambiando nuestra condición, sin embargo también Pablo nos refiere que si bien la justificación es obra de Dios no elimina la libertad del hombre, tampoco se pierde el sentido de las obras puesto que las obras del amor demuestran la existencia de la fe.
- Por otro lado podemos descubrir que el mayor obstáculo que puede encontrar la Gracia es la autosuficiencia humana,

donde considera que no necesita de nada ni de nadie, no requiere de ese ser trascendente y cercano que quiere entrar a compartir nuestra vida y llevarnos a la salvación donde libremente debemos optar.

REFERENCIAS:

AUER, J. (1975). El evangelio de la Gracia. Barcelona: Editorial Herder.

GASTALDI, I. (1994) El hombre un misterio: Aproximaciones filosófico-teológicas. Buenos Aires: Ediciones Don Bosco.

GALINDO, J. A. (1998) Compendio de la Gracia. Valencia: Edicep.

JEREMÍAS, J. (1979) Las parábolas de Jesús. Navarra. Editorial Verbo Divino.

JEREMÍAS, J. (1985) Interpretación de las parábolas. Navarra: Editorial Verbo Divino.

JEREMIAS, J. (1992) Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento. Salamanca: Sígueme

LOHSE, E. (1985) Introducción al Nuevo Testamento. Madrid: Ediciones Cristiandad.

LONA, H. (1998) Escatología y Gracia del Nuevo Testamento: aporía y desafío. Asunción: Editorial Don Bosco.

MEJÍA, J. (1975) Introducción al Antiguo Testamento: Amor, pecado, alianza. Buenos Aires: Editorial Patria Grande.

RUIZ DE LA PEÑA, J. (1991) Don de Dios: Antropología teológica. Santander: Sal Terrae.

CLAVES DE LECTURA DEL APOCALIPSIS DE SAN JUAN

KEYS FOR READING THE APOCALYPSE OF ST JOHN

Flavio Gutiérrez Velasco*

RESUMEN

Ante la proliferación de lecturas fundamentalistas del Apocalipsis de san Juan, que nos hacen ver el fin del mundo como algo inminente, el presente artículo propone algunas claves de lectura para interpretar adecuadamente el mensaje de este escrito tan polémico, como son, por ejemplo, la comprensión del género literario apocalíptico que pretendía fortalecer al pueblo cristiano perseguido durante las persecuciones de Diocleciano a fines del siglo I; o la misma estructura literaria del libro que tiene como eje el número siete. El presente escrito se sitúa, pues, en la línea de la teología de la historia, una visión de la historia de la iglesia perseguida por los romanos a fines del siglo primero.

PALABRAS CLAVE:

Apocalipsis, lenguaje cifrado, teología de la historia, interpretación

ABSTRACT

This article proposes some reading keys to properly interpret the message of this controversial issue over the proliferation of fundamentalist readings of John's Apocalypse, where we see the end of the world as imminent, such as the understanding of the apocalyptic genre that intended to strengthen Christian people persecuted during the Diocletian's persecution in the late first century, or the same literary structure of the book that is focused on the number seven. Thus, this article is placed in line with the theology of history, an overview of the church history persecuted by the Romans in the late first century.

KEYWORDS:

Apocalypse, coded language, theology of history, interpretation.

* Docente Asociado de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón: fgutierrez@unife.edu.pe

INTRODUCCIÓN:

El último escrito del Nuevo Testamento ha suscitado variadas interpretaciones, ha dado lugar a movimientos milenaristas, a ver en él profecías sobre el fin del mundo, señales actuales que anuncian que llega el fin de los tiempos.

El Apocalipsis no pretende ser una revelación sobre el fin del mundo, sino una lectura de la historia a la luz de Dios, de las persecuciones de que son objeto los cristianos por parte de los romanos.

El mensaje del Apocalipsis es bastante claro para quien se acerca a él para encontrar fortaleza en momentos difíciles, cuando su fe parece tambalearse. Lo que nos parece casi incomprensible es que habiendo tantos comentarios serios que nos aproximan al mensaje de este último escrito, no obstante haya quienes lo lean al pie de la letra, viendo en él sólo descripciones de situaciones terroríficas que nos anuncian el fin del mundo.

A través de este estudio buscamos descubrir las claves de lectura de este escrito, para así tener una correcta interpretación del mensaje que el vidente de Patmos quiso dirigir a nuestras iglesias y a nuestra fe.

1. El género literario apocalíptico¹

El Apocalipsis forma parte de un género literario caracterizado por una gran profusión de imágenes, alimentado por diez siglos de literatura judía o extranjera. Toma así mismo elementos

de la época. Algunos de estos símbolos son aún transparentes; otros, por el contrario, son o parecen ser herméticos. Así un candelero rematado por una luz brillante en la noche sigue siendo una imagen actual; que una estrella pueda ser símbolo de una iglesia ya es menos familiar; pero un animal con diez cuernos llenos de ojos, es algo que puede ser considerado ya como un jeroglífico: por lo tanto se impone una explicación (Charlier: 1993).

Este género literario apocalíptico es bastante frecuente en la literatura judía, ya sea canónica o no canónica. En los escritos canónicos, su origen se remonta al libro de Ezequiel (593-571 a.C.), pero es al libro de Daniel (167 a.C.) al que se remontan la mayoría de los escritos apocalípticos judíos y cristianos.

En el AT encontramos este género en el "Gran Apocalipsis" de Is 24-27, y en la misma recopilación, el "Pequeño Apocalipsis" de los capítulos 34-35 (escritos tardíos, quizá contemporáneos a Daniel). En el NT lo encontramos en algunos pasajes de las cartas a los tesalonicenses y también en Mt 24 y paralelos.

En la literatura judía no canónica la mayoría de los escritos apocalípticos datan del s.I aC hasta el s. I dC. Esto pone de manifiesto la predilección del mundo judío por expresar sus sentimientos religiosos a través de este género, incluso en ambientes alejados del fariseísmo, como por ejemplo en Qumram². También en el cristianismo aparecieron muchos apocalipsis, pero la Iglesia no los

¹ La palabra "apocalipsis" procede del griego y significa "revelación": "Toda apocalipsis supone, por lo tanto, una revelación de Dios a los hombres de cosas escondidas o sólo conocidas por Él" (Biblia de Jerusalén, introducción al libro del Apocalipsis).

² Es significativa la semejanza entre el Apocalipsis de San Juan y el "Manuscrito de la Guerra" del Mar

aceptó como inspirados, pues aún tuvo dificultades por aceptar este escrito como inspirado por su fuerte sabor judío³.

Este último escrito del NT constituye "el más bello tratado de teología que se pueda escribir con imágenes" (Charlier: 1993: 14). No es un escrito terrorífico y amenazador, sino lleno de alegría y esperanza. Cristo resucitado es el centro de la historia: el mundo es el escenario de la lucha entre la Iglesia, encabezada por Cristo, y las fuerzas del demonio. Los cristianos son llamados a dar valientemente su testimonio.

El estilo apocalíptico difiere notablemente del estilo de los otros escritos del NT, como es el caso de los evangelios, donde se presenta a un Jesús muy humano, muy cercano a los hombres y mujeres, sobre todo sencillos, un Jesús manso, que acoge a todos y perdona a los pecadores. El Jesús del Apocalipsis es un Cristo hierático presente en un mundo en delirio, un Cristo que, a primera vista, parece violento, vengador, atormentado. Otro rasgo importante del Apocalipsis es el marco urbano donde se desarrollan los acontecimientos descritos.

El Apocalipsis también difiere de las recopilaciones proféticas: el profeta oye una palabra y la transmite bajo la forma de un oráculo audible; el mensajero apocalíptico, en cambio, se considera un vidente y transmite su mensaje con la ayuda de cuadros vivos; el primero es incisivo, breve, el segundo es prolijo, difuso, con frecuencia confuso. A veces parece difícil reconocer si el Dios del Apocalipsis sigue siendo el mismo que el de los profetas.

1.1 ¿Qué se persigue con este género?

Estos escritos son compuestos en tiempos de crisis, de guerra, de persecuciones, de amenazas; están destinados a fortalecer la fe de los creyentes, a tener la convicción de que el mal no triunfará, sino el bien, Dios, Cristo; a tener esperanza de que vendrán tiempos mejores, a ser fieles al Dios de la Alianza, a resistir hasta el final por que el Cordero saldrá triunfante. Así Daniel es escrito cuando los judíos eran perseguidos por los griegos, en tiempo de los Macabeos. Nuestro Apocalipsis es escrito cuando los cristianos de Asia eran perseguidos por los romanos; es escrito para fortalecer a estos cristianos que naturalmente se preguntaban si valía la pena sufrir por Cristo y que no sería mejor ofrecer incienso a los ídolos romanos y así escapar a las persecuciones.

"Los apocalipsis son manuales para resistentes, armados o no. Pretenden galvanizar las energías, tranquilizar al pueblo, indicarle la conducta a seguir. Están destinados a los guerrilleros de la fe, que desean levantarse contra las pruebas, sin saber demasiado cómo hacerlo, material o teológicamente" (Charlier: 1993: 15).

El apocalipsis era una forma de literatura muy de moda en tiempo de Jesús. Era un arte de escribir con imágenes muy grandiosas, visiones y ángeles sobre acontecimientos contemporáneos.

Rasgos de la literatura apocalíptica

- a. **La pseudonimia:** Es evidente que estos escritos no están firmados,

Muerto. Ambos son escritos durante un período de persecuciones religiosas. En ambos encontramos una contraposición entre los hijos de la luz y los hijos de la oscuridad.

³ Hasta fines del s.II, las iglesias de Siria, de Capadocia y también la de Palestina no consideraban el Apocalipsis como un escrito canónico, señal de que no creían que fuera obra de un apóstol.

sino que se acude a la pseudonimia, pues se identificaría a su autor y naturalmente sería perseguido e incluso asesinado. Por esta razón el autor del libro de Daniel no puede ser el profeta Daniel, como también el autor de nuestro Apocalipsis no puede ser Juan el Apóstol, quien, sin duda ya habría muerto hacía tiempo. Lo único que pretende es advertir a sus destinatarios que se inscribe en la línea teológica de la escuela joánica

- b. **La ficción del lugar:** Al igual que el autor debe ser anónimo, así también era necesario que oculte su dirección. El lugar es ficticio: ni Daniel estaría ya en Babilonia ni Juan en Patmos. Por otra parte parece difícil que un exiliado político en esta isla hubiera podido gozar de tiempo libre para escribir una carta tan larga.
- c. **La ficción del tiempo:** el autor de un escrito apocalíptico no precisa el tiempo, busca hacer pasar su escrito por un antiguo libro de enigmas sin interés. Daniel da la impresión de haber sido escrito en el 605 aC bajo Nabucodonosor, siendo patente por su lengua y contenido, que el libro fue escrito durante la rebelión macabea del año 167. De igual modo, el Apocalipsis busca hacer creer que fue escrito bajo Nerón, siendo que fue compuesto durante la persecución de Domiciano, hacia el año 96, cerca de cuarenta años más tarde.
- d. **La ficción del lenguaje:** el lenguaje debe ser simbólico, codificado para que no sea comprensible para el enemigo, pero sí para sus destinatarios, para ello era necesario utilizar símbolos conocidos sólo por ellos. Para utilizar estos símbolos se tenía un gran recurso, el de las Escrituras.

El lenguaje codificado ofrece además la ventaja de universalizar e intemporalizar un mensaje concreto. Así al hablar simbólicamente de Babilonia para designar a Roma permitía universalizar el mensaje: si desapareciese Roma podría venir otra Roma, otra Babilonia en algún lugar del planeta.

Un lenguaje codificado, cifrado:

El lenguaje que utiliza el género apocalíptico es un lenguaje codificado, cifrado y que, por lo tanto, necesita ser decodificado, descifrado: "Es como una matemática simbólica, con la que se puede decir cualquier cosa, a menos que nos atengamos a algunas reglas precisas" (Charlier:1993:17).

Entra las cifras más útiles para comprender el apocalipsis tenemos: el número tres es la cifra del Dios invisible, que se comunica con los hombres a través de su Palabra, su Espíritu y su Sabiduría. El empleo de esta cifra se refiere a Dios en persona o todo lo que es divino, absoluto. Así renegar tres veces equivale a renegar de Dios en forma total, absoluta. Hacer una triple confesión de amor equivale a un arrepentimiento total, integral, definitivo.

El número cuatro, en cambio es símbolo de la creación, de los cuatro puntos cardinales que orientan el paisaje terrestre. Así en la Biblia se habla de los cuatro vientos, de los cuatro rincones de la tierra. Todo lo creado está significado por esta cifra.

De sumar o multiplicar el 3 y el 4 resulta el 7 ó el 12, que expresa la misma realidad: el encuentro íntimo del Creador con la creación, o sea la Alianza. Para expresar la intensidad, el éxito perfecto de la Alianza se elevará estas cifras, el 7 y el 12, al cuadrado resultando el 49 y

el 144. Para expresar el carácter universal se multiplicará estos números por mil y obtendremos 49,000 y 144,000 (7,4-8: los 144,000 de Israel). Igualmente la ruptura de la alianza entre Dios y los hombres será simbolizada por la mitad de estos números, como si fueran partidos en dos. Así $3\frac{1}{2}$ y 6 son sinónimos de ruptura de la Alianza, de pecado, de crisis. También $3\frac{1}{2}$ podría tomar la forma de "un tiempo, 2 tiempos y la mitad de un tiempo", o también "42 meses" o incluso "1260 días" (12,6).

Es necesario tener presente que el simbolismo del Apocalipsis es asombrosamente fluido y flexible, es decir que una misma realidad puede ser representada por diferentes símbolos: una iglesia puede ser representada ya sea por un candelero, una estrella, un ángel... y a la inversa, un mismo símbolo puede representar varias realidades: el pilocéfalismo de las bestias puede significar o bien los reyes (cabezas coronadas), o bien imperios, o también colinas. Por lo tanto, el hecho de que un símbolo, en un versículo determinado signifique una realidad, no quiere decir que siempre signifique lo mismo.

2. Estructura literaria del libro

La estructura propuesta por muchos especialistas y que es propia del pensamiento semítico es la denominada estructura concéntrica, inclusión semítica o desarrollo en candelero.

Según este procedimiento inclusivo el momento fuerte se sitúa en el medio de la obra. Para expresar el núcleo del pensamiento, es dispuesto como una joya en su estuche. Para expresarlo el autor juega con una serie de correspondencias entre el comienzo y el final del libro. A este tipo de procedimiento se la conoce como "construcción en candelero",

donde la primera rama está ligada orgánicamente a la última, la segunda a la penúltima, la tercera a la quinta, reservando una posición privilegiada a la cuarta. Este procedimiento se lo esquematiza de la manera siguiente: A-B-C-D-C'-B'-A'. Tanto las palabras como las ideas establecen un vínculo entre A y A', entre B y B', entre C y C', reservando a D un lugar preponderante. La lectura principal se realiza por la observación de las encajaduras.

Según este procedimiento el Apocalipsis tendría la siguiente estructura: un prólogo (0) seguido de cinco partes (A B C B' A') y terminando con una conclusión (0').

En el Apocalipsis como en los evangelios encontramos grandes contrastes, contradicciones. No encontramos en él una luz, sin que se acentúe enseguida el contraste con las tinieblas. Así el Cordero está de pie, en postura de vencedor, pero ha sido muerto, degollado (5,6). Cada sección, cada capítulo, casi cada versículo contiene estas contradicciones aparentes.

Todos los comentaristas están de acuerdo que el número 7 juega un papel importante en el apocalipsis, en él aparece 54 veces mientras que sólo 33 en el resto del NT. Según el simbolismo visto anteriormente, al autor habría querido decirnos que el Apocalipsis es el libro de la Alianza reanudada en Jesucristo, pero amenazada por las persecuciones que se ciernen sobre las iglesias. Este número 7 es, sin lugar a dudas, el que estructura todo el libro: siete iglesias, siete ángeles, siete sellos, siete truenos, siete trompetas. En unos casos se precisa el contenido del "septenario", como en los siete sellos, a los que se siguen una serie de detalles: tras la ruptura del primer sello, sucedió... En otros casos sólo se

mencionan, sin dar demasiados detalles, como es el caso de los siete ángeles.

La estructura propuesta por Jean Pierre Charlier (1993:25) es:

0: Título y envío: 1,1-8

A: Primer septenario: las cartas a las siete iglesias: 1,9-4,11

B: Segundo septenario: los sellos: 5,1-8,1

C: Tercer septenario: las trompetas: 8,2-14,5

B': Cuarto septenario: las copas: 14,6-19,8

A': Quinto septenario: las visiones: 19,9-22,5

0': Conclusión y saludo: 22,6-21.

Los cinco símbolos mayores

a) Las siete cartas: primer septenario: 1,9-4,11

Es el primero de los cinco grandes septenarios del Apocalipsis. En el NT aparecen tres tipos de cartas: la personal de un individuo a otro, como es la carta a Filemón; las comunitarias, como las de Pablo a las diferentes comunidades, que tratan problemáticas diversas de cada comunidad (epístolas) y las cartas que son pura ficción literaria.

En el caso del Apocalipsis todo indica que se trata de epístolas, pues están dirigidas a comunidades concretas: las siete iglesias del Asia Menor⁴ designadas por sus nombres respectivos. Estos siete documentos están encajados en un conjunto que se presenta todo él como una misiva (1,4-6), al estilo paulino. A partir del segundo septenario se presenta más bien como una ficción literaria. Los temas abordados en los otros cuatro capítulos desbordan las iglesias locales y se nos ofrece, más bien un tratado de eclesiología y de cristología.

Es a través de las siete iglesias del Asia que se dirige a la iglesia universal y eterna de Jesucristo. El verdadero autor

es el Señor glorificado y su Espíritu Santo. Toda la iglesia que se encuentra aún en su condición terrestre es interpelada: su sentido, su razón de ser, su papel en la creación, su devenir, sus dificultades, sus angustias, sus lagunas... ese es el mensaje a las siete iglesias, con ejemplos tomados de situaciones concretas que son comunes a todas las iglesias de todos los tiempos.

b) Los siete sellos: segundo septenario: 5,1-8,1

En oriente, todas las personas que detentan alguna notoriedad, poseen un sello grabado con su nombre o con su marca, para imprimir un signo de propiedad a todo lo que les pertenece: cosas, escritos, animales, hombres. El sello es algo tan personal que su propietario nunca se desprende de él, lo lleva colgado al cuello o como un anillo en el dedo.

En el Apocalipsis se trata de un documento sellado siete veces, es decir totalmente. El libro misterioso está redactado por el mismo Dios, los sellos garantizan su autenticidad. El escrito contiene el verdadero mensaje de Dios. El mensaje está destinado a toda la iglesia. Cristo, el Cordero, es el único capaz de abrir el libro y darnos a conocer su mensaje. A medida que se vayan rompiendo los sellos van a ser manifestados algunos fragmentos sueltos de este Apocalipsis (de esta revelación) e iremos conociendo, de manera cada vez más precisa, el objeto y después el contenido de esta acta auténtica de Dios.

En este septenario podemos encontrar tres series de elementos.

⁴ Las iglesias del Asia Menor eran más de siete, el número es simbólico designa una plenitud y las siete representan, pues, a todas las comunidades de cristianas (cfr. Biblia Latinoamericana, comentario al cap. 2).

Primera, una garantía de victoria, luego un balance del mundo de siempre y, por último, una intervención y una manifestación de fe. Es una visión de la historia leída bajo la mirada de Dios, quien concede el poder al Cordero inmolado para abrir los sellos.

c) Las siete trompetas: tercer septenario: 8,2-14,5

Una trompeta es un instrumento de bronce que procede del arsenal militar; la señal de asalto, que sólo puede ser ordenada por el general que dirige la batalla. Provoca la reunión inmediata de las tropas bajo el estandarte, junto al cual se encuentra la corneta y permite evitar la confusión y el asalto dado por unidades desprovistas de organización. La trompeta es provocación y convocación, transmite una orden y una misión de ataque.

Existe una relación entre el simbolismo de los sellos y el de las trompetas. Los sellos conducen al conocimiento, en cambio las trompetas deciden sobre una acción poderosa. Dios ha transmitido su conocimiento misterioso de la historia al Cordero; en cuanto éste ha sido revestido de esta prerrogativa, las trompetas pueden entonar el canto de las acciones sucesivas, que permitirán una feliz realización de los secretos contenidos en el rollo cerrado.

d) Las siete copas: cuarto septenario: 14,6-19,8

La copa, en la cultura judía, era un recipiente en el cual el jefe de casa vierte el líquido para que beban sus convidados, simbolizando así una alianza estrecha y fuerte entre los comensales (1 Cor 11,25). La copa es, por lo tanto, símbolo de alianza y comunión, de compartir una alegría común evocada y provocada por el vino que contiene.

La copa de este septenario es el símbolo de la des-comunión con Dios y, por consiguiente, de la cólera divina. Una correcta lectura de estos símbolos no es una descripción anticipada del fin del mundo, sino un fracaso radical de los imperios que hayan querido reemplazar la autoridad y el poder de Dios por los suyos propios. El tiempo de estos imperios está contado y debe establecerse un orden diferente, de lo cual se ocupará el quinto septenario.

e) Las siete visiones: Quinto septenario: 19,9-22,5

El Dios de la Biblia es un Dios que habla y el creyente es aquel que escucha. Hablar y escuchar son dos verbos que se corresponden. Escuchar no es sólo disponer el oído, sino también el corazón, la inteligencia, pues se trata de comprender y de interpretar con discernimiento. Escuchar no es un acto pasivo, sino inserción de lo que se escucha en la vida y en el comportamiento.

Las visiones nos conducen hacia la Jerusalén nueva, la ciudad esposa, donde nos espera el Cordero.

3. Una teología de la historia.

3.1 El Imperio Romano y la Iglesia

El Imperio Romano es descrito como "el dragón rojo con siete cabezas y diez cuernos y en las cabezas siete coronas" (12,1). Éste persigue a la iglesia de Cristo que es simbolizada por la mujer que está por dar a luz un hijo varón, que es el fruto de la iglesia, los cristianos.

La mujer que está embarazada y grita de dolor porque va a dar a luz es la Iglesia que sufre las persecuciones, que huye al desierto, pero que es alimentada por la palabra de Dios (12,6).

El Emperador es descrito como la bestia que tiene siete cabezas y diez cuernos, con diez coronas en los cuernos y en las cabezas un título que ofende a Dios (13,1). El poder político, con el emperador a la cabeza, busca convencer a los hombres de que no es Cristo el dueño del mundo en que vivimos. Si desean vivir, tienen que entregar su libertad y su conciencia a otro señor, el poder político.

Cuando es escrito el Apocalipsis el Emperador Domiciano acababa de imponer a todos sus súbditos la obligación de honrarlo como un dios. En esta situación los cristianos tenían que hacer una elección tremenda: al confesar a Cristo, Señor de la vida, enfrentaban persecuciones. Juan Señala el deber de permanecer fiel a Cristo y negarse a dar culto al César. Un grupo de cristianos se enfrentará al estado totalitario: la Iglesia vencerá por la sangre de los mártires.

Las dos bestias representan los dos poderes (el político y el religioso), que unen sus fuerzas al servicio del dragón, contra la Iglesia. La bestia que se parecía a un leopardo (13,2), representa el poder perseguidor, el del Imperio Romano; viene del mar, o sea del occidente, de Roma. La otra bestia (13,11) sale del continente o sea del este, de Asia y figura las religiones que competían contra el cristianismo. Estas pretendían dar una salvación celestial, pero no condenaban los pecados del mundo romano. Estas religiones eran utilizadas por el poder político. Los que pertenecían al Imperio tenían una contraseña para poder comprar o vender productos: "nadie podía comprar o vender sino está marcado con el nombre de la bestia o con la cifra de su nombre" (13,7). Por ello, para un cristiano era difícil acceder a la compra o venta de productos. La cifra de la bestia era el 666: para

muchos se refería al Emperador Nerón, que pretendió ser siete pero no lo logró. "El Cordero estaba de pie sobre el Monte Sión" (14,1): Sión es la Iglesia, tanto celestial como terrenal. Los 144,000 (14,1) designan a los cristianos del Imperio Romano, así como los 144,000 de 7,4-9 designaban a los elegidos de raza judía.

En 15,1 se anuncia la caída del Imperio Romano, que es esperada y considerada como un juicio de Dios.

3.2 Roma

Es denominada como Babilonia, como la gran prostituta (17,1): para todos los que vivían en el Imperio Roma era la personificación del Imperio Romano y de su cultura. Al llegar a la capital los visitantes quedaban deslumbrados por sus edificios, sus templos, sus teatros, sus luces, su población incontable. Y no les costaba venerar a Roma como a una divinidad.

La duración del Imperio, visto como invencible y divino es puro engaño: "era, no es y pasa pronto" (17,8), a diferencia de Dios que es y ha de venir. Juan figura a Roma como una mujer endemoniada. El púrpura, color de los emperadores, y el oro, signo de su riqueza, tapan sus impurezas y su crueldad. Es al mismo tiempo la que lleva a los hombres a servir a divinidades falsas y la que asesina a los mártires.

Juan habla del futuro cercano de Roma, usando símbolos: las siete colinas designan sin duda a Roma. Los siete reyes son una cifra simbólica de emperadores. Los diez cuernos son los reyes de los pueblos bárbaros aliados de Roma. Estos satélites serán los instrumentos de Dios para destruirla, pero seguirán siendo hostiles a la Iglesia.

En el anfiteatro Flavio o Coliseo Romano los romanos disfrutaban viendo que las fieras salvajes devoraban a los cristianos: "En su frente se podía leer su nombre, escrito en forma cifrada: Babilonia la Grande, la madre de las prostitutas y de los abominables ídolos del mundo entero. Y observé que la mujer se había embriagado con la sangre de los santos y de los mártires de Jesús" (17,5-6).

3.3 Enseñanzas teológicas

El Apocalipsis no es una simple visión de la historia, de los acontecimientos puntuales del Imperio Romano de finales del s.I, ni tampoco una revelación del futuro, del fin de los tiempos. Es más bien una reflexión teológica sobre la Iglesia que sufre persecuciones por parte de los romanos, pero que también busca dejarnos un mensaje válido para todos los tiempos: es necesario resistir a la tentación, el mal no va a triunfar, sino Cristo, el Cordero degollado y ahora triunfante.

Las cinco grandes partes del Apocalipsis nos llevan a cinco grandes reflexiones, siguiendo el orden de los septenarios:

a. Todo comienza por la Iglesia: la obra fue escrita para comunidades cristianas en peligro. Por ello, el mensaje que dirige a cada iglesia es directo, personal, preciso. Se trata de la Iglesia de Jesucristo ejemplarizada en las siete comunidades del Asia. Esta Iglesia fue preparada por Israel. Esta teología hunde sus raíces en la Escritura para quien el acontecimiento decisivo es Israel. Para el Apocalipsis la elección de Dios de Israel culmina en la Iglesia, que es la que da sentido al mundo.

b. En el segundo septenario nos da una visión del mundo, o creación o historia. En este mundo lleno de imperfecciones, de tibiezas y de pecado, está presente la Iglesia; en él reinan permanentemente conflictos de toda clase, le acechan múltiples males. El Cordero abre los sellos: Cristo resucitado es quien aclara las grandes fuerzas que impulsaron la historia sagrada. En el momento que se escribe el Apocalipsis ya se había terminado el AT por el nacimiento de la Iglesia y poco después, por la destrucción de la patria judía. Los cuatro caballos simbolizan las fuerzas que han plasmado la historia bíblica: el que monta el caballo blanco es "la palabra de Dios" que él había entregado a los profetas en el AT. Todavía no había venido Cristo que aparecerá más tarde montado en el mismo caballo blanco, cuando ya estamos en la historia cristiana (19,11). Los otros tres caballos representan la guerra, el hambre y las epidemias, las grandes plagas que aquejan a la humanidad pecadora, y que hacen sentir a los hombres que necesitan de salvación. Con el quinto sello se descubre otra fuerza invisible que mueve la historia sagrada: la exigencia de justicia por la sangre de los mártires. Estos mártires anteriores a Cristo ya comparten su victoria (por eso el vestido blanco), pero deben esperar a que se junten con ellos los mártires cristianos. Con el sexto sello aparecen los signos y las plagas que los profetas anunciaban para el Día de Yavé y que se verificaron en la destrucción de Jerusalén. "Cuando el Cordero abrió el séptimo sello" nos quiere decir

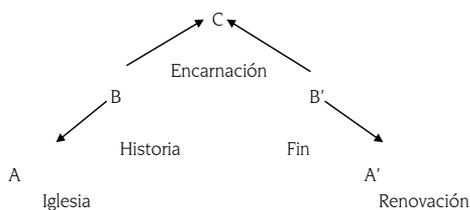
que estamos a fines del AT y el silencio que se produce anuncia la venida de Dios⁵.

- c. Las siete trompetas, tercer septenario, pretenden mostrar el castigo del pueblo judío que no recibió a Cristo; usan figuras sacadas de las plagas de Egipto, de Ez 38-39 y de otros escritos populares. Con las cuatro primeras trompetas el castigo toma cuerpo en las mismas fuerzas de la naturaleza que se vuelven contra los culpables. La tercera hace caer del cielo a la tierra las fuerzas malélicas del demonio. La quinta puede referirse a invasiones extranjeras. Esta parte es una de las que más atraen la curiosidad y que han dado lugar a interpretar el Apocalipsis como referido a una serie de calamidades mundiales que anuncian el fin del mundo⁶.
- d. El cuarto septenario, las siete copas, no anuncia para nada el fin del mundo, sino que denuncia los peligros mortales que anidan en los imperios y describe, de manera simbólica, la caída de los que hayan vuelto la espalda a las bienaventuranzas evangélicas. El capítulo de las copas no es otra cosa que una amplia parábola sobre el fracaso de las empresas humanas, cuando éstas desprecian la presencia y el reinado de Dios.
- e. El último septenario, las siete visiones, nos expresan lo que será de aquellos que siguen el plan evangélico. Todo será embellecido en un marco nuevo, donde Dios ya no será puesto en cuestión. Será reconocido con un amor

total y gratuito. Con la Jerusalén-esposa, tanto la primera creación como la Iglesia terrestre llegarán a su acabamiento: en adelante pertenecerán a otro orden, habrá un nuevo cielo y una nueva tierra, el sol y yo no será necesario para vivir con claridad; todo será renovado.

3.4 Plan de encajaduras

Para resaltar el aspecto teológico, J.P. Charlier propone el siguiente esquema (1993:36-39):



Este plan pone de relieve el momento central y preferencial de la Encarnación, que se constituye el primero en la construcción literaria. Con relación a esta cumbre A y B están en el mismo lado y B' y A' en la otra vertiente. C influye por una parte en A y B y, por otra, en B' y A'. Por último, B tiene incidencia sobre A y, por otra, B' sobre A'.

Los elementos A y B, con toda evidencia, se sitúan en el plano histórico: la Iglesia y el mundo pertenecen al curso de nuestra historia. De otra parte B' y A' se sitúan en el plano no histórico, salvífico, de lo incognoscible: no resulta válido utilizar estos últimos para referirlos al futuro. En esta perspectiva C no ocupa una posición intermedia, sino totalizadora. Forma parte tanto de

5 Biblia Latinoamericana, comentario a la sección de los siete sellos.

6 Es el centro del Libro y encontramos en él los tres grandes ejes de la historia cristiana: capítulos 10.12:

- El secreto de Dios revelado, Dios hecho hombre: cap. 10
- El Evangelio proclamado: cap. 11
- La rebeldía contra el plan de Dios: cap. 12

la historia como de la no historia. Es un punto de fusión y encuentro de la tierra (lugar-espacio de los hombres) y el cielo (no-espacio y no-lugar de Dios). La Encarnación se convierte así en la adición de lo terrestre (4) y de lo celeste (3): es 7, la Alianza. Por otro lado, por el lugar que ocupa en la estructura, la Encarnación aparece como el resultado conjunto del trabajo de los hombres (A y B) y el don gratuito de Dios (B' y A'). Se capta aún que hay cielo en A, como esperanza y tierra en A' como recuerdo.

CONCLUSIÓN:

Para comprender el Apocalipsis es necesario conocer el momento histórico en que es escrito: las persecuciones de que son víctimas los cristianos por parte de los romanos, expresado en el género apocalíptico muy utilizado en la literatura judía de entonces, ya sea canónica o extracanónica.

Este escrito no tuvo como finalidad hablarnos del fin del mundo, no son profecías sobre el futuro, sino una teología de la historia: fortalecer a los cristianos perseguidos para que se mantengan fieles a Cristo y no renieguen de su fe.

Encontramos en el Apocalipsis un mensaje perenne, válido también para nosotros cristianos del s.XXI, que hemos

decidido seguir a Cristo y debemos mantenernos fieles a él en medio de las dificultades que nos presenta la modernidad y postmodernidad, cuando Dios es suplantado por otros ídolos como el poder, el dinero, la fama, que no pueden darnos la salvación, sino sólo Cristo.

REFERENCIAS:

CASTELLAN, L. (2005) *El Apocalipsis de San Juan*. Buenos Aires: Vórtice.

CHARLIER, J. P. (1993) *Comprender el Apocalipsis*. Bilbao, Descleé de Brower.

GARCÍA CORDERO, M. (1962) *El libro de los 7 sellos (exposición exegetico-teológica del apocalipsis)*. Salamanca: San Esteban.

HAH, S. (2001) *La Cena del Cordero: La Misa, el cielo en la tierra*. Madrid, Ediciones Rialp.

LÄPPLE, A. (1970) *L'Apocalypse de Jean: livre de vie pour le chretiens*. París: Éditions du Cerf.

VANNI, U. (1971) *La struttura letteraria dell'Apocalisse*. Roma: Herder.

VANNI, U. (1982) *Apocalipsis: una asamblea litúrgica interpreta la historia*. Navarra: Verbo Divino.

DATOS DE LOS AUTORES

ÁNGEL GÓMEZ NAVARRO

Doctor y Magíster en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Estudios de Maestría en Antropología en la PUCP. Estudios de Doctorado en Docencia Universitaria e Investigación en la Universidad Marcelino Champagnat. Actualmente es Docente Principal de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón y Jefe del Departamento Académico de Filosofía y Teología de la Facultad de Psicología y Humanidades de la misma Universidad.

ALBERTO OSORIO TORRES

Sacerdote de la Diócesis de Cajamarca, sirviendo a la Diócesis de Lurín en Lima. Magíster en Antropología y candidato a Doctor en esta especialidad en la PUCP. 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

ALESSANDRO CAVIGLIA MARCONI

Licenciado y Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor Ordinario del Departamento de Filosofía y Teología de la Facultad de Psicología y Humanidades de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Docente en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y en la Universidad San Martín de Porres.

AMARO LA ROSA PINEDO

Periodista y psicólogo especializado en ciencias de la comunicación. Autor de

una docena de libros publicados en el Perú y coautor de libros publicados en Alemania, Ecuador y Estados Unidos. Se desempeña como docente en diversas Universidades de Lima.

CLAUDIO RAÚL CONDORI CUTIMBO

Licenciado en Educación en la especialidad de Filosofía y Ciencias Sociales por la Universidad Mayor de San Marcos. Bachiller en Teología por la Pontificia Universidad Salesiana de Roma. Actualmente ejerce la Docencia en la UNIFÉ.

CARLOS QUENAYA

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Agustín. Estudios de Maestría, especialidad en Historia de la Filosofía, por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Docente de cursos de Filosofía en la Universidad Femenina del Sagrado Corazón y la Universidad Peruana Cayetano Heredia.

EDUARDO CALCÍN FIGUEROA

Magíster en Teología por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Egresado de la 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.

EDGAR CRUZ ACUÑA

Magíster en Teología por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Abogado por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Estudios de maestría en Filosofía en la PUCP. Docente de

Teología en la Universidad Católica Sedes Sapientiae. Docente de Filosofía en el Estudiantado Filosófico y Teológico "Marellianum" de los Padres Oblatos de San José, y Jefe de Prácticas de Filosofía y Teología en Estudios Generales Ciencias de la PUCP.

FRANCISCO RELUZ BARTURÉN

Licenciado en Filosofía, Magíster en Filosofía e Investigación Científica. Postgrado en Investigación Científica en la Educación Superior, con estudios de Maestría en Docencia Universitaria por la UNMSM. Egresado del Doctorado en Psicología Educacional en la Universidad Nacional de Educación. Docente de pre y postgrado en la UPCH. Miembro de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, del Instituto de Investigación de la Mentalidad Nacional. Miembro Honorario del Colegio de Profesores del Perú.

FLAVIO GUTIÉRREZ

Licenciado en Teología. Maestría en Sagrada Teología por el Pontificio Ateneo Antonianum de Roma. Profesor de Filosofía y Ciencias Sociales de la Escuela

Normal Superior "Obispo Calienes" del Cuzco. Actualmente se desempeña como Profesor Asociado en la especialidad de Filosofía y Teología en la Universidad Femenina del Sagrado Corazón.

RICHARD ANTONIO OROZCO CONTRERAS

Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ganador de la Beca Huiracocha PUCP 2010. Prepara una tesis sobre racionalidad científica en la tradición pragmatista. Es co-autor de Pensamiento y Acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX (PUCP, 2009) y Reflexiones sobre la complejidad educativa (UIGV, 2008).

VICTOR HUGO SEBASTIÁN

Licenciado en Educación y en Teología. Maestría concluida en Investigación y Docencia Superior: Universidad Peruana Cayetano Heredia. Diplomado de Estudios Avanzados (DEA) en Psicología de Desarrollo Humano y Psicología educativa en la Universidad de Valencia. Docente del Instituto Pedagógico Nacional de Monterrico.

REVISTA PHAINOMENON

BASES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

1. En el volumen 12(1) (2013) de la Revista PHAINOMENON, la convocatoria se circunscribirá a temáticas referidas a filósofos y teólogas.
2. Se recibirán artículos originales, no publicados y no enviados para su publicación a ningún otro medio de comunicación.
3. Los temas de investigación son de libre elección del investigador. Por características que son propias, el Departamento de Filosofía y Teología promueve, particularmente, la investigación sobre temas filosóficos, axiológicos, éticos, bíblicos y teológico-pastorales.
4. Los artículos pueden ser: científicos, técnicos, de opinión y comentarios. Los primeros, son resultados de investigaciones ya realizadas. Los segundos, presentan información que puede ser resultados de investigaciones preliminares o de un hecho relevante y bien documentada con datos científicamente válidos. Los terceros, de opinión y comentarios, se basan en información de temas vigentes selectos de la realidad nacional.
5. El formato de los Artículos Científicos y Técnicos es el mismo, aunque éste puede variar, según la investigación. El texto debe ordenarse en las siguientes secciones: Página del título y autor; resumen y palabras clave; introducción; material y métodos; resultados; discusión; conclusiones; agradecimientos y referencias bibliográficas. Las páginas deben ser numeradas; como máximo 20; incluyendo tablas e ilustraciones escritas en letra Garamond tamaño 12; a espacio 1,5 y en formato Microsoft Word 2010; CD-RW; e impreso en hojas A-4 en una sola cara.
6. La aceptación y publicación final de los artículos están sujetas a su respectiva revisión (árbitros) por pares y por el Comité Editorial de la Revista Phainomenon.
7. Los autores ceden y transfieren en forma exclusiva, **a través de una carta dirigida la Dirección**, el derecho de publicar, distribuir y divulgar su obra a través de la Revista Phainomenon, tanto en el territorio nacional como fuera del país.
8. La responsabilidad del contenido, autoría y originalidad del artículo es exclusivamente del autor o sus autores.
9. Los autores recibirán cinco ejemplares de la Revista.
10. La redacción del texto debe realizarse en lenguaje claro y preciso, teniendo en cuenta al lector no especialista.
11. Los autores deben considerar las siguientes pautas formales:

- Los nombres científicos deben estar en cursiva y para resaltar algún término, frase u oración debe escribirlas en negritas.
 - Citas, textuales deben escribirse entre comillas y en cursiva, indicando al final la referencia bibliográfica. Ejemplo: "El método científico no provee recetas infalibles para encontrar la verdad: sólo contiene un conjunto de prescripciones fallibles (perfectibles) para el planeamiento de observaciones y experimentos, para la interpretación de sus resultados y para el planteo mismo de los problemas" (Bunge, 1985, p.34).
 - La mención de una obra o de una referencia, se colocará entre paréntesis el autor y el año de la publicación. Ejemplo (Anzenbacher, 1984).
 - Si la mención de un autor es explícita se escribirá entre paréntesis el año de la publicación de la obra en referencia. Ejemplo Gadamer (1997)...;o también: En Verdad y método (1997), Gadamer describe...
 - O bien puede ser, en caso de varios autores, (Gaeta et al., 1987).
 - Las notas: se ubicarán al pie de página del texto ubicando el número sobre la palabra referencial, ejemplo:
 - En la UNIFE, la Asamblea Universitaria es el ente rector de la Universidad y analiza, evalúa y aprueba los Planes de Funcionamiento¹.
 - Reseña Bibliográfica, deberá haber correspondencia entre las citas del texto, salvo las fuentes por comunicación personal, debe estar organizada en orden alfabético y sin numeración. Ejemplo:
 - Kirk, G.S. y Raven, J.E. (1969) *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
 - Messeguer, D. (1974) *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
 - Rossi, L. y Valsecchi, A. (dir.) (1975) *Diccionario enciclopédico de teología moral*. Madrid: Ediciones paulinas.
 - Wisse, M. *José Carlos Mariátegui. Etapas de su vida*, Obras completas populares (1985) Vol. 1. Lima: Amauta.
 - En caso de una referencia Online se debe presentar según el modelo:
 - Martínez Mazda, Felipe (Enero - Abril 2004) El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea. En Cuaderno de materiales Filosofía y Ciencias sociales N° 22 (on line) ISSN: 1138-7734. Madrid. Disponible en Internet: <http://www.filosofia.net/materiales/portada.htm> Consultado el 22 de octubre de 2011.
 - Las abreviaturas (símbolos, antónimos y siglas), deberán ser definidos en la primera vez que son usados, excepto en el resumen, salvo si se repiten más de una vez (a partir de la segunda se usará las abreviaciones).
12. Los artículos serán recibidos hasta el 1 de octubre del 2013 en: Departamento de Filosofía y Teología (Segundo nivel del Pabellón Pastoral). Av. Los Frutales 954, Urbanización Santa Magdalena Sofía - La Molina. E-mail: dpfilo@unife.edu.pe

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

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