

MEDITACIONES HUMANISTAS

20 AÑOS DE LA UARM A TRAVÉS
DE SUS LECCIONES INAUGURALES



UARM

Universidad
Antonio Ruiz
de Montoya

MEDITACIONES HUMANISTAS

20 AÑOS DE LA UARM A TRAVÉS DE
SUS LECCIONES INAUGURALES



UARM

Universidad
Antonio Ruiz
de Montoya

Meditaciones humanistas : 20 años de la UARM a través de sus lecciones inaugurales / Vicente Santuc Laborde, Soledad Escalante Beltrán, Jeffrey Klaiber Lockwood [y otros 16].- Primera edición.- Lima : Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Vicerrectorado Académico, 2023.

263 páginas ; 17 x 24 cm

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN 978-612-4102-80-6

1. Universidad Antonio Ruiz de Montoya. 2. Teoría pedagógica humanista. 3. Educación superior. 4. Universidades. 5. Discursos. 6. Educación. 7. Perú. 8. Historia de la Iglesia. I. Santuc, Vicente, autor. II. Escalante, María Soledad, autora. III. Klaiber, Jeffrey L., autor. IV. Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Vicerrectorado Académico, entidad editora.

271.71 M

Meditaciones humanistas. 20 años de la UARM a través de sus lecciones inaugurales

Corrección de estilo: Ana Karina Saldaña Niño

Diseño de portada: Marco Loo

Diagramación de interiores: Francisco Borjas

Imagen de portada: Folkert Gorter (Superfamous)

Derechos reservados

© 2023, Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Vicerrectorado Académico

Avenida Paso de los Andes 970, Pueblo Libre, Lima 21

Telf.: (511) 719-5990

vicerektorado.academico@uarm.pe

www.uarm.edu.pe

Primera edición: octubre 2023

Libro electrónico disponible en repositorio.uarm.edu.pe

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.º 2023-10621

ISBN: 978-612-4102-80-6 (Edición impresa)

978-612-4102-81-3 (Edición en PDF)

Esta obra se encuentra bajo una Licencia de Atribución 4.0 Perú (CC BY 4.0 PE)



ÍNDICE

Presentación	9
Criterios de esta edición	17
 Inauguración de la Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya <i>Vicente Santuc Laborde, SJ</i>	19
 Reconocimiento y redistribución. ¿Más allá de la justicia? <i>Soledad Escalante Beltrán</i>	29
 Globalización y evangelización en los siglos XVI y XXI: ideología frente a utopía <i>Jeffrey Klaiber Lockwood, SJ</i>	41
 «El cielo fragmentado sobre mí y la incertidumbre dentro de mí». Para reinterpretar la fe en el discurso poscristiano <i>Juan Dejo Bendezú, SJ</i>	53
 El cultivo de las humanidades y la construcción de ciudadanía <i>Gonzalo Gamio Gebri</i>	75
 Lección inaugural 2009 <i>Benjamín Marticorena Castillo</i>	93
 «Yo vine a darme lo que acaso estuvo asignado para otro». Precios de medicamentos, propiedad intelectual y derecho a la salud <i>Edwin Vásquez Gherzi, SJ</i>	101

El Bicentenario de la Independencia de 1821: república criticada y nación esperada <i>Manuel Burga Díaz</i>	113
El aguijón del deseo: filosofía y espiritualidad <i>Rafael Fernández Hart, SJ</i>	121
El despotismo y el Antiguo Perú. Crítica a un paradigma <i>Rafael Vega Centeno</i>	131
Teología y narratividad: la fuerza de las metáforas <i>Ernesto Cavassa Canessa, SJ</i>	149
La universidad y la promoción de la justicia <i>Aldo Vásquez Ríos</i>	161
José María Arguedas: entre el jet y la calandria <i>Hildebrando Pérez Grande</i>	175
Algunas certezas, oportunidades y desafíos del siglo XXI <i>Fernando Villarán de la Puente</i>	187
450 años de servicio jesuita a la Iglesia en el Perú <i>Juan Carlos Morante Buchhammer, SJ</i>	197
La migración venezolana y los procesos de integración en Perú <i>Isabel Berganza Setién</i>	209
Donde reside el poder de una generación <i>Adriana Urrutia Pozzi-Escot</i>	225
Memoria personal y construcción de uno mismo <i>Sandra Pinasco Espinosa</i>	237

Humanismo crítico, sistemas complejos y liderazgo para el diálogo social <i>Ricardo L. Falla Carrillo</i>	245
Sobre los autores	257

PRESENTACIÓN

En el marco de las actividades celebratorias por el vigésimo aniversario de nuestra universidad, entregamos al lector esta compilación de nuestras lecciones inaugurales, clásica tradición universitaria por tratarse de la ceremonia que da oficialmente inicio al año académico.

Para esas ocasiones, el Consejo Universitario designa a un profesor del claustro que tendrá el honor de pronunciar la lección inaugural. Allí, el catedrático ofrece una clase magistral en la que da cuenta de una investigación reciente, o vuelve sobre el trabajo académico al que ha dedicado años, o reflexiona sobre asuntos de importancia, ya sea del ámbito universitario o de la actualidad nacional.

Esta publicación nos complace especialmente porque, por un lado, nos entronca con una fecunda tradición académica y, por el otro, nos lleva a los inicios, por lo que se avivan tantos recuerdos. Ello justifica que abramos el volumen con la lección inaugural que dio el padre Vicente Santuc SJ, nuestro querido fundador, cuando en 1991 se abrió la Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya, el antecedente inmediato de nuestra universidad. Se trata de un magnífico discurso en el que Vicente procura comprender al Perú de esos años y reflexiona sobre la importancia del diálogo y de la educación superior humanista: «queremos preparar y ayudar a instaurar por la lectura, ese diálogo con grandes autores que dialogaron con su tiempo».

En un momento de crecimiento y consolidación como en el que estamos, conviene nunca perder conexión con los tiempos fundacionales para observar, así, el camino recorrido y preparar la senda para todo lo que viene. Estas diecinueve lecciones inaugurales muestran temas característicos en la trayectoria intelectual de cada uno de sus autores. Además, vistas en conjunto, están también ahí reflejados los ejes de la formación impartida por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya en estos veinte años, así como las diversas líneas de investigación que ha fomentado y su labor de incidencia en la sociedad.

En efecto, los temas que encontramos en estas clases magistrales y que han acompañado desde siempre nuestra propuesta son una educación con enfoque humanista, vinculada a su entorno y siempre preocupada por la promoción de la justicia; el estudio académico del fenómeno de la espiritualidad y el dialogo fructífero entre fe y razón; el pasado y presente de la Compañía de Jesús y su aporte a la sociedad peruana; el examen a la historia del Perú, con el propósito de encontrar lecciones que nos sirvan en nuestro devenir; el proyecto de vida que se construye en la universidad, con una introspección que también se dirige a construir liderazgos orientados a profundizar el diálogo social, tan urgente entre nosotros.

En tal sentido, tal vez convenga adelantar las que creo son líneas directrices de cada una de las clases magistrales que el lector encontrará en las siguientes páginas. En la primera lección, de 2003, nuestra profesora principal Soledad Escalante aborda el tema del reconocimiento y su relación con la justicia desde la perspectiva de la teoría crítica, tema de su especialidad. Se trabajan asuntos ricos y complejos como la naturaleza de la identidad en relación con la igualdad y la diferencia, así como perspectivas de pensamiento contemporáneo sobre políticas de reconocimiento, además de la llamada «sociedad decente», un esfuerzo de evitar tanto la humillación como el daño para la construcción de una sociedad justa.

En 2005, nuestro recordado Jeffrey Klaiber SJ, con interesante visión de conjunto, compara dos momentos históricos, los siglos XVI y XXI, y los fenómenos de evangelización y globalización. Sin negar que la evangelización se dio en un contexto de globalización temprana y que lo ideológico estuvo presente en la explotación de los naturales, Klaiber destaca la existencia de una agenda utópica al trabajar dentro del sistema para realizar cambios sociales, como muestran los casos del Perú y del Paraguay, donde se promovieron comunidades basadas en la igualdad y la vida cristiana. Para el siglo XXI, la utopía estaría en el Concilio Vaticano II por la vitalidad que dio, en tanto promoción y apertura, a los tiempos modernos; no obstante, señala también que hay una fase ideológica denominada «Nueva Evangelización» que busca mantener estructuras eclesíásticas tradicionales y que frena las anteriores innovaciones. Klaiber termina sugiriendo que las fases de utopía e ideología son cíclicas en la historia de la Iglesia católica y que los esfuerzos utópicos, como los dirigidos por la Compañía de Jesús, han abierto paso a cambios positivos.

En 2007, Juan Dejo SJ aborda una profunda reflexión sobre cómo el discurso poscristiano reinterpreta la fe, señalando que la certeza y la incertidumbre están

arraigadas en la naturaleza humana. Explora la historia cultural de la certeza como constructo y también apunta a desarrollar una fenomenología de la incertidumbre radical. Así, la incertidumbre puede verse como la oportunidad para nuevas formas de existencia, diferentes a las basadas en las certezas que pueden tener inmediata relación con la espiritualidad vinculada a conceptos como el desapego y la caída libre. La sugerente propuesta apunta a que no necesariamente la incertidumbre debe ser temida, sino más bien puede ser vista como una vía de apertura a nuevas posibilidades y a una comprensión profunda de la existencia.

En la lección de Gonzalo Gamio (2008), a partir del análisis de dos obras literarias como *Las suplicantes*, de Eurípides, y *Rosa Cuchillo*, de Óscar Colchado, se ejemplifica cómo se puede abordar el conflicto y la justicia. En la primera obra se defiende la idea de que la justicia debe buscarse a través de medios pacíficos, mientras que en la segunda se presenta el dilema ético de la violencia como solución. Aquel agudo análisis se realiza con el propósito mayor de reflexionar sobre la importancia que adquiere la formación humanista en la construcción de la ciudadanía en una democracia constitucional.

Objetivo similar persigue la lección inaugural de 2009, a cargo de Benjamín Marticorena, vicerrector entonces, en la que muestra que la universidad debe ser un espacio de formación integral que va más allá de la acumulación de conocimientos técnicos, subrayando la importancia de la formación en valores, así como la creación de ciudadanos responsables y comprometidos con la sociedad y el desarrollo sostenible. Ingeniero de formación, el doctor Marticorena enfatiza la presencia que deben tener las humanidades, las ciencias sociales y las ciencias naturales para comprender el mundo contemporáneo, junto con la promoción de la investigación y la innovación. Del mismo modo, valora especialmente que en la universidad se impulse a los estudiantes a participar en actividades extracurriculares que los vinculen con su entorno, además de promover el respeto por la diversidad cultural. El propósito de toda universidad es formar personas reflexivas y participativas que puedan contribuir a la mejora de nuestra sociedad.

Podemos encontrar una línea de continuidad con las dos anteriores lecciones inaugurales en la lección que pronunció Edwin Vásquez SJ el 2010, pues estuvo especialmente vinculada a un tema de bien común. Su preocupación principal fue la ciudadanía, el cuidado de su salud y el acceso a los medicamentos. Postulaba que estos últimos debían ser entendidos como bienes públicos, por lo que había que encontrar un equilibrio entre el mercado y el Estado en cuanto a precios y calidad. Un acceso equitativo a medicamentos a través, por ejemplo, de los genéricos debe ser una labor que ocupe prioritariamente las acciones de la institución estatal. La

universidad debe ser un espacio de reflexión y continua llamada de atención sobre la obligación del Estado para con los más vulnerables.

Manuel Burga ejercía la función de vicerrector académico cuando le correspondió dar la lección inaugural en 2011 y escogió reflexionar sobre el bicentenario de una república aún en deuda respecto de sus promesas y una nación que todavía espera. Con ese propósito, examinó las visiones sobre la independencia y la historia de José de la Riva-Agüero Sánchez Boquete, primer presidente del Perú, y de Pedro Dávalos y Lissón, historiador nacido a mediados de la centuria decimonónica. Burga encuentra, en las visiones de ambos autores, perspectivas pesimistas sobre la consolidación de la república, pero plantea el futuro bicentenario como una oportunidad para reflexionar sobre las lecciones que nos ha dejado la historia para así avanzar hacia una nación más unida gracias a la consolidación del régimen republicano y al desarrollo de la ciudadanía.

Fue en 2012 cuando el Consejo Universitario me confirió, en mi calidad de decano de la Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas, la honrosa responsabilidad de pronunciar la lección inaugural. Allí desarrollé las relaciones entre la espiritualidad y la filosofía a través de esa fuerza que impulsa al ser humano que es el deseo. El deseo, cuando es ignorado o reprimido, deviene en cualquier tipo de obstáculo para la libertad. Al contrario, cuando se le escucha, acepta y da forma, es condición de una vida realizada en el seno de la sociedad.

Rafael Vega Centeno, director del programa de Humanidades en 2013, fue quien dio la clase magistral de aquel año, en la cual el pasado peruano volvió a ser protagonista. Expone una sólida crítica al paradigma que muestra como despóticas a las sociedades antiguas orientales y andinas. Argumenta, por el contrario, que los comportamientos despóticos no fueron la norma en dichas sociedades, no fueron comportamientos sistemáticos. Sostiene que dicho estereotipo se construyó a partir de lecturas de textos y tradiciones occidentales de la era moderna, y no tanto en la evidencia. Por lo tanto, propone replantear la investigación arqueológica para analizar con mayor precisión la naturaleza de las civilizaciones del antiguo Perú.

En 2014, fue el director general de investigación, Ernesto Cavassa SJ, quien pronunció la lección inaugural en la que, nuevamente, se hizo presente la reflexión teológica y la preocupación por estudiar académicamente el fenómeno de la espiritualidad. Así, conecta la fe con lo narrativo desde las metáforas. Para Cavassa, en tanto que lo vivido es interpretado y comunicado mediante el lenguaje, la narración es parte inherente a la experiencia humana. De ahí que las metáforas posean un papel importante, pues nos otorgan elementos epistemológicos para

entender el mundo que nos rodea. De hecho, es mediante la narración con un especial uso de metáforas que se comunica la Revelación y la experiencia de Dios. Por ello, la teología debe dialogar constantemente con distintos campos del conocimiento para asomarse más de cerca a la experiencia humana.

Aldo Vásquez era en 2015 el decano de la Facultad de Ciencias Sociales de nuestra universidad y sustentó ese año una lección inaugural en la que tuvo como objetivo principal destacar la importancia que debe tener la promoción de la justicia en las universidades, justamente una de las características distintivas de las universidades jesuitas. Resalta que las universidades deben priorizar la responsabilidad pública en su vocación, dar voz a poblaciones desfavorecidas, abogar por la inclusión y el acceso a la educación; en otras palabras, una justicia social fomentada al interior de las propias universidades, pero orientada siempre a labores de proyección, a salir de sus propias fronteras, a influir en el entorno.

José María Arguedas es el objeto de estudio de la lección del profesor Hildebrando Pérez en 2016. Allí, Pérez subraya la importancia de Arguedas para la literatura peruana y su gran compromiso con lo andino. Especialmente importante para Pérez es analizar la difícil relación entre Arguedas y la modernidad en su poesía de mediados del siglo XX peruano. Pérez observa que en Arguedas hay una capacidad de fusionar elementos de la cultura andina con la modernidad, lo que muestra en diversos ejemplos, especialmente en el poema «Oda al Jet».

Por otro lado, la lección inaugural de Fernando Villarán (2017), entonces decano de la Facultad de Ingeniería y Gestión, trabaja el rol y la transcendencia de la institución universitaria en una sociedad del conocimiento como en la que actualmente vivimos. Muestra ejemplos de empresas tecnológicas exitosas que fueron fundadas por líderes graduados de prestigiosas universidades y brinda también información sobre el impacto económico de centros de educación superior en los Estados Unidos. Villarán asegura que en tanto las universidades crean y difundan el saber, deben tener una mayor presencia en el impulso del desarrollo económico y social.

En 2018, Juan Carlos Morante SJ, exrector de nuestra universidad y provincial de la Compañía de Jesús en el Perú ese año, pronunció su lección inaugural titulada «450 años de servicio jesuita a la Iglesia en el Perú», en la que elabora un interesante recuento de los aportes de la Compañía de Jesús a nuestra sociedad y, en particular, a la Iglesia peruana. Desde los orígenes, observa Morante, la Compañía apuntó sus esfuerzos hacia la educación, la justicia social y el trabajo con las poblaciones vulnerables. Resalta también el diálogo que se logró mantener con las poblaciones a las que llegó, así como la investigación de

las lenguas indígenas que, en más de una ocasión, ha hecho posible preservar tradiciones y difundirlas en el mundo. Morante mira igualmente al presente, a los muchos y grandes retos que enfrenta el Perú, y concluye que ahora, como en el pasado, el trabajo de la Compañía de Jesús puede contribuir a crear una sociedad más justa y equitativa.

Isabel Berganza, nuestra anterior vicerrectora académica, fue la responsable de sustentar la lección inaugural al año siguiente. En 2019 era ya evidente el significativo aumento de la migración venezolana y Berganza abordó este complicado tema, uno de gran actualidad nacional y también objeto de sus investigaciones académicas. Resaltó los desafíos y oportunidades de este fenómeno en el país y la región, además del impacto de la migración en las transformaciones sociales y culturales en el Perú, sin dejar de mostrar su preocupación por los derechos de las personas desplazadas. Este fenómeno revela, por un lado, la ampliación de nuestra economía, pero devela, por otro, varias de sus carencias, pues es el mercado informal el que mayormente incorpora a los migrantes, lo que trae consigo ausencia de derechos laborales y falta de acceso a la atención médica. En su investigación, Berganza da cuenta de diversas actitudes negativas hacia la migración y llama la atención sobre la necesidad de una mayor tolerancia y promoción de la aceptación de la diversidad, para lo cual la comunidad académica tiene un rol fundamental, al igual que el Estado, con políticas públicas que fomenten la integración y la justicia social.

En 2020 no fue posible llevar a cabo la ceremonia de la lección inaugural, pues la pandemia del covid-19 nos sorprendió a todos y dedicamos todos nuestros esfuerzos a adaptar nuestra oferta académica a la modalidad virtual, cuestión que conseguimos con éxito. Al año siguiente, Adriana Urrutia, nuestra jefa de la carrera de Ciencia Política y presidenta de la Asociación Civil Transparencia, ofreció la clase magistral desde entornos virtuales, ya que aún no habíamos retomado las clases presenciales. Aquella lección, como la anterior, trató de temas de la más viva actualidad nacional y de importancia capital en el desarrollo de nuestro país. La democracia peruana fue puesta en la lupa del análisis, evidenciándose la desigualdad social existente, la desconexión entre la política y la ciudadanía en el contexto de la pandemia. Pese a esta situación, la autora valora especialmente la activa participación en movimientos sociales de los jóvenes, quienes han de ser el motor para repensar y transformar la política en la búsqueda de construir una sociedad más inclusiva y equitativa.

Las dos últimas lecciones inaugurales que incluye este volumen vuelven a la importancia y utilidad de las humanidades en la formación universitaria. Por un

lado, la profesora Sandra Pinasco sostiene, en su clase magistral de 2022, que la memoria no es simplemente un baúl de recuerdos, sino una herramienta potente para edificar la identidad a partir de la reconstrucción de las imágenes, a veces ficcionalizadas, que funcionan como hitos cargados de un sinfín de emociones en nuestras vidas. La autora muestra cuán eficiente es la literatura para ilustrar las conexiones entre las personas y cómo contribuye ello a comprendernos de mejor manera: leer literatura es también un ejercicio de empatía e introspección que enriquece la comprensión del mundo.

Por su parte, Ricardo Falla, jefe del Departamento de Filosofía y Teología, en su lección inaugural de este año, 2023, propone la necesidad de que la formación universitaria contribuya a la creación de un liderazgo ético que sea capaz de dirigir en realidades sociales fragmentadas y con fracturas como las nuestras. El enfoque humanístico es el adecuado para adoptar una disposición epistémica renovada que permita comprender las estructuras que dan forma a sistemas complejos, que además son cambiantes y en los que conviven una variedad de concepciones del tiempo. El ambiente universitario debe promover una visión amplia, plural y crítica del conocimiento que pueda enfrentar con éxito la realidad que nos rodea.

Este breve recuento no pretende, por cierto, ser la última palabra sobre lo que cada autor nos quiso dejar en su texto; es apenas una visión introductoria de quien tuvo la suerte de presenciar todas o casi todas aquellas clases magistrales y es, de igual manera, una invitación para que cada lector se sumerja en estas páginas llenas de conocimiento, de investigación, de universidad.

Dr. Rafael Fernández Hart, SJ
Rector

CRITERIOS DE ESTA EDICIÓN

Para la presente edición compilatoria de las lecciones inaugurales de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, se han aplicado los siguientes criterios:

Muchos de los textos presentan palabras iniciales y de cierre propias de una exposición oral, consideramos que estas permiten al lector situarse en el momento y también reconocer la intención de cada autor de dirigirse, en algunas oportunidades, a un público específico dentro de la asamblea. Por tal motivo, se ha mantenido la forma propia de discurso en los manuscritos que así fueron compuestos, en estos se encontrarán las palabras preliminares, saludos y agradecimientos según sea el caso.

Las marcas de énfasis colocadas por cada autor se presentan a modo de negritas simples dentro de los párrafos.

Este volumen no contiene los textos de Manuel Marzal SJ y Oscar Espinosa, ya que no se conservan registros de las lecciones inaugurales que presentaron en los años 2004 y 2006, respectivamente; sin embargo, ambos han sido incluidos en el apartado “*Sobre los autores*” como reconocimiento al trabajo desempeñado en nuestra casa de estudios.

LECCIÓN INAUGURAL 1991

INAUGURACIÓN DE LA ESCUELA SUPERIOR ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Vicente Santuc Laborde, SJ

Excelencia, señor Augusto Vargas Alzamora; reverendo padre provincial de la Compañía de Jesús; reverendos padres y reverendas madres; superiores mayores y formadores; señores profesores; estimados alumnos y amigos presentes:

Me toca, como coordinador y responsable de la implementación de este nuevo centro de formación de la Compañía de Jesús en el Perú, tomar la palabra este día de su inauguración. De inmediato, quiero agradecerles el gesto de amistad, confianza y aliento que su presencia significa.

Como saben, esta inauguración es, de alguna manera, una resurrección. Si bien queremos inaugurar el año académico 1991, también tenemos que marcar cómo este nuevo centro de estudios se sitúa en continuidad con el Instituto de Humanidades Clásicas, fundado en 1938 por la Compañía de Jesús para la formación de sus estudiantes. Dicho instituto realizó su labor hasta los años setenta, cuando la escasez de vocaciones, esencialmente, obligó a desactivarlo. De modo que, durante los dos últimos decenios, los estudiantes jesuitas siguieron la mayor parte de sus estudios fuera del país.

Diferentes consideraciones abogaron para que se asumiera de nuevo el reto de la formación de los estudiantes jesuitas en el Perú. Primero, las particularidades que marcan la vida del país llevaron a pensar que no era conveniente que el estudiante se mantuviera demasiado tiempo alejado de procesos que conforman en el conjunto de ciudadanos actitudes, comportamientos, nuevas maneras de percibirse y proyectarse en la vida. Se pensó también en el servicio, directo o

indirecto, que un centro de formación de la Compañía podría ofrecer a la Iglesia nacional en un momento en que se necesitan, más que nunca, hombres de cultura y de rigor intelectual. Así lo entendió la Conferencia Episcopal cuando, mediante la firma de su secretario del momento, el señor Augusto Vargas, se dio a este instituto el aval que requerían ciertas gestiones.

Otra circunstancia: en los últimos años, los ingresos de jóvenes a la Compañía se han regularizado en una cifra modesta, pero relativamente constante. Ese hecho también fue argumento en la decisión. Pero, si bien la regularidad de los ingresos permite esperanzas, no da pie a ilusiones. «Ilusiones» hubiera sido pensar que la regularidad anunciaba, con evidencia, un crecimiento suficiente para justificar el esfuerzo decidido. No se piensa así. Más bien se piensa que nuestro esfuerzo de formación en el país será razonable y encontrará su plena justificación en un mayor y mejor servicio a la Iglesia y al país; signo de ello es la apertura a jóvenes de otras congregaciones religiosas e incluso a laicos susceptibles de interesarse por la formación que ofrecemos.

Hay que señalar todas las dimensiones de los retos que asumimos. Tomando la medida de las circunstancias ya señaladas e inscribiéndonos dentro de los nuevos horizontes de colaboración con laicos que abre la Compañía Universal, la mayor parte de los profesores que van a participar en esta primera etapa de formación no serán jesuitas, sino laicos. Sin embargo, la continuidad que marcábamos hablando de «resurrección» indica que se trata siempre de un centro de formación jesuita. Lo sabemos en buena doctrina: el cuerpo resucitado asume su pasado, pero las nuevas dimensiones antes señaladas marcan la ruptura y señalan las proyecciones que en adelante se asumen. Como todo cuerpo social, la Compañía tiene su historia, pero paso a paso la reescribe para el presente, guiándose en la toma de decisiones por la práctica ignaciana del discernimiento, del diagnóstico, de la consideración de las circunstancias.

Continuidad, entonces. De hecho, se trata siempre de un centro de formación de la Compañía que seguirá las pautas tradicionales en ella. Queremos ser fieles a las exigencias de calidad, rigor académico, diálogo serio y honrado con las diferentes expresiones del espíritu humano en su historia, principios que siempre marcaron la formación de la Compañía. Por eso, a lo largo de nuestra oferta académica, proponemos dos años de letras, dos años de filosofía y un año de ciencias sociales, que son el instrumento, hoy día indispensable, para leer las sociedades modernas y orientarse en sus problemas. Pero no basta con plantear exigencias, hay que hacer que el alumno esté en condiciones de cumplir con ellas, que pueda dominar los estudios y no estar dominado por ellos. Por eso, cada alumno se beneficiará

de una tutoría personalizada que debe permitirle descubrir lo que puede realizar, así como el horizonte de superación que debe ser el suyo. Nuestra intención es preparar a los jóvenes al doble diálogo que les tocará conducir: diálogo con sus contemporáneos y diálogo con la tradición dentro de la Iglesia.

En un momento de crisis en algo similar al que vivimos, Ignacio, ya cargado de aventuras y de experiencias extraordinarias, decidió ir a la escuela. Volvió a empezar su vida. No se quedó en eso de profetizar tiempos nuevos y, menos aún, en lamentar los tiempos presentes. Ingresó a la novedad de su tiempo mediante la técnica que daban los estudios de su época. No se contentó con reconocer su importancia y aconsejarlos a los demás, rompiendo con su pasado; experimentó los instrumentos intelectuales recibidos para encontrar a Dios allí donde trabajaban sus contemporáneos. La audacia de salir de sus certidumbres le enseñó a discernir en la tradición y en su propia vida los criterios de una docilidad nueva en la Iglesia de Cristo. Algo se nos dice allí: la audacia original (que viene de origen) exigida de uno en cada momento queda como el criterio decisivo de la fidelidad a la tradición.

Esa exigencia, hilo conductor en la formación, quedará sellada en el nombre que hemos dado a este nuevo centro: Antonio Ruiz de Montoya, homenaje merecido para ese gran jesuita peruano, demasiado olvidado en su tierra. El padre Montoya, además de ser el organizador de las reducciones del Paraguay, fue un místico, un lingüista y un historiador. Parecería acuñada para él la fórmula ignaciana de «contemplativo en la acción». Por su vida de fidelidad y de riesgo, merece quedar como nuestra figura emblemática. Su voluntad de ser compañero de Cristo lo inscribió en el corazón de la tradición, en el corazón del mensaje evangélico en lo que tiene de universal y de siempre crítico. Supo leer y escuchar la lección de los hechos —la persecución de los guaraníes— y reconocer en ellos lo que era imposible negar y aquello que había que mirar si uno quería pensar y actuar de acuerdo con el Evangelio y con la justicia que de él se desprende. Del Evangelio recibido en la tradición hizo el lenguaje de los riesgos que asumió y, en la situación violenta en donde estaba, inventó una obra al servicio de los eliminados del momento. Corrió el riesgo de existir y hacer existir el Evangelio para su día. Su acción evangelizadora lo situó en el inicio, en lo que el Evangelio siempre tuvo de ruptura y de buena nueva. Su acción fue invención, un reinicio de la gesta evangélica de acuerdo con los marcos que eran los suyos.

Cuando hoy día la Compañía plantea la formación como preparación al servicio de la fe y de la justicia, se inscribe en esa tradición. Para nosotros también, solo un acto inspirado por la urgencia y la lucidez de la caridad necesaria hoy día

nos hará entender el acto que se expresó en los orígenes, como se expresó ayer, antes de ayer y siempre se expresa en lenguajes diferentes. Pero ¿qué tenemos que mirar en el Perú de hoy?, ¿qué preguntas surgen de los hechos y qué hizo que las autoridades de la Compañía pensarán que sus jóvenes no podían eximirse de su escucha? La respuesta se impone. Se trata de la crisis actual, marcada por una violencia que habita la vida del conjunto de la nación; individuos e instituciones padecen sus embates.

En medicina, la crisis indica la agresión brusca de una enfermedad que acaba por tener efectos paralizantes sobre el sujeto que la padece. Agresión objetiva, la crisis genera el sentimiento de impotencia en el enfermo condenado a la pasividad. El enfermo en el Perú lleva mucho tiempo con su dolencia y son muchos los médicos que han ensayado tratamientos y medicinas, debilitando cada vez más al enfermo. Después de muchos años de discursos sobre la crisis, sus dimensiones nacionales e internacionales, sus diferentes niveles —económicos, políticos, éticos—, sus alumnos, cansados de tantos análisis, acaban por pensar que el concepto es insuficiente para dar cuenta de la situación. Esos procesos de violencia anárquica, autoritaria, desesperada, administrativa que se entrecruzan en medio de la indiferencia general escapan a la descripción y a la comprensión. El sentimiento de caos se impone. Se dice «el Perú es un caos».

La metáfora del caos dice más que un desorden extremo. Tenemos que escuchar lo que en ella y por ella se dice. El caos habla de quiebra, de abismo. Remite a ese «antes del tiempo y del espacio». Antes de que el *logos*, la palabra, la razón organizadora, diera forma a las cosas, hiciera un mundo, es el espacio en donde todo queda aún sin forma. Mientras que el término de crisis encamina a un proceso de descripción y de comprensión, la metáfora del caos es como el reconocimiento poético de la imposibilidad de descripción y comprensión de una situación demasiado novedosa. Pero el caos es interno también. En medio de la violencia y de la arbitrariedad, parecen haber desertado al sujeto de la voluntad de cambio y de justicia que normalmente dibuja en la conciencia los lineamientos de un sentido posible. De hecho, parece abandonado en nosotros ese espacio en donde, según Platón, actúa «el ardor de los sentimientos», el *thumos*, fuerza y apoyo de la razón para que ella pueda indignarse y condenar, sentimiento moral presente en el hombre en virtud de su naturaleza. Así es como la inteligencia se siente desbordada y es el sentimiento el que habla diciendo su angustia, su necesidad de sentido, ¿qué ha pasado?, ¿cómo ha pasado?, ¿cuándo ha pasado?

Difícil decirlo. Lo cierto es que parecería que los individuos han perdido la carta de valores que los guiaba ayer; incluso se ha perdido ese mapa de lo visible

al cual cada uno remite, por principio, todo lo que ve. Por su fuerza y su novedad, la situación engecece o no tenemos los ojos para ver de qué se trata. Ayer la comunidad nacional estaba distribuida en grupos y comunidades particulares, soportes de identidades históricas, religiosas, culturales, raciales u otras, que proporcionaban a sus miembros una ética, que definían lo importante para cada uno y que proveían de un sistema de relaciones con los del interior del grupo y los del exterior. Ese mundo y su orden han desaparecido. Hoy todos luchan en un mundo y su orden ha desaparecido. Hoy todos luchan en un espacio común para estar mejor colocados en esa sociedad de lucha, en contra de la naturaleza que debe proporcionar más bienes y servicios para todos, y más felicidad. Es la oferta y la promesa de la sociedad, nunca se cumple y todos están insatisfechos, incluso los que tienen más bienes.

¿No será que los bienes necesarios no son el bien de la comunidad? ¿Dónde está este? ¿Cómo encontrar ese bien de la comunidad y del individuo, de todos? ¿Cómo apuntamos a esa sociedad moderna, sociedad de bienes de la cual nadie quiere apearse, y, al mismo tiempo, al bien de la comunidad y del individuo si esa sociedad moderna es sociedad de lucha en contra de la naturaleza y entre los hombres? ¿Será posible? ¿Estamos condenados a la disyuntiva del regreso al pasado o a la aventura de la solución violenta y desesperada dimitiendo en las manos del más violento? ¿Cómo pensar eso? ¿Es posible pensarlo? Pensar es orientarse. ¿Cómo hacerlo si ya no tenemos los valores y referencias de ayer y creemos que estamos en un caos y que, por lo tanto, la violencia no se puede pensar? ¿Es una exageración todo aquello o más bien indicación de la lucha que se desarrolla en el individuo y en la sociedad: la lucha entre ayer y mañana? El pasado ya no da luz para el mañana y el espíritu camina en las tinieblas como si ya no tuviera luz suficiente para iluminar los pasos que hay que dar.

De esa situación y de las preguntas que de ella surgen, ¿qué escuchar? Algo camina, algo avanza en el gran cuerpo social que es el Perú. No se sabe lo que anuncia, tampoco se ve claramente de qué inicio de ayer ese movimiento es la realización. Y si se trata de comprender, la descripción es insuficiente. Comprender es la manera que tiene el hombre de reconciliarse con su realidad. Si no lo hace, deja desarrollarse en sí mismo una guerra interna; en términos cristianos, es el indicio de una falta de fe, es vivir sin creer que Dios sigue actuando en el día de hoy como lo hizo ayer. En términos filosóficos, es caer en una abstracción, es mirar de manera parcial y particular a la realidad, no mirarla en su totalidad y ser incapaz de reconocer en ella lo que siempre hubo y habrá: la lucha entre ayer y mañana, la lucha entre la violencia y la razón. Siempre nacemos en una cultura,

en una ética; nacemos en un mundo organizado por una ética y nacemos en un mundo organizado por una opción del hombre a favor de la razón, de una forma de ordenar el mundo.

Para muchos, la forma que encontraron al nacer quedará como una evidencia por toda la vida. Otros, al chocar con otras culturas, tienen que asumir por un acto de adhesión la ética y la cultura de donde nacieron, o pueden también cambiar libremente su forma de inserción en la existencia. Todos son caminos razonables, pero existe también otra posibilidad en todas las circunstancias: el hombre puede escoger la violencia, lo particular, lo no universal. Se renuncia entonces al acto que nos constituye como hombre, a saber, violentar su propia violencia. Los pueblos pasan por caminos similares a los de los individuos. Una nación puede vivir largo tiempo sobre las formas de organización y de control de la violencia que sus antepasados le legaron, pero puede llegar el momento en que la herencia se agota. Parecería que el Perú está en uno de esos momentos. Le toca retomar el gesto, el acto de la institución, inventar, organizar un Perú para todos en el día de hoy; se trata de retomar la creación que abre toda tradición.

Pero ¿cómo pensar eso? ¿Cómo orientarnos? ¿A dónde mirar? Quizás sea necesario reorientar bien nuestra mirada. Recordemos por un momento lo que nos dice Platón en la parábola de la caverna, es la parábola de nuestra situación. Los presos atados —nosotros inmovilizados por las cadenas de los sentidos— tienen los ojos fijos en las sombras que se proyectan sobre la pared interior de la cueva. No saben que esas imágenes son sombras de artefactos, de títeres, de hombres que pasean sobre un camino de ingreso. Detrás, un fuego da luz suficiente para proyectar esas sombras de animales, de hombres, etc. Uno se libera, se da vuelta enceguedo primero; llega a ver, sin embargo, los objetos artificiales y el fuego que con ellos producen las sombras. Su salida fuera de la caverna, a la luz del sol que lo enceguece también, le permite ver los originales de los títeres (sus ideas) y el sol, el bien que es más allá del «ser de todo lo que es».

Tres escenarios. En el primero los presos ven sombras proyectadas desde un mundo luminoso, ven sombras del mundo del sentido. Las sombras son su realidad: mundo de la sensación. Pero los presos son capaces de hacer ciencia como buenos físicos y también, quizás, como economistas, sociólogos, etc., pueden describir, calcular la regularidad de los fenómenos, prever. Ahora, aquello de lo que se trata no está allí, está donde está el hombre con ese fuego encendido, siempre vivo, luz de lo inteligible, *logos*, palabra organizadora del mundo, rayo que en la noche hace surgir los seres, da sentido, y del cual el hombre participa. El problema está del lado de esa capacidad del hombre de dar orden y dar sentido a las cosas. Él es

un ser intermediario: sensibilidad e intelecto, razón y violencia, *logos* y sensación. Es posible entender, comprender esa facultad, su operación y sus resultados en el mundo, porque comprender es una actividad del orden del pensamiento, capaz de reconocer la idea, la «razón de ser» de las cosas. Eso es posible en el mundo de la naturaleza, obra del *logos* eterno, pero también en el mundo puesto en orden por el hombre, su *logos*, su razón, su acción. Conocer, comprender, es reconocer la razón de ser de las cosas, reproducir el movimiento que las produjo. Eso está en el poder del hombre porque el fuego de Prometeo, ese rayo que en la noche hace surgir los seres, luz que da sentido, está en manos del hombre. No hay que olvidar el tercer escenario en el cual vive el hombre, el mundo del sol, del bien, más allá del ser de todas las cosas. Ese hombre es de allí también, puesto que es «chispa divina caída en lo sensible, pero que guarda la nostalgia de la patria».

De la parábola de Platón nos viene una exigencia: la de saber orientar nuestra mirada y saber lo que en cada escenario se da a ver. En el Perú de hoy, si bien las formas y tradiciones de organización de la sociedad de ayer aparecen muertas y nadie quiere regresar a ellas, no están muertos los resentimientos, las heridas, el recuerdo amargo de injusticias que estructuraron y siguen estructurando el mundo de todos. Son esos resentimientos y recuerdos los que se proyectan como realidad en la pared de nuestro escenario, en las páginas de los diarios y en las pantallas de la televisión.

Eso nos dice cómo individuos y grupos sociales pueden encerrarse en el infierno del resentimiento y de la violencia por heridas recibidas ayer u hoy y por sus consecuencias duraderas. El pasado puede así aprisionar el futuro impidiendo la mirada hacia un horizonte diferente, impidiendo la creación urgente. Así, para el Perú, hoy y mañana pueden quedar como frutos de un destino ciego o de una historia ayer escrita, pero pueden también ser frutos de la «destinación» que todos los peruanos juntos se darán. En el país tetanizado por la violencia, todos anhelan abrirse a la verdad posible, todos manifiestan el precio que están dispuestos a pagar, todos aceptan las duras medidas económicas que los médicos economistas recomiendan. Eso es importante, pero no es la voluntad, la posible voluntad común. Pero pareciera que los médicos de la «voluntad común», los médicos de la capacidad de crear, de inventar la vida en común, de inventar el espacio común posible para todos, cualquiera que sea el pasado de donde uno pueda venir, se callan.

Una cosa podemos afirmar: o vamos todos juntos a esa universalidad, voluntad y espacio común, o no es hacia ella que vamos. Pero ¿cómo ir todos juntos si ayer hablaba diferente a cada uno? A uno ayer le hablaba de desprecio y marginación; a

otro le hablaba de la amenaza del número y de la evidencia de que por la raza y la cultura somos diferentes. Entonces, poco a poco debe implantarse una convicción en la ruptura interior de cada uno. Llegar a ello es responsabilidad de todos, pero quizás sea responsabilidad sobre todo de aquellos que tienen el tiempo y los instrumentos para tomar distancia y a quienes la vida diaria no implica tanto en los conflictos: intelectuales y hombres de Iglesia. Esa convicción es que existe en el hombre la capacidad de siempre crear, de siempre hacer cosas nuevas. Esa convicción vale para el individuo, pero vale también para las sociedades.

Es cierto que en el pasado y en el presente de la historia del Perú hubo y hay injusticia, no respeto del hombre en cada uno. Es cierto, el mal ha sido hecho; eso es irreversible. No se trata de olvidarlo. Pero no es cierto que la violencia y la sangre, aunque sea de victimarios, sean el único camino de salida, como predicán tantos desesperados. No es cierto tampoco que eso tenga que olvidarse; no sería respetar lo que hay de humanidad en unos y otros. La fe en el hombre exige la justicia que los hombres pueden construir, exige la apertura a la verdad que juntos pueden alcanzar cuando dominan su situación. Pero tampoco es cierto que individuos o pueblos tengan que quedarse presos de su pasado. Hay otro camino, aunque parece desierto; es un camino más exigente, pero el único humano, porque es un camino de creación. Es el perdón, cuya fuerza Jesús nos enseñó y que una pensadora política como Hannah Arendt nos invita a considerar como acto político. El perdón que juntos nos podemos dar es don recíproco de libertad, liberación del mal que nos hacemos. Como fuego, corta la continuidad del tiempo, es lo que tenemos en manos para romper lo irreversible. Puede ser la redención del pasado y de sus sin sentidos que nos aprisionan.

El perdón, que la tradición limita a dimensiones interpersonales, puede ser un acto de vida de una comunidad histórica que escoge la vida. Es difícil hablar de él y de lo que implica. No es piadoso ni dulzón, es acto radical. Es violencia contra la violencia. No borra el pasado; este fue y el perdón no lo elimina, pero sí impide que nos quedemos atrapados en actos del pasado. Libera al individuo y a la sociedad de sus consecuencias mortíferas: el resentimiento y la violencia. Podemos negarnos a él, cierto, puesto que ese poder de perdonarnos, de liberarnos de las consecuencias del mal que nos hemos hecho, es nuestro. Y es tan nuestro que Dios perdonará cómo hayamos perdonado.

La razón de ese perdón es la que nos señaló Jesús: no sabemos lo que hacemos. Eso es cierto. De hecho, la voluntad del mal raras veces existe. Lo que hay más a menudo es error y miedo: miedo al otro, miedo al mañana, miedo a la libertad, miedo al pensamiento. De estos errores, de esos miedos y de sus consecuencias,

individuos y grupos sociales pueden perdonarse, liberarse; acto difícil, pero acto humano. Dos condiciones necesarias: ese gesto, para ser verdadero, tiene que ser hecho en verdad por todos los implicados, individuos y grupos, so pena de recaer en el juego de lo artificial, de la mentira y de la injusticia. Eso supone, por lo tanto, una lectura compartida del pasado y un diálogo sobre él. La segunda condición, porque el hombre es imprevisible, es que una promesa debe ligar las partes interesadas e impedir que cada uno esté entregado a las tinieblas de su corazón solitario.

La promesa no anula lo imprevisible del mañana, es una manera de colocar hitos, mojones, señales de referencias y verificaciones. Allí están los acuerdos, las leyes, las nuevas reglas de juego que todos se imponen para guiarse en el camino del mañana. El perdón y la promesa que abre mañana tienen que buscarse en el diálogo. El diálogo, cuando es verdadero, toca en nosotros las instalaciones más secretas y transforma en camino hacia la verdad lo más íntimo que cada uno tiene, ese lugar en donde se anuda en cada uno la producción del sentido. Ese diálogo, entonces, hace que, por su palabra, el otro muerda sobre mí, pero yo también sobre él.

Si en la sociedad peruana individuos y grupos sociales pudieran abrirse a ese perdón y ese diálogo, entonces su historia ya no sería repetición ni continuación indiferenciada. Hoy sería, como dice San Agustín, «el principio de un principio». Se trataría del tercer escenario de Platón, el de la presencia del bien, de lo definitivo que hay en cada presencia. El diálogo así entendido abre la posibilidad de vivir juntos, diferentes y complementarios. Es lo que nuestra sociedad peruana necesita; es también lo que, en este año académico que inauguramos, queremos preparar y ayudar a instaurar por la lectura, ese diálogo con grandes autores que dialogaron con su tiempo.

Muchas gracias.

**RECONOCIMIENTO Y REDISTRIBUCIÓN.
¿MÁS ALLÁ DE LA JUSTICIA?**

Soledad Escalante Beltrán

Monseñor Luis Bambarén, padre provincial de la Compañía de Jesús, padre presidente, señores miembros del Consejo Directivo, superiores mayores y formadores, señores profesores, estimados alumnos, amigos todos:

Es para mí un honor haber recibido el encargo de dirigirme a ustedes en esta lección inaugural de la Escuela Superior de Pedagogía, Filosofía y Letras Antonio Ruiz de Montoya, correspondiente al año académico 2003, año que se inicia con una grata noticia para esta casa de estudios, a saber, la autorización del CONAFU¹ para el funcionamiento de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, que comenzará a implementarse este año.

No quiero empezar sin agradecer la presencia de quienes hoy nos acompañan. La confianza y la amistad que depositan en nosotros nos da mayor vigor para seguir adelante con nuestros proyectos.

El título de esta lección es «Reconocimiento y redistribución. ¿Más allá de la justicia?». Mi argumentación se va a desarrollar en tres momentos. En el primero presentaré la categoría de identidad conectada históricamente con la lucha por el reconocimiento. En el segundo expondré tres aportes centrales a la teoría del reconocimiento —me refiero a las propuestas de Axel Honneth, Avishai Margalit y Nancy Fraser—. Finalmente, mostraré que estas propuestas no son irreconciliables entre sí, sino que, por el contrario, requieren estar integradas en un marco unitario que permita específicamente una mejor comprensión y aplicación de la justicia.

1 Consejo Nacional para la Autorización de Funcionamiento de Universidades.

Mi búsqueda en esta exposición está guiada por el trabajo de la reflexión. Como sostiene Castoriadis (1975), «Tanto como, o más que los resultados, importa el trabajo de la reflexión, y es quizá eso sobre todo lo que un autor puede ver, si puede ver algo». Lo decisivo en esta reflexión será, entonces, instalarme en la contingencia, en la provisionalidad; no en el resultado, sino en el proceso.

Primer momento. Identidad y lucha por el reconocimiento

La identidad es una categoría polisémica. El concepto de identidad proviene de la cultura griega. Originariamente, en el griego la palabra *tautótes* (identidad) designa un caso especial de relaciones de igualdad definidas con el término *isotes*, que exige siempre la indicación de una referencia bajo la cual los dos términos son iguales.

Identidad —*tautótes*— implica una relación donde la diferencia de sus términos es simultáneamente negada y afirmada, es decir, la relación de identidad, como vio Hegel, está en directa conexión con la relación de diferencia. Los sujetos idénticos son discernibles entre sí, lo que implica diferencias; por tanto, son idénticos entre sí pese a esas diferencias, no por ellas, sino en relación con una referencia o aspecto en que son idénticos.

Desde una perspectiva filosófico-histórica, sabemos que la realidad humana es disímil con respecto a sí misma, es heterónoma, diversa. No es posible representar la identidad como algo unívoco. Tugendhat ha reflexionado sobre las bases teóricas de la distinción entre identidad individual y colectiva; la segunda alude a un conjunto de características que identifican a los miembros de un grupo y que lo distinguen de otros grupos. Las identidades se construyen con relación a cualidades culturales compartidas. Asimismo, se explicita el carácter cultural de las identidades, tanto individuales como colectivas. Toda identidad está enraizada en un mundo de preconcepciones, de creencias, de hábitos culturales y de formas de vida comunes a un grupo o nación.

La idea de identidad cultural implica la construcción de una idea del otro; por ello es que las relaciones de identidad implican relaciones de diferencia. Toda identidad se determina siempre con relación a un otro y limita específicamente con la alteridad de los otros. Pero la relación con la identidad de los otros es más compleja. Cada persona y grupo internaliza la identidad que los otros le atribuyen y la incorpora, de diversas maneras, a su propia construcción identitaria.

La identidad, según Honneth, se basa en el reconocimiento, el cual asume tres formas fundamentales: confianza, respeto y autoestima. El desarrollo de estas

formas de reconocimiento en cada persona depende de haber experimentado la aceptación de los otros, a los cuales a su vez acepta; por ello, puede decirse que la construcción de la identidad es un proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo y de lucha por el reconocimiento. La confianza se forma en la infancia y depende, para formarse, de que el niño encuentre afecto y cuidado en los demás. El respeto a sí mismo requiere de la experiencia del respeto de los otros a su dignidad como persona y a los derechos que acompañan dicha dignidad. La autoestima se forma y reproduce en la medida en que los otros reconozcan como valioso el aporte de una persona. Correlativamente, hay tres formas de carencia de reconocimiento que pueden contribuir o convertirse en fuentes de formas colectivas de resistencia y de lucha social: maltrato o violación, desposesión de derechos o exclusión, e indignidad o injuria. Estas carencias de reconocimiento requieren, para producirse, de la existencia de medios de articulación intersubjetivos de tales emociones en un movimiento social. Puede decirse que, en nuestro tiempo, las personas siempre están luchando por expandir y hacer respetar sus derechos, por que se les reconozcan mayores esferas de autonomía y respeto.

Segundo momento. Tres dimensiones del reconocimiento

En la filosofía política actual podemos notar que, desde fines del siglo XX, se está produciendo un cambio de paradigma que busca reemplazar la categoría de justicia por la de reconocimiento. Más allá de la justicia, la teoría que se centra en el concepto del reconocimiento es una teoría intersubjetiva que, como tal, se basa en un sujeto que es superado por otro, por los otros que cobran una función esencial para él. El reconocimiento, que ya como expresión coloquial marca un proceso, significa un movimiento que es recíproco, pues une a la vez el reconocer con un ser reconocido y viceversa.

El reconocimiento, en su origen, es un concepto jurídico. En la sociedad burguesa se le llega a equiparar al principio de igualdad. Para Kant, el derecho es la condición por la cual la libertad del uno es compatible con la libertad del otro, lo que implica un reconocimiento del otro como por principio igual a mí, equivalente y de la misma categoría. Así, el reconocimiento es para Kant la base de la convivencia en la sociedad y el fundamento de la moral. Con Hegel el concepto se dinamizó y se entendió como lucha por el reconocimiento, en alemán *Kampf um Anerkennung*, una lucha a muerte paradigmática en la relación entre señor y siervo. Los conflictos sociales del siglo XIX, en su camino hacia la democracia, pueden interpretarse como luchas por el reconocimiento. A fines

del siglo XX, Habermas nos presenta el reconocimiento mutuo como el núcleo del Estado de derecho democrático, porque solo las condiciones simétricas de reconocimiento aseguran igual respeto a cada uno, pero ya ha surgido como crítica a toda forma de igualación el reclamo del respeto a la diferencia, es decir, su reconocimiento.

La actualidad del concepto es obvia. Por mencionar un par de casos: hemos oído hablar de lo que se conoce como *mobbing*, aquella crueldad de trato en el lugar de trabajo cuando se le quita a la persona todo reconocimiento, primero el profesional y, con ello, el personal, hasta enfermarla. Hemos escuchado hablar también de la lucha por el reconocimiento de los pueblos indígenas para que se les reconozca el derecho a la autodeterminación reclamada por esos pueblos.

Charles Taylor subraya la eminencia política del reconocimiento al remitirnos a las demandas de las minorías o grupos subalternos (ciudadanos de segunda clase). Insiste en que el no reconocimiento no es solo la falta de cortesía que debemos al otro, el reconocimiento es una necesidad vital. Como hemos visto, no hay identidad sin reconocimiento. La antropología que fundamenta esta reflexión nos hace ver al hombre como un ser dialogal. Un rasgo crucial de la vida humana, dice Taylor, es su carácter fundamentalmente dialógico. Y la identidad del hombre se debe a este hecho.

Taylor presenta un panorama filosófico de la categoría de reconocimiento y diferencia entre dos formas de política ligadas a ésta. Por un lado, la política de igual reconocimiento, basada en la noción moderna de la dignidad a la que toda persona como ser humano tiene derecho, término universalista e igualitario. Por otro lado, la política de la diferencia, que favorece la identidad, una identidad individualizada. Taylor no ve reconciliación posible entre las dos formas de política ni frente a las luchas por el reconocimiento que en las últimas décadas libraron y libran los pueblos y grupos excluidos en tanto no reconocidos que reclaman su derecho a la diferencia.

Recientemente, la teoría crítica en su segunda y tercera generación, es decir, con Jürgen Habermas y, en especial, con su discípulo Axel Honneth, ha trabajado intensamente la categoría de reconocimiento al tratar, por ejemplo, de refutar el antagonismo presente en la propuesta de Taylor. Es Honneth quien nos ofrece en su obra *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* una actualización sistemática de la estructura de las relaciones del reconocimiento social. Su teoría del reconocimiento, yendo más allá de la teoría de la comunicación y su implícita ética del discurso, elaboradas por Habermas y Apel, se produce dentro del marco de una reconstrucción crítica de Hegel.

La tesis central de Honneth es que los conflictos sociales, de acuerdo con su gramática, pueden deletrearse como una lucha por el reconocimiento. La novedad de la teoría que nace en Hegel es haber superado lo que en la tradición de Maquiavelo y Hobbes había dominado la interpretación de estos conflictos, a saber, entenderlos exclusivamente como conflictos por la autoconservación, la pura sobrevivencia. Honneth insiste en que el reconocimiento no es alternativa de autoconservación, sino que es una necesaria ampliación y, por ello, superación de la categoría que hoy se percibe.

El reconocimiento como proceso en su dimensión individual, social y, por lo tanto, moral sigue una teleología y se realiza en etapas marcadas por determinadas formas que Honneth encontró en Hegel: el amor en el ámbito familiar-privado, el derecho en el ámbito público-societal y la solidaridad en el ámbito comunitario. No es difícil descubrir allí un pensamiento dialéctico y la dialéctica dirige, de etapa en etapa, la lucha por el reconocimiento ante todo desde la humillación, es decir, desde las respectivas formas negativas del reconocimiento que, como mencioné, son maltrato o violación, desposesión de derechos o exclusión e indignidad o injuria. En una fenomenología de las lesiones morales, Honneth nos indica que hay hasta un saber precientífico respecto a estas lesiones, pero para construir una teoría no basta partir de reflexiones desde la vida dañada, sino que hay que tomar en cuenta los resultados, por ejemplo, de ciertas filosofías de la persona y su saber positivo.

Las éticas que corresponden a las distintas formas en sus distintos ámbitos y con sus distintas obligaciones son, por mencionar algunas: la ética del amor-asistencia (Lévinas, Derrida), la de los derechos humanos y la de la solidaridad (Taylor). Éstas no son sintetizables ni superables por una metaética. Solo en el caso de un conflicto entre las respectivas normatividades, rige la ética de los derechos humanos, o debería regir lo que Kant había llamado el sentimiento de —en alemán— *Achtung*, el respeto que cada persona como ser humano merece. Se puede notar la necesaria dimensión utópica como idea regulativa que Honneth descubre en la obra del filósofo israelí Avishai Margalit. En *La sociedad decente*, Margalit lo formula de la siguiente manera: «Una sociedad sólo es digna si está exenta de miseria y de humillación, de tal manera que todos puedan encontrarse en lo público societal con una marcha erguida» (Sauerwald, 2000, p. 29). Aquí puede asomar la utopía con la que Ernst Bloch concluye su obra *Das Prinzip Hoffnung: Heimat* [El principio esperanza: hogar]: el suelo patrio, lo que Habermas había vinculado con el concepto de patriotismo constitucional como única forma de manifestar el patriotismo en las sociedades multiculturales.

La publicación de Avishai Margalit, *La sociedad decente*, nos habla de una sociedad digna, digna quizá es mejor traducción que decente. En su obra *El mundo escindido de lo social*, Honneth presentó la filosofía política de Margalit como un paso preparatorio para quienes quieren lanzarse a concebir el esbozo de una teoría crítica de la sociedad. Ello se explica también por el hecho de que Margalit da contenido al concepto decente-digno *via negationis*, lo cual indica que la utopía que nos espera en este camino no va a ser en su presentación la anticipación de ningún paraíso. Nada positivo va a aparecer allí expuesto de manera directa. Cómo debería ser la sociedad, es decir, como no lo es todavía, debería surgir del análisis de lo que llamamos, con Honneth, lo escindido: del diagnóstico de nuestro tiempo y sus patologías. Y lo contrario de escisión o desintegración, para utilizar la categoría central de la filosofía social de Honneth, sería la integración o la inclusión.

La propuesta de Margalit es semejante a la de querer definir la salud por la ausencia de enfermedad. Tenemos bien clara la idea de lo que es sano y saludable cuando estamos enfermos o, mejor dicho, cuando nos damos cuenta de nuestra enfermedad. La idea de lo decente, a su vez, nos servirá para criticar la realidad, la definición que hace Margalit de la utopía y de su función. ¿Cuál es el nombre de la patología cuya ausencia no permite hablar de una sociedad sana, es decir, decente? ¿En qué consiste lo indecente?

Una sociedad puede llamarse decente cuando sus instituciones no humillan a las personas. Humillación significa, en última instancia, exclusión de la comunidad humana. Humillación, degradación, desprecio, no reconocimiento, ausencia de identidad, eso es según Margalit el diagnóstico de nuestros tiempos, su *topos* y su *u-topos* es el reconocimiento, reconocimiento de la dignidad del hombre, cuya inviolabilidad debería prescribir y garantizar cada constitución de un Estado democrático. Es el reconocimiento como *Achtung* lo que presupone que todos los hombres pertenecen a una misma comunidad de valores, los que caracterizan la familia humana.

El interés ético de Margalit está orientado hacia cómo evitar daño o crueldad, y no a cómo reconstruir una filosofía o ética social desde posiciones históricas, que es el método de Honneth, su manera de construir una teoría. Margalit no quiere de ninguna manera hacer teoría, sino contar una historia. Cito: «Lo que he pretendido ofrecer aquí no es una teoría sino, más bien, una historia sobre la sociedad decente, cuyos héroes son los conceptos» (Margalit, 1997). Y los conceptos derivan del campo semántico de los términos humillación y respeto. Insiste en que estos conceptos básicos no se analizan lo suficiente si solo se toma en cuenta su significado normal, su lógica. Margalit reclama una descripción sensible porque los conceptos son

sensibles. La sociedad decente fue delineada en términos de sensibilidad, lo que, según Margalit, también tiene su sentido, su propia lógica.

La apología de la dignidad se ubica dentro del marco de la lucha por el reconocimiento y se interpreta a partir de la gramática moral. En el análisis del conflicto social, nos topamos irremediabilmente con dos de sus componentes constitutivos: las víctimas y los victimarios, y esto nos lleva a formularnos la pregunta por el verdadero culpable. La explicación sociológica de Heitmeyer se encuentra en la ideología de la desigualdad o, mejor dicho, la no equivalencia en el propio grupo, en este caso los que excluyen y los otros, los excluidos. La ideología va más allá, penetra hasta el centro de la sociedad implicándola toda. Cito a Margalit (1997):

Si se pierde el reconocimiento [...], quien resulta ser un perdedor o corre el riesgo de serlo, va a buscar el reconocimiento en otra parte. Queda claro: donde el reconocimiento desaparece, donde la pregunta «para quién soy yo valioso» no encuentra respuesta, no hay posibilidades de reconocer a otras personas ni de reconocer normas sociales.

Margalit aspira a la originalidad. Lo nuevo consiste en la postura de no concentrarse en la inmensidad cuantitativa de la barbarie. Se trata más bien de enfocar la calidad específica de esta experiencia: la unicidad de un genocidio se explica por la peculiar fusión de una humillación colectiva y la aniquilación de masas. Las raíces de esta anomalía están en la exclusión sin par de quienes niegan a otros no solo su identidad, sino su pertenencia al género humano. Al interior de esta ideología se halla la humillación constante que supone la posterior aniquilación. «No se puede matar hombres sin matar hombres» (Margalit, 1997). La exclusión así concebida, institucionalizada, organizada y administrada, hace la unicidad espantosa y siniestra de un genocidio. Adorno decía que para que no se repita Auschwitz, hay que tomar con seriedad la máxima *principiis obsta*, es decir, oponerse desde el comienzo a toda clase de humillación institucional o institucionalizada.

Margalit reflexiona no solo sobre aquellos conceptos sensibles de humillación y de respeto, sino también sobre la aplicación o demostración de los mismos al dar ejemplos de humillaciones susceptibles de ser institucionalizadas. Así, nos habla, por citar un caso, de grupos que crean identidad por los valores y estilos de vida que sus miembros comparten. Expuestas a degradaciones, desde sutiles hasta masivas o siendo sencillamente ignoradas, esas minorías, y hasta mayorías,

se sienten humilladas. La crueldad de ese trato puede basarse en una retención de derechos, en la estigmatización de la ciudadanía de segunda clase; resulta también de situaciones de miseria que se imponen a través de disposiciones, de organizaciones e instalaciones del orden económico. La humillación, por referirme a un caso, es provocada por el mero hecho institucional del desempleo.

Según Honneth, el problema es que estas humillaciones atañen a la persona no solo en su identidad, sino en su respeto hacia sí misma (autorrespeto) o en su autoestima. En su análisis de los conceptos, Margalit diferencia entre humillación e insulto, relativizando la gravedad del insulto, ya que no lesiona el respeto hacia sí mismo, sino en menor medida a la autoestima, un cierto reconocimiento que la persona ha logrado alcanzar. Pero, sin duda, hace falta mayor contundencia para aclarar la relación entre humillación e injusticia o, formulado de manera positiva, entre decencia y justicia.

La lucha por el reconocimiento a partir de un diagnóstico crítico del presente, de sus patologías en forma de humillaciones y en base a recuerdos de un pasado, sea como memoria negativa (genocidio) o positiva (historia de las ideas), no es pensable sin lo utópico de una sociedad decente que es justa. Cito a Honneth: «[...] la reducción de las desigualdades sociales y económicas presenta sólo un paso hacia el establecimiento de una sociedad que no conocerá más situaciones institucionales de humillación».

Ahora bien, hablar de reconocimiento en términos de decencia, es decir, pasar de Honneth a Margalit, nos lleva necesariamente a otra de las propuestas actuales presentada por Nancy Fraser, a saber, su teoría de la redistribución.

Fraser plantea, ya en *Iustitia Interrupta*, que una política social debe considerar hoy las necesidades de redistribución, así como las necesidades de reconocimiento. El desarrollo humano es sobre todo reconocimiento de capacidades ocultas, de actores invisibles, de procesos en marcha, de articulaciones viables que habitualmente persisten en la penumbra y casi siempre en el olvido. Cito a Fraser (1997):

La lucha por el reconocimiento se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática de conflicto político en los últimos años del siglo veinte. Las exigencias de «reconocimiento de la diferencia» alimentan las luchas de grupos que se movilizan bajo las banderas de la nacionalidad, la etnia, la «raza», el género y la sexualidad. En estos conflictos [...], la identidad de grupo sustituye a los intereses de clase como mecanismo principal de movilización política. La dominación

cultural reemplaza a la explotación como injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural desplaza a la redistribución socioeconómica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política. (p. 17)

El cambio categorial que Fraser propone puede deletrearse como cambio de las normas de la distribución igualitaria-equitativa o igualdad en los bienes, es decir, de la justicia formal a la dignidad o el respeto.

Actualmente, las demandas de justicia social parecen dividirse cada vez más en dos tipos. El primero es el de la redistribución, que busca una distribución más justa de los recursos y los bienes. El reciente resurgir del pensamiento sobre el mercado libre ha puesto en alerta a los defensores de la redistribución, aunque es cierto que las demandas de redistribución igualitaria han alimentado el paradigma teórico de la justicia social durante los últimos ciento cincuenta años. Hay un segundo tipo de reivindicaciones de justicia social, muy difundido hoy en día, conocido como «política del reconocimiento». Su objetivo es conseguir un mundo amigable para con la diferencia, donde la asimilación a las normas culturales dominantes o de la mayoría no sea el precio que haya que pagar por conseguir un respeto igual. Ejemplos de este tipo son las demandas de reconocimiento de las perspectivas diferentes, de las minorías étnicas, «raciales» o de género.

En este nuevo panorama, los dos tipos de demandas de justicia se disocian a menudo entre sí, tanto práctica como intelectualmente. En algunos casos, la disociación se ha convertido en polarización. Muchos de los que defienden la redistribución rechazan abiertamente la política de reconocimiento, aduciendo que el reconocimiento de la diferencia es una «conciencia errónea» que constituye un obstáculo para la justicia social. Recíprocamente, los defensores del reconocimiento aplauden el relativo eclipse de la política de redistribución que, para ellos, tiene un cierto regusto de materialismo desfasado que ni puede articular ni tampoco hacer frente a las injusticias. En tales casos, estamos ante lo que se presenta como una opción excluyente: ¿redistribución o reconocimiento?, ¿justicia o decencia?, ¿política de clase o política de identidad?, ¿multiculturalismo o socialdemocracia? Con estas cuestiones llegamos al último momento de esta lección inaugural.

Tercer momento. Integración de las dimensiones del reconocimiento

Estos modelos no se oponen. La justicia exige simultáneamente redistribución y reconocimiento. Ninguno de estos elementos es suficiente por sí solo. Si se admite esta tesis, la cuestión central radica en evaluar cómo es posible integrar

estos modelos. Los aspectos emancipatorios de estos paradigmas deben reunirse en un marco integrador. Teóricamente, la tarea consiste en diseñar un concepto de justicia que incorpore los siguientes tres elementos: las demandas de igualdad social, la dignidad y las demandas de reconocimiento de las diferencias. En la práctica, se trataría de diseñar una orientación política programática que reúna lo mejor de la política de redistribución con lo mejor de la política de reconocimiento. Considero la redistribución y el reconocimiento como componentes de la justicia que pueden impregnar todos los movimientos sociales.

El proyecto de integrar redistribución y reconocimiento en un marco unitario incide en un debate constante sobre tres cuestiones filosófico-normativas. Primero, ¿es el reconocimiento realmente una cuestión de justicia o una cuestión de autorrealización? Segundo, ¿constituyen la justicia redistributiva y el reconocimiento paradigmas normativos diferentes, sui géneris, o puede cualquiera de ellos subsumirse en el otro? Y tercero, ¿exige la justicia el reconocimiento de los caracteres diferenciales de individuos y grupos o basta el reconocimiento de nuestros caracteres comunes como seres humanos?

Respecto a la primera cuestión, es importante entender el reconocimiento como un problema de justicia y no de autorrealización. Por lo tanto, a la pregunta sobre qué es lo que está mal en la falta de reconocimiento no se puede responder simplemente «lo que impide la autorrealización distorsionando la relación práctica del sujeto consigo mismo». Habría que decir, más bien, que es injusto que a ciertos individuos y grupos se les niegue el estatus de miembros plenos en las interacciones sociales como consecuencia de valores culturales institucionalizados, en cuya construcción no han participado en pie de igualdad y que desprecian sus características diferenciales o las que se les asigna.

Considerar el reconocimiento como una cuestión de justicia equivale a tratarlo como una cuestión de derecho, derecho a una posición digna para cualquiera de los miembros de una sociedad. Esto significa examinar los patrones culturales institucionalizados en cuanto a sus efectos sobre el estatus de los actores sociales. Si tales patrones sitúan a los actores en pie de igualdad, capaces de participar paritariamente en la vida social, entonces podremos hablar de reconocimiento mutuo e igualdad de estatus. Si, por el contrario, dichos patrones culturales consideran a ciertos actores como inferiores, excluidos, «otros», o simplemente invisibles, es decir, como miembros no plenos de las interacciones sociales, entonces hablaremos de falta de reconocimiento y estatus de subordinación.

Este razonamiento presenta una serie de ventajas: primero, permite eludir los desacuerdos insalvables entre la autodeterminación y el bien; segundo, explica

por qué la falta de reconocimiento no es simplemente una cuestión de prejuicios que deriva en lesiones psicológicas, sino una cuestión de patrones culturales institucionalizados que impiden la participación paritaria en la vida social. Lo que puede suponerse como resultado de lo anterior es que todos tienen el mismo derecho a buscar la estima social en igualdad de oportunidades. Estas condiciones no se aplican cuando, por ejemplo, los patrones culturales institucionalizados degradan y humillan sistemáticamente a ciertos grupos considerados «otros», distintos, diferentes, inferiores y a todo lo que se relaciona culturalmente con ellos. Cuando esto es así, estos grupos excluidos encuentran obstáculos en su búsqueda de estima que no encuentran los demás. Llegando a la segunda cuestión, ¿se sigue de aquí que la justicia redistributiva y el reconocimiento constituyen paradigmas normativos diferentes, sui géneris? ¿O puede cualquiera de ellos reducirse al otro?

El reconocimiento no se puede reducir a la redistribución. Una teoría sensible de la justicia debe ir más allá de la redistribución de recursos y bienes y examinar cuidadosamente los patrones culturales. Es preciso considerar si dichos patrones institucionalizados hacen que ciertos individuos sean actores menos plenos en las interacciones sociales.

Recíprocamente, la redistribución no se puede reducir al reconocimiento. Una teoría sensible de la justicia debe ir más allá de los patrones culturales y examinar la estructura económica de la sociedad. Hay que considerar si los mecanismos económicos que están relativamente desvinculados de los patrones culturales y que operan de forma relativamente impersonal privan a ciertos actores sociales de los recursos que necesitan para participar plenamente en la vida social.

Ni redistribución ni reconocimiento pueden reducirse el uno al otro. Más que respaldar uno de estos paradigmas con exclusión del otro, conviene desarrollar un concepto integrado y sensible de la justicia. Dicho concepto trata la redistribución y el reconocimiento como perspectivas y dimensiones distintas, pero complementarias, de la justicia; sin reducir ninguna de ellas a la otra, abarca a ambas en un marco más amplio.

La justicia exige sistemas sociales que permitan que todos los miembros adultos de la sociedad interactúen unos con otros en pie de igualdad. Para que sea posible la paridad de participación, se tendría que cumplir, por lo menos, con dos condiciones sociales. Primero, la distribución de los recursos materiales debe ser tal que garantice la autonomía y la voz de los participantes. Ésta sería la condición «objetiva» de la paridad de participación que prohíben los sistemas que institucionalizan la exclusión, la explotación y la humillación; en otras palabras, las grandes diferencias de riqueza, rentas, trabajo y tiempo de ocio. La

segunda condición sería una más bien «intersubjetiva», que exige que los sistemas institucionalizados de valores culturales expresen el mismo respeto para todos los participantes y garanticen igualdad de oportunidades para alcanzar la estima social. Esta condición prohíbe los patrones culturales que desprecian sistemáticamente a cierto tipo de personas y las cualidades que las caracterizan, sea asignándoles una «diferencia» excesiva frente a los demás, sea no reconociendo sus características diferenciales.

Tanto la condición objetiva como la intersubjetiva son necesarias para la paridad de participación y ninguna de ellas sola es suficiente. La condición objetiva prioriza los problemas tradicionalmente asociados a la justicia redistributiva, especialmente los relacionados con la estructura económica de la sociedad y las diferencias de clase, definidas según un punto de vista económico. La condición intersubjetiva prioriza los problemas que han sido recientemente subrayados en la filosofía del reconocimiento, especialmente los relativos al orden establecido de la sociedad y a las jerarquías de estatus, definidas desde un punto de vista cultural. Así pues, un concepto integral y sensible de la justicia orientado hacia la norma de la paridad de participación abarca tanto la redistribución como el reconocimiento, sin reducir ninguno de los dos elementos al otro.

De este modo, partiendo de modelos integradores y sensibles, se podrían reparar las injusticias fundamentalmente económicas y culturales desde ambos frentes, el redistributivo y el de reconocimiento, satisfaciendo las exigencias de justicia en una sociedad que sea decente para todos.

Muchas gracias.

Referencias bibliográficas:

- Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*. Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.
- Margalit, A. (1997). *La sociedad decente*. Paidós Ibérica.
- Sauerwald, G. (2000). Axel Honeth y la utopía de una sociedad decente de Avishai Margalit. En *Reconocimiento y liberación. Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano* (pp. 129 - 132). Arxius.

GLOBALIZACIÓN Y EVANGELIZACIÓN EN LOS SIGLOS XVI Y XXI: IDEOLOGÍA FRENTE A UTOPIÍA

Jeffrey Klaiber Lockwood, SJ

El siglo XXI, que recién estamos comenzando, se parece de alguna manera al siglo XVI: éste fue un tiempo de significativos descubrimientos y audaces experimentos. Nuestra época también es un tiempo de grandes expectativas. Sobre todo, hay dos procesos paralelos que interesan a todo cristiano de hoy: la globalización y la evangelización. El siglo XVI fue testigo de la primera globalización y, al mismo tiempo, Europa envió centenares de misioneros a todo el mundo no cristiano, principalmente a América y Asia. También en estos dos contextos podemos vislumbrar otro gran tema de la historia: el contraste entre «ideología» y «utopía». Fue el sociólogo alemán Karl Mannheim (1973) el que definió estos dos conceptos como momentos que acontecen en la historia, generalmente después de una etapa utópica viene una etapa ideológica (pp. 195-199). Por «utopía», Mannheim entendía un momento en que los hombres intentan poner en la práctica sus sueños acerca de una sociedad mejor. Por «ideología», el autor alemán entendía los esfuerzos colectivos para congelar la historia y sofocar esos sueños.

Podemos aplicar el esquema de Mannheim a la Iglesia católica en el siglo XX. Primero, el Concilio Vaticano II dio origen a una etapa utópica, puso en marcha muchos cambios en la Iglesia e infundió en ella una nueva mística. Se habla hoy de la «Nueva Evangelización», pero, en realidad, la nueva evangelización comenzó con el concilio, pues la Iglesia, las congregaciones religiosas y los laicos sentían un nuevo impulso del Espíritu dentro de ella. Sin embargo, en los últimos años se ha impuesto en muchas partes de la Iglesia un estilo que más bien frena y desalienta

estos procesos. Podemos hablar de una etapa «ideológica» en la Iglesia, tras la etapa posconciliar, tan llena de promesas. Si volvemos al siglo XVI, veremos que esa misma historia ya ocurrió antes, en medio de la etapa ideológica, junto con pequeños enclaves utópicos que mantenían la llama de la esperanza, señalando el camino de vuelta a la utopía.

Podemos descubrir en el siglo XVI realidades parecidas a las del siglo XX y el siglo actual. En principio, todas las ambigüedades de la globalización que experimentamos hoy estaban presentes hace cuatrocientos años. Primero Portugal y luego España, así también Inglaterra y Holanda rivalizaron entre sí para llegar a Asia y con el tiempo forjaron imperios en ese continente y en el Nuevo Mundo. Al hacerlo, conectaron el mundo como nunca antes a través del comercio. En 1636, Holanda sola tenía dieciséis mil barcos que surcaban todas las rutas para llegar a Asia y América.

Pero también estos imperios europeos sujetaron el mundo no europeo a la explotación. La esclavitud africana fue un subcapítulo de esta globalización; barcos ingleses salían de Liverpool hacia África, donde intercambiaban productos por esclavos. Luego seguían su curso a América Latina, al Caribe o a las colonias inglesas del sur para intercambiar esclavos por productos americanos —ron, azúcar, tabaco, etc. Finalmente, se dirigían otra vez a Inglaterra formando lo que los historiadores han llamado el «triángulo esclavista».

En este contexto también ocurrió la evangelización de América. Algunos autores vislumbran dos etapas: una etapa «utópica» seguida por otra «ideológica». La etapa utópica se caracterizaba por cierta espontaneidad y la práctica de bautizos masivos, pero igualmente estaba marcada por la lucha de Las Casas y otros para defender a los indios del impacto de la Conquista. Sobre todo, en Nueva España brilla el ejemplo de Vasco de Quiroga, quien creó una nueva sociedad inspirándose en la obra *Utopía* de Tomás Moro (1516-1517). Vasco de Quiroga fundó su primera República del Hospital de Santa Fe en las afueras de la Ciudad de México. El proyecto de Vasco fue ambicioso, ya que había unos treinta mil indios en su colonia. Luego fundó otra colonia en Michoacán, donde él fue nombrado primer obispo. Vasco creía que los indios podían llegar «a metas de virtud y humanidad superiores a las europeas» (Zavala, 1937, p. 5). Para Vasco de Quiroga, Las Casas y otros misioneros, evangelizar no significaba solo anunciar la palabra, sino, sobre todo, construir una nueva sociedad basada en la caridad y la justicia.

Lamentablemente, a mediados de siglo, esta fase utópica cedió ante una etapa ideológica. Podemos señalar la abdicación de Carlos V en 1556 como el

momento preciso. Carlos, rey de España y emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, escuchaba las quejas de Las Casas y, en general, lo apoyaba. Pero el hijo de Carlos, su sucesor como rey de España, Felipe II, tenía menos interés en las quejas de Las Casas que en las de los encomenderos acerca de Las Casas. Justo en esos años se descubrieron los grandes depósitos de plata en Potosí. Además, el número de españoles crecía y, con este hecho, murió el sueño de los primeros franciscanos en Nueva España de crear un reino de paz y amor en el que solo habría franciscanos e indios. Los misioneros que trabajaban entre los indios fueron desplazados de las nuevas ciudades españolas hacia las misiones que, por definición, significaban territorios donde había indios, pero pocos blancos. Finalmente, el Concilio de Trento (1545-1563) dio pie a una etapa distinta, caracterizada por una nueva ortodoxia que no toleraba críticas dentro de la Iglesia. En el Perú, dicha etapa corresponde sobre todo a la época del virrey Toledo y a la del arzobispo Toribio de Mogrovejo. Era un tiempo —como en Europa— para imponer orden, reorganizar la sociedad y reformar el clero. Esta época también corresponde al comienzo de las campañas para extirpar las idolatrías del Perú. Se unieron estos dos procesos: un nuevo nacionalismo bajo Felipe II en adelante y una nueva ortodoxia en la Iglesia. Como resultado final, la evangelización —ahora convertida en un mecanismo de control— perdió algo de su brillo.

No obstante, hubo cristianos que vivieron esta transición desde la etapa utópica a la etapa ideológica; ellos no se dieron por vencidos y se dedicaron a preparar el camino para un nuevo período utópico. Un ejemplo fue la —por entonces— recién fundada orden, la Compañía de Jesús. De hecho, los jesuitas arribaron a México y al Perú cuando la etapa utópica ya había llegado a su fin; los primeros jesuitas desembarcaron en Brasil en 1549, en Perú, en 1568 y en México, en 1572; llegaron tarde porque la orden había sido fundada en 1540. Su venida al Nuevo Mundo tiene mucho que ver con este contraste entre las dos etapas.

Los jesuitas fueron enviados al Nuevo Mundo, en parte, para poner fin de una vez a la etapa utópica y servir a los intereses del rey, es decir, a la etapa ideológica. Ellos ya habían ganado fama como educadores en Europa. Por eso, para el rey y muchos españoles en el Nuevo Mundo, significaron una excelente solución al problema de quiénes podrían educar a los hijos de los conquistadores. Además, dada su excelente formación, podrían ayudar en el esfuerzo por reformar la Iglesia, tal como estaban haciendo en Europa.

Hay coincidencias que son más que coincidencias: los primeros jesuitas llegaron a Brasil en el mismo barco que el primer gobernador general, Tomé de

Souza. Los primeros jesuitas en el Perú atracaron en el mismo barco que el virrey Toledo. De hecho, Toledo mismo había solicitado a su amigo Francisco de Borja, el tercer general de la Compañía, que enviara jesuitas al Perú. Para él, como para De Souza en Brasil, los jesuitas fueron vistos como aliados natos para imponer el nuevo orden en América, es decir, aliados perfectos de la nueva etapa ideológica. Sin embargo, en este punto las expectativas de los poderosos de la tierra resultaron falsas. Los jesuitas, de hecho, siguiendo su propia espiritualidad, tenían su propia manera de entender la historia. Como habían aprendido del propio san Ignacio, para cambiar el mundo era preciso trabajar dentro del mundo. Ignacio, que se había enviado a sí mismo como misionero a Tierra Santa, se dio cuenta de que Dios lo quería en el mundo real, no en el mundo de sus sueños románticos. Por eso, Ignacio fundó su orden y la puso al servicio de una Iglesia que se encontraba en una profunda crisis. Al comienzo no pensaba fundar colegios, seminarios o universidades; lo hizo porque la Iglesia —y muchas familias— se lo pidieron. Lo que más lo convenció fue la idea de influir en otros para cambiar la sociedad. Ignacio enviaba misioneros a Asia y América, pero también entró en razón acerca de que los jesuitas podrían ser misioneros en la propia Europa.

Una vez en el Nuevo Mundo, los jesuitas se dieron cuenta de que los esquemas utópicos no serían bien recibidos y que las ideas de Las Casas eran tratadas como si fueran herejías. De hecho, los superiores jesuitas advirtieron a sus hermanos que no se refirieran a las ideas de Las Casas, el célebre defensor de los indios. En un caso conocido, un jesuita italiano, Anello Oliva, escribió una historia de los incas en que alabó a Las Casas. El censor jesuita, por cierto, un español, tachó todas las referencias a Las Casas. Finalmente, el mismo general de la Compañía prohibió que se publicara el libro por sus críticas al régimen establecido. Claro está que el general temía una represalia contra la Compañía si el libro era publicado.

Por lo tanto, la política de la Compañía de Jesús fue acomodarse a este nuevo orden posutópico. Sus colegios fueron creados para formar líderes con el fin de que gobernarán dentro del sistema colonial. Como decía el historiador Dauril Alden (1996) refiriéndose a Portugal y Brasil, ninguna orden religiosa hizo tanto para promover la lealtad al régimen de los Bragança como la Compañía de Jesús (p. 657).

Los jesuitas también querían trabajar entre los indios y las autoridades apoyaron esa inquietud creyendo que los jesuitas lo harían mejor que las otras órdenes. Pero la Compañía tenía su propia agenda. Ellos deseaban enseñar y evangelizar en un ambiente de libertad, la libertad que fomenta la creatividad. Como hoy en América Latina, ellos se dedicaron a forjar pequeñas islas utópicas

que sirviesen como signos proféticos que contrastaban con el entorno; estos proyectos no podían constituir una amenaza al orden establecido, al menos directamente. Trabajar dentro del sistema significaba servir al rey y a los indios a la vez; formar líderes, pero no revolucionarios, al menos abiertamente; en una palabra, cambiar el mundo desde dentro del mundo real. Sería interesante tomar algunos ejemplos de cómo los jesuitas de la época colonial intentaron lograr esta meta.

Al poco tiempo de su llegada al Perú, los jesuitas tuvieron una serie de enfrentamientos con el virrey Toledo, el mismo que pensaba emplear a la Compañía de Jesús como un instrumento para reformar su virreinato. Uno de los primeros choques se refería al Colegio de San Pablo, que los jesuitas habían fundado para jóvenes criollos e indios. Pero Toledo, que había expropiado la Universidad de San Marcos a los dominicos, se dio cuenta de que los mejores alumnos de Lima querían ir a San Pablo y no a San Marcos, que él controlaba. Para Toledo, esa competición era inaceptable. Su solución era sencilla y radical: mandó cerrar San Pablo. Para enfrentar esta crisis, los jesuitas acudieron al rey, quien mandó reabrir el colegio. Pero el rey, seguramente con el fin de no socavar el prestigio de su propio virrey, impuso dos condiciones: San Pablo no podía otorgar títulos y no podía enseñar Teología; en contraste, se dictaban los cursos de teología en San Marcos. Los alumnos de San Pablo necesariamente tendrían que ir a San Marcos para obtener sus títulos. Aparentemente, el virrey ganó y los jesuitas perdieron (Martín, 1968, pp. 25-31).

Sin embargo, a la larga los jesuitas ganaron la batalla en lo substancial. San Pablo pronto se convirtió en el mejor centro de humanidades en Lima y los alumnos más sobresalientes seguían acudiendo a sus aulas para recibir esa parte básica de su formación. Luego fueron a San Marcos, pero, como diría un cínico, el «daño ya estaba hecho». Seguro es que, para la mayoría de los latinoamericanos, los años en el colegio los marcaron profundamente y para toda la vida. Los pocos años que pasaron en la universidad eran, en realidad, un formalismo necesario para sacar un título. A manera de ejemplo, en la primera Asamblea Constituyente del Perú, un tercio de los diputados eran «carolinos», formados en el Real Convictorio de San Carlos. Ellos se identificaban como «carolinos», no como «sanmarquinos», donde también muchos habían estudiado. Por eso, durante la época colonial, San Pablo imprimió en sus alumnos un sello que marcaba profundamente su carácter y su visión del mundo. En 1648, San Pablo tenía seiscientos alumnos y, en el siglo XVIII, con veinticinco mil libros, tenía la mejor biblioteca del virreinato (Martín, 1968, p. 84).

El segundo reto se refiere a la cuestión de las doctrinas. Toledo quería que los jesuitas tomaran muchas doctrinas de indios bajo su control. Desde el punto de vista del virrey, los jesuitas serían mejores pastores que los religiosos de otras órdenes, pero el cuidado de parroquias no figuraba en los planes originales de San Ignacio. El fundador de la Compañía pensaba que los jesuitas debían asumir misiones especiales en la Iglesia y, para ese fin, necesitaban flexibilidad. El trabajo parroquial ataba a los jesuitas y les quitaba la movilidad y flexibilidad que requerían para poner en práctica el lema *ad maiorem Dei gloriam*. Los jesuitas resolvieron la difícil situación —no muy satisfactoriamente para Toledo— al asumir unas cuantas parroquias, pero con la idea de convertirlas en modelos de inculturación. Por un lado, se dieron cuenta de que habría que satisfacer las exigencias del virrey de algún modo (y trabajar dentro del sistema), pero, al mismo tiempo, se pusieron a imaginar cómo podrían convertir las parroquias en modelos de la vida cristiana. El ejemplo más famoso fueron las doctrinas de Juli, a orillas del lago Titicaca.

En 1576, el mismo Toledo entregó la misión de Juli, originalmente bajo los dominicos, a los jesuitas. La misión del altiplano consistía en cuatro pueblos, cada uno con su propio templo. La población de Juli llegó a ser de unos catorce mil habitantes, la mayoría aimarahablantes. Económicamente, Juli fue un gran éxito. Aunque los indios tuvieron que trabajar en la mita para las minas de Potosí, no hubo explotación en la misma misión. Tampoco se permitía a los seglares vivir cerca de los indios. Los jesuitas distribuían limosnas a los pobres y necesitados y, en paralelo, mantenían una hacienda de ganado para su propio sustento. También dirigían una escuela para muchachos, donde estudiaban entre doscientos a trescientos jóvenes indígenas. Además, mantenían un hospital. A veces los provinciales intentaban canalizar algunas de las ganancias de la misión hacia la provincia, pero los jesuitas de Juli se resistieron porque no querían perder la confianza de los indios (Meiklejohn, 1988, p. 207).

Juli también servía como una escuela de inculturación para la provincia. Muchos jesuitas que trabajarían posteriormente en los colegios para criollos, como Anello Oliva y Bernabé Cobo, recibieron su introducción al Perú en Juli. La mayoría de los lingüistas jesuitas de la provincia pasaron algún tiempo en Juli: Alonso de Barzana, quien logró aprender once diferentes lenguas indígenas; Diego de Torres Bollo, quien posteriormente tuvo la cátedra aimara en el colegio jesuita de Chuquisaca; Blas Valera y otros muchos. Estos lingüistas jesuitas escribieron catecismos, manuales para confesores, sermones, gramáticas y vocabularios tanto en español como en las lenguas indígenas.

Juli también llegó a ser el nexo principal entre Lima y las misiones entre Moxos, en Bolivia, y en el Paraguay. Diego de Torres Bollo, que había sido superior de Juli, llegó a ser el primer provincial del Paraguay. En una palabra, aunque los jesuitas tenían pocas doctrinas —solo había cuatro en Juli—, las aprovecharon bien para convertirlas en modelos de convivencia y centros de inculturación para sus propios misioneros.

El gran modelo: el Paraguay

Las misiones en el Paraguay llegaron a ser el modelo de utopía por excelencia en medio de América Latina colonial. De hecho, los jesuitas no usaban la palabra «utopía» y no se referían —como Vasco de Quiroga en México— a la célebre obra de Tomás Moro. Antes bien, aludían con frecuencia al modo de vida de los primeros cristianos. Como decía un misionero, «Nuestros indios imitan a los primeros cristianos del tiempo de los Apóstoles, en su forma de vida comunitaria» (Matthei, 1970, p. 238). Los treinta pueblos del Paraguay se encontraban en el sur del Paraguay actual, en el norte de Argentina y en el Uruguay actual. Pero los jesuitas también fundaron otros treinta pueblos en Bolivia —en Moxos (el actual departamento de Beni) y en el oriente, entre los indios chiquitanos.

La prosperidad del Paraguay no tenía paralelo. Abundaba el ganado y no había escasez de alimentos. La fusión del arte europeo con el arte indígena dio origen a una nueva síntesis cultural. La música barroca que los indios tocaban alcanzó un alto nivel de perfeccionamiento. Un misionero notó que la razón por la cual los indios fuera de las misiones solicitaban entrar en el sistema misional fue la imagen que proyectaban estos pueblos ordenados y bellos:

el orden y la hermosura de este nuevo modo de vivir ha gustado de tal manera a los indios vecinos, que han solicitado misioneros para construir con ellos idénticas cristiandades. Sólo la escasez de sacerdotes ha impedido acceder de inmediato a estos deseos. (Matthei, 1970, p. 181)

Un tema que también ha fascinado a los historiadores es la manera en que las misiones se defendían de sus enemigos. Las misiones mantenían una milicia de indios guaraníes para su propia defensa. Normalmente, la defensa de las misiones era responsabilidad de soldados españoles, pero esa tarea fue demasiado grande

para soldados ordinarios. En el caso del Paraguay, había dos enemigos declarados de las misiones: los encomenderos y los paulistas. Los jesuitas fundaron las misiones, en primer lugar, para defender a los indios de la explotación de los propios colonos españoles. Pero, además, los paulistas (de São Paulo) organizaron expediciones (*bandeiras*) para buscar a los indios con el fin de esclavizarlos. Los jesuitas convencieron al rey para que los propios indios pudieran asumir la defensa de las misiones. El padre Antonio Ruiz de Montoya, nacido en Lima y superior de las misiones, pidió una entrevista con el rey Felipe IV; como resultado de la entrevista, recibió autorización para armar a los indios. El rey otorgó la autorización, aunque Ruiz de Montoya tuvo que confirmar la misma con el virrey en Lima. Algunos historiadores creen que los jesuitas ya estaban armando a los indios algún tiempo antes de la autorización oficial.

Los jesuitas se dedicaron a formar un ejército en el Paraguay, para lo cual solicitaron la colaboración de soldados españoles. Además, algunos jesuitas habían sido soldados antes de ser religiosos. No solamente entrenaron a los indios inculcándoles la disciplina de soldados europeos, sino también les enseñaron a producir armas. Desde luego, los indios no eran considerados soldados profesionales, sino milicianos al servicio de los ejércitos españoles regulares. La primera gran batalla entre los milicianos guaraníes y los paulistas ocurrió en 1641 en el río Mbororé. Los paulistas fueron completamente derrotados y terminaron huyendo hacia São Paulo.

Pero había otro enemigo, más cercano y —finalmente— más peligroso: los colonos criollos en el Paraguay mismo. En 1723 y 1733, los criollos de Asunción organizaron expediciones para invadir las misiones. Su intención era poner las misiones bajo su control y poder así explotar a los indios, pero en ambas situaciones los ejércitos guaraníes, de cerca de doce mil miembros, expulsaron a los criollos de las misiones (Armani, 1996, pp. 186-194). Los criollos no se olvidaron de estas derrotas humillantes; ellos fueron los que apoyaron con más entusiasmo la expulsión de los jesuitas en 1768. Nótese que la fecha para la expulsión de la Compañía de Jesús fue 1767 en el resto de América, se postergó la expulsión en el Paraguay por un año por temor a una reacción violenta de parte de los indios.

El contraste entre «utopía» e «ideología» se aplica especialmente en el contraste entre las misiones del Paraguay y el mundo más allá de las misiones. En la América española, los indios estuvieron sujetos a distintas formas de explotación y en Brasil podían ser esclavizados. En contraste, las misiones jesuitas del Paraguay y Bolivia eran islas de paz, prosperidad y creación artística; por este

hecho sólo anunciaban un mensaje: así podría ser el resto de América Latina. José Carlos Mariátegui era consciente de este hecho, por lo menos desde el punto de vista económico:

Sólo los jesuitas, con su orgánico positivismo, mostraron acaso, en el Perú como en otras tierras de América, aptitud de creación económica. Los latifundios que les fueron asignados prosperaron. Los vestigios de su organización restan como una huella duradera. Quien recuerde el vasto experimento de los jesuitas en el Paraguay, donde tan hábilmente aprovecharon y explotaron la tendencia natural de los indígenas al comunismo, no puede sorprenderse absolutamente de que esta congregación de hijos de San Iñigo de Loyola, como los llama Unamuno, fuese capaz de crear en el suelo peruano los centros de trabajo y producción que los nobles, doctores y clérigos, entregados en Lima a una vida muelle y sensual, no se ocuparon nunca de formar. (1989, p. 15)

No es necesario avalar el sesgo ideológico a favor del comunismo por parte de Mariátegui para estar de acuerdo con él en que, en general, los indios en las misiones, y especialmente las del Paraguay y Bolivia, vivían mejor después de la Conquista que antes. No se puede decir lo mismo de la inmensa mayoría de los indios en América.

En el siglo XVIII encontramos este contraste entre utopía e ideología en los colegios de caciques en Lima y en Cusco. En San Pablo los jesuitas inculcaban en sus alumnos un sentido de orgullo acerca de sus capacidades y cualidades, de tal forma que daban origen a una identidad criolla. Del mismo modo, en los colegios de caciques que regentaban fomentaban la creación de una identidad indígena cristiana. Túpac Amaru, el dirigente de la revolución indígena más grande en la historia de América del Sur, estudió en el colegio para caciques Francisco de Borja, fundado en 1621, durante ocho o diez años (1748-1758?). En el colegio, los hijos de caciques recibieron la misma educación que se dio en los colegios para criollos, pero, además, se dedicaban al estudio de su propio idioma. También se les inculcaba el orgullo por su pasado incaico. En los muros del colegio colgaban retratos de los reyes incas. Por eso, muchos autores afirman que los jesuitas, consciente o inconscientemente, de hecho, fomentaban una especie de nacionalismo incaico. Túpac Amaru fue producto de esa formación: él estaba orgulloso de ser descendiente de los incas, pero también era católico practicante

y justificó su revolución con referencia a la Biblia. Su movimiento fue claramente un anticipo de la teología de la liberación (Klaiber, 1982, pp. 184-185).

Mirando hacia atrás para avanzar hacia adelante

Muy pronto estos espacios utópicos en medio del mundo ideológico fueron suprimidos con la expulsión de los jesuitas en 1767 y 1768. Los jesuitas no volverían a América Latina hasta el siguiente siglo, aunque paulatinamente y en pequeños grupos.

No nos interesa aquí entrar en los detalles de esta historia. Nos interesa más bien presentar la historia de los jesuitas, sus colegios y misiones como un capítulo en la lucha entre utopía e ideología. El propósito de mirar hacia atrás es evitar caer en los mismos errores. Antes bien, el estudio de la historia abre horizontes para apreciar la importancia de buscar soluciones de largo plazo. Por ejemplo, los jesuitas de la época colonial no se perdieron en muchas actividades con el fin de solucionar las muchas necesidades que había, sino, en cambio, concentraron sus energías en llevar a cabo ciertas actividades y obras que pudieran servir como modelos para toda la sociedad. Por eso, no aceptaron tomar muchas doctrinas, cosa que el virrey Toledo quería, sino que se dedicaron a desarrollar sus misiones en Juli, Bolivia y el Paraguay, las cuales, de hecho, se convirtieron en modelos de una sociedad próspera y democrática donde lo mejor de la cultura indígena y de la europea se fusionó, lo cual dio origen a una nueva síntesis. Fueron enclaves utópicos en medio de un orden ideológico que no respetaba ni la dignidad ni los derechos de los indios. Los colegios para los criollos y los caciques fueron espacios privilegiados donde cada grupo podía forjar una nueva identidad como líderes cristianos.

El éxito de los jesuitas coloniales se debe a tres rasgos ignacianos: la flexibilidad, la creatividad y la claridad. Flexibilidad y creatividad son dos lados de una misma moneda; para ser creativo es necesario ser libre interiormente para adaptarse a nuevas circunstancias y responder a nuevos retos. Pero sobre todo es necesario tener claridad de visión, saber cuáles son los objetivos y no desviarse en el camino. En los ejemplos que hemos visto, los jesuitas coloniales sabían que no podían desafiar al poder sin poner en peligro sus obras; tenían que sujetarse al mundo real y crear proyectos creativos con prudencia dentro de un mundo que sospechaba de proyectos fuera de lo común. Pero el ideal siempre fue cambiar ese mundo y tomar los pasos necesarios para llegar a la utopía.

Como decía Mannheim (1973), la historia consiste en «topías» (podemos traducir este neologismo como «baches» en el camino) y «utopías». «Según esto —decía Mannheim— el camino de la historia lleva de una topía, a través de una utopía, hasta la próxima topía, etc.» (p. 201).

En este momento estamos en una «topía», pero cada «topía» es el comienzo de un nuevo camino que conduce a una nueva «utopía». Por eso, nos toca mantener viva la antorcha de la utopía. Sabemos, como ha ocurrido anteriormente, que esta etapa ideológica será superada por una etapa utópica.

Referencias bibliográficas

- Alden, D. (1996). *The Making of an Empire: The Society of Jesus in Portugal. Its Empire and Beyond, 1540-1750*. Stanford University Press.
- Armani, A. (1996). *Ciudad de Dios, ciudad del sol: el «Estado» jesuita de los guaraníes (1609- 1768)*. Fondo de Cultura Económica.
- Klaiber, J. (1982). Religión y justicia en Túpac Amaru. *Allpanchis*, 14(19), 173-186. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v14i19.868>
- Mannheim, K. (1973). *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*. Ediciones Aguilar.
- Mariátegui, J. C. (1989). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Empresa Editora Amauta.
- Martín, L. (1968). *The Intellectual Conquest of Peru: The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*. Fordham University Press.
- Matthei, M. (1970). *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica: segunda parte: 1700-1723*, vol. xxi, cuaderno 3. Universidad Católica de Chile.
- Meiklejohn, N. (1988). *La Iglesia y los Lupaqs durante la colonia*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Instituto de Estudios Aymaras.
- Zavala, S. (1937). *La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España*. Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas.

**«EL CIELO FRAGMENTADO SOBRE MÍ Y LA
INCERTIDUMBRE DENTRO DE MÍ». PARA REINTERPRETAR
LA FE EN EL DISCURSO POSCRISTIANO**

Juan Dejo Bendezú, SJ

El miedo construye murallas
Pink Floyd

Introducción. ¿El cielo se está cayendo?

En una vieja fábula de origen incierto y que algunos remontan al budismo theravada del siglo III a. C., un polluelo cree que el cielo se está desmoronando al caer un grano de maíz sobre su cabeza. Alertados los animales, van en busca del rey para que tome las precauciones del caso. En las distintas versiones que hay de esta fábula, lo que se intenta es advertir sobre los peligros de la exageración y del temor infundado ante conclusiones o juicios adelantados.

Los miedos, muchas veces incomprensibles, nos conducen a errores y paralizaciones que obstaculizan el fluir de la existencia. Durante siglos los seres humanos hemos construido sociedades basados en paradigmas que nos acercan mundos posibles extraídos de nuestra imaginación. Desde hace algún tiempo, el cielo que creíamos tener, el soporte o caparazón que era el entorno fiable de nuestras certezas, parece fragmentarse en pedazos, como en la fábula del polluelo. Sin embargo, sería realmente apresurado creer que, en efecto, el cielo se está cayendo.

La cuestión de «estar en lo cierto» toca lo más profundo de las fibras humanas. Todo actuar o pensar está como guiado por una suerte de finalidad latente: el creer en la viabilidad de nuestros planes y proyectos, en la eficacia de nuestras

acciones, en la veracidad de nuestras ideas. Caminamos sobre el deseo de «estar en lo cierto». Sin embargo, la amenaza de la incertidumbre está allí, como un bajo continuo, entonándonos su nota grave y constante.

En los últimos tiempos, como resultado de un proceso de larga duración acontecido en las mentalidades colectivas, la sensación generalizada de una caída de toda última certeza nos conduce a la búsqueda de nuevos fundamentos que buscan evitar la pasmosa realidad de afrontar ese vacío.

Es probable que las generaciones recientes no tengan clara conciencia de las raíces de este vacío, ya que no nacieron en un tiempo en el que se asumían las cosas como claras y más o menos distintas. Mi generación se la pasó tratando de entender los conjuntos y las formas geométricas para descubrir, unos cuantos años más tarde, que la línea recta no era tal. Una serie de acontecimientos pasaron ante nuestros ojos: la caída de las utopías socialistas, la efusividad por el viaje a la Luna y su ulterior inaplicabilidad, la caída de los grandes relatos. Si quedó algún sueño romántico en los años ochenta, éstos vieron su canto de cisne a fines del siglo pasado.

Tras la amenaza escéptica, tras la levedad de Kundera o el vacío de Lipovetski se manifiesta, sin embargo, con algo de perseverancia y en distintas esferas, la apuesta por metas colectivas. Todo esto, claro está, entremezclado con un acentuado narcisismo que no hace sino prolongar la disolución de la autonomía del yo en un escenario en que los sujetos nos hacemos cada vez más «súbditos» de la voluntad de mercado, como denuncia Juan Carlos Ubilluz en su reciente libro.

La reflexión intelectual se ve, por su parte, impulsada por nuevas tendencias del pensar: el comunitarismo filosófico, los estudios culturales y los poscoloniales, con su incidencia en otros modos de pensar lo político, integrándose a discursos múltiples del escenario de comunicación humana; la simbiosis entre psicoanálisis, sociología y antropología, desde diversas fórmulas, nos hace ver que la intrínseca curiosidad de la naturaleza humana es más fuerte que toda apatía que pudiese surgir de la caída en fragmentos de nuestro viejo cielo. Y es que sucede que la razón ilustrada, aquella que vio su origen en el mundo helenizado del mediterráneo antiguo, nos echa siempre en búsqueda de certezas.

Algo similar se produce en el universo de las creencias. Pese a que la racionalidad moderna y la tecnología coadyuvaron a que el proceso de secularización invadiese el terreno que la fe se había abrogado por siglos y que las creencias quedaron relegadas al ámbito de saberes marginales, todo indicaría que, hoy en día, muchos encuentran las certezas deseadas en ellas. Solo en

internet existen más de 2300000 sitios de espiritualidad *new age*. Las alternativas dadas por diversos y complejos sistemas de creencias vuelven a manifestarnos la necesidad de visiones totalizantes de la realidad que confieran coherencia, fundamento y tranquilidad a la existencia cotidiana.

Así pues, tanto desde la cantera de la razón ilustrada como de las tradiciones del mundo de creencias, subyace el mismo impulso de no hacer frente a la incertidumbre, ya que el solo hecho de pensarla nos sume en la angustia del vacío.

En lo que sigue intentaré dar cuenta del temor de los últimos tiempos: el fin de las certezas. Intentaré mostrar el proceso por el cual el cielo parece, en efecto, caerse. Pero, así como la fábula tenía varios finales, intentaré mostrar que, bajo ese cielo fragmentado, se revela uno más vasto, abisal y realmente uránico: el cielo de la incertidumbre bajo el cual marcha nuestra existencia. Finalmente, intentaré tematizar algunas preguntas en torno a este nuevo cielo abisal, inconmensurable, que se abre sobre y bajo nosotros, y ver perspectivas de nuestra situación existencial en esa otra «nueva» realidad en ciernes.

Parte I. Arqueología y antropología de la certeza y la incertidumbre

Para seguir la secuencia de nuestra argumentación elaboraré, para comenzar, una arqueología de la certeza desde un punto de vista antropológico, apoyado fundamentalmente en teorías recientes de la psicología evolucionista.

En el principio era el miedo

Según los evolucionistas, los orígenes de una buena parte de las patologías o disfunciones propias del género humano se pueden rastrear en el contexto en el que se gestó su evolución. En medio de las sabanas africanas, la precariedad de la vida se manifestaba en una constante situación de alerta que dio origen a respuestas defensivas que inauguraron «actitudes» humanas transmitidas en la información genética. Una vez emergida la «cultura humana» como resultado de la evolución fisiológica, los símbolos se superpusieron sobre estas conductas biológicas legitimándolas conceptualmente.

Superada en gran medida la inseguridad biológica de la supervivencia gracias al incremento de elementos culturales, esa misma inseguridad, sin embargo, se trasladó en la cultura erigida por los seres humanos, de modo que permaneció subyacente a sus cimientos simbólicos. Esta especie de «consecuencia» secundaria para la supervivencia biológica ha pasado a ser parte del desarrollo «normal» del ser

humano. Éste nace con la necesidad de sentirse seguro y a ello apuntan sus instintos, los cuales luego se trastocaron en conceptos y en enunciados significativos.

Con la soledad a cuestas

Para poder sobrevivir a solas, el infante humano necesita previamente un largo período de cuidado. Esta prolongación en la preparación para la supervivencia autónoma produce un ser cuya estructuración pasa, antes que por la simple repetición de técnicas, por su ingreso —como individuo— en el mundo del símbolo, el lenguaje y la abstracción. Todo ello le es dado usualmente en medio de un clima de afecto. Pero lo sabemos, ese afecto no siempre se transmite armónica o inequívocamente; el proceso es complejo. Desde los primeros meses, el niño, incapaz aún de simbolizar, es una suerte de maraña de sensaciones de angustia pugnando por unificar la realidad en un todo coherente. El rol del afecto será el de integrar la fragmentación en que aparece lo real, confiriendo una unidad a la realidad, dándole una significación y, sobre todo, otorgando al infante la escucha de sus clamores como significativos y capaces de dar coherencia a esa realidad, aún para él amorfa.

Si el vaivén de manifestaciones afectivas asegura al infante ser un participante en el proceso de significación del mundo, éste se sentirá capaz de crear sentidos y se autopercebirá como una entidad significativa. No obstante, una serie de factores hacen que este proceso no esté exento de perturbaciones. La ausencia de plenitud en la vivencia del afecto da lugar a un vacío que solo podrá y deberá ser llenado por el sujeto a lo largo de su existencia. La «inseguridad» es el término que psicológicamente conferimos a ese primer vacío original que se instaura por esa transmisión perturbada del afecto.

Ahora bien, ¿qué dificulta una transmisión del afecto-seguridad sin perturbaciones? Más allá de los factores ambientales o culturales, hay elementos universales que se relacionan con la instauración de este primer vacío. La angustia materna por la pérdida hipotética del objeto amado que es el recién nacido es parte de la información genética que le permite a la madre defender, a costa de su propia vida, la progenie. Aun si no existen peligros evidentes, la angustia materna se transmite de manera similar a la cría. A esto debemos agregar la defensa paterna contra los agresores reales o virtuales. Sumados estos factores, la transmisión simbólica del miedo al niño recién nacido le hace desencadenar a él, a su vez, una serie de mecanismos reactivos por los cuales sabrá que su fragilidad existe y que en ella reside el peligro de perder la vida.

No creo que haya maneras de evitar esta conciencia del peligro inherente a la existencia, pero sí creo que, pese a la dificultad inherente a este proceso, el entorno afectivo sigue jugando un rol fundamental por medio del cual el individuo se sabe defendido, protegido. Sobre la base de esta seguridad fundacional, el individuo puede así enfrentar al colectivo social con la calma que le da el sentirse protegido por su entorno más íntimo.

El enfrentamiento del que hablamos es la escena de socialización en la que el individuo humano va afianzando su seguridad subjetiva mediante el proceso comunicativo en el que se da paso a su reconocimiento como un sujeto competente en sus enunciados, inscribiéndolo como uno más del colectivo al que pertenece. La «seguridad personal» se gana así en el constante interactuar social.

La interacción social no está exenta, sin embargo, de vacíos, es decir, de espacios de carencia o incertidumbre que buscan ser cubiertos para evitar la angustia. El espacio de la interacción social no es pues un espacio de plenitud, sino de elaboración agónica de la individualidad. Cada una de las individualidades pugna por validar sus propias significaciones, lo cual da origen a una lid en la que no todos resultan ganadores.

Desde los inicios tribales, la precariedad de la existencia debido a factores naturales se incrementa con la precariedad de las significaciones particulares (personales) a causa del contrato social. El «no» materno-paterno inaugura los límites a la pretensión de omnipotencia del infante y, aunado a los distintos «no» del entorno (natural y artificial), se instauro la limitación a la plenitud del deseo, lo cual produce la paradoja de un incremento del deseo en pos de la totalidad, la plenitud, la perfección, y en donde el común denominador es intentar calmar la angustia de una «incompletud» que nos amenaza y que carece de significación para el ser humano.

En consecuencia, aquello que entendemos como inseguridad en el sentido psicológico hunde sus raíces en esta ausencia de plenitud y en el subsecuente deseo de poseerla, acto inconsciente que se manifiesta en el proceso de simbolización y de socialización. Acto, además, que no siempre es asumido por el sujeto con confianza plena en sus propias significaciones, resultado de lo cual tiende o a dudar de ellas —silenciándolas— o a ampararse en significaciones ajenas sin haberlas discernido de manera autónoma. Sujetos así evitan confrontar(se) (con) el vacío que dejan sus deseos insatisfechos, anulan sus propias significaciones en beneficio de una asunción acrítica de las significaciones ajenas y eluden un proceso de semantización personal. Desde ese instante, el individuo entra en la representación de las certezas.

La epifanía del miedo

Hasta aquí hemos dado un indicio para explicar el modo en que los individuos nos vamos construyendo en una alteridad a tientas, con temor y temblor. Hemos dicho que un vacío de seguridad se abre paso a la par de la capacidad simbólica del sujeto por evadir ese vacío, impulsado por el deseo de plenitud y la vivencia trágica de la «pérdida».

Basándonos hipotéticamente en las primigenias organizaciones humanas y sus iniciales estructuraciones del mundo, podemos, en consecuencia, especular que una de las primeras manifestaciones sensibles de la humanidad es el miedo consciente que se torna en angustia al enfrentar el vacío de comprensión de lo real. Quiero remitirme, por ello, al origen biológico del miedo, cuyo órgano rector es la amígdala, situada en el cerebro llamado reptiliano.

El sistema límbico y el sistema vegetativo de los animales son similares a los de los humanos, así como las respuestas reactivas. La única diferencia es que en el animal la reacción responde a la percepción de un estímulo concreto. Desprovistos de los mecanismos estructurales de nuestro complejo cerebro humano cuyo «córtex» es el que hace posible el pensamiento abstracto, los animales no pueden, como nosotros, anticiparse a las amenazas.

La respuesta de temor en los humanos tiene pues un agregado peculiar: podemos pensar en abstracto el peligro, anticipándolo. El solo pensamiento de peligro puede desencadenar reacciones instintivas que en el resto de los animales solo se dan ante una amenaza concreta.

El entorno natural de los hombres primitivos debió ser un espacio capaz de infundirle temor, aunque, claro está, los mismos mecanismos de funcionamiento cerebral le daban posibilidades de hacerle frente. Ideas para la protección fueron así inventadas: leyes, culturas, religiones y ciencia permitieron una, cada vez más, eficaz adaptación.

Todas las más altas aspiraciones a las que los adelantos humanos nos han llevado —desde la primera punta de lanza hasta la última innovación de trasplantes en cirugía del corazón— pueden trazarse en la necesidad de la mente de reducir la intolerable ansiedad que es el modo en que el cerebro nos advierte de no estar a salvo. (Newberg y D'Aquili, 2001, p. 60)

Los complejos procesos del pensamiento para hacer frente a las amenazas llevan a resolverlos en variadas y sofisticadas formas que Newberg y D'Aquili denominan «operadores cognitivos». El uso adaptativo hizo que estos operadores fueran actualizados de un modo prácticamente involuntario al interior de un «imperativo cognitivo».

Este es el casi irresistible impulso biológico necesario para dar sentido a las cosas a través de un análisis cognitivo de la realidad. [...] Los investigadores han dado sustento a la existencia del imperativo cognitivo mostrando que la mente, cuando es enfrentada a un abrumador flujo de información, reacciona con ansiedad incrementada. Los investigadores concluyen que esta ansiedad fue causada por la frustración de la insaciable necesidad de la mente de salir de toda confusión hacia el orden y de la dificultad de hacerlo mientras está sobrecargada de información. (Newberg y D'Aquili, 2001, p. 60)

Bajo este impulso, todos tendemos a dar coherencia al todo que nos circunda. Pese a ello, el tema de la muerte es algo que sobrepasa nuestra capacidad de organización de la información en algo capaz de tener sentido. Preguntas acerca del sentido de haber nacido para luego morir, o sobre nuestro destino luego de la muerte, o sobre nuestro lugar en el universo, o en torno a vivir en un mundo incierto y no poder estar sin temor son preguntas que impulsan al imperativo cognitivo a dar respuesta. Los mitos les dieron respuesta por siglos. Explicar el sentido del infortunio humano (Eva, Pandora) hizo que los problemas se hiciesen susceptibles de respuesta.

Lo interesante es la interconexión entre las respuestas emocionales, sensoriales y la especulación fruto del imperativo cognitivo. El pensamiento se vuelve sentir y viceversa. Como dicen Newberg y D'Aquili (2001), «una posibilidad lógica se ha vuelto creencia visceral» (p. 69).

Este es el modo como el imperativo cognitivo lleva a los individuos a plantearse relatos que confrontan nuestros miedos existenciales. El enfrentamiento de estos miedos, incomprensibles en cuanto a su ser, su sentido, conducen a que la amígdala emita una respuesta de temor, por lo que envía sus signos al sistema vegetativo. Sudor, palpitaciones, ansiedad son sensaciones emitidas por estos sistemas (límbico y vegetativo) y que los operadores cognitivos buscan calmar mediante respuestas. Algunos neurólogos llaman a este tipo de respuestas la «respuesta eureka», es decir, la que provendrá inicialmente de un nuevo balance

entre ambos lados del cerebro, lo que ocasiona una resonancia neurológica que, enviando descargas neuronales positivas a través del sistema límbico, llega al hipotálamo hasta regular el sistema nervioso central. Esto produce una respuesta en el sistema de tranquilización: hace sentir calma y paz.

Puede decirse, entonces, que el ser humano es capaz de elaborar un conjunto de «interpretaciones» que buscan elucidar para dominar —de una u otra forma—. El temor es, en consecuencia, además de una sensación que se vuelve mecanismo de defensa ante aquello que se percibe como amenaza externa, algo simbolizado en nuestra subjetividad: se teme aquello que escapa a nuestro poder de dominio. Y la comprensión de lo real es una manera —quizá la más primaria— de dominio.

Entramos así al ámbito de las respuestas que el individuo encuentra en su interacción social. Su proceso, de ser reconocido como proferente de significaciones, no concluye en una seguridad total de sí hasta que se elabora entre el yo y el orden simbólico la transacción mediante la cual el sujeto individual hipoteca su seguridad, su vacío, en la confianza en ese orden simbólico.

Las interpretaciones se tornan así en ley, creencia o conocimiento de principios cuya significación última (y manejo de las mismas) reside en «especialistas». Desde entonces podemos hablar de una antropología de la certeza cuando entendemos que una colectividad afirma su seguridad mediante la confianza en una normatividad exterior a ellos. La confianza depositada en dicho(s) principio(s) otorgará la certeza indispensable para extirpar la amenaza de angustia.

Desde un punto de vista antropológico, la fenomenología mencionada puede entenderse como la que da origen a la percepción y al deseo de vivir bajo certezas y que habría operado en la historia humana desde sus orígenes. El miedo o angustia consciente a estadios irresueltos de comprensión de la realidad condujo a la elaboración de certezas de diversa índole cuyo objeto fue erradicar la angustia física que produce la incertidumbre.

Todo lo sólido se desvanece en el espíritu

Sabemos, sin embargo, que la historia no es tan simple. Las angustias tienen también dimensiones, pueden ser grandes, medianas o pequeñas. Es probable que las de gran tamaño puedan haber sido resueltas con la asunción de certezas obradas en el laboratorio del espacio social e histórico. Pero ¿esas certezas venidas de la exterioridad actúan con igual eficacia en el espacio de la vida interior? ¿Qué hay, pues, de aquel otro conjunto de certezas respecto a la vida interior de los sujetos y que están más allá de leyes y certezas colectivas? Aquello que somos, que

deseamos, que amamos y que muchas veces no está necesariamente «codificado» ni constreñido por leyes o creencias también se dirige, en el curso de nuestras vidas, hacia momentos en que la decisión ante acciones determinadas nos coloca ante la necesidad de sentirnos seguros de aquello que decidimos (hacer o creer).

Ciertamente, este tipo de incertidumbres surgen en otro momento de la historia de Occidente, cuando por primera vez en el siglo XII, con Pedro Abelardo, surgen los llamados «problemas de la conciencia individual». Desde entonces, ideales como la libertad subjetiva y la autorreflexión llegan a cristalizar en la modernidad como los rasgos que definen a todo ser humano como un ser capaz de ejercer su derecho a plantear modos distintos de configurar lo real más allá de la tradición.

En esta última etapa del proceso, la cultura ha sufrido transformaciones en todo el planeta a través de los siglos. En términos «modernos», se traduce como el tránsito de la heteronomía a la autonomía del sujeto, de la conciencia ingenua a la autoconciencia, que, en términos hegelianos, nos conduce a lo absoluto.

La caída de los dogmatismos a que nos encamina ese salto dialéctico desde la razón pura y la preconización de la subjetividad como «residencia del espíritu individual» conduce al sujeto moderno (y posmoderno) a situaciones en que la reflexión personal puede colocarse en antagonismo con la ley o la creencia externa, de manera que la certeza se convierte en un asunto enteramente personal y subjetivo. ¿De dónde la extraigo? ¿Desde qué parte de mi ser o conciencia consigo la certeza necesaria para decidir mis acciones y mis convicciones más profundas?

Es este último aspecto de la certeza —y que podríamos entender desde una antropología individual como «psicológica» (o «espiritual», dependiendo desde dónde uno se sitúe)— lo que me interesa ahora resaltar. Es el espacio en el que el sujeto **decide creer en la veracidad de sus creencias últimas y sus decisiones más allá de la verificación que, viniendo del exterior, le erradique la «incertidumbre»**. Para poder entender este proceso que, en realidad, resume la tensión que habita la subjetividad del hombre y mujer modernos, intentaré esbozar una genealogía del concepto de certeza en Occidente.

Parte II. Genealogía del concepto de certeza: derrotero occidental

Pienso, luego existo

Hasta ahora he mencionado el proceso antropológico por el cual se erigen las certezas y se evaden los vacíos de comprensión. Desde un punto de vista histórico y sociológico, la certeza está asociada a la fragilidad de una humanidad que crea

y recrea mitos para reforzarlos mediante artilugios y discursos que encubren esa angustia originaria producida por el vértigo de la conciencia de la incertidumbre radical de la existencia humana.

La modernidad, tal y como la entendemos hoy, cristalizó en un momento en el que se debieron establecer nuevas «conexiones y «negociaciones» capaces de legitimar los sistemas de creencias que estaban cada vez más en conflicto unos con otros. Por ejemplo, en el albor de la modernidad, la crítica al sistema establecido por el cristianismo hizo mella precisamente el entramado de las conexiones hasta entonces asumidas como «naturales» minando las certezas que ese discurso había tejido por siglos. Poco a poco se legitimó un sistema de creencias y de certezas en torno a la duda metódica y el ulterior paradigma científico-empirista que hoy en día hace también crisis colocándonos ante un horizonte de inquietudes que no sabemos cómo enfrentar.

Sin embargo, la certeza como tal es un problema originalmente tematizado en la historia del pensamiento, concretamente, en la teoría del conocimiento. Una genealogía del concepto nos lleva a ver su enunciación, así como su destino ulterior en la modernidad, que surge con Descartes. El concepto de certeza es indesligable del contexto del surgimiento de la noción misma de conocimiento. Hasta el inicio de la modernidad, hubo cierta ingenuidad en el ejercicio de la razón frente a los objetos cognoscibles de la realidad; la certeza se asumía como algo de suyo, evidente en la medida en que los fundamentos sistemáticos de los «métodos» a aplicar en el conocimiento de la realidad estuviesen bien cimentados, la «certeza» no era tematizada. No es sino hasta que la duda aparece en el horizonte de la relación entre el hombre y la realidad que la idea de certeza cristaliza de modo definitivo confirmándose como fundamental en el horizonte del conocimiento.

Desde Hume hasta Kant, la certeza forma parte del horizonte de comprensión, propio de los mecanismos que se ponen en juego al momento de conocer. Para Kant, la certeza vendría a estar del lado de la razón analítica en la medida en que los juicios que le son propios tienen como correlato la experiencia sensible. La «veracidad» se logra en la medida en que se logra la adecuación entre los juicios de la razón y la experiencia.

No obstante, también Kant postula una idea más bien «negativa» del conocimiento al afirmar que pueden existir ideas que no tienen un correlato con la experiencia. En un impulso de la razón que trasciende la experiencia, la certeza no puede lograrse en el mismo sentido que en la razón analítica. Es probable que aquí haya algunos gérmenes del «realismo» que olvidamos, a veces, valorar en Kant; quizá, en esta sólida arquitectónica de la razón por él planteada, se

encuentra aquello que solo el siglo XX habría de corroborar como el terreno de la incertidumbre.

Debemos esperar al siglo XIX para ver las primeras críticas a la metafísica desde las voces de los maestros de la sospecha. Desde Marx hasta Nietzsche e, indirectamente, Freud y Darwin, se inicia una corriente que irá al compás de los avances «científicos» hasta nuestros días. Con ellos, el andamiaje de seguridades conceptuales sobre el que se había montado la estructura de la razón occidental se comienza a resquebrajar.

El siglo XX terminó por ser el protagonista del paulatino derrumbe del espíritu ilustrado moderno. Todas las disciplinas científicas que vieron la luz precisamente gracias a dicho proceso se van a encontrar con dificultades originadas, por un lado, por la facticidad histórica y, de otro lado, por el mismo avance de sus fronteras de explicación y comprensión. La economía, por ejemplo, atraviesa con Keynes la frontera de la búsqueda de certezas luego del *crack* de 1929; los años treinta ven nacer nuevas perspectivas en las que la incertidumbre es «realidad a aceptar» en el manejo de estadísticas a largo plazo.

Pero quizá los grandes avances que llegan a desestabilizar el principio de certeza y a hacer aflorar la conciencia de la incertidumbre son paradójicamente los de las «ciencias exactas», que irán, a despecho suyo, legitimando el escepticismo epocal.

Desde la teoría de la relatividad, forjada más o menos al mismo tiempo que los estudios acerca del átomo realizados por Niels Bohr, el análisis matemático de Ernst Planck aplicado a la física y el descubrimiento de los mecanismos internos de la materia, que conformaría desde entonces la llamada mecánica cuántica (debido al nombre dado a las partículas elementales, *quarks*), la física, la química y la biología han comenzado a cruzar sus fronteras y a compartir no solo principios de acción inherentes a sus objetos de estudio, sino además la «certeza» de que no hay «certeza última» en dichos principios.

Con todo ello, inclusive la lógica se diluye, ya que, en análisis últimos de la materia, hasta el principio de no contradicción termina siendo relativizado. Todo esto forma parte del escenario en el que se mueve el punto de partida de nuestra pregunta. Si todo este andamiaje en el que se ha sostenido la visión del mundo moderno se ha elaborado (impulsado) con (¿por?) la búsqueda de certezas, la disolución de dicho andamiaje nos deja frente a la incertidumbre y, con ello, ¿qué les queda a las explicaciones que nos hemos forjado en torno a la vida y al sentido de la existencia hasta el día de hoy? Porque inclusive la negación de un sentido (que pareciera estar tanto detrás de las afirmaciones científicas más ligadas al

esquema moderno de la certeza, como también a aquellas que diluyen cualquier «sentido» en función, precisamente, de no haber respuesta concreta en el análisis de lo real) queda de suyo, desamparada de fundamento.

Detrás de la crítica a la metafísica como paradigma de comprensión que desviaba la atención de la realidad mediante hipótesis cada vez más desligadas de la vida concreta, se encuentra, así, la crítica a la construcción del andamiaje de comprensión de la vida que se había elaborado en la historia de Occidente. Ahora entendemos que ninguna respuesta de tipo teórica podrá abrogarse el derecho de una definitiva solución al problema de la existencia. Así pues, el derrotero del pensamiento occidental nos ha arrojado finalmente a enfrentar la conciencia de vivir en la incertidumbre. El cielo se nos ha caído, es cierto, pero quizá no nos hemos dado cuenta de que lo que se cayó es algo así como el cielo raso, una mera copia del cielo y que, por ello, tengamos la ocasión —ahora sí— de ver el cielo real.

Quedan por lo tanto tres ideas que sostienen una crítica trascendental a la idea de certeza occidental:

- a) La certeza sería una construcción teórico-pragmática ligada a determinaciones históricas y culturales con antecedentes en una naturaleza que evade la angustia que generan los vacíos cognitivos.
- b) En consecuencia, la certeza es una idea antes que un estado concreto de la psicología humana.
- c) Por último, puede concluirse que la construcción teórico-pragmática de la certeza lo único que hace es intentar eliminar su contrario, que sí sería un estado real a la raíz de la naturaleza humana, la incertidumbre radical.

Estas tres premisas sostienen la base epistemológica y antropológica del presente trabajo.

Parte III. ¿Por qué elaborar la fenomenología de una incertidumbre radical? Hacia una propedéutica de la conciencia de la incertidumbre

No creo que sea gratuito que Descartes formulara su idea de conocimiento del modo en que lo hizo. La «cristalización» de la certeza llevada a cabo en su filosofía alude a una necesidad imperiosa de dar consistencia a una realidad que se revelaba cada vez más frágil en su percepción de ser. Con la propuesta cartesiana, la arquitectura del deseo de certeza se hizo más sólida y compleja como para sostener respuestas filosóficas y científicas que mejoraran los sistemas

de certezas. La empresa cartesiana se hizo en un mundo que amenazaba con la incertidumbre en muchos frentes. ¿No es válido pensar que la constatación de una «incertidumbre» en nuestros días se asemeja a aquella con que la época de Descartes anunció la «certeza»?

En esta última parte de mi lección inaugural, intentaré mostrar la fenomenología de la incertidumbre como algo radical y previo a toda experiencia cognitiva. Lo haré utilizando el marco conceptual de viejas fuentes de la tradición cristiana y del análisis que de lo místico hacen autores como Michel de Certeau o Georges Bataille. De igual manera, buscaré demostrar que enfrentar la incertidumbre es lo propio de las propuestas de origen místico y de la fenomenología propia de la fe para, luego, deducir la posibilidad de una formación en la conciencia de la incertidumbre. Esta propuesta pretende entender el vacío que instaura la incertidumbre como condición de posibilidad de otro tipo de ser en el mundo, como otro tipo de existencia que aquella que es sostenida por el paradigma de la certeza.

En el principio es la incertidumbre

Hasta aquí podemos deducir que la caída de las certezas no está haciendo más que volvernos a un estado previo, anterior, que entiendo como trascendental: la incertidumbre. Quiero, pues, llegar al meollo de esta disertación con una verdad de Perogrullo que he ido anunciando de a pocos: la deconstrucción de las certezas nos devuelve a un estado fragilizante, equiparable con un vacío absoluto que produce angustia (aquí, en sentido psicológico) al no ser inteligible. La angustia, en ese sentido, —y coincidiendo con Lacan— no es carente de un objeto. En este caso, este es algo que trasciende —paradójicamente— toda objetualidad, pues se trata de algo que escapa la intelección y se asocia con una sensación abisal de incertidumbre. Es este «espacio» aquello sobre lo cual se asienta la actitud de lo que entendemos como fe.

Caminar sobre la incertidumbre nos hace volver a entender el sentido de las construcciones humanas: efímeras, relativas, temporales y, a la vez, constructoras del sentido y de un camino que traza la hoja de ruta del futuro de la especie. Las certezas tomadas como absolutos nos sacan de la temporalidad misma. Olvidamos que su rol es transeúnte, trashumante, como lo somos nosotros mismos. Un ejemplo lo tenemos en la palabra: delimita, pero no es exhaustiva; nos acerca, en los límites humanos, a algo de aquello que intentamos asir con su ayuda, pero lo que realmente es no es competencia de un solo proferir o de un

solo colectivo espaciotemporal. Lo que es es una labor de hermenéutica de toda la especie humana en su peregrinación por la temporalidad.

Esta conciencia de nuestra limitación, propia de la especie, nos hace entender la incertidumbre como constitutiva de nuestro estar en el mundo, sin por ello relevarnos del deber de desear la seguridad de estar en lo cierto —en la buena vía—, con esa convicción que queremos que nos den los andamiajes que construimos, siempre y cuando sepamos cuándo es necesario y conveniente desarmarlos, levantar las tiendas y seguir el camino en pos de nuevas construcciones. Ignacio de Loyola lo reconoce al enunciar que los más complejos discernimientos son aquellos que tienen que ver con lo que él llama los estados de vida. Dicho discernimiento normalmente se hace solo una vez en la vida. El resto del proceso de «levantamiento de certezas absolutas» se da, en cambio, una y otra vez.

Esa libertad de construir y deconstruir es lo que debiera caracterizar nuestra relación con las formas que creamos. La fe se entendería, así, como la actitud confiada en que, en esa dialéctica, la vida adquiere sentido, que en esa fragilidad —intersticio o vacío— consciente el ser humano se hace más grande.

Primer paso: ¿desapego o caída libre?

Entiendo que asumir una radical incertidumbre en nuestra posesión del saber sobre la existencia y las respuestas que damos a las interrogantes es casi contradictoria con la actitud por medio de la cual debemos ser capaces de asentarnos con firmeza, legitimidad y confianza en nuestras propias significaciones.

Al mismo tiempo, nuestra propia naturaleza entra en lo que le es propio, la cultura simbólica, gracias a este acto de confianza inicial. En consecuencia, esta dialéctica es radicalmente originaria en la constitución de lo humano. En ella, el horror al vacío interactúa con el Deseo —con mayúscula—, dando lugar a una búsqueda por calmar la angustia, en la que el horizonte de una plenitud se inscribe como posibilidad a la que adherimos por aquello que llamamos fe.

Las configuraciones simbólicas originadas en esta búsqueda crean la significatividad y la realidad misma. La intencionalidad intrínseca al Deseo se dirige en el impulso que tenemos los seres humanos a la «posesión». Todo tipo de poseer es una herramienta para asentarnos en la existencia. A mayores herramientas (posesiones), menos amenaza de vacío o incertidumbre. Horror al vacío y Deseo —repite— interactúan en la constitución del existir humano. El Deseo se complejiza mediante la elaboración de constructos teóricos y prácticos en los que se lucha contra la amenaza de la incertidumbre.

Una respuesta a esta dialéctica han sido los sistemas religiosos. Si, por lo general, han creado representaciones tranquilizadoras; de otro lado, algunas de las grandes religiones han llegado a establecer la dinámica del «desapego» como algo esencial de la práctica religiosa. El desapego conduciría al individuo hacia una actitud desposesiva que lo haría finalmente enfrentar el vacío, dando lugar así a una nueva actitud reflexiva o práxica.

Ahora bien, ¿esta apertura que se da bajo el modo del desapego nos confronta realmente con el vacío o, por el contrario, nos retorna a algo previo a lo que conceptuamos como tal? ¿Qué habilidades nos confiere este acto para enfrentar la realidad?

Solo entonces puede percibirse que el deseo mismo ha sido alimentado por evadir el vacío que, parece, nos habita en alguna parte profunda de nuestro ser. El vacío de la incertidumbre se manifiesta como la condición de posibilidad de la búsqueda de plenitud.

Grandes líderes espirituales han propuesto esta dinámica desde distintas perspectivas. De hecho, el buda trasciende las angustias de la existencia precisamente resolviéndolas con la anulación del deseo. El budismo percibe que el objeto del deseo no tiene realidad, sino que es ilusión. Por su parte, el cristianismo asume una existencia en la que se nos urge a encontrarnos con la raíz última del deseo evitando petrificarnos en la ansiedad por la posesión. Dicho de otro modo, el cristianismo busca que nos demos el encuentro con el deseo, aunque desasidos de su intencionalidad. El deseo, paradójicamente, se desintencionaliza y se revela ante nosotros como algo más que el simple impulso de poseer para evadir el vacío. El mismo se revela como vacío de significantes sin por ello dejar de ser deseo. Centro mismo de la vida en nosotros, nos hallamos en el centro mismo desde el cual somos parte del mundo, un fragmento del conjunto de la «realidad visible y sensible».

Este encuentro con el deseo desasido de su intencionalidad es el encuentro con una sensibilidad profunda, originaria, de la cual no hay discurso, sino la simple constatación de su existencia, y de la que solo cobramos conciencia en el momento en que nos desasimos de la intencionalidad, del impulso de posesión o dominio de lo exterior.

En el cristianismo, el «retorno» a la raíz misma del deseo (que aquí denominamos libremente «deseo trascendental») conduce a un nivel no discursivo que Bataille considera como dado en otras experiencias radicales de éxtasis que no tienen asidero desde una lógica de verificación. El ingreso a este espacio de lo inasible por el discurso es lo que muchos testimonios espirituales describen como una presencia que lo único que nos constata es lo que ella misma instaura con

su ser: la relación. La revelación del deseo como constitutivamente siendo una relación, tal y como es vivida en la experiencia extática, no es, sin embargo, una última certeza, ya que dicha experiencia consume el deseo y, al hacerlo, diluye la posesión misma de toda certeza. Los místicos sienten, entonces, que la muerte es solo un tránsito y pareciera indicar que esa experiencia les libera del temor a la muerte, a la pérdida, a la incertidumbre. Solo desde entonces la «incertidumbre» se asume como lo propio del ser en el mundo. Ajeno a la comprobación de los sentidos, el acto de fe que aquí se instaura se vive fuera del ámbito de la intencionalidad, de la posesión y, por ende, sin certeza alguna. Desasidos de la lógica del discurso, tenemos una «certeza de lo que no se puede ver, una prueba de la realidad que no se ve» (Hebreos 11, 1); la paradoja de una certeza que, en realidad, es incertidumbre y oscuridad.

Desde esta experiencia, el verdadero vacío es la imposibilidad de percibir esa «realidad que no se ve» del deseo en su ultimidad. Un yo aún atado a los apegos se retuerce de angustia al momento de esta caída libre y termina por diluirse él mismo en la confrontación con algo que solo se entiende desde el trascendental de ser relación.

Esta vivencia de encuentro con este vacío que es presencia es, para la experiencia mística cristiana, una auténtica salida del ego —eso es el éxtasis— que se «verifica» en la capacidad de ser para el otro. La conciencia realista de ser arrojado en el mundo se trastoca en caída libre, más parecido a arrojarse a un abismo. Este es el nombre que algunos místicos cristianos, como Maese Eckhart, dieron a Dios.

Segundo paso: el abandono

En este proceso es el (lo) otro aquello que se trastoca *a priori* toda relación subjetivo-existencial y cognitiva. El cambio de la intencionalidad del yo centrado en sí y en su deseo por poseer la exterioridad es reemplazado por el goce de la relación vivida de modo concreto en medio de la temporalidad. En este proceso de encuentro con el «vacío», revelado como presencia, la «reducción trascendental» nos hace conscientes de nuestra dimensión centrípeta, egocéntrica y compulsivamente determinada a la posesión del objeto para la autodeterminación. El sujeto termina por abandonar el Egipto de la ansiedad por una alteridad en la que solo podemos sentir o confiar. Solo me queda creer que lo que le es connatural a este deseo, la aspiración a la completud, a la totalidad, se vive como un ideal en la praxis de la relación.

Quien quiere emprender la tarea del encuentro con el deseo en su ultimidad se sabe conminado a enfrentar este «abismo» del cual solo sospechaba su existencia. Dar el paso a saberse sostenido sobre la incertidumbre es el paso dado por Jesús al momento de enfrentar su Getsemaní, prueba última de la ausencia de respuestas y seguridades. Getsemaní es el momento en que la vivencia de Jesús, asentada en ese encuentro diario con el movimiento mismo de la vida en Él (al que él denomina Padre), tiene que apartar todos los cálces de clasificación de la comprensión humana. Es en medio de ese vacío de certezas que se abre, sin embargo, la paz, signo de la fe, luz que brota de una total oscuridad, como preconizan los místicos.

La plenitud no es, entonces, solo un horizonte ideal sino la recepción plena y confiada de la vida ya dada. Entrar en su dinámica simple y cotidiana, la del saludo al vecino, la comida en familia o el trabajo, la rutina y los sueños de todos los días, se trata de una humanidad en la que la plenitud, la eternidad, se vive desde todo instante, lo que en el discurso teológico cristiano es reconocido como dado, como gracia. Ese modo de percibir la vida implica el goce de la relación que se vive con la vida misma a través de la multiplicidad de formas de la interacción social y cognitiva, la confianza en el transcurso del presente histórico sin caer en la obsesión posesiva de dominar la temporalidad. Es entonces que se hace conexión con lo propio de la dinámica de la vida, su ser para el otro.

Tercer paso: imaginar la «formación» de una conciencia de la incertidumbre

Formar en la conciencia de la incertidumbre como modo de entender el conocimiento y nuestra relación con la realidad conduce a asumir la existencia como intrínsecamente frágil y dependiente del otro, en el sentido de entendernos como esencialmente relacionales. Formar en esta conciencia, además, implica formar en el enfrentamiento con la verdad de la existencia que puede evitar al sujeto caer en la angustia de la búsqueda de certezas en cada acto de comprensión y de relación.

El sedentarismo al que conduce la actitud dogmática que acarrea el paradigma de la certeza en Occidente produce el incremento de la ansiedad por la pérdida, la carencia, la fragilidad y la limitación, el vacío y el no saber cómo enfrentar dichas situaciones. Habría que recuperar el símbolo de la experiencia trashumante de un personaje como Abraham y la fantástica historia de un dios que reposa en su propia tienda y que acompaña al pueblo errante en búsqueda de una tierra prometida. En este relato, aunque se busque un absoluto, la esperanza ocupa

el lugar de la angustia. Salimos, por lo tanto, del modelo de Ulises, como dice Levinas, que **regresa** a su tierra natal, y nos encontramos con el trashumante que afirmó a un pueblo por su itinerancia sin vuelta sobre sí.

Ahora bien, ¿es posible formar un modo de ser que implique hacer conciencia de nuestra fragilidad intrínseca, de la incertidumbre radical que nos habita? ¿Es posible para todos educarnos en esta conciencia?

Para comenzar, la formación en la conciencia de la incertidumbre nos lleva a comprender la vida como esencialmente sumida en el misterio. Creer que esa incertidumbre es consustancial al hecho de la existencia puede trastocar la angustia en confianza, dándose así la condición de posibilidad de aquello que llamamos fe. Por su parte, el «no saber», asumido como principio axiológico y praxeológico, conduce a entender la verdad como un acto de comprensión comunitario: posibilita la escucha, la aceptación del otro como proferente de verdades. Sócrates entendió, por ello, la filosofía como una actitud de dar luz a la verdad por medio de la desarticulación de los lugares comunes, el desmontaje de las razones arbitrarias o dogmáticas que ocultan la realidad.

El correlato de la conciencia de incertidumbre no es pues la relativización de toda verdad asumida comunitariamente, sino salir del paradigma de la verdad como objeto poseído o a poseer. Si liberamos a la verdad dejándole la posibilidad de ser algo que está por encima de nuestros intentos de poseerla, nos damos la oportunidad de entender que antes que una posesión definitiva, la verdad es más bien una constante experiencia de interpretación. Una verdad asumida como experiencia hermenéutica e histórica nos lleva a la raíz de la vida: dinámica y creadora. La conciencia de incertidumbre, pues, no acarrea el quietismo o la inacción a causa de un escepticismo o relativización de la búsqueda de verdades y definiciones. Vivir con esta conciencia debiera implicar seguir en el empeño de la búsqueda de ese Misterio, de esa raíz de la vida, dándonos cuenta de que todos estamos en ello, de que no puede tratarse de una experiencia individual o solipsista, sino que es comunitaria.

En consecuencia, la formación en la conciencia de la incertidumbre podría beneficiar la comprensión de la vida como un hecho colectivo y de competencia común a todos los miembros de una comunidad. Esto, a su vez, debiera favorecer la confianza personal y, por ende, mutua entre los individuos.

Lo contrario es vivir en una ansiedad disfrazada de certezas que, al ocultarnos esta carencia constitutiva de nuestra realidad, nos hace sumir en vidas cada vez más atomizadas, cayendo en la fantasía manipuladora del mercado y dejándonos llevar por los espejismos de certezas y evidencias. Al no tener conciencia

de la incertidumbre radical, se prefiere vivir en el engaño, en el silencio, en el atontamiento o la indiferencia. Algunos optan por fundamentalismos dogmáticos para tranquilizarse y otros, por el hedonismo o el epidermismo reflexivo para olvidar el asunto.

Para concluir, quiero concretar esta idea de «propedéutica en la conciencia de la incertidumbre» a partir de lo dicho hasta ahora. Queda claro de lo dicho que formar en esta conciencia implica abrir un espacio de conciencia en el sujeto que le invite a salir de la actitud posesiva de realidades —sujetos, objetos e ideas— como definidora de su estar en la vida. Desde esta actitud trascendental de apertura y desapego, el individuo vive en una actitud confiada dada por su estar en relación con una sana vigilancia hacia la amenaza de todo «sedentarismo» o «petrificación dogmática».

La actitud de escucha podría instaurarse en el individuo y, por ende, facilitar la relación con realidades y personas. La actitud de escucha, al volverse estructurante y necesaria, induce a que los individuos se autocomprendan como eminentemente sociales y pertenecientes a una comunidad en quien se confía.

En las sociedades tradicionales esto era legitimado por un circuito de creencias; sin embargo, el curso de la historia hizo que las interpretaciones se sedimentaran asentando tradiciones que, a la larga, legitimaron ansiedades sectarias trastocadas en relaciones de poder. Esto sucede en casi todas las sociedades y sus desarrollos ulteriores. En la sociedad moderna se producen estos movimientos, pero segmentando a la misma sociedad al interior de agrupaciones políticas, intelectuales o religiosas; en la posmoderna, la fragmentación es más sutil y de tendencia narcisista: comunidades del goce, como las llama Lacan.

Todos llegamos al acuerdo de que, nos guste o no, el espacio de la sociedad cívica se construye en función de pautas puestas en el debate común, asentando la búsqueda colectiva de ideales. El problema viene, en cualquier debate, cuando la actitud de escucha no es común, cuando las estructuras de diálogo democrático son llevadas con afán de afirmación y de reconocimiento que brotan de la profunda angustia que causa en los individuos la incertidumbre.

En el pasado, la conciencia de fragilidad de la existencia estaba de alguna manera relacionada con la formación que llamábamos religiosa, que colocaba al Misterio, a la pérdida, a la falta o a la incertidumbre «en manos» de ese mismo Misterio, al que los cristianos llamamos Dios. Es decir, se reconducía la angustia hacia la confianza en una relación con ese otro absoluto. Los relatos cumplían el objetivo de conferir confianza en algo más allá del individuo, en la relación con ese otro absoluto que es Dios mismo.

Sin embargo, la experiencia de ser conscientes de la incertidumbre y, por ende, de vivir en la fe, no es necesariamente aquello que las religiones terminan por comunicar. Muchas veces las mediaciones terminan siendo fines. Las estructuras, los dogmas, las afirmaciones apodícticas y que escapan totalmente del alcance de comprensión del creyente convierten a la práctica de la fe en una manera más refinada de construir seguridades y afirmar certezas absolutas.

Pero también es cierto que la experiencia de la fe es vivida en muchas partes como un modo de hacer frente a una realidad que está construida por nosotros, los seres humanos, como un baluarte de defensas para protegernos de ver la dimensión abisal de la existencia. La experiencia de fe puede quebrar esas defensas precisamente reinstaurando el Misterio allí donde debe ser colocado y respetado. La experiencia de la fe se puede manifestar también en la lucha por restablecer la armonía en una sociedad que lo que hace es subsumir conciencias para seguir dependiendo de las certezas falsas que se les impone o intenta vender.

De otro lado, esta formación no puede desentenderse de su correlato cívico. Si el reto es la manera en que podríamos interiorizar la norma en la formación para dotarla de un sentido más personal, autónomo, pues educar en el adogmatismo puede hacerse conduciendo a los sujetos a desarrollar la autonomía de la reflexión ética y ello pasa por asumir la incertidumbre intrínseca a toda decisión ética. Algo de esto defendieron mis ancestros jesuitas en el siglo XVII y XVIII, llamándosele —a mi juicio— erráticamente probabilismo cuando lo que se hacía, en realidad, era adecuar la normatividad a personas, tiempos y lugares.

El «vacío» de definiciones ciertas *a priori* permite que el individuo ubique cada situación desde una apertura trascendental que posibilita una auténtica creación reflexiva previa a la acción o determinación. Es ese «vacío», que es propio de la incertidumbre, el «espacio» propio de una reflexión autónoma que decide en auténtica libertad de acción y de decisión. El vértigo que produce el no saber es, en realidad, no superado, sino orientado en un cauce que lo hace parte del movimiento de la vida. Una total certeza no es alcanzada, pero la seguridad del sujeto se sitúa en su capacidad intrínseca de crear sus propios valores.

Ahora —y con esto concluyo esta lección inaugural—, pienso que los espacios tradicionalmente otorgados a la formación religiosa y a la formación cívica pueden ser hoy el espacio de la formación en la conciencia de la incertidumbre, haciendo acopio de los aportes del psicoanálisis, la antropología, la filosofía, la historia y los recursos plásticos, todo ello enriquecido enormemente en los últimos dos siglos. Un encuentro entre los fines íntimos, personales, que llamamos gruesamente «espirituales» y los fines colectivos, sociales, bien puede darse en la formación

ciudadana. ¿No es posible formar en esta actitud a nuestros ciudadanos mediante disciplinas creativas y comprensivas del fenómeno humano que puedan incluir el trabajo «del espíritu» (este es un término que puede levantar polémica, lo menciono en su sentido más amplio) no doctrinario, sino como algo legítimo en el mundo académico y cívico?

Alertados por el polluelo de nuestra fábula, podemos, en efecto, constatar que el cielo parece estar cayéndose desde hace ya buen tiempo. Sin embargo, no hay que exagerar, no hay mal que por bien no venga. Con la caída de las certezas, en realidad, lo que se nos ha caído no ha sido el cielo real; todo lo contrario, el verdadero bien puede ser que se esté levantando sobre nosotros, pero hay que arrojar los miedos para poderlo ver en todo su esplendor.

Referencias bibliográficas

Newberg, A. y D'Aquili, E. (2001). *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. Ballantine Books.

EL CULTIVO DE LAS HUMANIDADES Y LA CONSTRUCCIÓN DE CIUDADANÍA¹

Gonzalo Gamio Gebri

Habitamos un mundo en el que —al menos en apariencia— ni la ciudadanía activa ni el cultivo de las humanidades cuentan con un lugar de privilegio. Ni siquiera en los espacios universitarios se tiene la convicción de que la construcción de ciudadanía constituya una meta de la educación superior o que el estudio de la filosofía, la literatura o la historia deban formar parte del currículum universitario. Hemos asistido —en el caso del Perú, desde el año 1997— al surgimiento y la consolidación de un modelo empresarial de universidad, una organización con fines de lucro que ha apostado por la capacitación de profesionales eficaces que puedan ubicarse en posiciones estratégicas y ventajosas en ese gigantesco y transparente escenario competitivo que pretende ser el mercado. Estas instituciones educan a sus estudiantes no para someter a crítica el poderoso influjo de la razón instrumental (el cálculo costo-beneficio como pauta para la acción) sobre la sociedad contemporánea; ellas los capacitan para poder usarla eficazmente en el mundo de la producción, el intercambio y el consumo. El *homo economicus* no es objeto de reflexión crítica o de estudio histórico-social, constituye el presupuesto teórico de la educación. Este nuevo modelo pedagógico e institucional se nutre de la idea según la cual la universidad educa a los jóvenes para seguir una carrera —nótese el sentido competitivo de esta expresión—; sabemos que esta idea ya forma parte de nuestro sentido común.

1 Publicada posteriormente, el mismo año, en *Miscelánea Comillas*, 66(129), 237-254.

Es evidente que la formación profesional y la inserción exitosa en el mundo del trabajo constituyen objetivos fundamentales para la universidad; cualquier institución de enseñanza superior que no sea capaz de lograr tales metas simplemente fracasa como proyecto educativo. No obstante, la conversión de este prisma económico-técnico en una norma absoluta y excluyente—incluso jerárquica en el orden de los fines de la institución universitaria— nos hace perder de vista una serie de actividades y propósitos sumamente importantes, asociados desde muy antiguo con la vida universitaria, inconmensurables respecto a la lógica atomizadora del mercado y particularmente valiosos para la academia². La universidad tiene una función social que trasciende la actividad privada y las consideraciones instrumentales propias de la economía moderna. Desde sus orígenes, la universidad estuvo comprometida al menos con dos formas de bien común: la producción de conocimiento y la formación de ciudadanos libres. La seducción contemporánea ejercida por la técnica, la ciencia «aplicada» y la capacitación profesional ha eclipsado estas preocupaciones, que una genuina universidad honra en sus planes de estudio y en sus proyecciones hacia la comunidad³.

En esta oportunidad voy a concentrarme en uno de estos fines comunes de la formación universitaria: la construcción de ciudadanía democrática. Pondré énfasis en los sentidos del concepto de ciudadanía y en la forma en que ambos se articulan en el horizonte de la cultura de la inclusión y los derechos humanos. Me ocuparé del rol que cumplen los procesos de discernimiento público en la articulación de estos sentidos complementarios de agencia política y de la medida en que estos procesos implican tanto el ejercicio de la reflexión como el cultivo de la empatía. Finalmente, examinaré las razones por las cuales las humanidades contribuyen decisivamente a la configuración concreta del discernimiento ciudadano. Los ejemplos a los que recurriré serán fundamentalmente literarios; dejaré para otra ocasión la tarea de acometer un ejercicio similar con la historia, la teología o la teoría del arte. La tesis central de este texto es que el fortalecimiento de la democracia y la observancia de los derechos humanos pasa —de un modo ineludible— por la formación humanista de los ciudadanos, basada en el desarrollo de las capacidades de razón práctica y el cultivo de hábitos emocionales vinculados a la experiencia de la compasión y el sentido de justicia. Frente a esta tarea y desafío, la institución universitaria tiene una gran responsabilidad, ¿qué duda cabe!

2 Sobre este punto, véase Lerner, S. (2000). *Reflexiones en torno a la universidad*. PUCP.

3 He discutido la idea empresarial de universidad en Gamio, G. (2007). Liberalismo y Universidad. En *Racionalidad y conflicto ético. Ensayos sobre filosofía práctica* (pp. 245-262). IBC, CEP.

Dos conceptos complementarios de ciudadanía

«Ciudadanía» es una categoría eminentemente política en tanto pretende determinar con claridad la posición del agente frente al poder constituido. Esta noción pone de manifiesto el grado de acceso a cierto tipo de libertades y derechos y la posibilidad de intervención en los asuntos públicos. El concepto de ciudadanía redefine el mapa de nuestros espacios institucionales, así como la ubicación y la movilidad de los individuos en su interior. Ese puede ser nuestro punto de partida; no obstante, no se trata de un concepto unívoco. Desde el punto de vista de la teoría política, contamos al menos con dos concepciones de la ciudadanía, que el pensamiento liberal y el cívico-republicano han hecho suyas, configurando ambas el sentido contemporáneo de lo que significa ser un agente político. Bosquejaré brevemente ambas concepciones concentrándome en sus elementos sistemáticos y destacando su complementariedad en el contexto de una genuina democracia constitucional.

La primera acepción de ciudadanía alude a una cierta condición jurídica y política que los individuos adquieren a través del nacimiento o en virtud de procesos de naturalización. Ciudadano aquí es fundamentalmente «titular de derechos». Este estatus encuentra su justificación teórica en la hipótesis del contrato social como procedimiento que da origen a la ley y el sistema de instituciones políticas. La tesis más poderosa que está implícita en esta perspectiva sostiene que la fuente de legitimidad del cuerpo legal y de cualquier forma de autoridad política es tanto el consentimiento de los individuos —que son las «partes» del contrato— como la protección de las libertades y los derechos de las personas.

Los ciudadanos son iguales ante la ley. A veces este principio es llamado con cierto desdén «igualdad formal»; dicho desdén se debe al hecho de que no suelen extraerse los valiosos argumentos e intuiciones morales que ella entraña. Se trata de un principio que cuestiona severamente toda forma de discriminación por razones de origen, cultura, mérito, credo, condición económica, ideología, género o identidad sexual que pueda impedir a los individuos la configuración y el desarrollo de sus proyectos de vida en el nivel del cuerpo, las creencias, las relaciones intersubjetivas y los vínculos con el mundo. El acceso individual a la libertad y al bienestar que pretende garantizar (o al menos proteger) el Estado de derecho no está supeditado a los logros o méritos de los agentes⁴. A diferencia de los tiempos

4 Sobre este punto véase Vlastos, G. (1985). Valor humano, mérito e igualdad. En J. Feingberg, *Conceptos morales* (pp. 146-266). FCE.

premodernos —en los que el estatus de las personas estaba determinado por el lugar que ocupaban en el «orden jerárquico del universo», asignado por razones de parentesco—, los derechos básicos que gozan los individuos son concebidos como universales, incondicionales e inalienables. Se desprenden de su dignidad, de su capacidad de ser agentes racionales independientes. La igualdad civil ha sustituido así al supuesto jerárquico de la sociedad premoderna, dividida tradicionalmente en estamentos: guerreros, sacerdotes y campesinos. El supuesto contractualista de una situación previa a la constitución de las bases de la ley y el gobierno —el «estado natural» en los tratados de Locke y Rousseau, la «posición original» en la filosofía política de John Rawls—, más que un experimento epistemológico, constituye el diseño de una imagen moral que echa luces en torno a la irrelevancia de las diferencias de origen, convicciones y méritos en la configuración de las libertades y los derechos fundamentales. Las inmunidades y prerrogativas que confiere la ley son las mismas para todos los miembros de una comunidad política.

El Estado de derecho no solo protege a los individuos de la violencia ejercida por otros agentes o por la autoridad política misma, sienta las bases de un sistema de coexistencia social. Pretende ofrecer espacios abiertos a las diferentes expresiones personales y colectivas en materia de cultura, religión, género y sexualidad siempre que no minen la tolerancia o atenten contra el derecho del otro a creer (o a no creer) y a vivir o no conforme a esa creencia. En principio, se trata de espacios privados en los que los agentes cultivan relaciones —afectivas, familiares, laborales— compatibles con sus visiones de la felicidad. En ellos, el individuo se dedica a las actividades que ha elegido como portadoras de sentido o vehículos de realización, se entrega al cuidado de sus tradiciones locales o a la crítica de sus cimientos. Uno de los rasgos fundamentales de la ciudadanía como condición reside en el hecho de que, si bien el ejercicio de los derechos supone la cultura como horizonte vital ineludible, las culturas no constituyen determinaciones inexorables de la identidad o que no sean susceptibles de elección. El individuo tiene derecho a desarrollar vínculos de pertenencia a tradiciones o a visiones densas de la vida, pero también puede abandonarlas si con el tiempo estas se tornan opresivas o inconsistentes⁵. El Estado debe garantizar que estas elecciones sean posibles, pero no debe pretender intervenir en los procesos de decisión, que corren a cuenta y riesgo de los ciudadanos.

La segunda concepción de la ciudadanía corresponde, en contraste, al cultivo de una cierta actividad humana, la política. Nos remite directamente a la célebre

5 Véase Sen, A. (2006). *Identidad y violencia*. Katz.

definición de Aristóteles, según la cual los ciudadanos son aquellos agentes que a la vez gobiernan y son gobernados⁶. Son gobernados, porque acatan las decisiones que toman las autoridades políticas legalmente elegidas y se someten a las decisiones que se han acordado tomar en la asamblea. Pero a la vez gobiernan, en tanto participan en la elección concertada de las autoridades políticas, así como en los procesos de deliberación pública en materia de justicia y legislación. Aristóteles pone énfasis en que la ciudadanía no puede desligarse del compromiso de los agentes con el ejercicio de las funciones judiciales y los asuntos de gobierno⁷. Mientras en el sentido liberal de ciudadanía el individuo puede elegir intervenir o no en la «cosa pública», el ciudadano en este segundo sentido — eminentemente ateniense — es propiamente un agente: si no actúa con otros en la arena pública, la dimensión política de su vida queda en suspenso. Desde Esquilo y Aristóteles hasta Alexis de Tocqueville y Hannah Arendt, se ha ido configurando la tesis que sostiene que a través de la acción política se revela un aspecto medular de lo estrictamente humano.

La presencia en el ámbito público pone de manifiesto las capacidades distintivamente humanas del «decir» y del «actuar». Hannah Arendt (1976) sostiene incluso que la polis — en tanto constituye el mundo configurado a partir de la acción común — constituye el «espacio de aparición» del ser humano como tal (p. 262). La política inaugura escenarios en los que los agentes se encuentran para forjar consensos a través del discurso, pero también se trata de foros en los que se expresan libremente disensos que pueden ser valiosos para señalar los límites y los riesgos de los proyectos que la mayoría ha admitido o promovido. La política activa permite al ciudadano convertirse en coautor de la ley, hecho que redefine la relación entre los miembros de la comunidad y el cuerpo de reglas e instituciones del que es usuario. El respeto a la ley no brota del miedo al castigo resultado de su trasgresión, dicho respeto proviene del reconocimiento ciudadano de la legalidad como una creación colectiva que involucra el esfuerzo y el juicio de cada uno de los agentes políticos.

En su versión contemporánea, el cuidado de las virtudes cívicas al interior del ágora ha sufrido importantes transformaciones. Como muchos objetores de la espiritualidad de la polis han argumentado, la exaltación ateniense de la vida pública suponía la vigencia de formas de exclusión — la existencia de esclavos, el confinamiento de las mujeres al ámbito doméstico — que son inaceptables

6 Véase Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos, 1277b 10.

7 Véase Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos, 1275a 6.

desde la cultura de la libertad que ha inaugurado la modernidad. El compromiso cívico con el bien común compite con otros propósitos de carácter privado (como el éxito laboral o la autoexpresión estética), que ejercen un poderoso atractivo entre los individuos. La ciudadanía ya no puede ser el elemento medular de la identidad de las personas. No obstante, la ética de la acción política ha encontrado nuevos espacios públicos en los cuales desarrollarse: los partidos políticos, como organizaciones que aspiran a tomar las riendas del Estado merced a las condiciones de la democracia representativa, y la sociedad civil, el conjunto de instituciones voluntarias que promueven la formación de opinión pública y la configuración de formas de vigilancia ciudadana del poder estatal.

No es difícil darse cuenta de que ambas concepciones de la ciudadanía son complementarias y se necesitan mutuamente en el seno de una democracia constitucional. La ciudadanía como condición evoca y resume el catálogo de derechos y prerrogativas que protegen al individuo de la interferencia externa y le aseguran el acceso a formas particulares de libertad y bienestar. La ciudadanía como actividad nos remite al tipo de compromisos y movilizaciones que debemos estar dispuestos a hacer en situaciones de crisis. El sistema de derechos individuales no se sostiene por sí mismo. Si no contamos con instituciones sólidas y no encontramos ciudadanos capaces de ejercer formas de denuncia y resistencia a la arbitrariedad, entonces las libertades básicas se tornarían vulnerables ante la acción de gobernantes autoritarios o políticos corruptos. Si los individuos se repliegan hacia sus hogares y recortan las posibilidades de acción común, la cuota de poder a la que renuncian termina inevitablemente en manos de quienes ejercen oficialmente la función pública. El individuo puede elegir actuar políticamente o no —puede percibirse como ciudadano en el primer sentido, y no en el segundo—, pero la completa ausencia de ciudadanía activa podría finalmente minar el sistema político que sostiene los procedimientos y las formas de protección que permiten a las personas entregarse al cuidado de sus proyectos personales. Incluso desde un punto de vista instrumental, el titular de derechos inalienables requiere de la acción cívica como una opción vital significativa para mantener operativa su condición legal y política.

Percepción de la injusticia y la empatía

Si mi argumento es correcto, entonces la buena salud de una democracia constitucional requiere de la articulación de estos dos sentidos de ciudadanía, de modo que el segundo sentido funciona como complemento del primero.

Podríamos expresarlo en los términos siguientes: el ciudadano se describe a sí mismo principalmente como sujeto de derechos en virtud de su pertenencia a la comunidad política y, en segunda instancia, se percibe como un agente político. Verse privado del segundo sentido de ciudadanía constituiría un grave atentado contra la libertad, pero la exclusión de la ciudadanía como condición equivale a ser condenado a una verdadera muerte civil (Shklar, 1997, p. 77). Significa estar expuesto de modo permanente a toda forma de violencia —directa, estructural y simbólica—, estar sumido en una situación de radical indefensión en la que el individuo no podría invocar ninguna ley positiva que amparase sus demandas, no podría asociarse con otros para actuar políticamente —a través de los canales regulares—, para hacer valer sus derechos más elementales⁸.

La historia nos muestra en qué medida determinados sectores de la humanidad —culturas y minorías étnicas, grupos religiosos, mujeres, homosexuales— se han visto privados sistemáticamente de los bienes que reporta la condición de ciudadano. En muchos casos, el argumento ideológico esgrimido para legitimar tal forma de exclusión ha consistido en la apelación a la fatalidad: ese pueblo merece los maltratos que recibe porque padece las consecuencias de una maldición proferida por Dios, esas minorías raciales o sexuales deben ser tratadas como seres en situación de permanente minoría de edad dado que son, por naturaleza, propensos a la emotividad y no al uso de la razón, etc. Se trata de argumentos *ad hoc* fundados en prejuicios que contradicen impunemente los desarrollos de la antropología cultural y las ciencias biológicas; ellos han sido invocados para declarar la inaccesibilidad de los miembros de estos sectores de la sociedad a la ciudadanía en términos de derechos individuales. La intolerancia cultural o religiosa, el racismo, el machismo y la homofobia están entre las formas de violencia simbólica que se sostienen en esta clase de apelación falaz a la «naturaleza de las cosas».

Corresponde a la cultura de los derechos humanos desenmascarar estos argumentos falsos en la teoría y mutiladores en la práctica. Probablemente quien mejor ha desarrollado esta crítica sea Judith Shklar, notable profesora de Harvard fallecida hace unos años. En su obra *The Faces of Injustice* (1988), ella sostiene que ofrecer una distinción consistente entre injusticias y fatalidades constituye uno de los propósitos básicos de la filosofía política y uno de los modos más plausibles de explicitar los rasgos distintivos de la violencia. Los asuntos humanos

8 Sobre las formas de violencia, véase Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bakeaz y Gernika Gogoratuz, p. 21.

están constituidos por acciones, y no fundamentalmente por *eventos*, en los que por definición no interviene decisivamente la voluntad humana. Las injusticias y las fatalidades aluden a situaciones que producen experiencias de pérdida y dolor en los seres humanos; no obstante, difieren sustancialmente respecto al principio que las produce. Las fatalidades corresponden a aquellas catástrofes que tienen su origen en un fenómeno natural que, en principio, la ciencia puede explicar. Un terremoto o la erupción de un volcán constituyen buenos ejemplos de aquello que estamos describiendo. Frente a los daños personales o materiales que pueden provocar, solo resta lamentarse por estas circunstancias desafortunadas (y acaso prevenir situaciones similares en el futuro). En contraste, la injusticia es el resultado de una acción humana, con frecuencia motivada por el deseo o la negligencia de sujetos concretos que podemos identificar y responsabilizar por lo ocurrido. Los crímenes contra la vida, la discriminación y la corrupción constituyen casos evidentes de este tipo de daño. Un terremoto es, evidentemente, un evento funesto que muchas veces prevalece sobre nuestra capacidad de control sobre el entorno. Sin embargo, una vez desatado y producida la destrucción de vidas y propiedades, el diseño y la ejecución de planes de atención a las víctimas sí corresponde al de la justicia y la injusticia.

En un sentido importante, la filosofía se ocupa de explorar las diferentes dimensiones de la injusticia, así como sus repercusiones en la vida pública de las personas y en el sistema de instituciones que ellas reconocen como suyo. Siguiendo la tesis desarrollada por Cicerón en *Los oficios* —que Shklar hace suya en el texto antes citado—, uno puede ser injusto de dos maneras básicas: 1) activamente, cuando las propias acciones lesionan la integridad o el derecho de un tercero o infringen la ley de alguna forma; 2) pasivamente, cuando los individuos asumen una actitud condescendiente con los actos delictivos o trasgresores del orden constitucional. A causa del egoísmo, la desidia o la indiferencia, los individuos deciden mirar a otro lado cuando se vulnera el derecho de otro o se violan los principios del Estado de derecho⁹. De este modo, las personas renuncian a actuar como ciudadanos —denunciando el abuso o protestando contra la prepotencia de las autoridades— y eligen comportarse como súbditos (o como meros agentes privados). Al renunciar a la acción solidaria, el sujeto pasivamente injusto no reconoce en el que sufre a un miembro real de la comunidad política e incluso «prefiere ver solo mala suerte donde las víctimas perciben injusticia» (Shklar, 1988, pp. 48-49). La autora sostiene que la injusticia es una categoría eminentemente

9 Véase Cicerón (s. f.). *Los oficios*. Espasa Calpe. Libro primero, capítulo VII; Shklar, 1988, pp. 40-50.

cívica, de modo que su práctica solo puede ser percibida en sociedades republicanas en las que la ciudadanía como actividad constituye un valor compartido.

Las democracias constitucionales apuestan expresamente por la inclusión social y política de quienes habitan la comunidad; en ese sentido, ellas están abocadas —en el discurso y, con frecuencia, en la práctica— a combatir la discriminación racial, cultural y sexual, así como las formas de violencia simbólica que ellas entrañan. Sin embargo, diversos modos de exclusión y discriminación perviven en las mentalidades de los ciudadanos de las repúblicas de hoy minando silenciosamente las bases del pluralismo, que es esencial en una sociedad democrática liberal. Ya hace más de dos siglos que Kant había afirmado que, a veces, ni siquiera las revoluciones políticas conseguían desterrar los viejos modos de pensar, que tienden a arraigarse en las conciencias de los individuos y a convertirse en parte del «sentido común» del grupo social. La exclusión es un hecho de nuestro tiempo, pero corresponde a los ciudadanos y a las instituciones de una democracia constitucional diseñar formas de pedagogía cívica y políticas públicas que apunten a erradicarla.

Es esta una importante cuestión que se plantea a la deliberación pública tanto en la esfera del Estado como en la de la sociedad civil y que involucra los dos sentidos de ciudadanía descritos líneas arriba. Excluir al otro equivale a negarle el acceso a las libertades y derechos que permiten a los individuos llevar una vida de calidad y, a la vez, supone despojarlo de las herramientas legales y políticas con las cuales denunciar los abusos o ejercer resistencia frente a ellos. Resulta claro que la inclusión efectiva del otro como usuario de nuestra comunidad política implica el reconocimiento de su condición de ciudadano como el reconocimiento de su capacidad de agencia política para la vindicación de sus derechos fundamentales. La pregunta que podemos hacernos es cómo sería posible transformar eficazmente los esquemas de pensamiento excluyentes, de modo que podamos incluir a todos los nacidos o naturalizados como miembros reales de nuestra comunidad política.

Construir ciudadanía significa —entre otras cosas— contribuir a crear conciencia crítica en torno al acceso de todos los individuos a los bienes asociados a la posesión de derechos universales y a las libertades vinculadas a la participación política. El corolario de esta tesis es que las diferencias de raza, cultura, religión, género o sexualidad no constituyen motivos razonables para exceptuar a ciertos individuos del disfrute o el ejercicio de tales bienes; de tal forma, el daño que provoca la exclusión y la discriminación es inaceptable en la perspectiva de una democracia constitucional. No obstante, para hacer justicia y reparar a la víctima es preciso comprender la «naturaleza» y los alcances de la injusticia. Para

aproximarnos al sufrimiento del excluido resulta insuficiente el vocabulario de la economía moderna y del derecho —básicamente— procedimental; la primera contempla la realidad desde el criterio del cálculo costo-beneficio, el segundo estudia la conducta humana desde su remisión a reglas universales. Necesitamos una aproximación al fenómeno del daño que no abandone el horizonte de la singularidad humana, el carácter eminentemente particular de la acción y las relaciones humanas.

En este punto, el aporte de las humanidades es decisivo. En los últimos años, filósofos de la talla de Richard Rorty, Iris Murdoch, Bernard Williams y Martha Nussbaum han recurrido a la vieja y fecunda relación entre la ética y la literatura¹⁰. Estos filósofos han argumentado —desde diferentes derroteros conceptuales— que los desarrollos metafísicos de la filosofía moral no permitían la configuración de modos de pensar y sentir con el otro concreto en circunstancias concretas. El otro que sufre no es un «otro generalizado» o una de las «partes» del hipotético contrato social; es un ser humano que posee un cuerpo, ha desarrollado su identidad a través de vínculos de amor, amistad y pertenencia social, tiene un conjunto de creencias religiosas, políticas, morales, posee atributos de raza, género, nacionalidad, tiene preferencias literarias, sexuales, etc. y afronta determinadas circunstancias adversas que producen en él dolor. Identificar la injusticia, así como sus efectos sobre las víctimas —y, eventualmente, la discusión en torno a los modos que permitirían conjurarla y reparar el daño— requiere algo más que la intelección de principios abstractos. Exige una conexión empática con la víctima que nos permita descubrir —de manera incontestable— la humanidad del otro.

Decir que todos los hombres son humanos es una tautología, pero es útil, puesto que sirve para recordarnos que quienes pertenecen anatómicamente a la especie *homo sapiens* y pueden hablar un lenguaje, usar herramientas, vivir en sociedades, cruzarse a pesar de las diferencias raciales, etc., son también semejantes en otros aspectos que se olvidan más fácilmente. Estos aspectos son, en especial, la capacidad de sentir dolor, tanto por causas físicas inmediatas como por diversas situaciones

10 Véase al respecto Nussbaum, M. (2005). *El conocimiento del amor*. Machado; Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano*. Paidós; Nussbaum, M. (1999). *Justicia poética*. Andrés Bello; Nussbaum, M. (2001). *El cultivo de la humanidad*. Andrés Bello; Rorty, R. (1997). *¿Esperanza o conocimiento?* FCE; Rorty, R. (2000). *Verdad y progreso*. Paidós; Murdoch, I. (2001). *La soberanía del bien*. Caparrós; Williams, B. (1994). *Shame and Necessity*. University of California Press.

representadas en la percepción y en el pensamiento; asimismo, la capacidad de sentir afecto por los demás, y sus consecuencias, relacionadas con la frustración del mismo, pérdida de su objeto, etc. (Williams, 1985, pp. 270-271)

La empatía es una operación de la reflexión y de la imaginación que permite a quien la ejercita ponerse tentativamente en la circunstancia que el otro que sufre afronta. Procura sentir con él y plantearse lo que podría hacer desde esa situación de injusticia y dolor. De este modo, la deliberación práctica se nutre tentativamente de la experiencia de la víctima, de tal forma que el agente se vea impulsado a actuar en su favor. Digo «tentativamente» porque lo que el agente deliberativo hace es reconstruir —con los recursos que brinda la percepción emotiva y el pensamiento— la situación del otro, sus creencias, sus sentimientos. Por medio del diálogo, tal conexión puede ser más estrecha aún. Evidentemente, hay un límite para esa proyección, una parte de ese dolor es incomunicable. Sin embargo, este diálogo constituye una premisa ineludible para el compromiso cívico: nos brinda una comprensión clara de la vulnerabilidad humana y nos permite asumir la defensa de quien padece injusticia.

La literatura, la historia y las artes nos ejercitan en esa clase de deliberación que se nutre de la experiencia de la empatía. Estas disciplinas nos remiten explícitamente a las experiencias de incertidumbre, indolencia e injusticia y nos exhortan a asumir una posición que involucre por igual el trabajo de la razón práctica y las emociones. La toma de posición exigida no es la que asumiría un espectador imparcial que pondera costos y beneficios, un observador completamente ajeno a las circunstancias que se viven. Se trata de una perspectiva que procura contar con un retrato complejo de la situación, de tal manera que el agente deliberativo sabe que está emitiendo juicios —y, eventualmente, tomando decisiones— que afectan o afectarán directamente a otros seres humanos reales. La proyección empática no solo me acerca a la experiencia del dolor de la víctima, desarrolla en mí la convicción de que resulta perfectamente posible que yo esté en esa misma situación reaccionando de modo similar, etc. El acto de ponerme en el lugar del otro, procurar sentir con él —e incluso responder por él si no está en condiciones de responder por sí mismo— equivale precisamente a percibirlo como uno de nosotros. En otras palabras, equivale a reconocerlo como parte efectiva de nuestra comunidad política.

Breve exploración de dos ejemplos literarios: *Rosa Cuchillo y Las suplicantes*

Estos argumentos ponen de manifiesto la importancia del tipo de reflexión encarnada que aportan las humanidades, así como su relevancia para el fortalecimiento de una cultura de la inclusión. Si lo que buscamos es formar futuros ciudadanos comprometidos con la democracia y los derechos humanos, entonces el tipo de educación escolar y superior que necesitamos no puede concentrarse exclusivamente en el cuidado del pensamiento abstracto y en el desarrollo de capacidades asociadas con la pericia técnica o profesional. Las humanidades constituyen disciplinas que configuran en nosotros formas sutiles de interpretar y juzgar los asuntos humanos y sus sentidos posibles y contribuyen a desarrollar en nosotros hábitos emocionales derivados del ejercicio de la empatía. Las obras literarias, las crónicas históricas y las obras de arte invitan al lector y al espectador a involucrarse en las vidas de los personajes y las circunstancias que atraviesan —precariedad económica, conflictos morales desgarradores, ausencia de reconocimiento— para, a través del contacto con esa clase de experiencias, purificar el juicio (lo que los griegos denominaban *kátharsis*¹¹), esto es, discernir en torno a las situaciones de injusticia y vulnerabilidad que viven nuestros semejantes. Estos procesos de clarificación nos permiten asumir una posición frente a casos similares y extraer lecciones importantes acerca de la «naturaleza» de las cuestiones éticas y políticas. Por supuesto, algunas de estas obras pueden plantear tesis cuestionables —es trabajo del lector-ciudadano examinarlas y confrontar sus posiciones en los distintos espacios públicos que ofrece tanto la academia como la sociedad civil—, pero es el ejercicio del pensamiento empático al que invitan las humanidades lo que las convierte en una forma de saber fundamental para la configuración de la deliberación práctica y la educación del carácter¹².

De este modo, el cultivo de las humanidades se pone al servicio de la construcción de la ciudadanía, constituyendo la materia prima de la ética de la compasión y de la justicia que la sostiene. Esta ética apunta a la adquisición de las disposiciones y modos de juicio que permitan a los agentes prácticos

11 Para un análisis exhaustivo del concepto ético de *kátharsis*, véase Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien*. Visor, pp. 480-483. Me he ocupado del tema de las narrativas vitales en Gamio, G. (2005). La purificación del juicio político. *Narrativas de justicia, políticas de reconciliación. Derecho & Sociedad*, (24), 378-389.

12 En este punto estoy en deuda con la concepción de la educación universitaria desarrollada por Martha Nussbaum. Véase Nussbaum, M. (2001). *El cultivo de la humanidad*. Andrés Bello.

diseñar libremente los proyectos de vida que puedan razonablemente valorar, pero también pretende poner de manifiesto nuestra responsabilidad con los otros, particularmente aquellos que padecen injusticia. Quisiera —en la última etapa de mi exposición— ocuparme muy brevemente del tema de la empatía y el reconocimiento del otro a la luz de dos obras literarias que intentan llevar a cabo, cada una a su manera y con distintos grados de éxito, un proyecto como el que he descrito. La primera es *Rosa Cuchillo*, la brillante obra de Oscar Colchado acerca del conflicto armado interno en el Perú. La segunda es la clásica tragedia de Eurípides, *Las suplicantes*. Ambas nos remiten a la experiencia de la pérdida de los seres queridos motivada por la guerra. Ambas ponen de manifiesto lo que significan para una vida humana concreta los vínculos familiares y comunitarios, así como la relación con los dioses. Planteo el análisis de estos ejemplos a modo de ejercicio que pone en juego la tesis que he estado desarrollando aquí; advierto que procederé esquemáticamente y dejaré para otra ocasión la tarea de elaborar un examen más detenido de estos textos.

Rosa Cuchillo narra la historia del alma de una madre que atraviesa los diferentes niveles que posee la morada de los muertos, de acuerdo con la cosmovisión andina, tratando de descubrir el paradero de su hijo Liborio, muerto luego de un choque con los soldados. Liborio había sido incorporado a las filas de Sendero Luminoso, a pesar de no estar convencido de la consistencia de sus propósitos o de la legitimidad de sus métodos¹³. El joven se había percatado de que la organización subversiva no pretendía liberar completamente a los *runas* del yugo de los *mistis*¹⁴ —en la dirección del mito de Inkarrí—; antes bien, postulaban conquistar el poder para ponerlo en manos de la clase obrera, dejando de lado al campesinado quechua. Liborio llega a la conclusión de que los senderistas no comprenden las fuerzas de los *apus*¹⁵ y la *Pachamama*¹⁶, tienen una visión puramente intelectual de la naturaleza y de las relaciones que el hombre establece con ella. Ha contemplado con profundo dolor cómo los propios senderistas entraban a las comunidades y masacraban a los pobladores ante la sospecha de que estos acogían (o encubrían) a quienes los habían delatado ante las autoridades. Si lo que él estaba buscando era una señal que mostrara la

13 Sendero Luminoso fue la organización terrorista de inspiración maoísta que generó el terrible conflicto armado interno vivido en el Perú entre 1980 y 2000.

14 Los *mistis* son las personas de las clases dominantes. Los *runas* son los hombres del Ande (*runa* es hombre en quechua).

15 Los dioses de los cerros, en la tradición quechua.

16 La Madre Tierra.

inminencia del *pachakuti* en los conflictos que se venían librando en el ande peruano¹⁷, no la iba a encontrar en las crueles acciones terroristas.

Rosa Cuchillo busca conocer el destino del alma de su hijo en el camino que recorre desde el *Wañuy Mayu* —el río de aguas negras que separa el mundo de los vivos del de los muertos— hacia el *Janaq Pacha*, el mundo de arriba, el que lleva a su consumación la comunión de las almas con los dioses. No tiene más compañía que su perrito negro Wayra y, en el penoso trayecto que ha emprendido, tiene que evadir los ataques de *jarjachas*¹⁸ y almas condenadas que pretenden arrastrarla hacia el abismo. Su viaje constituye además un proceso anamnético que le permitirá recuperar el conocimiento acerca de quién en realidad es ella. Algunos críticos han comparado este plano de la narración con el camino que realiza Dante en la *Divina Comedia* —guiado por Virgilio a través del infierno y del purgatorio—, así como el tortuoso camino de retorno al hogar emprendido por Ulises en la *Odisea*. El relato tiene la virtud de articular tiempos y niveles de realidad diversos que se yuxtaponen significativamente con el fin de esclarecer los conflictos que los personajes afrontan.

Colchado ha logrado describir con singular belleza y hondura las opciones del campesino ayacuchano frente a la violencia, la ausencia del Estado en las localidades altoandinas, el dolor frente a la pérdida de los seres queridos, las graves contradicciones morales de *sinchis* y *senderistas*¹⁹, la riqueza del universo mítico quechua y wari. Sus personajes son seres de carne y hueso, sus pensamientos y emociones son expresados a través de un lenguaje persuasivo y conmovedor. No obstante, el autor nos transmite la sensación de que o los conflictos del mundo terminan resolviéndose en el horizonte sobrenatural o simplemente las diferencias y desigualdades que desgarran el mundo se mantienen irresueltas hasta la llegada del *pachakuti* a través de la violencia.

Este dilema me parece discutible. Pareciera que tenemos que elegir entre el delicado olvido que las almas experimentan al recobrar su lugar en el *Janaq Pacha* —como es el caso de la propia Rosa Cuchillo que en la morada divina se reconoce como la diosa Cavillaca— y el camino terrible de la guerra como instrumento de la justicia (cósmica). El propio Liborio abandona aceleradamente el mundo espiritual para retomar el camino de la confrontación en el mundo humano, pues está llamado a transformar la realidad histórico-social: «¿Y

17 *Pachakuti* es la transformación del mundo, en quechua.

18 Ser sobrenatural, mitad humano y mitad llama.

19 Los *sinchis* son la policía especial antisubversiva en los sectores rurales del Perú.

adónde vas? Indagué. Estoy volviendo a la tierra, respondió, me envía el Padre a ordenar el mundo. ¿Un pachacuti? Dije. Sí, es necesario voltear el mundo al revés» (Colchado, 1998, p. 198).

En términos de Liborio, la única forma de poner las cosas en su sitio es a través del combate. Incluso podría suponerse que él mismo se convierte en el caudillo que dirige la gran transformación. En su perspectiva, no hay reconciliación, no es posible lograr que los *mistis* y los *runas* coexistan en el seno de una comunidad; esa es una hipótesis que los personajes ni siquiera contemplan, la comunidad que propone Liborio es local y étnicamente determinada. No se trata de castigar a los criminales subversivos y a los efectivos militares que violaron los derechos humanos. Tampoco se trata de reconstruir nuestras instituciones y erradicar las condiciones estructurales de la violencia en lo económico y en lo político social. No se trata de luchar universalmente contra la exclusión y fortalecer una cultura del reconocimiento de las etnias y los credos que componen el Perú. Para los personajes épicos de *Rosa Cuchillo*, la solución sigue siendo la guerra. A los ojos de Liborio, Sendero Luminoso se equivocó: no había que promover la lucha de clases, sino la lucha entre *runas* y *mistis*.

Esta es una solución que me parece inaceptable, entre otras cosas, porque no constituye propiamente una salida, nos instala nuevamente —e irremediablemente— en medio de la tragedia y de la violencia. Sustituye, eso sí, la «dialéctica materialista» por la apelación al *pachakuti* como recurso ideológico de legitimación. Divide de nuevo el mundo ético-político entre «nosotros» y «ellos» sin abandonar el *pathos* marxista por la «inevitabilidad histórica». No se supera la violencia en la deliberación, sino (otra vez) la violencia «incorrecta» por la «correcta». No obstante, toda violencia es inhumana. Creo que, más allá de la fuerza narrativa de la obra, el personaje «idealista» de *Rosa Cuchillo* transmite un mensaje que debemos rechazar con firmeza porque tenemos poderosas razones para ello, para que no se repita la historia siniestra que hemos vivido. Podría decirse que el proceso de deliberación empática se queda a mitad de camino, pues no puede superar las barreras que plantean tanto las diferencias étnicas como la amarga experiencia de la injusticia estructural.

En contraste, *Las suplicantes* plantea desde el inicio la tesis de la absoluta esterilidad de la guerra cuando se trata de resolver los conflictos humanos y llevar a los hombres a un «estadio superior» de su desarrollo. La obra narra la historia de las madres de los argivos que lucharon con Polinices, en la guerra civil que azotó Tebas, y murieron en la refriega. Estas mujeres piden a Teseo —gobernante de Atenas, que aparece como democrática gracias a la pluma de

Eurípides— que interceda ante Creonte para poder recuperar los cadáveres de sus seres queridos y lograr la paz para ellos. Constituye un dato importante el constatar que el autor convierte a estas madres que claman por justicia en el coro trágico —el coro representa la voz de la *razón práctica*, la perspectiva de la *phrónesis* (la prudencia), posición tradicionalmente reservada a los ciudadanos de la *pólis* (varones, evidentemente).

Inicialmente, Teseo se muestra reacio a acceder a lo que las mujeres argivas le solicitan, pues conoce la tozudez y el espíritu vengativo de Creonte y es perfectamente consciente del carácter injusto de la aventura que llevó a Polinices y a un ejército invasor ante los muros de Tebas. Es su madre, Etra, la que lo convence con duras palabras. Los lamentos de las mujeres de Argos la han conmovido. Ella sabe que constituye una ley no escrita en la Hélade el cumplir con brindarle a todo ser humano —incluyendo al enemigo— «su tumba debida y exequias» con el fin de reconciliar al muerto con la tierra que bebió su sangre. En esta línea de pensamiento, persuadir a Creonte para que devuelva los cadáveres de los guerreros constituye una empresa justa y piadosa, esta convicción lleva a Teseo a hacer suya la exigencia de las suplicantes. Siguiendo estrictamente las tradiciones políticas de la ciudad, el rey consulta a la asamblea para obtener el consentimiento del *demos* frente a la campaña que comandará. Al conocer la negativa de Creonte a entregar los cuerpos, los atenienses se preparan para la guerra. Teseo no tiene otra opción que obligar a Creonte a ceder aquello que ya pertenece por derecho propio a los dioses subterráneos. Es aquí donde podemos reconocer el penetrante juicio de Eurípides sobre la violencia, último recurso frente a lo que es sabio y correcto. Nótese el contraste con la posición esbozada por los personajes principales de *Rosa Cuchillo*:

¡Fatuos mortales que tendéis el arco más de lo oportuno y recibís de la Justicia innumerables males! Tomáis lecciones de los hechos, ya que no de los amigos. Y vosotros, Estados, que podéis conjurar el mal por la palabra, dirimís vuestros asuntos con la sangre, no con la palabra. (Eurípides, 1985, vv. 745-750)

La justicia es concebida como la observancia de un orden —todavía de tonalidades cósmicas— que genera armonía en las relaciones humanas, la misma que es quebrada por la desmesura (*hybris*) presente en las acciones y los deseos de los hombres («tender el arco más de lo debido»). El resultado de estas imprudencias es el mal, el daño. El hecho del mal re-vela la injusticia humana.

La metáfora educativa no es gratuita; recuérdese que la sabiduría trágica consiste en el aprendizaje a través del dolor, que contribuye a formar —por medio de la experiencia— el juicio prudente, basado en la comprensión de la correcta «medida» humana. Esta clase de comprensión práctica busca tomar lecciones de los amigos (*philoí*, esto es, amigos, amantes, conciudadanos). En cuanto a la actitud de las ciudades (*poleis*), la obra las confronta categóricamente: en lugar de dirimir los conflictos a través de la palabra —aquel elemento característico de la vida humana que constituye el horizonte que posibilita el entendimiento común y la construcción de la propia comunidad—, recurren a la violencia. La perspectiva que asume Liborio en *Rosa Cuchillo* es precisamente la que denuncia Eurípides: la desesperación ante la muerte y el desamparo lleva al joven a perder la fe en el poder de la palabra. En el otro extremo del dilema, Teseo usa la fuerza para arrebatarles los cadáveres argivos a los hombres de Tebas. Una vez lograda la victoria, el rey de Atenas no cede a la tentación de entrar en la ciudad, a pesar de que la tiene a su merced. El texto es elocuente para explicar las razones del soberano: «Y aunque estaba en sus manos invadir las murallas, Teseo se contuvo, pues decía que no había ido a arrasar una ciudad, sino a reclamar unos cadáveres» (Eurípides, 1985, vv. 723-725).

En *Rosa Cuchillo* y en *Las suplicantes* encontramos interpretaciones rivales en torno al vínculo ético entre conflicto y justicia. Ambas obras ofrecen justificaciones diferentes a lo que significa vivir en una comunidad y ponen en juego criterios diferentes acerca de quién pertenece y quién no pertenece potencialmente a esa comunidad. Aunque ninguno de estos textos utiliza el concepto de ciudadanía en el registro de las democracias liberales, es evidente que el drama de Eurípides explora algunos de los dilemas que hemos discutido aquí en términos de exclusión y posesión de derechos. El estudio de esta clase de conflictos constituye una tarea ineludible para quienes encontramos en la universidad un espacio privilegiado para el ejercicio del pensamiento crítico y el cultivo de la empatía.

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (1976). *La condición humana*. Seix Barral.

Colchado, O. (1998). *Rosa Cuchillo*. San Marcos.

Eurípides. (1985). *Tragedias II. Suplicantes-Heracles-Ion-Las Troyanas-Electra-Ifigenia entre los Tauros*. Gredos.

Shklar, J. (1988). *The Faces of Injustice*. Yale University Press.

----- (1997). Justicia y ciudadanía. En J. Affichard y J.-B. de Foucauld, *Pluralismo y equidad. La justicia en las democracias*. Nueva Visión.

Williams, B. (1985). La idea de igualdad. En J. Feingberg, *Conceptos morales*. FCE.

LECCIÓN INAUGURAL 2009

Benjamín Marticorena Castillo

Estimados estudiantes:

Con su ingreso a la universidad, los jóvenes se hallan frente a un reto singular. Aunque, bien considerado, todo verdadero reto es singular. El ingresar a la universidad pone al joven ante la previsión de toda su vida futura y lo interroga sobre su papel personal en la sociedad. Siente que ahora tiene que decidir más que en cualquier otro tiempo anterior sobre lo que le atañe y que su entorno social inmediato (familia, amigos, comunidad) tiene expectativas mayores sobre su desempeño, ánimo, energía y talento. Estos círculos sociales cercanos están para apoyar al joven en lo que se proponga acometer, pero no para sustituirlo en la tarea. La sociedad circundante inmediata lo conminará a partir de ahora a asumir nuevas responsabilidades: estudiar para, pocos años más tarde, sostenerse, asumir responsabilidades mayores e integrarse con un perfil específico en una sociedad más ancha y exigente que esta. Lo que durante su niñez y adolescencia ha incorporado el joven en su acervo de conocimientos y sentimientos, mediante la educación en la escuela y fuera de ella, le ha dotado de una base valorativa sobre la sociedad y sobre el mundo físico en que ella se sostiene. Con ese conocimiento y valores, la sociedad lo pone en un punto de partida nuevo: este inicio de su formación universitaria.

Durante su formación, el joven reconocerá la sociedad en su complejidad y le sorprenderá la diversidad, riqueza y alcances de sus hechos históricos, artes, creencias, ciencias, artificios tecnológicos —su cultura, en suma— y la variedad de las instituciones que enmarcan y sostienen esa vasta producción y aseguran la continuidad de la vida colectiva. Por su parte, el espacio vivido —la geografía, el clima, las formaciones geológicas y las especies biológicas que medran al lado y en continua mutua dependencia con nosotros en la biósfera— se le aparecerá

en nuevas dimensiones, profundidades, atributos e interacciones con la especie humana, estimulará su imaginación y, eventualmente, orientará su vocación y determinará su trabajo en lo futuro. En la medida de su voluntad y de su fuerza afectiva, el joven realizará ese decisivo tránsito vital sobre la base de un conjunto de valores, coherente con su doble condición de individuo y de pertenencia a una comunidad. Aunque esta actitud no es privativa de su estancia en la universidad, el estudiante afianzará la escala valorativa de su accionar social para, al término de sus estudios, integrarse como ciudadano y profesional con obligaciones y derechos.

La propuesta académica de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya presta especial atención a ese proceso formativo apelando, mediante su estructura curricular, su selección docente, su sistema de tutorías, su programa de proyección social y su plan de investigaciones articuladoras, a la formación integral del individuo como profesional competente y como ciudadano. Se le prepara para encontrar respuestas a los problemas centrales de la sociedad peruana, a la que reconoce como parte de la comunidad de pueblos de América Latina, conectados diversamente con las otras regiones del mundo. La universidad realiza sus programas académicos y sus actividades de investigación y de proyección social en la perspectiva del desarrollo sostenible y la responsabilidad social; asimismo, se compromete con la revalorización de la ética ciudadana, la profundización de las relaciones interculturales, el fortalecimiento de la institucionalidad social, la gobernabilidad democrática y la descentralización de la gestión política y económica del país para su mejor integración y para su comprensión e involucramiento en los grandes temas de interés de otros pueblos latinoamericanos y de la humanidad toda.

El hombre en la sociedad moderna

Aturdida y encandilada por la marea tecnológica moderna, invadida hasta la saturación de información banal de la publicidad comercial, confundida con la mercenarización de las expresiones del espíritu y visitada cotidiana y compulsivamente por un flujo de noticias descontextualizadas sobre los sucesos mundiales, la persona sin un umbral de capacidad reflexiva y sin una ética asentada tiene dificultad para comprender el mundo social y físico del que es parte. Su conocimiento de la sociedad y del espacio geográfico en que se desenvuelven todas sus actividades es tan parcial y superficial que, aunque a veces le resulte suficiente para vivir en una burbuja de creencias e intercambios sociales elementales, no percibe la dimensión de su ignorancia y está menoscabado para

actuar como sujeto reflexivo y participativo del devenir de la sociedad y del Estado del espacio que ocupa.

La historia y la geografía son disciplinas encaminadas a ubicarnos en el tiempo y en el espacio que son los nuestros. Conocer nuestro pasado (historias familiar, comunitaria, nacional y mundial) nos permite identificar el momento de nuestra presente participación en la aventura humana; explicar las características, valores y problemas de la sociedad actual y los escenarios más verosímiles que se nos presentarán en diferentes plazos del futuro; distinguir de qué conjunto de circunstancias sociales, colectividades e individuos proceden las expresiones culturales que más estimamos; discutir qué acontecimientos y «sentidos comunes» del pasado nos trajeron consecuencias indeseadas que pueden ser enmendadas gracias a una interpretación inteligente de lo vivido.

La geografía, por su parte, nos permite conocer el entorno físico en que vivimos cotidianamente, el más ancho ámbito de la región que nos abastece de recursos para consumir, el país al que pertenecemos en su diversidad material — climática, geológica y biológica— y cultural, con la multitud de expresiones del intelecto y de la emotividad de los pueblos, la diversidad planetaria para conocer cómo viven otras personas y pueblos como los nuestros, con sentimientos, deseos y voluntades no idénticas, pero sí semejantes. En ese ejercicio de identificación de nuestra ubicación en el mundo y de las características del espacio (ríos, montañas, bosques, valles, océano, atmósfera, etc.) podremos entender la complementación de las partes del mundo en el sostenimiento de la vida en general y de la vida humana, en particular. Por extensión, la geografía, cuyo sentido profundo es el de identificar lo más certeramente posible el lugar del hombre en el ancho universo, nos evoca con toda justicia y propiedad al sistema solar, la galaxia de la que el Sol es una entre sus cien mil millones de estrellas, y el universo total en cuyas profundidades se aventura perpleja la mente humana con el auxilio de sus instrumentos de observación.

Sin una mirada en profundidad a la historia de la que procede y al espacio geográfico en que habita, el hombre enerva severamente el conocimiento de sí mismo, la identidad más completa alcanzable por la persona, objetivo de la más alta importancia para ella. Por ello, la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, en sus programas, destaca la formación en el conocimiento del espacio y del tiempo en su recíproca relación con el hombre y su sociedad.

Otro ámbito esencial para la identificación de lo humano es el arte, sus expresiones y el conocimiento de su recorrido histórico y del papel que juega en la formación de los valores, sentimientos y, en general, en la construcción del

bienestar individual y social. El arte nos permite la emoción de la creación, la experiencia más satisfactoria de la existencia humana. Esta emoción no es, sin embargo, privativa de las expresiones del arte. También el ser humano se encuentra con ella en las experiencias místicas, así como también al descubrir, mediante su racionalidad más rigurosa y metódica, la explicación de un fenómeno de la naturaleza y hallar en él una extraordinaria belleza, simplicidad y sugestividad. El encuentro con dimensiones del arte, generalmente no suficientemente adquiridas por los jóvenes que ingresan a la universidad, es otra preocupación fundamental inserta en los programas formativos de la Ruiz de Montoya. Una corriente bien fundada de la formación escolar es la de considerar que el medio más eficaz para educar es el del arte: educar en historia con alegorías artísticas que muestran el devenir del hombre y sus hechos pasados más relevantes revela mejor que con otras aproximaciones la forma en que sucedieron o, más propiamente, la forma en que la sociedad quiere que se los recuerde. Educar en civismo y responsabilidad social mediante el arte abre más que por otros medios el espíritu al mensaje ético y de compromiso social. Educar en ciencias mediante metáforas artísticas es la mejor forma de alcanzar la adhesión del individuo al mensaje de la ciencia, al compromiso ético de la racionalidad humana y a la gozosa contemplación del mundo en sus innumerables formas y, todo en uno, en su magnífica simplicidad. Bien se sabe que la emoción, el goce vital de un descubrimiento científico es equivalente al que experimenta una persona sensible ante una sinfonía de Mendelsohn, una escultura de Miguel Ángel, la sólida y tierna arquitectura de Sacsayhuamán o una perturbadora historia de Borges enfrentándonos con los laberintos de pertenecer a esta especie, con la sorprendente aventura de ser y estar.

Filosofía y educación

La universidad tiene su precedente y matriz en la Escuela Antonio Ruiz de Montoya, fundada hace dieciocho años como un centro de estudios filosóficos. Es, pues, en el campo de la filosofía en el que la universidad crece, define su perfil y es reconocida. Es un afortunado origen porque la filosofía ha conferido a la universidad rigurosidad y compromiso humanista y social sin escamoteos y le ha permitido ser parte importante en el debate referido a la ética en la gestión pública y a las responsabilidades de la acción ciudadana respecto del cuerpo social y del medio ambiente. La filosofía, o la búsqueda del lugar y del papel del hombre en el mundo físico y social, es una disciplina fundamental en el presente cargado de incertidumbres en todos los planos de la vida individual y colectiva.

Por esa razón, de manera coherente, la filosofía llevó a la universidad hacia la educación, en donde se siente muy cómoda porque los cambios sustantivos que la sociedad peruana demanda se juegan enteramente en el campo de la educación. La prolongada crisis de la educación nacional, que viene desde la fundación de la República y desde antes, no puede continuar indefinidamente sin daño irreparable. Con esta idea, la Ruiz de Montoya se ha propuesto la misión de llegar a ser la primera referencia nacional y latinoamericana para la educación, entendida como formación para la construcción ciudadana y social y para la realización plena del potencial intelectual y espiritual del individuo en su sociedad.

Recientemente la Ruiz de Montoya ha creado las carreras de Periodismo, Ciencia Política, y Turismo y Desarrollo Sostenible, todas ellas orientadas a la misión indicada y complementándose recíprocamente. Cuando se construye una universidad, se relacionan todas sus visiones entre sí.

La formación en ciencias naturales

Las ciencias de la naturaleza nos permiten conocerla en su intimidad: desde el micromundo de los núcleos atómicos, colmados de partículas que intercambian mensajes entre sí, partículas que, todas reunidas, ocupan espacios del orden ínfimo de la décima parte de un millonésimo de millonésimo de centímetro (dimensión imposible de imaginar porque no hay nada en nuestra vida cotidiana que nos provea de una referencia para ello), hasta los abismos interestelares, cuya luz ha viajado por el espacio miles de millones de años hasta llegar en este instante a nuestra retina y ser registrada por nuestras neuronas en un punto de nuestro cerebro. Las ciencias de la naturaleza nos permiten conocer la estructura de los complejos atómicos que constituyen las biomoléculas, las células, los órganos y, finalmente, las personas y los animales, plantas y microorganismos; nos abren al conocimiento de cómo se reúnen los átomos y moléculas en las formaciones minerales, de cómo reconocer y medir los flujos atmosféricos, los ciclos climáticos y la historia geológica; facultan la comprensión maravillosa de que en la conciencia humana y en su realidad terrena, el mundo es inmensamente más diverso, más rico en facetas que lo que creemos al confiar en exceso en los sentidos de que estamos provistos para observarlo y estar en él.

Cuando en el embrión humano ya se ha formado el cerebro, se desprenden de él tres pequeñas partes que migran lentamente durante los días siguientes; se convertirán en los ojos y en la glándula pineal, respectivamente, del nuevo ser. Los ojos son, pues, centinelas avanzados que el cerebro envía al borde de la cabeza para

que le diga qué es lo que sucede afuera de la persona y quedar, de esta manera, preparado para una de sus funciones de gobierno: facilitar la supervivencia frente a los acontecimientos externos. A pesar de lo mucho que nos comunican esos centinelas sobre el mundo exterior, solo nos dicen algo de lo que necesitamos para sobrevivir en el planeta. Si algunos fenómenos desconocidos entre nosotros, pero comunes en otras regiones del mundo, se manifestaran en la nuestra, los ojos, exploradores avanzados de nuestro cerebro gobernante, no serían suficiente para comprender el sentido de los nuevos acontecimientos y para que dé las órdenes necesarias al metabolismo general de nuestros cuerpos para sostenerse frente a aquellas circunstancias inesperadas.

Mas allá de la excelencia con que la Universidad Antonio Ruiz de Montoya forma profesionales calificados para realizar la misión que ellos mismos y la sociedad esperan ver cumplidos con su trabajo, hay una tradición de la Compañía de Jesús que ha venido a universalizarse y convertirse en sentido común de la formación de calidad en el mundo. El objetivo final y explícito de la educación ignaciana es la formación ciudadana: el hombre realizado en sus potenciales individual y social, racional y emotivo, espiritual y material. La ambición de Píndaro, el poeta griego, se cumple en esta propuesta ideal: para realizarse, el alma humana debe agotar (en el sentido de ocupar exhaustivamente) el campo de lo posible. Lo demás no está en sus manos. Por «lo posible» debe entenderse todo aquello a que puede accederse con las capacidades intelectuales y físicas.

La ciencia y la educación en esta propuesta nos proveen de una ética, pues mientras una hipótesis sobre la naturaleza no pueda ser confirmada por la experimentación, la observación y la lógica, no podemos afirmarla como verdadera y deberá permanecer en ese estado de duda metódica en tanto el indicado procedimiento científico no nos muestre la prueba que nos autorice incorporarla en el acervo de conocimientos adquiridos y pueda convertirse en una afirmación sin reservas. La ciencia y la educación en ella nos proveen también de una estética al modelarnos el mundo en sus innumerables facetas y escalas y al explicárnoslo de una manera inteligible, coherente, intelectualmente satisfactoria. El ideal estético de la ciencia se patentiza en un breve diálogo entre Platón y uno de sus discípulos. Conforme con Platón, el mundo estaba constituido por esferas concéntricas alrededor de la Tierra y, como obra de Dios, era perfecto. Preguntado Platón sobre «a qué dedicaba su tiempo Dios si el mundo era ya perfecto», el filósofo respondió que «Dios hace geometría». La idea de Dios reclinado en la contemplación de su propia obra presidió el ideal clásico de la ciencia como ejercicio esencialmente estético.

En el siglo XVI, con el nacimiento de la idea del progreso, la tesis de Francis Bacon sobre la continua mejora en la calidad de la vida humana mediante la explotación racional y sistemática de la naturaleza dio lugar a un nuevo paradigma social que solo ha entrado en severa crisis en las últimas décadas: el proyecto de la modernidad, que incluye el aspecto utilitario del conocimiento. Los límites de este proyecto se hallan en la imposibilidad de la naturaleza de reproducirse a un ritmo ilimitadamente acelerado, que es la condición de existencia del proyecto moderno. Aquellos límites están dados también por el número humano, pues la población mundial ha crecido treinta veces desde los días de Bacon y el consumo de la naturaleza por parte del hombre no solo se ha multiplicado en esa proporción, sino que se realiza mediante insumos energéticos y procesos productivos que alteran críticamente el ambiente natural.

El estado del mundo y la ciencia

A muchos preocupa hondamente la situación de la sociedad mundial, llevada de la mano compulsivamente por el frente de onda tecnológico sin considerar las culturas locales y los derechos fundamentales del hombre y de todas las especies con las que convive en la Tierra. En casos extremos, pero frecuentes, y acompañados de fuerzas políticas considerables, el humanismo y el ecologismo son desairados en todo lo que no da lugar a un negocio. Una visión unidimensional del desarrollo es defendida enfáticamente por muchos funcionarios públicos y líderes empresariales y aun por algunas autoridades universitarias ignorando, posiblemente, el grave riesgo que representa para la propia supervivencia de la humanidad.

Es mediante la educación humanista y científica que se puede enderezar el desequilibrio promovido en la sociedad mundial por el desigual desarrollo de la tecnología frente a otras esenciales producciones de la razón y del espíritu. La educación fraccionada en ámbitos de especialidades abstractamente independientes entre sí transmite a las personas una idea simplificada del mundo natural y social hasta un extremo de alta incertidumbre sobre el futuro individual, social y de la especie. No podremos asegurar las libertades fundamentales y el ejercicio de los deberes y derechos de los ciudadanos si las personas se educan con información insuficiente y descontextualizada sobre las fuerzas que actúan en la sociedad mundial y nacional, sobre el estado ambiental del planeta o sobre los caminos para llegar al conocimiento de la naturaleza. Un nuevo pacto social de la ciencia y la tecnología es urgente en esta circunstancia —pero este no podrá

tener lugar sin una educación modificada en su esencia— para promover en todo su potencial el pensamiento crítico, el afecto por la naturaleza y la sociedad, la responsabilidad intelectual, el goce de la diversidad y la capacidad relacionadora de los hechos que rodean la vida del ser humano. Este es el objetivo actual y urgente de la educación en el Perú.

El desarrollo humano y la seguridad se deciden en los campos de la educación, la ciencia y la tecnología. Gobernar en esos ámbitos es, fundamentalmente, construir asamblea, diálogo y reconocimiento recíproco de las comunidades sociales, étnicas y culturales y movilizar a la sociedad entera para una revolución educativa humanista, científica y tecnológica, sin la que ninguna meta digna es posible.

Gracias.

LECCIÓN INAUGURAL 2010

«YO VINE A DARMER LO QUE ACASO ESTUVO ASIGNADO PARA OTRO»¹. PRECIOS DE MEDICAMENTOS, PROPIEDAD INTELECTUAL Y DERECHO A LA SALUD

Edwin Vásquez Gbersi, SJ

Monseñor Luis Bambarén Gastelumendi, presidente del Patronato de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya; reverendo padre Miguel Cruzado, superior provincial de la Compañía de Jesús en el Perú; reverendo padre Vicente Santuc, rector de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya; doctor Manuel Burga, vicerrector; doctor Enrique Durán, secretario general; formadoras y formadores de los Institutos de Vida Consagrada; padres de familia; señores profesores; señoras y señores; estimados y estimadas estudiantes:

Quisiera, en primer lugar, dar la bienvenida a los alumnos y a las alumnas que se unen a nuestra universidad, este proyecto entrañable que es la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. En esta casa de estudios entendemos la vida universitaria como la formación integral de la persona: reflexión rigurosa, apertura al mundo, cuidado personal. Eso, no menos, queremos ofrecerles.

En esta lección inaugural voy a tratar un tema de plena actualidad vinculado a la reflexión bioética. El título de mi presentación es «Yo vine a darme lo que acaso estuvo asignado para otro». Precios de medicamentos, propiedad intelectual y derecho a la salud». La bioética es una disciplina relacionada con el cuidado de la vida y la salud. En un enfoque amplio, la bioética no solamente reflexiona en torno a los dilemas éticos derivados de la práctica clínica y del ámbito médico, sino también considera la sostenibilidad de la vida en el planeta.

1 Vallejo, C. (1966). El pan nuestro. En *Los heraldos negros* (p. 78). Editorial Losada.

En efecto, la crisis ambiental no es ajena al ejercicio bioético que en sus orígenes propuso esta nueva disciplina como un diálogo entre las humanidades, la ética y las ciencias biológicas. Pero son también temas de interés de la bioética los aspectos sociales de la salud. El tema que voy a presentar a continuación se encuadra precisamente en esta perspectiva bioética y mi enfoque será tanto ético como teológico.

A pesar de que en el Perú se percibe un crecimiento económico considerable, la salud continúa siendo un problema social importante. Veamos un ejemplo. Como hemos recordado en la eucaristía, hoy se conmemora el Día Mundial de la Lucha contra la Tuberculosis. Hace poco, grupos de la sociedad civil alertaban de nuevos casos de tuberculosis multidrogorresistente, es decir, personas enfermas de tuberculosis pulmonar que no responden al tratamiento estándar y que, por lo tanto, necesitan medicamentos nuevos, más sofisticados y costosos. La diseminación de este tipo de enfermedad ocasionaría una situación sanitaria de cuidado. Previendo el grave daño personal y social, los grupos que abogan por el derecho a la salud de los enfermos de tuberculosis han presionado para que las autoridades de nuestro país declaren la tuberculosis como una emergencia sanitaria. Sin embargo, la producción de nuevos medicamentos para esta enfermedad no está garantizada porque no es una actividad rentable para los laboratorios, ya que tendrían como público (clientes) a una población de bajo poder adquisitivo.

La salud de los peruanos está relacionada con el costo de los medicamentos. Los elevados precios de los medicamentos de marca constituyen una seria dificultad para la mayoría de las personas que no tienen los recursos económicos para comprarlos. Los laboratorios protegen sus productos con una patente que les permite determinar los costos para recuperar la inversión y obtener una ganancia. Por otro lado, existen medicamentos genéricos que son productos con propiedades farmacológicas similares al medicamento de marca cuyos costos, sin embargo, son significativamente más bajos.

Recientemente, el Ministerio de Salud promulgó un decreto en el que se determina que los médicos están obligados a consignar en la receta médica la denominación común internacional, es decir, deben escribir el nombre genérico del medicamento y, opcionalmente, pueden también señalar el nombre de la marca (Fiscalizarán a los médicos..., 2009). Por ejemplo, un médico debería escribir Omeprazol, una medicina para la gastritis, porque es la denominación común internacional y podría sugerir también el nombre de algún medicamento de marca como Omepral. Con esta medida las autoridades sanitarias buscan

evitar que la prescripción induzca a comprar un medicamento de marca cuando existen en el mercado alternativas de la misma calidad y más económicas.

Esta decisión del ministerio respondería a una tendencia mundial de que los pacientes no enfrenten directamente el costo de la atención sanitaria, sino que ésta se haga progresivamente a través de diferentes formas de aseguramiento: la Seguridad Social (IPSS), el Seguro Integral de Salud (SIS) y los seguros privados. El objetivo sería entonces el aseguramiento universal en salud. Al aumentar el número de asegurados, se gastaría más en atención sanitaria y se incrementaría, a gran escala, la adquisición de medicamentos. Si se van a realizar grandes gastos en medicamentos, es lógico pensar que se buscará el mejor precio en el mercado, lo cual llevaría a preferir medicamentos genéricos que siempre son más baratos que los de marca.

A continuación, examinaré cuál es la racionalidad que justifica los precios de los medicamentos y argumentaré que el derecho a obtener una ganancia o beneficio económico por parte de las compañías productoras tiene que estar en relación con el derecho de la población a la salud. Esto nos llevará a defender la producción de medicamentos genéricos que abaratan en gran medida los costos sanitarios. Pero ya que no podemos prescindir de los medicamentos de marca por la necesidad de contar con nuevos medicamentos, hay que examinar la moralidad de los precios fijados bajo la protección de patentes.

Las patentes de medicamentos y la Organización Mundial del Comercio

¿Por qué los medicamentos son caros? Las compañías farmacéuticas arguyen que necesitan la protección de patentes para recuperar los altos costos de investigación y desarrollo; si no hubiera patentes, una medicina podría ser fácilmente copiada por los productores de genéricos una vez que el producto es lanzado al mercado. Sin la competencia del fabricante de genéricos, la compañía farmacéutica impone el precio del nuevo medicamento. Una patente es, pues, una protección legal que le otorga al fabricante derechos exclusivos sobre el nuevo producto por aproximadamente veinte años.

En un principio, las patentes tuvieron una función limitada debido a que promovían el monopolio, lo cual se opone abiertamente al libre comercio. En la década de 1960, sin embargo, las compañías transnacionales que poseían muchas patentes comenzaron a presionar por cambios profundos en la protección internacional a la propiedad intelectual. Se trataba de diseñar derechos de protección intelectual más estrictos, e implementar los mecanismos para hacerlos

cumplir. Así, surgió en los años noventa el Acuerdo de la Organización Mundial del Comercio sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (ADPIC y TRIPS por sus siglas en inglés), que establece estándares de protección intelectual que los países miembros deben incorporar en sus legislaciones.

Los países en vías de desarrollo lograron introducir en el acuerdo algunas cláusulas de protección; una de ellas es «la licencia compulsoria», un mecanismo que permite, bajo ciertas condiciones, producir genéricos cuando aún un medicamento de marca se encuentra protegido por una patente. Un país miembro de la Organización Mundial del Comercio podría recurrir a esta salvaguarda en el caso de una emergencia sanitaria nacional o por alguna otra razón que juzgase suficiente para «quebrar una patente». Fijémonos en el ejemplo de Brasil y la epidemia del sida. Desde 1997 en que se aprobó la ley que garantiza el tratamiento gratuito con antirretrovirales a todos los brasileños, los sucesivos gobiernos han sabido negociar precios más bajos con las transnacionales de medicamentos. Las autoridades brasileñas comunicaban al fabricante de determinado remedio contra el VIH/sida que su alto costo no les permitiría adquirir la cantidad necesaria para atender la demanda nacional. Si el fabricante no accedía a bajar significativamente el precio, el gobierno brasileño recurriría a la licencia compulsoria para copiar el medicamento en sus laboratorios. Ante tal presión, la compañía de medicamentos accedía a negociar y se llegaba así a un acuerdo de reducción de precios. Brasil ha sido capaz de presionar y obtener descuentos porque tiene poder de negociación, es la novena economía del mundo y ejerce un decidido liderazgo entre los países en vías de desarrollo. Además, Brasil tiene capacidad y tecnología para hacer copias genéricas de medicamentos sofisticados. Pero ¿qué sucede con el resto de los países? Evidentemente, no hay tal capacidad de negociación. En términos generales, este acuerdo comercial no es beneficioso para los países en vías de desarrollo porque ha sido diseñado a la medida de los intereses de las grandes corporaciones transnacionales productoras de conocimiento.

Patentes, propiedad intelectual y derecho a la propiedad

El acuerdo comercial que establece patentes para proteger la inversión de las corporaciones transnacionales responde a la idea de que hay un derecho a la propiedad intelectual. Esta idea se fue gestando lentamente durante el siglo XVIII. En la Antigüedad y en la Edad Media, la invención y la creatividad fueron

consideradas de origen divino, y no productos exclusivos de la mente humana. En el Renacimiento los artistas e inventores eran retribuidos con privilegios otorgados por príncipes y reyes. Sin embargo, el desarrollo de la imprenta comercial y las publicaciones impresas en el siglo XVII, así como un creciente público lector, cambiaron el panorama al introducir el tema de la propiedad privada individual de las ideas. En Alemania, Inglaterra y otras naciones europeas, artistas, escritores e inventores en general comenzaron a defender la idea que ellos eran los creadores de sus propias obras, y no únicamente meros transmisores de verdades divinas eternas. En la medida que se vieron a sí mismos como los autores de su trabajo, comenzaron a argumentar que sus trabajos de creación constituían su propiedad, susceptible de protección legal, heredable o vendible como cualquier otra propiedad².

La demanda de artistas y demás autores guarda estrecha relación con las ideas de John Locke halladas en su obra *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, publicada en 1690. En su intento por legitimar el cambio de la monarquía absoluta a la monarquía constitucional, Locke propone sustentar en la ley natural el derecho a la propiedad. En palabras de Locke (2004): «Cada hombre posee una propiedad en su propia persona. Sólo él tiene derecho a esta propiedad. El trabajo de su cuerpo y el trabajo de sus manos son propiamente suyos». Toda vez que el derecho a la propiedad individual es anterior a la sociedad civil, Locke concluye que el fin principal del Estado es proteger la propiedad privada. Las ideas de Locke llegaron a Norteamérica a través de los escritos del jurista inglés William Blackstone (1766), para quien después de la vida y la libertad, el tercer derecho absoluto inherente a todo ciudadano inglés es el derecho a la propiedad (p. 134). Asimismo, en tan alta estima se tiene la ley de propiedad privada que no se permite la mínima violación de ésta, ni siquiera en función del bien general de la comunidad (p. 135).

Como se torna evidente, para el jurista inglés, el derecho a la propiedad es exclusivo y absoluto. Las ideas de Blackstone tuvieron gran influencia en la redacción de la Constitución de los Estados Unidos y otros documentos fundacionales. Más aún, como observa Mary Ann Glendon (1991), es posible afirmar que el Estado norteamericano se organizó en torno a la protección de la propiedad privada (p. 18).

2 Véase Hesse, 2002, p. 32.

Ahora bien, en la Europa continental e inclusive en la misma Inglaterra, las ideas de Locke causaron reacciones encontradas. Mientras Diderot, Fichte y Young, entre otros, compartieron la doctrina filosófica de Locke de que existe un derecho natural a la propiedad intelectual, los filósofos franceses Condorcet y Rousseau, por ejemplo, se opusieron a la interpretación del derecho a la propiedad como absoluto y perpetuo e inclusive lo negaron de plano. Para Rousseau, el derecho a la propiedad está siempre subordinado a las imperiosas exigencias provenientes de la comunidad; así, un propietario es una suerte de encargado o administrador del bien público³. Condorcet tuvo una posición aún más radical: «Las ideas se gestan en la naturaleza y son igualmente accesibles a todos. Las ideas son intrínsecamente sociales: no son producidas por individuos aislados, sino fruto de un proceso colectivo de experiencia» (como se citó en Hesse, 2002, p. 36).

En los Estados Unidos la doctrina de Locke tampoco estuvo exenta de críticas. Aunque el discurso sobre el carácter absoluto de la propiedad se mantuviera vívido e influyente a lo largo del siglo XIX, en la práctica la ley civil norteamericana impuso muchas limitaciones al derecho a la propiedad. Sin embargo, como se ha visto anteriormente en el siglo XX, especialmente a partir de los años sesenta, los Estados Unidos han practicado una política de derechos de propiedad intelectual más estricta a expensas del interés público. Nos encontramos, pues, delante de una retórica de los derechos de propiedad que en los Estados Unidos ha devenido más legalista, individualista y absoluta⁴.

Patentes y el discurso de los derechos humanos

El análisis de la racionalidad que sustenta el discurso sobre la propiedad intelectual nos lleva a considerar el lenguaje de los derechos humanos. Investigadores como Tierney han demostrado que el discurso de los derechos humanos tuvo sus orígenes en el Medioevo. En efecto, en la Europa del siglo XII surge un interés por la persona como individuo. Por ejemplo, la piedad religiosa enfatizó el vínculo emocional entre el cristiano individual y la persona de Jesús; asimismo, los canonistas buscaron proteger a través de normas legales a los individuos en una sociedad en que los papas afirmaban sus derechos frente a los emperadores y viceversa; los canónigos de una catedral frente al obispo local e inclusive los campesinos podían reclamar nuevas libertades delante de sus señores que

3 Véase Glendon, 1991, p. 34.

4 Véase Glendon, 1991, pp. 25-28.

requerían más mano de obra. En este contexto, los canonistas revisaron conceptos como *ius naturale* o ley natural. Hasta el siglo XII, *ius naturale* implicaba la relación con una realidad objetiva, la ley natural objetiva reconocible por todas las personas. Los canonistas, sin embargo, la definieron como una facultad subjetiva, algo que *subiacet* o es inherente a una persona. Pero los canonistas no entendieron los derechos naturales como poderes o facultades de individuos aislados, sino que dibujaron los trazos de la teoría occidental de los derechos en el contexto de los valores comunitarios de la sociedad cristiana medieval; en otras palabras, los individuos tenían derechos como miembros de una comunidad corporativa. Podemos entonces afirmar que en el mundo medieval no hubo incompatibilidad entre los derechos naturales subjetivos y el bien común⁵.

En el siglo XVI, autores españoles como Vitoria, Suárez y Las Casas aplicaron las teorías medievales sobre los derechos subjetivos a los nuevos problemas provenientes del «encuentro» entre europeos y americanos. Más tarde, Grotius se encargó de transmitirlos al mundo moderno. Sin embargo, la Modernidad y la Ilustración no replicaron la experiencia medieval comunitaria; por el contrario, dieron origen a una nueva teoría de los derechos cuyo fundamento fue el individualismo. Como acabamos de ver en el caso de la fundación de los Estados Unidos, esta teoría liberal de derechos se convirtió en uno de los pilares de la democracia liberal. Robert Nozick (1974) es un buen ejemplo de un autor contemporáneo que ofrece una aproximación radicalmente individualista al discurso de los derechos humanos. Su propósito es defender la idea de un Estado con el mínimo de participación en la vida de los ciudadanos. El individuo y su inviolable derecho a la propiedad privada constituye la presuposición radicalmente individualista de Nozick. Esta visión reduccionista de la sociedad implícitamente niega que haya un orden objetivo de fines o una jerarquía natural de necesidades humanas, menos todavía un bien común. Lo único que hay es un conjunto de individuos que viven vidas individuales. Lo único que existe es el individuo soberano y su deseo soberano en pos de sus metas subjetivas e individuales. No hay, pues, ninguna obligación de responder a las necesidades humanas; la única obligación es respetar los derechos de otros. Por lo tanto, para esta perspectiva filosófica, la libertad individual y los derechos individuales son los valores fundamentales. Para Nozick el bien no es ni público ni común, sino privado⁶.

5 Véase Tierney, B. (1997). *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law. 1150-1625*. Scholars Press.

6 Véase Hollenbach, D. (2003). *The Global Face of Public Faith. Politics, Human Rights, and Christian Ethics*. Georgetown University Press, p. 220.

Esta visión liberal e individualista de los derechos humanos, sustentada en la primacía de los derechos individuales y el derecho a la propiedad, dio origen a la doctrina de los derechos políticos y civiles que fue prácticamente la única manera de entender el discurso de los derechos humanos hasta la promulgación de la Declaración Universal en 1948. En las innumerables reuniones que llevaron a la declaración, la hasta entonces tendencia liberal dominante sufrió cambios bajo la influencia de una visión relacional y más comunal proveniente de los países en vías de desarrollo. Es así que, tras una larga pugna, se gestan los derechos económicos, sociales y culturales, es decir, el derecho a la salud, a la alimentación, a la vivienda y a la educación, entre otros. Para los defensores de la visión liberal, sin embargo, estos «nuevos» derechos, llamados también derechos de segunda generación, debían ser considerados de menos estatus que los derechos políticos y civiles. A pesar de la férrea oposición liderada por EE. UU. e Inglaterra, la mayoría de los países estuvo de acuerdo con que los derechos políticos y civiles estaban incompletos sin un mínimo de garantías económicas y sociales. La pugna continuó en 1966 con la promulgación de dos tratados separados: los derechos civiles y políticos, por un lado, y los sociales y económicos, por otro. Las naciones en vías de desarrollo defendieron la unidad de todos los derechos humanos, en tanto que los EE. UU. insistieron en otorgar poder vinculante únicamente a los primeros.

Hay, pues, dos maneras de ver los derechos humanos: una altamente relacional, social y comunitariamente contextualizada como la perspectiva escolástica del siglo XII o la visión integradora de derechos civiles, políticos, económicos y sociales propugnada en 1948 y 1966 por la mayoría de naciones; la otra, tributaria de un contexto filosófico de autonomía a la manera del liberalismo americano o europeo. El derecho a la propiedad intelectual, que se inscribe en el derecho a la propiedad privada y que justifica la existencia de patentes para medicamentos, tiene que ser visto en una perspectiva más amplia. El derecho a procurar una ganancia comercial en el campo de la innovación farmacéutica tiene que tomar en cuenta el derecho a la salud. En efecto, está en juego la salud de las personas. En todo caso, tendríamos que preguntarnos si la industria farmacéutica es un área económica como cualquier otra que permite ganancias ilimitadas o si, por el contrario, la necesidad básica que constituye la salud exige otro tratamiento. Esto nos llevaría a reconsiderar los altos costos de los fármacos y a relativizar la idea de que las empresas transnacionales de medicamentos pueden tener ganancias ilimitadas. Una pregunta de fondo es qué constituye ganancia legítima y justa y, contrariamente, cuándo se convierte en lucro y codicia.

Patentes, propiedad intelectual y el bien común

Para los cristianos, el tema de la propiedad privada siempre ha sido complejo y controvertido. A diferencia de Locke, el gran teólogo medieval Tomás de Aquino no justifica la propiedad privada con argumentos de la ley natural. Para él, es un asunto de acuerdo entre las personas, es decir, un tema de ley positiva. Aunque la propiedad de bienes materiales es legítima y necesaria, nadie tiene derecho a usar las cosas solo para sí mismo, sino de acuerdo con el interés de todos, de tal manera que debe estar preparado para compartirlas cuando sea necesario. En otras palabras, la propiedad privada es legítima, en la medida en que los seres humanos son administradores de la creación divina, y necesaria para hacer la vida más eficiente; sin embargo, hay que usar los bienes externos teniendo en cuenta que el propósito de éstos es que beneficien a todos (Aquinas, 1975, q. 66). En efecto, de acuerdo con Santo Tomás, el derecho a la propiedad privada debe ir en consonancia con las exigencias del bien común.

Ya en nuestros días, Juan Pablo II reafirma la enseñanza de la Iglesia sobre el destino universal de los bienes materiales, es decir, que Dios ha creado la tierra para el beneficio de todos. Aunque la Iglesia defiende el derecho a la propiedad privada, cuyo origen, según Juan Pablo II (1981), se encuentra en el trabajo humano, también afirma que la posesión de bienes materiales no es un derecho absoluto (n.º 14). El derecho a la propiedad privada está subordinado al bien común. Al igual que Santo Tomás, por lo tanto, Juan Pablo II le otorga a la propiedad privada únicamente un valor instrumental. El análisis de la propiedad privada que hicieron Tomás de Aquino y, más tarde, el Papa León XIII, está relacionado a la propiedad de la tierra y el trabajo. Sin embargo, en un mundo tecnológico como el nuestro, la generación de riqueza no depende de la acumulación de tierras ni recursos naturales ingentes. Por el contrario, la riqueza está asociada a la posesión de conocimiento (es decir, el *know-how*) y la acumulación de tecnología. En este sentido, Juan Pablo II (1991) aplica al capital del conocimiento los mismos criterios morales que la tradición aplicó a la posesión de la tierra y concluye en que el sentido de la propiedad del conocimiento y la tecnología es que estén al servicio de los demás (n.º 30-35, 43).

En un mensaje por la Campaña del Jubileo 2000 contra la deuda externa, el papa observaba que, a pesar del enorme progreso tecnológico y la concomitante acumulación de riqueza, mucha gente vive aún en pobreza. En efecto, los frutos del progreso científico son aprovechados sólo por unos pocos, de tal manera que las desigualdades entre los que tienen y los que no tienen se acentúan. En este

contexto, Juan Pablo II (1999) afirma que la Iglesia ha enseñado consistentemente que existe una «hipoteca social» sobre toda propiedad privada, un concepto que hoy debe también ser aplicado a la propiedad intelectual y el conocimiento. No puede aplicarse únicamente la ley de la ganancia a lo que es esencial para la lucha contra el hambre, la enfermedad y la pobreza. Más tarde les pedirá a los líderes mundiales que transfieran tecnología médica a las naciones en vías de desarrollo para combatir con más eficiencia la epidemia del VIH (Discurso del santo padre..., 2003). Así pues, la tradición católica defiende el derecho a la propiedad privada, pero no defiende la ilimitada acumulación de riqueza. La industria farmacéutica es un negocio de más de seiscientos mil millones de dólares al año.

Medicamentos, bienes públicos y derecho a la salud

¿Qué clase de bienes son los medicamentos? Las compañías farmacéuticas tratan las medicinas como bienes comerciales que deben generar ganancias a los inversionistas y ejecutivos. Sin embargo, los medicamentos no son bienes ordinarios ni el mercado de medicamentos es como cualquier otro mercado. De acuerdo con su realidad intrínseca, algunos bienes no deberían ser sometidos a la lógica del mercado. Servicios esenciales como salud, educación, agua y alimentación no son bienes normales toda vez que los ciudadanos no pueden elegir no usarlos sin ocasionarse daño a sí mismos y, además, a un alto costo social. Estos bienes deberían estar protegidos por el Estado. En el caso de la salud, habría que considerar el «carácter de bien público del medicamento, cuyo acceso equitativo y universal es parte del derecho a la salud», como afirman los ministros de Salud de los países andinos agrupados en el Convenio Hipólito Unanue (La Rosa, 2009, p. 9). Los bienes públicos son bienes que pueden ser disfrutados por todos los miembros de una comunidad, ya que pertenecen al dominio público. A diferencia de los bienes privados, su consumo por un individuo o grupo no disminuye su disponibilidad para otros; tampoco es posible impedir que otros los consuman. El libre mercado no puede producir bienes públicos por sí mismo⁷. El desafío es, pues, cómo alcanzar el equilibrio adecuado entre los mercados y el Estado, las dos fuentes principales de bienes privados y públicos.

7 Véase Arzobispo Silvano Tomasi, Colocar la Persona Humana al centro de cualquier estrategia comercial. *Mensaje a la OMC (2005)*; disponible en <https://es.zenit.org/2005/12/22/el-libre-mercado-debe-llevar-a-la-reduccion-de-la-pobreza-exige-el-vaticano/>; Hollenbach, D. (2002). *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge University Press.

Conclusión

La reflexión en torno a los precios de los medicamentos tendría que llevarnos a considerar otros aspectos fundamentales como son la eficacia, la seguridad y la calidad de los medicamentos genéricos. El público peruano, en general, es reacio a consumir genéricos porque desconfía de la calidad del producto. Aunque es cierto que no se puede garantizar que toda la producción de genéricos en nuestro medio cumpla estándares de calidad, ¿hasta qué punto el rechazo del público no ha sido inducido? Este es un tema que no podremos desarrollar en esta ocasión por falta de tiempo. Igualmente, sólo podré mencionar un tema fundamental: la medicalización de la vida y la medicamentación de la salud; en otras palabras, la tendencia del aparato sanitario a transformar los procesos normales de la vida (nacimiento, desarrollo y envejecimiento) en actos médicos o lo que otros llamarían «la fabricación de nuevas enfermedades» en función de intereses comerciales (La Rosa, 2009, pp. 89-137).

Mientras terminaba de escribir estas líneas, el congreso norteamericano aprobaba por estrecho margen la ley que otorga seguro de salud a millones de ciudadanos. Sin duda, un día histórico para la nación más poderosa del planeta que irónicamente tiene más de treinta millones de personas sin seguro médico. Pero aquello que hoy beneficia a los norteamericanos, debe también beneficiar a todos. La necesidad de justicia y equidad en la atención de salud proviene de la obligación de proteger la dignidad de aquellos que han sido postergados en un mundo que ve el cuidado de la salud no como un derecho humano, sino como una mercancía. La justicia social en relación con el cuidado de la salud incluye la solidaridad con los pobres y los principios de justicia distributiva y de destino universal de los bienes, parámetros que colocan límites a la acumulación de ganancias e imponen la exigencia ética de que los medicamentos esenciales estén al alcance de todos. Hay aquí un desafío fundamental a la responsabilidad social empresarial.

No se trata, en definitiva, de oponerse al Acuerdo de la Organización Mundial del Comercio sobre Propiedad Intelectual ni de ir en contra de las patentes de medicamentos. Se trata de encontrar la justa proporción entre los **derechos a las patentes y los derechos de los pacientes**.

Gracias.

Referencias bibliográficas

- Aquinas, T. (1975). *Summa Theologiae. II-II*. Blackfriars.
- Blackstone, W. (1766). *Commentaries on the Laws of England. Book the first*.
- Discurso del santo padre Juan Pablo II a los participantes de la IX Asamblea General de la Academia Pontificia para la vida (2003, 24 de febrero). https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2003/february/documents/hf_jp-ii_spe_20030224_pont-acad-life.html
- Fiscalizarán a los médicos para que receten genéricos. (2009, 28 de noviembre). *El Comercio*, A2, B2.
- Glendon, M. (1991). *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*. The Free Press.
- Hesse, C. (2002). The Rise of Intellectual Property, 700 B.C.-A.D. 2000: An Idea in the Balance. *Daedalus*, 131(2), 26-45.
- Juan Pablo II. (1981, 14 de setiembre). Encíclicas Laborem Exercens. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html
- (1991, 1 de mayo). Centesimus Annus. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html
- La Rosa, E. (2009). *La fabricación de nuevas patologías. De la salud a la enfermedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Locke, J. (2004). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Alianza Editorial.
- Mensaje del santo padre Juan Pablo II al grupo «Jubilee 2000, Debt Campaign». (1999, 23 de setiembre). https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1999/documents/hf_jp-ii_mes_19990923_jubilee-2000-debt-campaign.html
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, Inc.
- Vallejo, C. (1966). El pan nuestro. En *Los heraldos negros* (p. 78). Editorial Losada.

EL BICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA DE 1821: REPÚBLICA CRITICADA Y NACIÓN ESPERADA

Manuel Burga Díaz

El Bicentenario de la Independencia de 1821 será una nueva oportunidad para preguntarnos por la naturaleza de nuestra historia, los logros republicanos, las frustraciones y, finalmente, por nuestro recorrido histórico como nación. América Latina ha comenzado a celebrar sus bicentenarios republicanos desde el año pasado, como México, ha conformado sus comisiones de conmemoración y ha encargado nuevas historias republicanas a sus nuevos historiadores. Nuestro bicentenario recién se celebrará en 2021, dentro de 10 años, y este acontecimiento, la proclamación de la Independencia de 1821 —como todos sabemos—, estuvo precedido por toda una década, de 1810 a 1820, del liberalismo de las Cortes de Cádiz, de actividades anticoloniales, sean ideológicas, políticas o militares, precursoras en nuestras regiones.

En nuestro país, este proceso comenzó en 1811 con el grito de Francisco de Zela en Tacna, que se frustró cuando el ejército bonarense fue derrotado en Huaqui (Alto Perú), pero que continuó en Huánuco en 1812 con Juan José Crespo y Castillo y el agustino Marcos Durán¹ y continuó con los hermanos Ángulo y Mateo Pumacahua en Cusco (1814-1815), acontecimientos que conmovieron a las regiones, mostraron sus dinamismos y, lógicamente, se adelantaron a Lima, que ya mostraba su vocación de «último bastión». Cuando el ejército bonaerense de San Martín llegó a nuestro país en setiembre de 1820

1 A este agustino no lo ejecutaron, sino que fue enviado a la prisión de Ceuta, en el norte de África, donde conoció a Juan Bautista Túpac Amaru, hermano de José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru, amistad que le cambió la vida.

y proclamó luego la independencia el 28 de julio de 1821, ya había madurado una conciencia independentista en la población peruana, fundamentalmente en las regiones rurales. Pero indudablemente no fue un proceso fácil, sino que las fuerzas latinoamericanas convergieron en los Andes. Primero, el general José de San Martín, al mando del Ejército de los Andes, luego de tomar decisiones con Simón Bolívar en el encuentro de Guayaquil, el 26 de julio de 1822, le deja el terreno para que Bolívar y Sucre terminen batiendo a los españoles en Junín y Ayacucho y se consumara la independencia en dichos campos el 6 de agosto y el 9 de diciembre de 1824, respetivamente.

Fuimos los últimos en lograr la independencia en América Latina, los ejércitos libertadores convergieron en nuestro territorio y por eso surgió el mito o realidad de la «independencia concedida» a los peruanos, a diferencia de neogranadinos y bonaerenses, que combatieron en sus propios territorios y también en tierras extranjeras. Pero seguramente la década que empezamos este año, 2011, a diez del 2021, nos permitirá volver a reflexionar sobre estos temas, comprender mejor, por los nuevos estudios que se publicarán y que seguro indagarán nuevamente sobre el carácter y la naturaleza de nuestra independencia.

Nuestro bicentenario se cumple el 28 de julio de 2021, cuando concluye la segunda centuria de vida republicana independiente, que será una buena ocasión, como ya lo ha sido el centenario en 1921, para intentar los balances y evaluaciones de nuestro proceso histórico y también para preguntarse de nuevo por las lecciones que nos ofrece nuestra historia republicana. ¿Por qué y para qué nos independizamos de España? ¿Con la República hemos construido acaso una morada mejor? ¿Hemos seguido una trayectoria progresiva de éxitos, logros y cada vez estamos cerca de convertirnos en una auténtica nación republicana? ¿Acaso el Tawantinsuyo y el virreinato español no ocuparon territorios más extensos que los que ocupamos con la República? ¿Cuáles son las lecciones de nuestra historia republicana? ¿Cuál es el legado mayor de la independencia?, ¿una promesa de una vida mejor fundamentalmente?

Quisiera, aunque sea brevemente en esta lección inaugural, que me permitan analizar las reflexiones frente a estos aniversarios de algunos peruanos que invitan a enjuiciar el sistema republicano y preguntarnos por el sentido de nuestra historia, por los resultados alcanzados y por nuestro destino como nación. Estas reflexiones, en muchos casos circunscritas a visiones personales y posiciones políticas, han trascendido los ámbitos académicos y políticos y han llegado a formar parte del imaginario histórico de nuestra población. Este delicado proceso que construye la identidad de una nación es lo que quisiera presentar a través del análisis de

dos ejemplos: dos personajes que nos dejaron importantes libros en donde dan respuestas a algunas de las preguntas que acabo de formular para, por este camino, finalmente llegar a algunas conclusiones.

José de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete (1783-1858)

Es el fundador —podríamos decir— de la dinastía Riva-Agüero en el Perú. Vivió entre fines de la Colonia y mediados del siglo XIX, entre dos mundos diferentes, en una transición donde se tenía mucho que perder y, a veces, muy poco que ganar. Riva-Agüero apostó por la modernidad y no parece que haya tenido dudas, fue un convencido liberal doctrinario, no sufrió las metamorfosis que afectaron a Hipólito Unanue, Manuel Baquíjano y Carrillo, Toribio Rodríguez de Mendoza, José F. Sánchez Carrión, Manuel Lorenzo de Vidaurre, que cambiaron a medida que la independencia se volvía más verosímil y pasaron de las burocracias coloniales al republicanismo, a veces abruptamente. Riva-Agüero publicó *Las veintiocho causas. Manifestación histórica y política de la revolución de América* (Buenos Aires, 1816) cuando era peligroso hacerlo; en dicha publicación aparece como un liberal radical, comprometido con la independencia y con ideas modernas sobre la democracia. Presidió la Asamblea Constituyente de 1823 y fue el primer presidente del Perú, pero su mandato apenas duró cuatro meses, ya que fue destituido cuando Simón Bolívar se acercaba a las costas peruanas para luego ser exiliado, perseguido y marginado por los caudillos militares.

Escribió un extraño y extenso libro de setecientas páginas, de formato grande, titulado *Memoria y documentos para la historia de la independencia del Perú y causas del mal éxito que ha tenido ésta*², que fue publicado en París bajo el seudónimo de P. Pruvonena en 1858, el mismo año en que murió. Habían pasado más de treinta y siete años de vida republicana y él escribe un libro para explicarnos por qué la Independencia no había tenido éxito. Tiene treinta capítulos en los que busca demostrar el fracaso de la república, de la democracia representativa frente al triunfo del caudillismo militar, las prebendas, las clientelas y la corrupción generalizada. Señala a la anarquía y a la ausencia de un patriotismo auténtico como las causas principales de esta situación. La presencia de San Martín, Bolívar, Gamarra, Salaverry, Santa Cruz, Castilla y, finalmente, Echenique, según él, fue devastadora para el país. ¿Por qué la independencia —se pregunta el autor— y el

2 Este libro fue publicado en París por Manuel Atanasio Fuentes, un liberal decidido que cumplió un papel importante durante el gobierno de Manuel Pardo y Lavalle (1872-1874).

sistema de la democracia republicana representativa que funcionó tan bien en la Grecia de Pericles, en los cantones suizos, en los Estados Unidos, por qué no ha funcionado como se esperaba en nuestro país?

Nos da muchas razones que no podemos analizar aquí en detalle, pero sí puedo señalar dos factores: uno, la responsabilidad del individuo y, el segundo, la ausencia de patriotismo y de moralidad como las principales causas del fracaso de la independencia. Un buen patriota —nos dice— es como un buen hijo y, en nuestro país, esta virtud parece estar ausente. Este es un caso singular: un hombre que apostó por el republicanismo cuando era peligroso hacerlo y sufre una metamorfosis política que lo lleva de ser un liberal radical a un monarquista pesimista y conservador que llegó a proponer, también contra la corriente, un gobierno monárquico para darle estabilidad al gobierno peruano y sacarlo de la anarquía. ¿Por qué este enorme cambio de un hombre que luchó ardorosamente por la independencia y que termina justificando el régimen contra el cual luchó? Finalmente Riva-Agüero se pregunta por qué nuestros caudillos presidentes no han podido reemplazar de manera progresiva a los gobernantes incas y a los mismos virreyes enviados de España.

Pedro Dávalos y Lissón (1863 - 1942)

A los 18 años, como estudiante de San Marcos, en el momento de la toma de Lima en enero de 1881, combatió en Miraflores, donde resultó herido. Luego fue muy cercano al Partido Civil, como muchos universitarios de entonces, y lo demostró al escribir novelas y biografías de los principales liberales de la República, como Ramón Castilla, Manuel Pardo y Augusto B. Leguía. Desarrolló la idea de la frustración republicana cuando los jóvenes universitarios de entonces, muy críticos al civilismo, se reunían en el Conversatorio Universitario de San Marcos (1921-1922) para evaluar la primera centuria de vida republicana. Era un enfrentamiento entre los jóvenes y los viejos. Los primeros culpabilizaban al civilismo, la élite gobernante, de los fracasos y los segundos veían al fracaso como una responsabilidad de toda la nación. Los viejos pedían una reforma educativa para salir del atraso y las dificultades, mientras que los jóvenes, más bien, promovían una reforma económica que termine con el modelo primario exportador de plata, guano, petróleo, azúcar y desarrolle una economía más industrializada, más moderna y con mayor justicia ciudadana. Aquí se plantea una disyuntiva para desarrollar el país: reforma educativa o reforma económica. Gran parte de la historia del siglo XX tuvo un movimiento pendular entre gobiernos

que optaban por la reforma educativa y otros, por la reforma económica como salidas para llevar al país a un mayor desarrollo económico y social.

Pero me interesa Pedro Dávalos y Lissón, quién entre 1919 y 1926, publicó un extenso estudio en cuatro volúmenes, bastante difíciles de leer, con el nombre de *La primera centuria: causas geográficas, políticas y económicas que han detenido el progreso moral y material del Perú en el primer siglo de su vida independiente*, que parece decirlo todo en este título casi descalificador. Para este autor, el progreso moral y material del país estaba detenido desde el inicio mismo de la República, por lo que recoge de esta manera una sensación ampliamente compartida, a pesar de que el gobierno de Leguía (1919-1930) se había autodenominado gobierno de la Patria Nueva, en oposición a los gobiernos anteriores, los de la Patria Vieja civilista de la República Aristocrática (1895-1919) que se buscaba dejar atrás y superar. En el mismo año 1919, en el prólogo de su primer volumen, Dávalos y Lissón se preguntaba, «¿Por qué fuimos los primeros ayer? ¿Por qué estamos tan abajo ahora?» (p. 5). Para responder se propuso escribir «Dos libros: uno que se ocupe de lo que somos al presente y otro de las causas que han originado nuestro atraso» (p. 5); terminó por escribir cuatro volúmenes que aún no se han leído cabalmente. Esta enorme obra tuvo menos repercusión que los ensayos breves, aparentemente intrascendentes, de jóvenes intelectuales como Raúl Porras Barrenechea, Jorge Guillermo Leguía, Luis Alberto Sánchez, que escribían para el futuro y se preguntaban ¿qué es el Perú?, ¿quiénes lo conforman, solo los criollos limeños o la gran población que vive en las regiones rurales andinas y amazónicas del país?

Conclusiones

Podríamos decir, a pesar de que cada uno de ellos escribe en épocas muy diferentes, que José de la Riva Agüero y Pedro Dávalos y Lissón consideran que la primera media centuria de vida republicana independiente, en el caso del primero, y la centuria completa, en el segundo, no nos ha dejado un legado de justicia y prosperidad, sino más bien un frágil patriotismo, anarquía, la derrota con Chile, la miseria, un territorio recortado, la exclusión de las mayorías sociales y un modelo económico primario exportador, semejante al que floreció en la época colonial.

No han sido ellos los únicos que han hecho este tipo de lectura de nuestra historia. Jorge Basadre (1903-1980), el más joven de la Generación del Centenario, desde su gran tesis doctoral de 1928 (*La Iniciación de la República*) y, sobre todo, en su libro de 1931, *Perú: problema y posibilidad*, también insistió

en este tema de la frustración de la vida republicana y propuso dos metáforas para entender la República: la independencia como una promesa incumplida de una vida mejor, promesa que nos ha impulsado a mirar el futuro, y nuestra historia republicana como una sucesión de ocasiones desaprovechadas, deducida fundamentalmente del análisis de la enorme riqueza del guano que se dilapidó entre enfrentamientos políticos partidarios sin dejar grandes beneficios. Las explicaciones de Basadre invadieron la vida universitaria y los imaginarios de los jóvenes universitarios y condicionaron los estudios de historia y también a los historiadores de mi generación, de los años sesenta. La República como promesa, como frustración y como ocasiones desaprovechadas se convirtieron en importantes temas de investigación.

Los historiadores peruanos hemos estado siempre muy influenciados por estas visiones de la historia peruana, como la del cronista mestizo Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), de pensar nuestra historia como la historia de un bien perdido o del fracaso de la república como consecuencia de derrotas militares reales, como frente a Chile, o ficticias, como en el caso de la guerra con Colombia; del atraso económico, del modelo primario exportador, de la ausencia de industria y del incremento de la miseria en el Perú. Muchos de mi generación, escépticos y pesimistas, optamos por buscar las razones o sinrazones de estas afirmaciones convertidas en canon.

Pero estas ideas históricas salieron del ámbito de los especialistas e ingresaron en el imaginario popular peruano con la publicación, en 1969, de la novela de Mario Vargas Llosa *Conversación en La Catedral*, donde las ideas de una república atrasada, detenida, dictatorial, frustrada se vuelven más radicales en las palabras del periodista Santiago Zavala, Zavalita, cuando en una extraña conversación se pregunta ¿y cuándo se jodió el Perú? La pregunta de Zavalita, tan dramática, rotunda y reiterativa, parece haber surgido de ese mensaje temprano del Inca Garcilaso de la Vega y de esos libros de José de la Riva-Agüero y de Pedro Dávalos y Lissón y, finalmente, esta novela parece dar testimonio de que todas esas ideas ya están instaladas en el imaginario nacional y forman parte de nuestra conciencia histórica. Incluso podríamos mencionar que, frente a este desaliento y escepticismo, José María Arguedas, en su ensayo de 1956, *Puquio, una cultura en proceso de cambio*, anunció que había recogido de boca de ancianos campesinos de Puquio una versión del mito de Inkari que anunciaba que a la cabeza enterrada del inca, en algún lugar de los Andes, le habían comenzado a crecer las extremidades y el cuerpo y, una vez completada esta regeneración, volvería el inca y se iniciarían tiempo nuevos.

Estas visiones contrapuestas de la historia de alguna manera han encauzado la historiografía de nuestra generación que se complació en enfatizar el desencanto, el escepticismo y la ausencia de nación. Si la primera centuria tuvo a Riva-Agüero y a Dávalos y Lissón como sus críticos para denunciar las dificultades, las poblaciones indígenas campesinas tuvieron a José María Arguedas y a Luis E. Valcárcel. Ahora que nos aproximamos al bicentenario, tenemos el legítimo derecho de preguntarnos de nuevo, de la misma manera que para el siglo XX, y tratar de desentrañar si finalmente la historia republicana nos ha dejado lecciones.

Podríamos preguntarnos ¿ya hemos superado la carencia de un patriotismo sano y virtuoso que cohesionase a la nación como reclamaba Riva-Agüero? ¿La anarquía y los caudillismos ya son cosa del pasado? ¿Ya se ha universalizado la ciudadanía en nuestro país, incluyendo a todas nuestras poblaciones antes marginadas? ¿Muchos o cuántos indígenas de las diferentes regiones rurales aún conservan sus propios sueños? La gran lección del siglo XIX parece ser que la crisis, la anarquía, la derrota, la mala gestión de nuestros recursos naturales, la corrupción, la derrota militar nos han creado un complejo de inferioridad frente a los vecinos y una conciencia histórica dominada por la idea del deterioro progresivo.

Me pregunto si es necesario replantear estas ideas, preguntarnos e indagar, con ocasión del Bicentenario, por las otras lecciones que nos ha dejado la historia republicana. Incluso se tiene la tentación de pensar que, si bien en el siglo XIX conseguimos la independencia, que criticamos por la mezquindad de los grupos que se apoderaron de sus beneficios, ahora, ya terminado el siglo XX, cuando la miramos desde el siglo XXI, la actualidad, no encontramos nada tan importante en este siglo como lo fue la independencia en el XIX.

Pero quizá necesitamos una nueva lectura de la historia. Existe, por ejemplo, algo que nadie puede negar y es que ahora el Perú —por encima de todas las dificultades— es un país con límites bien determinados, una nación más integrada, a pesar de sí misma, de sus gobernantes y de sus élites. Esta es una situación permitida indudablemente por el sistema republicano y la noción de ciudadanía. De esta manera, todo el recorrido de la historia peruana de la época republicana ha tenido una teleología, un sentido, una dinámica creativa, una meta inexorable, una razón de ser: la construcción de la nación peruana, que ahora es más una sociedad de ciudadanos y una nación en busca del cumplimiento de sus metas. ¡Que sea algo más que una promesa!

EL AGUIJÓN DEL DESEO: FILOSOFÍA Y ESPIRITUALIDAD

Rafael Fernández Hart, SJ

*Si salto de ti, tú vienes a mí,
si yo me pierdo, a ti te encuentro.*

¡Oh Bien más allá del ser!

Maestro Eckhart

Estimado padre provincial, señor rector, señor vicerrector, autoridades de nuestra casa de estudios, distinguidos invitados, profesores, colaboradores, estudiantes, egresados, amigos y amigas, todos:

En lo sucesivo, haré un ejercicio filosófico en torno a la espiritualidad, realizaré este ejercicio centrando mi interés en la vivencia del deseo como estímulo que funda nuestra vida. Usaré dos premisas que se entrecruzarán a lo largo de mi exposición:

- el deseo es la pregunta por excelencia de nuestra existencia porque es inevitable;
- el deseo es una tensión con la diferencia, a veces la absorbemos, a veces la dejamos ser.

El deseo no se interrumpe, se transforma en promesa o en adicción, en erotismo o en pornografía, en búsqueda o en angustia, en apuesta o en miedo, en escucha o en omnipotencia, en amor o en caricia. Acostumbrados a oír que el impulso es erótico o tanático o que el objeto del deseo es inalcanzable, hemos sucumbido bajo el espejismo de una ciencia que sería capaz de comprender el

deseo. Tal cosa, como si pudiese ponerse así un límite al deseo que no cesa, no porque su objeto sea inalcanzable, sino más bien porque inaugura y prolonga nuestro modo de estar en la vida. Cada sujeto es deseo y el objeto del deseo; si acaso hubiere uno, solo es ocasión para constatar una de sus manifestaciones. Nuestro mundo de relaciones está tejido por las manifestaciones del deseo, por esta razón este constituye la pregunta por excelencia. Su excelencia reside en que no cabe una respuesta; pensarlo es una ocupación digna aun cuando no se concluya o se resuelva como se quisiese.

De la razón más allá de sí

En un primer sentido, la espiritualidad expresa el trasfondo de una cultura, es decir, describe algo así como la forma cultural de pensar. Ahora bien, el deseo como pregunta primera puso en movimiento a esta cultura occidental. Esta quiso hacerse cargo del enigma que la constituía depositando en la razón discursiva su sentido. En consecuencia, el paradigma grecooccidental se distinguió por el desarrollo de una razón capaz de interrogar su entorno, de interrogar a los otros y de interrogarse a sí misma: ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿cuál es el sentido de las cosas? En esa misma línea, según Levinas, la espiritualidad occidental consistiría en que solo la reducción de las cosas a mi medida garantiza la comprensión. En otras palabras, se puede decir que nuestra espiritualidad consiste en hacer coincidir cada cosa, persona o circunstancia con mi propia conciencia. Podemos, por lo tanto, imaginar el peligro totalitario que implica toda coincidencia. En este sentido, el pensamiento occidental se fía de un paradigma racional cuya manifestación más patente ha sido la necesidad de control sobre el entorno.

Pero, en contra de esta búsqueda de seguridad y control y de preguntas y respuestas a la medida de la razón, la razón misma, a través del gesto metafísico, se aventuró más allá de su límite y descubrió aquello que no coincide consigo misma. Así pues, el deseo manifiesta mejor que nada no solo la fragilidad de la razón en su cometido de dominar, sino el hecho de que hay en ella algo que la desborda. La razón, en tanto conciencia, estaría habitada por otro distinto de ella y —diría más— existe en mí una relación con otro que hizo aparecer el deseo.

En el siglo XVII, Descartes expresó formalmente el hallazgo de «otro» metido en la conciencia. Este filósofo sostendría: encuentro en mí una idea que no procede de mí, se trata de la idea de infinito o Dios. Aunque esta idea es idéntica a mí, ya que soy capaz de reconocerla, no ha sido producida por mí

puesto que, limitado y finito, no puedo ser origen de una idea de infinito. Aquí se manifiesta una vivencia sobre la cual quisiera disertar. Me refiero, por cierto, al deseo que puede expresarse formalmente como la vivencia de la idea de infinito en mí, es decir, el hecho de concebir el infinito sin reducirlo a mi medida. Este hecho, aunque no me impide ser lo que soy, suscita la crisis del sujeto porque yace en mí a pesar de mi conciencia¹. En otras palabras, el infinito me interrumpe, interrumpe el hábito de hacer coincidir todo en mí.

Racionalidad y deseo

Si la racionalidad caracteriza a la filosofía, hay que reconocer una seria dificultad: la religión remite a una dimensión de la vida impregnada por lo arbitrario por dos razones. Primero, porque —como acabo de sugerirlo— la religión versa sobre la idea de infinito en mí que interrumpe mi conciencia; segundo, porque manifiesta de una u otra manera el ámbito afectivo o, más explícitamente, el deseo. De este modo, la religión aparece espontáneamente como contraria al sentido racional. Así lo entiende Richard Dawkins (2006) quien, en su libro *El espejismo de Dios*, muestra, por ejemplo, el absurdo contraste que existe entre una persona que frente a una grave enfermedad reza y otra que en la misma circunstancia busca ayuda médica. Igualmente, le parece insoportable que alguien prefiera hablar de «misterio» en lugar de aguzar su ingenio científico para desentrañar y resolver el rompecabezas que tiene entre manos. Pero considera todavía más irracional que la diversidad de confesiones de fe ponga en riesgo la seguridad y la paz en el mundo.

Así pues, la filosofía reconocerá que la religión no se sirve del mismo simbolismo que las ciencias, pero, al mismo tiempo, admite cierto grado de violencia en la religión que necesita ser condicionado por la razón. En efecto, lo que provoca el hallazgo del infinito en mí necesita ser orientado para evitar una arbitrariedad destructiva. Levinas afirma que la filosofía deriva históricamente de la religión, pero, al mismo tiempo, debe impedir que ella vaya a la deriva y arrastre consigo, tras su eventual irracionalidad, a toda la civilización².

Ahora bien, es cierto que la religión supone un núcleo irracional y que solemos pensar que se manifiesta como fundamentalismo, intolerancia, antihistoricismo, tendencia a la inamovilidad, fijaciones obsesivas ritualizadas o violencia confesa contra toda idea contraria a ella. Sin embargo, muchos de los fenómenos

1 Aunque es la lectura de Levinas la que me ha sugerido comenzar por este hallazgo, no lo seguiré sino ocasionalmente.

2 El creciente secularismo no nos libera de los vicios más nocivos de la religión.

irracionales y violentos comúnmente asociados a la religión le pertenecen por accidente y no por «naturaleza». Con esto quiero decir que la religión no es una fábrica de arbitrariedad, pero lo arbitrario que es propio del ser humano puede encontrar en la religión una razón para esperar y crecer. La religión solo es una explicitación de la arbitrariedad que a su vez es figura del deseo.

Contrariamente a lo que uno podría creer³, buena parte de nuestra vida cotidiana obedece a ideas cuyo carácter más bien es irracional. Los sistemas culturales que configuran el pensamiento y las acciones están entrelazados por la irracionalidad del sujeto cuyo efecto social es eventual y afortunadamente racional⁴. Convivimos con la irracionalidad y los ejemplos abundan.

En consecuencia, un elemento como el fundamentalismo no es esencial a la religión; lo esencial es que la religión es el fenómeno social puro que pone en evidencia, mejor que ningún laboratorio, una tensión estructuradora del ser humano. Me refiero pues a la tensión original que provoca el deseo. El deseo consiste en tener experiencia del infinito, dicho de otro modo, de aquello que desborda la conciencia. También debe añadirse que el deseo es contemporáneo a nosotros, apareció en mí desde el momento en que vine al mundo.

De la ruptura o del deseo

Es necesario ir algunos pasos hacia atrás para comprender que el deseo designa varias ideas a la vez: el deseo es el infinito en mí, pero también es ruptura. Venimos a la existencia en virtud de una ruptura, la ruptura del nacimiento. La ruptura me hace ser. Por eso puede decirse que el deseo expresa la fragilidad de la existencia, una herida connatural por la ruptura y, precisamente porque hay ruptura, el deseo se vive como movimiento hacia algo. El deseo manifiesta la ruptura y, por lo tanto, una «incompletud». Esto se ve ilustrado en cada nacimiento: el recién nacido es tal porque se le separa. Separado de la madre, se experimenta por primera vez referido a sí mismo, experimenta la coincidencia de sí consigo mismo, pero no se reconoce del todo en esa coincidencia, por eso se pondrá en movimiento⁵.

3 Tendemos, en efecto, a pensar que lo irracional es solo una anomalía en el conjunto de un sistema bien armado y constituido.

4 Lo racional sería pues una adecuación normativa de orden sistémico. La lógica representa la racionalidad, pero también lo social en tanto cuerpo normativo con respecto a nuestras conductas «normales».

5 La experiencia del deseo es la experiencia de la ruptura, es decir, la experiencia de ser idéntico a sí mismo en la medida en que se es distinto del todo que fue con su madre.

Por lo tanto, la existencia supondrá definirse frente a esta ruptura. Cada ser humano aprende el sentido del deseo al romperse la fusión primera. Dicha ruptura, que hace aparecer el deseo, se transformó en una pregunta inquietante que cada uno debe responderse todo el tiempo y nunca de una sola vez porque lo que es cierto de la primera ruptura es cierto de la vida, a saber: ya no soy un todo en mi relación con otros.

La experiencia del deseo como ruptura, es decir, como sujeto separado, nos abre a la perspectiva de una conciencia que coincide consigo y de una conciencia que se distingue de otros. El vínculo social, la sociedad, supone esta doble posibilidad. Ahora bien, debido a que la religión es la primera forma que adquiere el vínculo social, ilustraré a continuación dos tipos de respuesta posible a la pregunta que el deseo plantea a la existencia: en la primera respuesta, el sujeto lucha por recuperarse y recuperar la fusión perdida, hace desaparecer la diferencia; en la segunda, el sujeto abandona el mecanismo propio de la conciencia y renuncia a la fusión.

Primera solución: lo sagrado, el deseo como fusión

Desde la perspectiva de Mircea Eliade, el ser humano es el gestor de lo sagrado, es él quien lo crea, desplaza y destruye. Pero antes de destruirlo y producir otro, habrá encontrado en lo sagrado la clave para dominar la diferencia, es decir, lo que rompe la coincidencia conmigo. En este sentido, la tensión del deseo se exterioriza en un objeto sagrado, distinto de mí y de mi mundo, que está destinado al sacrificio, en otras palabras, se hace existir lo sagrado para que haya un sacrificio ritual por el que el sujeto absorberá la diferencia.

Pero conviene enunciar el itinerario por el que ocurre este sacrificio. La tensión del deseo se hace imperiosa y violenta porque quienes se reconocen como iguales despliegan la misma tensión en la misma dirección y con la misma intensidad. Esto explica que la horda primitiva cometa, sin tomar conciencia de ello, el asesinato «ritual» de una víctima, lo cual permite salir de la violencia autodestructiva. René Girard se referirá, en efecto, a la violencia original del hombre contra el hombre como violencia recíproca (todos contra todos) cuyo lógico desenlace sería la supresión de todo vínculo social y de la especie. Pero la tensión del deseo no se resuelve con la desaparición de la especie, por eso se escoge una víctima para transformar la violencia de todos contra todos, es decir, entre iguales, en violencia unánime de todos contra uno. Esto quiere decir que la diferencia se elimina para salvar a la mayoría. La horda sacrifica a la víctima y

sobreviene la calma. La víctima deviene sagrada porque aseguró la salvación de los iguales y se lleva consigo el misterio de un valor simbólico jamás develado, ya que la horda no sospecha el automatismo por el cual asesinó a aquella víctima.

Lo que ocurre míticamente no carece de verdad histórica: todo grupo social experimenta el deseo de resolver su violencia destruyendo la diferencia. Pero, por encima de todo, lo sagrado muestra la nostalgia de un todo perdido que debe recuperarse a como dé lugar.

En consecuencia, la religión hizo posible una sociedad sin suprimir la violencia propiciando su metamorfosis y concentrándola en un objeto sagrado. El deseo que moviliza al ser humano lo incita a buscar la fusión con o la absorción de lo sagrado, incluso a costa de su propia identidad, pero eso significa sobre todo absorber la diferencia. Ser persona es, en este paradigma, participar, es decir, hacerse parte de un todo anónimo, tratarse de un tótem, de un ídolo o de alguna ideología que absorberá al sujeto y así pondrá fin a la diferencia. Así, el sujeto se concibe solo como apéndice de un todo que me supone y su deseo, que se ha constituido en un todo, se calma y me calma.

Sin embargo, la religión desarrolló otra respuesta a la pregunta del deseo al descubrir técnicas para experimentar la diferencia no asegurando la fusión, sino generalizando un estado de gracia.

Segunda solución del deseo: la gracia, el deseo como difusión

Si la primera solución del deseo suspendía la diferencia del sujeto al propiciar la fusión, la segunda consiste en una interrupción del yo o de la conciencia. Cuando afirmo que la conciencia es interrumpida, quiero decir que se detiene, aunque sea brevemente, su forma de estar en la vida, es decir, algo externo e interno la desborda. Los relatos y poesías de los místicos no ocultan esta situación primordial en la que el deseo sufre un golpe expansivo, se dispara hacia un infinito apenas perceptible. La conciencia de sí pierde sus límites sin dejar de reconocerse, se sabe en contacto con otro y quiere ir tras él. «Pastores los que fuerdes / Allá por las majadas al Otero, / Si por ventura vierdes / Aquel que yo más quiero, / Decidle que adolezco, peno y muero» (De la Cruz, 1930, p. 7). A esta interrupción de mi forma de estar en la vida y que me saca de cuadro la llamo «gracia» y a la duración de la vivencia, estado de gracia.

Aunque con diferencias obvias, el sentido de la gracia existe en distintas religiones. En un sentido general, la gracia interrumpe la naturaleza del sujeto y lo hace entrar en otro orden, en un orden sobrenatural. La lógica subjetiva se

suspende. Vinculado a una intervención divina imprevisible, el término no ha tenido fortuna en un medio cuya esencia científica tiene como criterio de verdad la exigencia de la verificación. La querrela de la justificación por la gracia o por las obras, durante el siglo XVII, hizo además que el término fuera monopolizado por la teología de la redención cristiana. No es, por cierto, en este sentido que me interesa la gracia. El hecho de la gracia puede recuperarse en la filosofía como manifestación de una vivencia en la que el sujeto se experimenta asistido de un modo que éste juzga desconcertante o novedoso. Me parece que este es el sentido que Kant le da en *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

En efecto, en esta obra, después de distinguir los dos tipos de religión (religión del simple culto y religión moral), Kant examina la necesidad de circunscribir la religión y de limitarla al ámbito de la moral como única forma racional. La religión es moral cuando una persona se ha esforzado por emplear «su disposición original al bien, para hacerse mejor» y solo así «puede esperar que lo que no está en su poder será completado por una colaboración de lo alto» (Kant, 1972, p. 76). La tesis kantiana sugiere dos elementos en relación: de un lado, afirma la posibilidad de una ayuda de lo alto y, de otro, ésta descansa sobre el hecho de una acción moral. Esta «colaboración de lo alto» expresa el sentido esencial de la gracia, a saber, una ayuda que no es medible, pero cuyo auxilio se ajusta a condiciones de orden racional, es decir, cuando el sujeto usa de su disposición al bien. Dicho de otro modo, la acción buena del sujeto no condiciona el auxilio de la trascendencia; creer lo contrario sería irracional e inmoral. Pero la acción buena, que es moral y, a la vez, racional, es la condición para que el sujeto espere racionalmente la suspensión de su propio límite. En este sentido, la gracia manifiesta una excentricidad del sujeto, es decir, ella representa el momento en el que el sujeto excede su centro, no como resultado del crecimiento de su ego, aunque sí por un acto racional bueno. A su vez, la gracia incita el exceso, desborda la conciencia y los límites de la subjetividad. Esto quiere decir que el sujeto experimenta una interrupción en la que lo fundamental es el hecho de ser desbordado por el infinito.

Los relatos de los místicos aluden a este exceso, al infinito. Podría decir, a la luz de Michel de Certeau (2000), que el deseo del místico lo hace caminar siempre fuera de su centro, según el sentido propio de la palabra «exceso»:

Es místico aquel o aquella que no puede dejar de caminar y que, con la certeza de lo que le falta, sabe de cada lugar y de cada objeto que no son aquello, que no se puede residir aquí ni contentarse con esto. El

deseo crea un exceso. El místico excede, pasa y pierde los lugares. Lo hace ir más lejos, a otro lugar. No habita en ninguna parte. Es habitado, [...] por un noble no sé qué, ni esto ni aquello, que nos conduce, nos introduce y nos absorbe en nuestro origen. (p. 430)

Exceder es ir hacia afuera. La razón del exceso es el deseo incesante, pero es el hecho de un infinito incrustado en mi conciencia lo que explica por qué el sujeto lo reconoce cada vez que su conciencia descubre a otro dentro de sí⁶. El sujeto no podrá evitar irse tras él, pero no va a ningún sitio; sin objeto que le corresponda propiamente, se deja interrumpir en el ejercicio de su conciencia, sale de sí. Ya no pienso en mí, me sorprende pensando en otro distinto de mí y, por lo tanto, me hago bueno. La bondad es perseguir al infinito, es el hecho de no coincidir conmigo mismo y conceder en mi conciencia un espacio para otro. Maestro Eckhart ilustra el movimiento incesante hacia el infinito con su compleja idea de desasimiento. Esta consiste en no poder, no querer, no tener⁷; el místico debe ejercitar la disposición del desasimiento a fin de limitar la avidez por su propio centro para hacer transparente el «fondo del alma», es decir, el hecho del infinito en el hecho del ser humano.

Nace así, en torno al deseo, el itinerario propuesto por los espirituales, que consiste en experimentar el deseo, en cultivarlo como certeza de la acción trascendente. Esto explica que la espiritualidad comprenda una vasta historia que incorpora discursos y prácticas conducentes a despertar la curiosidad por **una interioridad**, es decir, el hecho de un recinto en el que las vivencias dejan un rastro tangible y comunicable. En segundo lugar, la espiritualidad se refiere a itinerarios de **conquista de un sí mismo** y, por esta razón, es frecuente encontrar maestros que introducen al aprendiz en el universo que le procurará libertad, felicidad, autenticidad, veracidad; en suma, sabiduría. En tercer lugar, el interior será condición para que haya también **intimidad**; el itinerario espiritual postula que el interior está habitado por la trascendencia. La intimidad es condición del encuentro con otro en mi propio interior. En el fondo del alma, para decirlo con los místicos renanos, se encuentra Dios y, para decirlo con la filosofía del siglo XVII, hay en mí una idea que no procede de mí. Pero este hallazgo espiritual no es ontológico, es una relación y ninguna relación se concibe ni se crea sin amar al bien.

6 Desde el punto de vista filosófico, esta es la diferencia entre pensar (*cogitare*) y comprender (*comprehendere*) a la que se refiere no solo Descartes, sino el mismo Anselmo, eje central de su argumento «ontológico».

7 Véase su célebre sermón 52.

El epílogo

A lo largo de esta exposición he desarrollado una descripción filosófica del deseo en la espiritualidad. Dada la excelencia del deseo, se tendría que decir mucho más. Ahora, he afirmado que la religión responde fundamentalmente de dos maneras a la pregunta del deseo. Pero también he querido mostrar que la segunda solución, que descansa sobre el núcleo místico de la religión, es moral en un sentido desconcertante. En efecto, al retirarse de su propio eje, el místico propone su espiritualidad en términos de una búsqueda del bien. No se busca a sí mismo cuando corre tras el amante o la amante y tampoco busca su propio bien, ya que jamás será a su medida. No le pertenece, es el bien. La espiritualidad, este ejercicio del espíritu, permite que el sujeto reconozca al bien y, porque no le pertenece, su relación con él no será nostálgica. No le ha pertenecido; el bien no tiene mi medida, por eso desborda mi conciencia como si ella hubiese perdido el control. Sublime pérdida del control que hace bien en torno a sí. La espiritualidad posee una convicción: el sujeto cultiva el deseo cuando concibe al infinito, es decir, cuando se confronta con la pregunta de su vida avanzando más allá de la fusión, tentación del deseo.

El deseo no se interrumpe, se transforma en promesa o en adicción, en erotismo o en pornografía, en búsqueda o en angustia, en apuesta o en miedo, en escucha o en omnipotencia, en amante y en Dios. Bajo ese fondo de ambigüedad, dura la vida cuanto dure el deseo y éste no cesará de crecer cuanto más expuesto me encuentre al bien o al infinito cuya aprehensión me ha sido negada. Solo ante el infinito, liberado del ropaje sagrado, el deseo me conserva como persona, absorto, en un gesto de admiración.

Referencias bibliográficas

Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. Bantam Books.

De Certeau, M. (2000). *Mystiques et philosophies: itinéraires occidentaux*. En C. Delacampagne y R. Maggiori, *Philosopher 2. Les interrogations contemporaines: matériaux pour un enseignement*. Fayard.

De la Cruz, J. (1930). *Canciones entre el alma y el esposo. Obras de San Juan de la Cruz. Tomo III. Cántico espiritual*. Monte Carmelo.

Kant, I. (1972). *La religion dans les limites de la simple raison*. Vrin.

LECCIÓN INAUGURAL 2013

EL DESPOTISMO Y EL ANTIGUO PERÚ. CRÍTICA A UN PARADIGMA

Rafael Vega Centeno

En este texto se comparte un conjunto de reflexiones relacionadas con las imágenes que solemos compartir y reproducir acerca de las sociedades antiguas del mundo andino. Estas reflexiones comenzarán con una revisión de los paradigmas que el mundo académico occidental fue construyendo para explicar la naturaleza de las civilizaciones antiguas en general y cómo dichos paradigmas han influido en la forma de entender a la civilización andina. Finalmente, confrontaré dichos paradigmas con descubrimientos arqueológicos recientes para probar su validez.

Tomaré como punto de partida la frase de un reconocido científico social peruano quien, en febrero de 2012 a propósito de una serie de comentarios sobre la historia del Perú, afirmaba: «el mundo prehispánico fue admirable pero despótico, y se derrumbó por sus contradicciones internas» (Tanaka, p. 4). No es mi intención discutir la validez de dicha afirmación, sino invitar a preguntarnos ¿cuáles son las certezas o convicciones que llevan a que un pensador serio y bien informado haga afirmaciones tan categóricas sobre el carácter despótico del mundo andino?

Comencemos por señalar que es frecuente escuchar, en relación con el estudio de las poblaciones antiguas y, en particular, aquellas llamadas prehispánicas, la expresión «reconstrucción del pasado», expresión que nos sugiere un pasado comprensible en forma objetiva en espera de su recuperación. No es mi intención desestimar esta aspiración, pero sí notar que debe tomarse con ciertas precauciones en tanto el proceso de reconstrucción suele incluir actitudes, prácticas y convicciones que más bien llevan a la construcción de imágenes sobre aquello

que consideramos fue el pasado y que, como afirma David Lowenthal (1975), no existe sino en función de nuestras expectativas presentes. De esta manera, el mundo occidental ha construido imágenes sobre la naturaleza de las sociedades andinas del pasado, proceso de construcción que ha estado influenciado por la forma en que la cultura occidental se fue relacionando con el presente y el pasado de otros contextos culturales; es a partir de esta aproximación que fue construyendo una imagen de sí mismo.

El orientalismo en Occidente

Edward Said (2002) acuñó un concepto sumamente rico en contenidos y significados para entender esta «aproximación al otro» desde Occidente. Se trata del concepto de «orientalismo». El orientalismo es básicamente la construcción, desde Europa y los Estados Unidos, de una imagen de la sociedad, la vida y la cultura de los pueblos del continente asiático. Un rasgo importante de esta construcción es que por Oriente se entiende el enorme universo de realidades culturales ubicadas entre el mediterráneo oriental y el pacífico occidental y que generalmente se simplifica en los universos árabe-musulmán, hindú y del llamado «Extremo Oriente».

La imagen orientalista de Oriente es, por definición, parcial y fragmentaria. Toma un componente cultural (por ejemplo, el espiritualismo, las artes marciales, la beligerancia o el misticismo) y lo convierte en un comportamiento prototípico y generalizable. Así, la India es curri y reencarnaciones; China es comida singular, budismo y kung-fu; los países árabes son fanatismo religioso y desconfianza; y Japón es *sushi* y samuráis.

Un aspecto importante es que el orientalismo puede surgir en el contexto de una actitud abiertamente discriminatoria, pero también puede surgir envuelto por una aparente apertura y cosmopolitismo. Podemos encontrar así personas o grupos sociales, incluyendo aspectos aislados de las culturas orientales, como la práctica de taichí por las mañanas o la aromatización de la casa con inciensos hindúes. Estas actitudes, sin embargo, resultan igual de discriminatorias, en tanto que no son una apertura a otros universos culturales, sino a aquello que estamos dispuestos a consumir y que, posteriormente, convertiremos en una supuesta totalidad cultural. Al final de cuentas, es otra forma de construir una visión estereotipada de «el otro».

En contraste con su esfuerzo por «simplificar al otro», el orientalismo es un fenómeno complejo que está lejos de ser nuevo —si bien podría decirse que

está exacerbado dentro del actual proceso de la globalización—. Se trata de una corriente de pensamiento construida a lo largo de la historia contemporánea de Occidente en el contexto de la relación que las naciones europeas y Estados Unidos fueron construyendo desde el siglo XIX con los pueblos de Asia en el marco de los proyectos colonialistas.

El despotismo desde el orientalismo

Es bien conocido cómo, en esta etapa, Occidente fue construyendo su propia identidad sobre la base de una diferenciación de los «otros culturales» a partir de un manejo de oposiciones binarias que discriminaban lo «moderno» de lo «arcaico» o lo «racional» de lo «místico».

En este texto se busca destacar cómo, en el marco de la perspectiva orientalista, un sector influyente de la intelectualidad decimonónica de Occidente contribuyó a construir la imagen de «lo oriental» a partir de una reflexión sobre la naturaleza de las civilizaciones antiguas de Oriente y, en particular, de sus estructuras políticas.

Una revisión rápida de la imagen que se ha construido, y que nosotros compartimos, sobre las antiguas civilizaciones orientales nos lleva a imaginar notables sistemas autocráticos, con gobernantes poderosos, dueños de la vida y la muerte de sus súbditos, grandes conquistadores esclavizadores de sus oponentes, cuya historia es la de la constante lucha por la acumulación de poder y de súbditos abyectos ante su posición, frecuentemente investida de un halo de divinidad o semidivinidad.

Así, nos imaginamos gobernantes egipcios movilizando ejércitos de esclavos para construir grandes templos y pirámides. Dentro de estas imágenes, el látigo y los rostros extenuados suelen ser ilustrativos de los regímenes donde los grupos subordinados han perdido toda capacidad del ejercicio libre de su existencia. De la misma manera, tenemos las imágenes de reyes persas movilizando cientos de miles de soldados-esclavos que se asoman amenazantes sobre el bien máspreciado: la civilización incipiente de Occidente. En este contexto, Occidente construye sus propios héroes que han salvado y siguen salvando su existencia de esta amenaza oriental.

Ahora bien, ¿cómo hemos llegado a interiorizar que esta imagen de las civilizaciones orientales es correcta? Para ensayar una respuesta, es importante evaluar algunas ideas fundacionales sobre la naturaleza de las sociedades antiguas de Oriente.

Por ejemplo, Karl Marx (1971), al explicar las diferentes formaciones sociales a lo largo de la historia, contempló que entre las comunidades primigenias y las sociedades antiguas, caracterizadas estas últimas por lo que él definió como modo de producción antiguo (de propietarios de la tierra y esclavos), se podía identificar el modo de producción asiático.

El modo de producción asiático, en palabras de su autor, constituía la base de una sociedad en la que comunidades agrarias detentaban la tierra, pero estaban obligadas a entregar el excedente de su producción a manera de tributo a una unidad mayor, la del déspota, quien se convertía jurídicamente en el gran propietario de la tierra y de la vida de quienes eran gobernados. En palabras de este pensador, con relación al producto del trabajo de las comunidades asiáticas:

[...] una parte de su plustrabajo pertenece a la colectividad superior, que en última instancia existe como persona y este plustrabajo se hace efectivo tanto en tributos, etc., parte al **déspota real**, en parte a la entidad tribal imaginada, al Dios¹. (1971, p. 53)

Por la misma época, pero desde una propuesta teórica diferente, Emile Durkheim caracterizaba la organización social a partir de la evolución de sociedades con solidaridad mecánica a sociedades con solidaridad orgánica. El paso de un tipo de sociedad a otra tenía que ver con el desarrollo, al interior de estas, de la división del trabajo, la diferenciación y, por ende, la interdependencia de sus miembros. Es significativo, sin embargo, que, dentro de esta formulación, Durkheim (1967) resalte, como una etapa intermedia, el despotismo, entendido como un primer rasgo de división del trabajo con el déspota separado del resto. En sus palabras, con la «institución del poder despótico»:

Los jefes son, en efecto, las primeras personalidades individuales que se han separado de la masa social. La situación excepcional, poniéndolos fuera de los iguales, les crea una fisonomía distinta y les confiere, a continuación, una individualidad. Dominando la sociedad, ya no se ven más obligados a seguir todos sus movimientos. (p. 149)

El concepto de despotismo, interiorizado como una realidad previa a la civilización occidental, ha sido desde entonces bastante común para explicar la

1 El énfasis es nuestro.

naturaleza de los sistemas políticos orientales, algo elocuentemente ilustrado en la publicación, en 1957, de *Despotismo oriental* de Karl Wittfogel, libro en el que se caracterizaba a las civilizaciones de Oriente como gobernadas por grandes entidades burocráticas que basaban su poder en el diseño y construcción de obras de riego a gran escala, para lo cual era necesaria la organización del trabajo forzado de la población de base.

Es importante, en este punto, detenernos a pensar en cómo es que autores de posturas teóricas y políticas tan diversas llegaban a esta idea consensual de Oriente como cuna de autocracias o sistemas despóticos, toda vez que, para esa época, la información (documental, epigráfica o arqueológica) sobre estas sociedades era casi inexistente. ¿Cuáles eran las fuentes con las que los fundadores de las ciencias sociales llegaron a construir sus convicciones sobre las civilizaciones de Oriente?

Roderick McIntosh (1999) ha planteado que parte de esta construcción está relacionada con lo que fue el proceso de asimilación de las tradiciones y relatos presentes en los textos bíblicos del Pentateuco, los libros históricos y los libros proféticos por parte de sectores acomodados y educados en las naciones de Occidente. Por asimilación, se entiende el proceso de aprendizaje e interiorización, desde la niñez, de historias y relatos presentes en los textos del Antiguo Testamento. Este tipo de textos, al contener narraciones y relatos moralizantes, suelen recrear situaciones humanas donde se desarrollan comportamientos arquetípicos y, por ende, el protagonismo de personajes específicos es significativamente resaltado. Dentro de este género de textos, fue relevante el desarrollo de lo que se ha venido a llamar la tradición yavista del Pentateuco. Por tradición yavista se entiende el conjunto de relatos y registros orales sintetizados y transcritos durante el reinado de Salomón, dentro del naciente reino de Judá (Carpentier, 1981, pp. 27, 36). La tradición yavista es responsable de una serie de relatos donde los reyes son personajes centrales en la constitución de la unidad de la fe. Los escribas de la corte de Salomón pusieron énfasis, por ejemplo, en la figura del rey hijo de David e hijo de Dios o lugarteniente de Dios. Su comportamiento se resalta como arquetipo y es proyectado a los reyes siguientes, sea que se trate de un buen o un mal rey.

De esta manera, tanto en los textos del Pentateuco como en los libros de Crónicas o Reyes, los gobernantes de Judá retratados dentro de la tradición yavista son los protagonistas de decisiones fundamentales en el desarrollo de las sociedades que gobiernan. Es notorio cómo en este contexto, instituciones e instancias de gobierno, que podrían ser un balance al poder real, son prácticamente inexistentes.

Así, en relación con la lectura de este tipo de relatos, resulta importante preguntarnos ¿qué pasaría si estos escritos con fines claramente moralizadores fueran leídos y entendidos como una etnografía de las sociedades orientales? Resulta evidente que, en este proceso, obtendríamos una imagen de ciudades gobernadas por déspotas, quienes, en forma sistemática, deciden sobre la vida y destino de las poblaciones bajo su dominio sin rendir cuentas ante ninguna instancia; en pocas palabras, no solo de gobernantes despóticos, sino de un despotismo sistemático.

Esta visión se debió reforzar, asimismo, por la lectura de los llamados textos proféticos del Antiguo Testamento. Como se sabe, los textos proféticos suelen ser prolíficos en describir el actuar de gobernantes como parte de las observaciones que hace el profeta sobre determinadas situaciones sociales (Arens, 2004, pp. 105-106). Sin embargo, siendo el profeta el que habla en nombre de Dios y su alianza con los hombres, tenderá a resaltar aquellas situaciones injustas que traicionan dicha alianza. En otras palabras, se referirá a la acción de los gobernantes cuando tenga que denunciar abusos de poder o iniquidades. Sin embargo, como en el caso anterior, si la lectura de estos textos se hace como una ilustración de las sociedades de Oriente y sus regímenes políticos, es decir, como si la denuncia profética fuese un relato costumbrista, el paradigma del despotismo sistemático se refuerza.

Considero que en esta etapa de la reflexión de Occidente sobre la sociedad y la historia se encuentra la génesis de la interiorización de un concepto tan central para futuros planteamientos como el despotismo. Se entiende por despotismo un sistema en el que existe una autoridad absoluta no limitada por las leyes. Es el paradigma del gobernante dueño de vidas y voluntades que no tiene que responder por sus actos ante ninguna instancia. Como explicaremos más adelante, es cada vez más cuestionable si existió en la historia un sistema de gobierno de estas características. No obstante, en el siglo XIX, el paradigma del sistema despótico adquirió un importante nivel de verosimilitud en Occidente, en tanto permitía la construcción de una imagen sobre la forma de ejercicio del poder en las antiguas civilizaciones orientales que contrastaba con la imagen sobre el poder y la política del mundo grecorromano.

Así, Occidente fue construyendo un importante recurso identitario frente al resto del mundo: cuna de las civilizaciones posdespóticas, representadas por la democracia ateniense o la república romana, y entendidas como un avance en la cadena evolutiva de la sociedad humana.

Es importante notar que no se está negando que hayan existido gobernantes déspotas en la historia o gobernantes con ciertos comportamientos despóticos.

Lo que se plantea es que estos, lejos de ser comportamientos sistemáticos, fueron siempre desviaciones de sistemas y normas y, en muchos casos, corresponden a fenómenos episódicos. Vale la pena también notar, por otro lado, que los casos históricos de comportamientos despóticos no son exclusividad de las civilizaciones orientales.

El despotismo en los Andes

No fue difícil que el paradigma del despotismo de las sociedades orientales fuese extrapolado a otras civilizaciones que no entraban dentro de la línea de evolución histórica de Occidente. En relación con el caso andino, es ilustrativo comparar las siguientes frases relacionadas con la naturaleza de la sociedad andina en tiempos del Estado inca:

[...] era eminentemente despótico, estaba templado por una paternal solicitud, por esa natural bondad y justicia que tiene todo aquel que mirado como un dios vé satisfechos hasta sus más insignificantes caprichos. El pueblo era un puro autómatas; perfectamente organizado, atendido en todo, carecía de vida propia; el inca era su corazón y su mente [...]. (Cappa, 1885, p. 37)

[...] ¡supo aprovechar toda la energía vital de sus pobladores! [...] En cambio [...] no supo educar a sus hombres y pueblos, ni prevenirlos para el porvenir. Todo lo redujo al aprovechamiento de sus energías y compensación con un bienestar reducido a la alimentación, casa y vestidos [...] manejó a sus hombres como a sus llamas y alpacas: les dio alimentación y abrigo, para hacer que rindieran más. [...] Eran como auquénidos: gregarios, sobrios, laboriosos, incapaces de dar un paso por sí mismos ni abandonar los bofedales de sus punas. (Castro Pozo, 1973, p. 69)

[...] El individuo no contaba, prácticamente no existía en aquella civilización piramidal y teocrática [...]. Una religión de Estado que anulaba la voluntad del individuo e investía las decisiones a la autoridad con la aureola de mandatos divinos, hizo del Tahuantinsuyo una colmena: laboriosa, eficiente, estoica [...] todo él reposaba sobre las espaldas del soberano-dios, a quien el hombre del Incario debía servir y obedecer abdicando de su propio yo. (Vargas Llosa, 1986, p. 11).

Más allá de los estilos de redacción, estos tres testimonios parecen formar parte de un mismo pensamiento con relación a la sociedad andina en tiempos del Estado inca. Son, sin embargo, textos con cincuenta años de diferencia entre ellos. El primero corresponde a la *Historia del Perú* publicada en 1885 por el ilustre jesuita Ricardo Cappa. El segundo corresponde a la obra *Del Ayllu al cooperativismo socialista*, escrita por el reconocido pensador indigenista Hildebrando Castro Pozo en 1936. El tercero es el prólogo al volumen titulado *La Edad del Oro. Crónicas y testimonios de la conquista del Perú*, publicado en 1986; la obra es de José Miguel Oviedo, el prólogo, de Mario Vargas Llosa.

Convendremos en que los tres textos no corresponden a planteamientos alejados de su tiempo o particularmente estereotipados, sino, por el contrario, se trata de juicios e ideas que representan en forma genuina un conjunto de imágenes compartidas por la nación peruana en relación a los incas a lo largo del tiempo. Es claro, por otro lado, que el paradigma de los sistemas despóticos recorre estas y otras afirmaciones sin necesidad de ser explícitamente enunciado.

Afirmaciones de este tipo no han sido ajenas a sociedades y pueblos anteriores a los incas. Por ejemplo, en relación con los mochicas, Rafael Larco Hoyle (2001) señalaba:

Los jefes mochicas eran gobernantes omnipotentes, y es así como disponían de las vidas de sus subordinados cuando no les imponían castigos a veces temerarios. En manos de estos grandes señores estaba concentrado el gobierno; eran ellos los que manejaban la máquina del Estado. Para ser debidamente representados en todas las agrupaciones del país, aun en las más apartadas, delegaban sus poderes en otras personas y establecían una completa jerarquía de gobernantes. Creemos, dada la modalidad de gobierno que nos ocupa, que éste se hallaba centralizado en las manos del gran jefe. (p. 185)

Despotismo y arqueología

Opiniones como ésta permiten ampliar nuestra indagación hacia el rol que las investigaciones arqueológicas han podido tener para reforzar o poner en cuestión el paradigma del despotismo en las civilizaciones no occidentales. Una primera constatación es que, a partir de mediados de la década de 1950, la arqueología desarrollada principalmente desde los Estados Unidos contribuyó significativamente a reforzar el paradigma en cuestión.

La arqueología estadounidense es, desde su fundación, concebida como una subdisciplina dentro de la antropología y, en particular, en el contexto de la antropología cultural de ese país (Marzal, 1997). Es así que, dentro del desarrollo de la antropología norteamericana, encontramos, en la década de 1950, la consolidación de la corriente teórica conocida como el neoevolucionismo. El neoevolucionismo se caracteriza por proponer líneas universales de desarrollo social y político. La propuesta asumía la crítica a los excesos del evolucionismo decimonónico, pero reivindicaba que, en medio de la diversidad cultural existente en el mundo y la historia, era posible encontrar regularidades de carácter universal en la constitución de los sistemas sociopolíticos. Por otro lado, en el contexto geopolítico de mediados del siglo XX, los antropólogos norteamericanos encontraron un terreno fecundo para obtener información de campo a partir de los registros etnográficos que se podían obtener de los grupos que habitaban las islas de la Polinesia y Melanesia, con el archipiélago de Hawái como punto neurálgico.

Así, personajes prominentes como Marshall Sahlins, Elman Service o Morton Fried fueron acumulando información sobre distintas entidades políticas de diverso grado, escala y naturaleza que habitaban dichos archipiélagos (Sahlins, 1979). Es significativo que, siendo todas ellas contemporáneas, fueron ordenadas en una escala ordinal de acuerdo con sus diferentes grados de jerarquización interna. Este ordenamiento fue posteriormente convertido en un sistema clasificatorio de «grados de complejidad social». El sistema incluía bandas, tribus, jefaturas y estados, esquema que Elman Service (1962) propuso como esquema universal de evolución social.

El aporte fundamental de este esquema es que contemplaba que las civilizaciones antiguas se encontraban primordialmente dentro de la categoría de Estados, siendo la primera etapa de jerarquización aquella de las denominadas jefaturas. Las jefaturas tenían como característica principal romper con las estructuras políticas «segmentarias» o igualitarias de las tribus y pasar a una estructura centralizada y jerárquica. El Estado, por su parte, significaba la aparición del aparato coercitivo que permitía que esta estructura centralizada creciese y acumulase poder y dominio sobre poblaciones cada vez más grandes.

Un aspecto fundamental de la propuesta neoevolucionista es que se basa en un esquema binario, es decir, que las formas del poder son dos: segmentarias o centralizadas. Así, una vez lograda la centralización, la sociedad se organizaba en una rígida jerarquía como condición para cualquier desarrollo civilizatorio. Si había civilización, por lo tanto, debía existir necesariamente un sistema rígidamente jerarquizado y políticamente centralizado.

De esta manera, la existencia de los sistemas despóticos, ahora llamados jerárquicos, ya no se sustentaba en una exégesis bíblica, sino en una lógica de la necesidad, eran funcionalmente necesarios para que la civilización pudiese darse. Por otro lado, en el marco de esta lógica funcional, la propuesta neoevolucionista adoptó el lenguaje de la teoría general de sistemas (Flannery, 1972). Así, los sistemas simples (bandas, tribus) estaban compuestos por elementos indiferenciados (familias iguales), mientras que los sistemas complejos (jefaturas y Estados) estaban compuestos por elementos diferenciados (clases o estratos) y requerían de instancias de centralización de toma de decisiones. En esta lógica sistémica, los elementos de la base debían subordinar su capacidad de decisión a dichas instancias superiores para que el sistema funcione. Bajo este esquema, envuelto en un discurso lógico muy emparentado con el discurso neopositivista, si había sociedad desarrollada, solo podría haberse dado por una estructura política rígidamente centralizada y jerárquica.

Significativamente, estas afirmaciones se daban al mismo tiempo que, desde la sociología, al analizar la estructuración del poder en la sociedad moderna occidental, se ponía de relieve que este era difícilmente absoluto o autocrático y que, incluso en contextos dictatoriales, debían evaluarse los márgenes de negociación y resistencia de los grupos de base y de la necesidad de establecer estrategias de poder o alianzas de parte de los grupos hegemónicos. Eran dos marcos teóricos opuestos para dos constructos sociales también opuestos.

En este contexto, es importante indagar por la forma en que la arqueología encontraba evidencias empíricas que probasen los modelos evolutivos planteados. Al respecto, hay que resaltar que, en casi todo el mundo, pero en América en particular, las civilizaciones han sido siempre identificadas por las evidencias de edificios públicos de notable elaboración o escala. Fue a través de este tipo de evidencias que comenzó, una vez más, el proceso de extrapolación del paradigma de los despotismos orientales.

De acuerdo con el esquema de la necesaria centralización y jerarquización, estos monumentos solo podían existir por la existencia previa de entidades o poderes capaces de ordenar su construcción. Tal como Jonathan Haas (1987) señaló, la gente no va y construye alegremente montículos-plataforma sin la orden para hacerlo de una autoridad².

2 En el original: «People simply do not go out and merrily build platform mounds without being told to do so by some authority figure» (p. 32).

Este tipo de postura bien podría etiquetarse como «el síndrome de los diez mandamientos», ya que nos invita a recrear las escenas de la película donde el látigo era la principal forma de movilización de mano de obra para construcciones. Así, de acuerdo con esta perspectiva, un templo o una tumba elaborada evidenciaban la existencia de dichos poderes autocráticos. De hecho, los diferentes grados de escala o complejidad de las sociedades se podían medir «objetivamente» en la escala y elaboración de los edificios. Esta perspectiva casi podría resumirse en la frase «el poder se mide por el tamaño de los edificios», postura que, de generalizarse, nos convertiría a los arqueólogos en profesionales de mucho interés para los psicoanalistas.

Paradigmas versus evidencias. El despotismo cuestionado

Antes de evaluar la validez del paradigma del sistema despótico para entender a las sociedades andinas, vale la pena preguntarnos hasta qué punto sigue siendo válido para la región donde nació, es decir, las civilizaciones del Cercano Oriente.

Como podemos suponer, un ejemplo emblemático de manifestación de este supuesto tipo de poder despótico son las pirámides de Guiza, pertenecientes a la IV dinastía egipcia. Su construcción ha sido comúnmente asumida como fruto de la congregación de esclavos u otro tipo de trabajadores forzados. Sin embargo, excavaciones llevadas a cabo en las inmediaciones de estas pirámides a finales de la década de 1980 y a lo largo de la década de 1990 permitieron un hallazgo notable. Se trataba de un conjunto de tumbas en las cercanías de la pirámide que correspondían a quienes participaron de la construcción. En las paredes de las tumbas había textos y epígrafes que indicaban el nombre y la participación de las personas enterradas (Hawass, 1997). El análisis osteológico de los restos encontrados ha permitido revelar que estos trabajadores tenían cuidados médicos provistos por el Estado, todo un privilegio en esos tiempos (Hawass, 1997, p. 43).

Los trabajos continuaron identificando, a su vez, los sectores residenciales y permitiendo establecer que existió un conjunto de albañiles y artesanos contratados para trabajar a tiempo completo en las pirámides, además de campesinos que eran reclutados como mano de obra. Estos últimos colaboraban en forma rotativa y solían organizarse en grupos cuya participación era visibilizada a través de un nombre que el grupo se asignaba y era plasmado en inscripciones jeroglíficas. Así, ha llegado hasta nosotros el registro de la participación de «los amigos de Keops» (faraón en cuyo honor se construyó la primera pirámide) o «los borrachos de Micerino» (faraón en cuyo honor se construyó la tercera pirámide) (Hawass y Lehner, 1997).

Esta reconstrucción del proceso de construcción de las pirámides ha ofrecido un escenario muy alejado de la imagen del ejército de esclavos mandados por el déspota que aún domina los imaginarios sobre la sociedad egipcia.

¿Existe algo parecido o comparable en el caso andino? No contamos con textos epigráficos ni jeroglíficos como en Egipto. Básicamente nos encontramos con los restos ruinosos de monumentos de diferente antigüedad. Las excavaciones de estos, sin embargo, nos han permitido esclarecer algunos detalles de cómo fueron construidos. En este trabajo, se ilustrarán dos casos recientes.

El primer caso es de un sitio ubicado en el valle de Fortaleza, llamado Cerro Lampay (Vega-Centeno, 2005). Allí existe una plataforma a manera de pirámide trunca de unos 30 por 30 metros de área y 5 metros de altura. Los análisis radiocarbónicos recuperados del sitio nos permiten fecharlo entre los 2400 a 2200 años a. C., vale decir, es contemporáneo a sitios como Kotosh o Caral.

En Cerro Lampay existió una estructura compuesta de varios recintos ceremoniales construidos a nivel. En un momento de su historia, sin embargo, existió el proyecto de enterrar todos estos recintos y transformar el templo en una plataforma piramidal trunca con nuevas estructuras en su cima, lo que involucró el movimiento de miles de metros cúbicos de material constructivo.

Hasta allí, estaríamos ante un caso que llevaría a pensar en el paradigma de la autoridad jerárquica y su mandato. La excavación, sin embargo, reveló otros detalles. Por ejemplo, que en los pisos de todos los recintos a enterrarse existían manchas rojas sobre el piso, producto claro de decoloración por calor intenso. Asimismo, en los rincones de los pisos, se podían encontrar acumulaciones de desechos que incluían carbón, ceniza, restos de peces, moluscos, vainas de paca, semillas de diferentes plantas, hojas de achira, etcétera. Asimismo, se registraron mates y calabazas, algunas cortadas por la mitad. Estos desechos tenían que ver con actos de combustión y, posteriormente, de consumo de alimentos.

Se pudo registrar dentro del sitio por lo menos diez veces la repetición de la misma secuencia: cocción, consumo, limpieza y acumulación de basura, sucedido luego por el relleno de los recintos con piedras y otros materiales. Dicho de otra forma, el proceso de construcción se llevó a cabo en diez eventos similares, eventos que involucraban un consumo de alimentos previo a las actividades de construcción en sí.

Se encontró también un basural del consumo cotidiano de quienes regentaban el templo y, para sorpresa, tanto los peces como los moluscos allí consumidos eran de menor tamaño y variedad que aquellos de los eventos de consumo y construcción. En pocas palabras, quienes se encontraban en las posiciones

hegemónicas tenían un consumo diario significativamente más modesto que los consumos asociados con la construcción.

De este modo, las evidencias llevan a considerar un escenario en el que quienes van a participar de la construcción son previamente agasajados con un festín donde se despliegan los mejores recursos obtenibles por los anfitriones. Esta práctica es muy semejante a aquella registrada desde el siglo XVI hasta nuestros días en el mundo andino y conocido como la *minka* o la participación colectiva a favor de alguien a partir de un compromiso previo de ayuda recíproca (Fonseca, 1974).

Es importante resaltar que la *minka* es un mecanismo de obtención de recursos, el mismo que requiere siempre de una negociación. Quien está en las condiciones de reclutar la mano de obra a través de este mecanismo debe hacerlo con un despliegue que persuade y conceda legitimidad a su pedido. En tal sentido, se trata de una transacción en la que las poblaciones involucradas, inclusive desde posiciones subordinadas, cuentan con la capacidad de imponer condiciones de participación y, sobre todo, de hacer que se respeten ciertos principios elementales que confieran legitimidad a su contribución a la empresa. No es, por otro lado, una práctica exenta de presiones y susceptible de generar relaciones de dominación. Carlos Fonseca (1974) pudo registrar un refrán que sintetiza esta situación: *Carguyoghpa tragun chichunmi*, «el trago del Carguyoq preña» (p. 97).

Desde este punto de vista, es poco probable que alguien afirme que prácticas como la *minka* correspondan a estructuras despóticas de poder. Por el contrario, su registro en Cerro Lampay nos sugiere que las primeras construcciones de la civilización andina pudieron llevarse a cabo a partir de mecanismos de poder que contemplaban márgenes de negociación para los subordinados y un despliegue de estrategias de legitimidad desde las posiciones hegemónicas.

Podríamos, sin embargo, preguntarnos si estas prácticas no pudieron alterarse y llevar a prácticas despóticas cuando las sociedades andinas avanzaron hacia sistemas de mayor escala y complejidad; para ello, analicemos otro caso.

Se trata del sitio de Cajamarquilla, un enorme complejo urbano ubicado a la altura del kilómetro 10 de la Carretera Central, en la zona de Huachipa. Cajamarquilla fue una ciudadela ocupada entre los años 550 a 750 d. C., en el contexto de mayor esplendor de la cultura Lima, contemporánea con las más conocidas Mochica y Nazca. Allí, enormes estructuras piramidales hechas de adobe y tapia dominaban espacios donde patios, plazas, pasadizos y recintos se agrupaban para construir el entramado urbano.

Uno de los conjuntos arquitectónicos más grandes es el llamado Complejo Tello, donde fue posible identificar, a partir de excavaciones, un espacio singular

entre dos grandes eventos de construcción de la pirámide (Segura, 2001). Se trata de un patio adyacente a la pirámide, donde se hallaron una serie de pozos cavados sobre el piso. Al interior de estos, existían fragmentos de cerámica, restos de carbón, piedras de molienda, telas, tuzas de maíz y cáscaras de maní y lúcuma.

Lo que aparentaba ser un registro común de basura doméstica resultó ser un depósito singular en el que la cerámica encontrada correspondía a ollas y cántaros de gran tamaño (hasta 70 cm de altura por 40 cm de diámetro), ollas de menor tamaño tiznadas con hollín y, por otro lado, tazones y platos. Las vasijas de gran tamaño suelen ser usadas para almacenamiento, mientras que las medianas se asocian con actividades de cocción; por último, los tazones corresponden al menaje para consumo.

En las vasijas de almacenamiento, fue notable el hallazgo de grandes cantidades de sarro que, al lavarse, emanaba un fuerte aroma a alcohol. El análisis de polen de dichos sarros arrojó, además, evidencias claras de maíz (Segura, 2001, p. 110). Se trataba pues de vasijas donde se había almacenado chicha. Junto con esto, se pudo establecer que las piedras de moler halladas eran del tipo usado para la molienda previa al hervor; las telas aparecieron pegadas a la cerámica, tal como se esperaría de los trapos usados para la cobertura durante el proceso de fermentación. Así, fue posible identificar que los restos correspondían al proceso de producción (molienda, malteado, hervor, fermentación) y consumo de chicha.

Al igual que en Cerro Lampay, todo parece indicar que en el Conjunto Tello de Cajamarquilla, luego del consumo, se procedió a enterrar todos los artefactos y restos de dichas actividades inmediatamente antes de proceder a un nuevo proyecto de construcción. Es decir, estamos ante un nuevo caso de congregación para construcción con el requisito de un agasajo que, en este caso, involucraba el convite de grandes cantidades de chicha. Se trataría, así, de un mecanismo de mayor escala, mayor elaboración y mayor complejidad que el de Cerro Lampay, pero de una naturaleza bastante semejante.

A la luz de estos casos, consideramos que sería productivo releer las referencias históricas del siglo XVI sobre cómo el inca organizaba grandes celebraciones antes de las obras más complejas, como forma de comprometer, en el marco de las relaciones de reciprocidad, a importantes sectores de la población. ¿Cuánto de negociación y de búsqueda de legitimidad para con sus subordinados había en estas prácticas del estado inca? ¿Cuál era el margen que tenían los grupos subordinados en estas negociaciones? Es difícil contestar con precisión estas interrogantes. Pero, en todo caso, resultaría forzado incorporar este tipo de prácticas dentro del paradigma de una estructura despótica del manejo del poder. El compromiso para

la construcción o *minka* es una institución que plantea derechos y obligaciones diferenciados para quienes participan de ellos. Quienes se pueden beneficiar por estar en posiciones hegemónicas saben que para tener éxito deben sujetarse a los principios de la norma o la institución. Esto es, justamente, lo que niega un poder despótico.

Reflexiones finales

Los ejemplos ilustrados permiten poner en evidencia las insuficiencias del paradigma del despotismo antiguo, elaborado a la luz del orientalismo que dominó las aproximaciones de Occidente para entender la naturaleza de las sociedades no occidentales y, en particular, la sociedad andina antigua.

Es importante resaltar, sin embargo, que limitarse a discutir la vigencia académica de este paradigma es insuficiente. Paradigmas como el del despotismo de las civilizaciones antiguas tienen implicancias que van más allá de lo académico, en tanto que aparentan un acercamiento a la comprensión de las sociedades antiguas, pero, en realidad, lo que hacen es deformarlas hasta construir un estereotipo. Este proceso corresponde a un fin fundamental que es la construcción de la identidad de Occidente como hito superior de la historia universal. En esta lógica, las otras civilizaciones son consideradas como el hito anterior, que no solo es menos evolucionado, sino que es arquetípicamente opuesto a aquellos elementos que identifican a Occidente.

Es importante notar, además, que el arquetipo no solo alude a la naturaleza de los gobernantes y su poder ilimitado, sino que alude y encasilla a los grupos subordinados como seres privados de todo albedrío, abdicando sus derechos y dignidad como seres humanos. Significativamente, esta visión del «campesino» o «esclavo» de la Antigüedad suele ser extrapolada para «entender» la naturaleza de los descendientes de estas civilizaciones.

En tal sentido, la identificación y deconstrucción de paradigmas de este tipo es fundamental dentro de la reflexión crítica sobre la historia universal para poder librarnos, en la medida de lo posible, de eventuales prejuicios sobre la realidad histórica de las sociedades del pasado, así como para permitir ampliar nuestro conocimiento sobre aquellos sectores sociales no hegemónicos, pero igualmente protagonistas de la historia, con sus agendas y prácticas de resistencia y negociación frente a las fuerzas hegemónicas. Se trata, en otras palabras, de asumir la complejidad de las relaciones sociales en toda la historia universal y no solo para el segmento de historia protagonizado por Occidente.

Referencias bibliográficas

- Arens, E. (2004). *La Biblia sin mitos. Una introducción crítica*. Centro de Estudios y Publicaciones.
- Cappa, R. (1885). *Historia del Perú. Libro primero: Perú Primitivo y Perú Incásico*. Imprenta del Universo de Carlos Prince.
- Carpentier, E. (1981). *Para leer el antiguo testamento*. Verbo Divino.
- Castro Pozo, H. (1973). *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista*. Biblioteca Peruana.
- Durkheim, E. (1967). *La división del trabajo social*. Editorial Schapire.
- Flannery, K. V. (1972). The Cultural Evolution of Civilizations. *Annual Review of Ecology and Systematics*, (3), 399-426.
- Fonseca, C. (1974). Modalidades de la Minka. En G. Alberti y E. Mayer (eds.), *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos* (pp. 86-109). IEP Ediciones.
- Haas, J. (1987). The Exercise of Power in Early Andean State Development. En J. Haas, S. Pozorski y T. Pozorski (eds.), *The Origins and Development of the Andean State* (pp. 31-35). Cambridge University Press.
- Hawass, Z. (1997). Tombs of the pyramid builders. *Archaeology*, 50(1), 39-44.
- Hawass, Z. y Lehner, M. (1997). Builders of the pyramids. *Archaeology*, 50(1), 31-37.
- Larco Hoyle, R. (2001). *Los Mochicas* (tomo 1). Fundación Telefónica.
- Lowenthal, D. (1975). Past Time, Present Place: Landscape and Memory. *The Geographical Review*, 65(1), 1-36.
- Marzal, M. (1997). *Historia de la Antropología Cultural*. PUCP.
- McIntosh, R. (1999). Western representations of urbanism and invisible African towns. En *Beyond Chiefdoms. Pathways to Complexity in Africa* (pp. 56-65). Cambridge University Press.
- Marx, K. (1971). *Formas que preceden a la producción capitalista*. Pasado y Presente.
- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Debate.

- Sahlins, M. (1979). Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos en Melanesia y Polinesia. En J. Llobera (ed.), *Antropología Política* (pp. 267-288). Anagrama.
- Segura, R. (2001). *Rito y economía en Cajamarquilla*. PUCP.
- Service, E. (1962) *Primitive Social Organization*. Random House.
- Tanaka, M. (2012, 12 de febrero). La historia y la identidad peruana. *La República*, 4.
- Vargas Llosa, M. (1986). El nacimiento del Perú. En J. M. Oviedo (ed.), *La Edad del Oro* (pp. 11-27). Tusquets.
- Vega-Centeno, R. (2005). *Ritual and Architecture in a Context of Emergent Complexity. A perspective from Cerro Lampay, a Late Archaic Site in the Central Andes* [tesis doctoral, Universidad de Arizona].

TEOLOGÍA Y NARRATIVIDAD: LA FUERZA DE LAS METÁFORAS

Ernesto Cavassa Canessa, SJ

El hombre —ya lo afirme expresamente o no lo afirme, ya reprima esta verdad o la deje aflorar a la superficie— se halla siempre abocado, en su existencia espiritual, a un misterio sagrado que constituye el fundamento de su existencia. Este misterio es lo más primordial, lo más evidente, pero por ello también lo más oculto e ignorado; un misterio que habla mientras guarda silencio, que «está ahí» mientras que, ausente, nos reduce a nuestras propias fronteras. Y todo ello porque, como horizonte inexpresable e inexpresado, abarca y sustenta sin cesar el pequeño círculo de nuestra experiencia cotidiana, cognoscitiva y activa, el conocimiento de la realidad y el acto de la libertad. Nosotros lo llamamos Dios. (Rahner, 1967, p. 458)

De este modo, Karl Rahner, uno de los teólogos más influyentes del siglo pasado, inicia su ensayo de una «fórmula breve de la fe cristiana».

Al mismo tiempo, Martin Buber (1984) nos dice que la palabra Dios

[...] es la más abrumada de cargas de todas las palabras humanas. Ninguna ha sido tan envilecida, tan mutilada. Precisamente por esta razón no puedo abandonarla. Generaciones de hombres han depositado la carga de sus vidas angustiadas sobre esta palabra y la han abatido hasta dar con ella por tierra; yace ahora en el polvo y soporta todas esas cargas. Las razas humanas la han despedazado con sus facciones religiosas; han matado por ella y han muerto por ella y ostenta las huellas de sus dedos y su sangre. (p. 13)

La teología es el escenario en el que se desarrolla este conflicto que, como vemos, no es solo de interpretaciones. Tarea fundamental de la reflexión teológica es formular la experiencia, siempre inédita y sorprendente, de la presencia de ese horizonte «inexpresable e inexpresado», particularmente en aquellas situaciones o circunstancias en que parece difuminarse o volverse irrelevante. Cuando ello ocurre se produce un divorcio entre lo que se denomina «fe» y lo que se vive como «nuevas experiencias». El lenguaje así llamado «religioso», válido para otros tiempos y situaciones, deja de ser significativo.

Según Edward Schillebeeckx (1982) —teólogo dominico belga fallecido el 2009—, es precisamente este divorcio entre fe y experiencia «una de las principales causas de la crisis actual entre los cristianos fieles a la Iglesia» (p. 21). A ella hacía referencia Pablo VI cuando en la *Evangelii Nuntiandi* se refería a la «ruptura entre Evangelio y cultura» como el drama fundamental de nuestro tiempo (n.º 20).

Esta situación de crisis no es necesariamente negativa. Ha tenido como efecto, entre otros, el retorno al estudio de la experiencia misma. Este retorno a la experiencia nos ha permitido recordar aspectos que yacían olvidados o que habían sido ignorados. La crisis ayuda a agudizar la memoria histórica.

Uno de estos aspectos es precisamente el del carácter narrativo de la experiencia. Esta lección inaugural desea presentar algunos planteamientos sobre este tema en el marco de la teología posconciliar, básicamente europea y norteamericana. La pregunta, aún vigente, que la motiva es sobre qué bases se puede asentar la relación entre teología y narratividad. La lección tendrá tres partes en cada una de las cuales se vinculará la narración a la experiencia, a la fe cristiana y a la reflexión teológica, respectivamente. La conclusión apuntará a la fuerza de las metáforas radicales como condición de interdisciplinariedad.

Narración y experiencia humana

Experiencia, reflexión y lenguaje son términos correlativos. La experiencia se halla orientada a la reflexión al punto que, como apuntaba Sócrates, una vida no reflexionada no vale la pena de ser vivida. La reflexión requiere del lenguaje para interpretar la experiencia. Toda experiencia es siempre experiencia interpretada. El lenguaje, a su vez, es un elemento constitutivo de la misma experiencia. Sin el lenguaje, la experiencia permanece incoada; mediante el lenguaje, la experiencia queda socioculturalmente especificada, adquiere un «acento» particular.

Ahora bien, ¿qué tipo de lenguaje es el que se adecúa más a la experiencia humana? En un artículo programático, Stephen Crites (1971) —académico

norteamericano, psicólogo, profesor de la Universidad de Texas y El Paso— nos dice que «la cualidad formal de la experiencia humana es inherentemente narrativa» (p. 291). Su punto de apoyo es el carácter temporal de la experiencia humana. Nuestra experiencia, nos dice, no es un conjunto de acontecimientos realizados al azar o una serie discontinua de «flashes». La experiencia humana se realiza a través del tiempo y se percibe localizada en una secuencia que implica un pasado y un futuro. Crites hace un paralelo con la experiencia musical: quien escucha una melodía lo que experimenta es el conjunto, anticipando incluso aquellas notas que están por venir.

Es precisamente ese carácter temporal lo que configura y da unidad a nuestras percepciones y a nuestras acciones. En realidad, toda experiencia es ya, según él, «una narración incipiente» (1971, p. 297). La narración es el mejor vehículo de la experiencia. Por ello mismo necesitamos narrar para poder asentar nuestra existencia personal y social sobre nuevas bases, es decir, «para ser plenamente humanos» (p. 311).

Desde otro punto de vista, George Lakoff y Mark Johnson (1980) — investigadores norteamericanos en las áreas de neurociencia, lingüística y semiología— afirman que la manera de hablar, de entender y aun de experimentar el mundo se encuentra metafóricamente estructurada (p. 51). Experimentamos y pensamos metafóricamente. Comprendemos el mundo en constantes interacciones con él, a través de sucesivas interpretaciones, acercándonos a lo desconocido a partir de lo conocido: en esta tarea, la metáfora es el instrumento más apropiado por su capacidad de unir razón e imaginación. Para estos autores, esta afirmación no desmerece la racionalidad; por el contrario, reconoce el carácter creativo de ésta, a la que denominan «racionalidad imaginativa» (p. 235).

Pero ¿qué entender por metáfora? Arrinconada en la función de una figura retórica propia del campo literario, muchas teorías del conocimiento no la han apreciado o la han excluido de un trabajo serio y de mayor consideración. Para Lakoff y Johnson, la esencia de la metáfora consiste en entender y experimentar una cosa en términos de otra. Mediante ella, trasladamos un conjunto de significados a otro campo semántico de tal modo que se produce uno nuevo. Si hablamos de la vida como un «sueño» o como una «pasión», si concebimos el tiempo como «dinero», una discusión como una «guerra» o a un grupo de personas como «mano de obra», estamos hablando de diferente índole de cosas a la vez que establecemos un puente entre ellas.

La función metafórica del lenguaje trasciende la retórica y se convierte en epistemológica, de manera que hace de la narratividad el eje del pensar. Más allá

del lenguaje, la metáfora nos remite a la estructura conceptual, más aún, explica el carácter activo y creativo del pensamiento humano. «Las nuevas metáforas —nos dicen— son capaces de crear nuevas comprensiones y, por ello, nuevas realidades» (Lakoff y Johnson, 1980, p. 235).

Esta misma relación entre experiencia humana y narración se encuentra planteada en otro autor, procedente del mundo francés. Según Paul Ricoeur (1984), «en la interpretación, la ficción desempeña un papel mediador considerable» (p. 52). Para que exista vida plenamente humana —y no simple biología—, es necesario, dirían tanto Crites como Ricoeur, que ésta sea narrada. La narratividad es, pues, condición de humanidad.

Crites encontraba en la estructura temporal de toda experiencia humana el fundamento de su calidad narrativa. Ricoeur, más centrado en la acción, afirma tres «anclajes» de la narratividad en la experiencia: en primer lugar, en la estructura misma del actuar y sufrir humanos capaz de articularse en torno a proyectos, objetivos, medios, es decir, en función de lo que Ricoeur denomina la «semántica de la acción»; en segundo lugar —dice— si la vida puede ser narrada es porque ya se encuentra simbólicamente articulada en signos, reglas, normas, esto es, mediada por los recursos simbólicos del campo práctico; en tercer lugar, la narratividad se «ancla» en el carácter prenarrativo de la vida misma. Como Crites, también Ricoeur (1984) se refiere a la vida como «una historia en estado naciente» y —en palabras aún más sugerentes— «como una actividad y una pasión en busca de un relato» (p. 54).

Toda vida tiene, para Ricoeur, un carácter prenarrativo. Esto significa, como en Crites, que la vida es ya un relato incipiente que alcanza coherencia precisamente al narrarse. Pero, añade Ricoeur, no todo en la vida humana es coherencia. Existe también en nosotros la vivencia de la discordancia que deja ver, en nuestra experiencia, historias aún no narradas y que exigen un relato para ser comprensibles.

Para explicar mejor este punto, Ricoeur (1984) hace referencia a dos situaciones: la terapia psicoanalítica y la intriga judicial. En ambos casos se trata de hilvanar historias. En la primera situación, las diversas sesiones tienen como objetivo que el paciente, a partir de fragmentos de historias, elabore un relato soportable e inteligible, constitutivo de su propia identidad. En la segunda situación, se trata de desenredar el ovillo de intrigas que atrapan al sospechoso. El enredo aparece como la historia prenarrada en busca de un juez perspicaz capaz de elaborar un relato coherente. La narración no es sino la continuación de estas historias. De allí que —concluye Ricoeur— «nuestra vida, abarcada con una sola

mirada, se nos aparece como el campo de una actividad constructiva, tomada de la inteligencia narrativa, mediante la cual intentamos reencontrar y no simplemente imponer desde afuera, **la identidad narrativa que nos constituye**» (p. 55).

La narración no es, por tanto, como un añadido a la experiencia humana. Por el contrario, es ella misma la que la constituye como tal, lo que hace que la vida sea auténticamente vivida. Experiencia, reflexión y narración, en esta perspectiva, se presentan como conceptos correlativos. Por ello, para Walter Benjamin (1973) —filósofo berlinés del siglo pasado—, el narrador tipo es el marino mercante, que siempre tiene historias que contar (p. 302).

Si esto es válido para toda experiencia humana, lo es aún más para aquellas que se muestran como «experiencias fundantes» o «básicas». Son experiencias que nos constituyen el medio sociocultural en el que nacimos y crecemos, nuestra historia familiar, las experiencias infantiles, los hitos y encrucijadas de nuestras principales decisiones. Experiencias que pocas veces están sujetas a nuestro control y que, más bien, nos vienen dadas. Si antes decíamos que toda experiencia es interpretada, de estas habría que decir que se constituyen como «experiencias intérpretes». Volviendo a Ricoeur, al abarcar nuestra vida con una mirada, tomamos conciencia de que hay algunas experiencias que se nos revelan como los capítulos principales de nuestra historia. Son nuestras experiencias fundantes.

Narración y experiencia de fe

Hay un tipo particular de experiencia que se constituye, para los cristianos, en fundante de nuestra fe, la denominamos Revelación. Se manifiesta en la experiencia humana; sin embargo, no se fundamenta en ella. De acuerdo con Edward Schillebeeckx (1983), «la conciencia de fe, aunque ejerce una función constitutiva, se expresa a sí misma como constituida» (p. 27). La autorrevelación de Dios no se basa, por tanto, en la experiencia religiosa como si esta la precediera. Por el contrario, el cristianismo percibe su fundamento en una iniciativa libre e incondicional de Dios que da lugar a la religión. La religión (como lo dice su etimología: *religare*) es acto segundo, respuesta en actitud de adoración, ante un Dios que se muestra como *tremendum et fascinans, semper maior*, irreductible a la comprensión y a la manipulación humanas. *Si comprehendis, non est Deus* decía Agustín.

No es posible, sin embargo, una «revelación» sino para una persona humana que experimente que ésta se ha producido y sea capaz de captar sus diversas dimensiones. Eso supone que ella debe adecuarse a las características propias de

la experiencia humana de la que acabamos de hablar. Por ello, es posible decir, con Eberhard Jüngel (1984) —teólogo luterano emérito de Tübingen— que la estructura de la revelación es narrativa: «la hominidad de Dios se introduce mediante la narración en el mundo» (p. 389). Sólo una narrativa de la Revelación puede dar cuenta de la novedad aportada por Dios a hombres y mujeres socioculturalmente condicionados, es decir, históricamente situados.

En tal sentido, esta experiencia fundante denominada Revelación abre nuevas perspectivas históricas. Gracias a la narración, «la historia sucedida avanza hacia adelante como historia que sucede». La Revelación es histórica: precisamente por ser un acontecimiento totalmente inédito, es decir, diferencial en el conjunto de experiencias, capaz de darle a todas ellas un giro significativo. El lenguaje que corresponde a ese giro de la historia es primariamente el lenguaje narrativo.

En esa apertura de horizonte se encuadran las nuevas experiencias y los relatos, tanto personales como colectivos. La narración es el lugar de lo nuevo, de lo inédito, de lo que busca especificarse en lenguaje para existir. Por ello puede decir Johann Baptist Metz (1973) —teólogo en Münster, cofundador de la revista interdisciplinar *Concilium*— que «lo nuevo, lo que jamás ha existido, sólo en la narración puede ser asimilado e identificado» (p. 224). A su vez, la narración que identifica y asimila lo nuevo abre nuevas posibilidades de experiencias. Se produce, por tanto, un círculo narrativo que «urge» la historia: la narración de la experiencia fundante provoca nuevas historias, nuevas aventuras, que llevan siempre y de nuevo el mensaje de salvación incondicional de Dios a cada generación y a cada cultura.

La narración es, también, generadora de comunidad, de una comunidad que asegura la transmisión de la experiencia. El hecho de narrar establece un primer vínculo entre el narrador y los oyentes. La experiencia compartida y la narración que la actualiza una y otra vez da lugar a una «memoria» colectiva, fuente de identidad de los sujetos que la comparten. Desde esa fuente surge una mirada retrospectiva: la comunidad se percibe entonces como depósito de una continuidad de experiencias vivas, de una memoria siempre actualizada por las experiencias nuevas a la que se denomina tradición. A la vez, surge también una mirada prospectiva: desde una tradición viva de experiencias se puede continuar produciendo nuevas lecturas que enriquecen el bagaje de antiguas experiencias.

Narrar historias lleva consigo el arte de seguirlas narrando. Por ello, se ha podido hablar del cristianismo como una «comunidad de narración» (Weinrich, 1973, p. 213). Cuando esa comunidad intenta reflexionar su fe, surge la teología. Pero ella solo puede seguir los pasos de la fe misma: ser teología narrativa.

Narración y teología

A comienzos de la década del setenta del siglo pasado, se dio inicio a lo que luego se conocería con el nombre de «teología narrativa». Dos artículos firmados por Harald Weinrich y por Johann Baptist Metz en la revista *Concilium* (1973, n.º 85) se constituyeron como el punto de partida de esta reflexión. No estaban interesados en crear una nueva forma de teología sino en subrayar un enfoque que consideraban válido para toda la reflexión teológica.

Los autores indicados encuentran para ello una razón fundamental en el origen mismo de la experiencia cristiana: los textos fundantes del cristianismo son «narraciones». Jesús es —como señala Weinrich (1973) en precisa expresión— el «narrador narrado» (p. 212). Esta expresión recoge la percepción que los discípulos tuvieron de la actividad de Jesús en Galilea a partir de su capacidad para observar las costumbres de las gentes de su tiempo y de su habilidad para narrarlas en parábolas. Quizá por todo ello ha podido decir Eliezer Wiesel, sobreviviente del holocausto, que «Dios se ha hecho hombre porque le encantan los cuentos» (como se citó en Tilley, 1985, p. 18).

La parábola es el modo que Jesús encontró más adecuado para hablar de la llegada a nosotros del reinado de Dios, esto es, del núcleo de su mensaje. Si bien este género literario ya existía en la tradición rabínica, nunca tuvo la importancia que constatamos en la actividad jesuánica. Jesús habla constantemente en parábolas como lo atestiguan los evangelios sinópticos. Las parábolas están elaboradas con el material aportado por la vida cotidiana de su entorno. Hablan de la sal que no debe corromperse, de medidas de harina para hacer el pan, de luz que se coloca en lo alto para que brille, de ovejas desorientadas, de dinero perdido, de hermanos que se pelean, de fiestas a las que no llegan todos los invitados o de anfitriones que pasan vergüenza porque se les acabó el vino bueno. En fin, no hay muchas definiciones del reino y, en cambio, sí mucha vinculación con el día a día de la gente. Jesús ancla el mensaje del reino en la vida cotidiana y construye desde ésta la metáfora del Reino de Dios. Por ello, «el reino de los cielos es como...» suele ser el inicio de las parábolas.

Hay que aclarar que las parábolas no son cómics, simples construcciones figurativas para ilustrar un mensaje. Las parábolas están orientadas a la «revelación» del modo como Dios actúa en la historia e implican siempre una «interpelación» a las personas a las que va dirigida. Si, en expresión de Ricoeur, «el símbolo da que pensar», se puede decir que la parábola urge a optar. La parábola es provocadora. Así, por ejemplo, la parábola de los jornaleros de la última hora cuestiona la

idea de «justicia» que espontáneamente se instala en nosotros para abrirnos a la «justicia de la misericordia de Dios», que nada tiene que ver con una imagen de un Dios dedicado a premiar o castigar. La parábola del juicio final destruye la imagen de la religión como prerequisite de salvación para poder captar la idea de la «opción preferencial» de Dios en la persona del pobre. La narratividad del mensaje es proactiva: se dirige al corazón de los oyentes para que decidan actuar en consecuencia.

Las parábolas, es verdad, no agotan el conjunto de la actividad de Jesús. A la hora de narrar su vida también surgió, en la primera comunidad eclesial, un conjunto de dichos, relatos de milagros o de apariciones, anécdotas de comensalidad y los originarios relatos de la pasión. Podríamos decir que son «parábolas de la acción». Resultado del proceso de selección de todo ese material son precisamente los «evangelios», un género inexistente hasta entonces, fruto de la generatividad de la experiencia misma de salvación. Los evangelios (*euágelos*, buena nueva) se constituyen desde entonces en los «textos» en los que la comunidad eclesial siente expresada la experiencia de salvación proporcionada por Jesús. Cada uno de los evangelios se constituye así en una «narración de narraciones». La novedad de Dios solo pudo encontrar cauce en géneros inéditos, hasta entonces inexistentes, pero pasibles de cristalizarse a partir del carácter narrativo de la experiencia humana.

Carácter narrativo de toda teología

Así planteada la cuestión, va más allá de una contraposición entre una «teología narrativa» y otra supuestamente no narrativa, de carácter «proposicional», «especulativo» o «argumentativo». Si se entiende lo narrativo solo como un género literario, su ausencia en la mayor parte de los trabajos de teología fundamental o sistemática proyecta sobre estos la idea de una reflexión fría, excesivamente esquemática, sin contacto con la experiencia primigenia de salvación, sin calor y sin vida.

Pero lo narrativo, como hemos dicho, se encuentra en la misma estructura de la experiencia humana y de la experiencia de fe. La tarea, entonces, consistirá en descubrirlo detrás de las distintas formas que adquiere el lenguaje teológico.

En un trabajo publicado en 1986, Michael L. Cook —teólogo jesuita, profesor en Berkeley— nos habla de dos niveles del lenguaje teológico: un *primary language* que incluye símbolos (metáforas radicales), metáforas (en las que se explayan los símbolos) y relatos (que remiten a contextos y a significados). A él le sigue

un *secondary language*, subordinado, pero indispensable, en el que se encuentran descripciones que provienen de la experiencia, definiciones de carácter abstracto y proposicional y teorías que conforman un marco englobante de este conjunto de elementos (pp. 388-411). No se trataría, por tanto, de contraponer —de un modo que suena algo maniqueo, pero, por desgracia, demasiado recurrente— lo narrativo a lo proposicional sino de una tarea más ardua, pero más fructífera: tratar de llegar a las «metáforas radicales» que sustentan el lenguaje teológico.

Fue precisamente a partir del interés por la relación entre metáfora y proceso del pensar que surgió el término «metáfora radical» (*root metaphors*). Stephen Pepper —reconocido filósofo norteamericano fallecido en la década del setenta— nos explica que cuando alguien quiere entender el mundo, busca un instrumento de comprensión normalmente en zonas del sentido común desde las cuales trata de entender otros campos. De ese modo, esta área primera se convierte en su «metáfora radical» o «analogía básica». Se procede entonces a desarrollar y afinar un conjunto de categorías a fin de que resulten idóneas para una hipótesis de alcance ilimitado. Las parábolas son un claro ejemplo. La vida cotidiana se convierte en la «metáfora radical» del mensaje del Reino de Dios al hacer de su creación el punto de partida para evocar y aludir a una nueva realidad.

Algunas metáforas radicales demuestran ser más fecundas que otras, tienen mayor capacidad de expansión y reajuste, y ellas son las que sobreviven a las demás, engendrando así «sistemas metafísicos» (Pepper, 1942). El desarrollo de estos «sistemas» (*world hypothesis*, en la terminología de Pepper) revela una función primordial de las «metáforas radicales»: su capacidad de dar unidad a la siempre plural y compleja experiencia humana. La metáfora es un instrumento que nos permite abordar la pluralidad.

Esas «metáforas radicales» permiten también acceder a la identidad cristiana. La especificación de Dios como «vida», como «padre», como «omnipotente» o como «juez» es captada siempre desde la base experiencial (personal o colectiva, con resonancias positivas o negativas) a la que se dirige. Al mismo tiempo —esta misma especificación conforma una determinada experiencia religiosa—, regula y explica particulares comportamientos asumidos ya como naturales y se entienden al interior de una cosmovisión religiosa y social más amplia en la que entran en juego otros códigos (Iglesia, sacramentos, culto).

En esa misma línea, se puede avanzar en la comprensión de lo que se entiende como reflexión teológica a partir de las «metáforas radicales» que la constituyen. En un primer momento —particularmente en el periodo patrístico—, la teología se entendió como «sabiduría» y el campo semántico del que la teología extrajo

sus elementos de comprensión fue el de la espiritualidad, una espiritualidad estrechamente vinculada a la meditación sobre los textos bíblicos. La fuente teológica principal de la patrística son los sermones, homilías, comentarios a los textos bíblicos, catequesis (como *La Gran Catequesis* de Gregorio de Nisa) o testimonios personales (como las *Confesiones* de Agustín).

En un segundo momento, Santo Tomás y la escolástica posterior revolucionaron la teología al recurrir a la filosofía (pagana, dicho sea de paso) para su reflexión y abrieron paso a una concepción teológica como «saber racional». La teología se ha beneficiado desde entonces de su permanente contacto con las diferentes corrientes de pensamiento filosófico y ha enriquecido su reflexión con los conceptos y aproximaciones de cada una de estas corrientes.

En nuestro medio y en periodos más recientes, la teología de la liberación fue capaz de incorporar además los aportes de las ciencias histórico-sociales para centrar su atención en la categoría de «pobre» (el *anawim* bíblico) y analizarla desde una comprensión de la teología como «reflexión crítica sobre la praxis histórica». La teología se benefició nuevamente al recurrir a nuevos campos semánticos procedentes de otros saberes para tratar de entender y formular ese horizonte «inexpresado e inexpresable» que denominamos Dios.

La constante interacción entre «campos semánticos» diferentes da vida a la teología. En *La metáfora viva*, Ricoeur (1977) indica que lo que mata a la acción metafórica es su «rutinización». En términos teológicos, habría que decir que lo que mata a la teología es enclaustrarla en su propio ámbito, convertirla en mera glosa del magisterio. Una teología viva es aquella capaz de seguir el recorrido de metáforas vivas que aportan generatividad, innovación, creatividad a la experiencia y a la reflexión humanas. Esas metáforas viven en la constante interacción de los saberes. La interacción de la teología con la espiritualidad, la filosofía o las ciencias histórico-sociales le han aportado vigencia y creatividad en el amplio campo del saber.

Una reflexión teológica interdisciplinar es la única que tiene futuro porque corresponde a la estructura narrativa de la experiencia humana. Dado que esta es plural, el diálogo de la teología con la sociedad, las culturas y las religiones, le permitirá captar las diferentes sensibilidades existentes hoy como necesario punto de partida de su reflexión. Una reflexión que, por ser interdisciplinar, no puede ser sino de frontera. Esta lección inaugural ha querido alentarnos a caminar en esa dirección.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (1973). El narrador. *Revista de Occidente*, (43), 301-333.
- Buber, M. (1984). *Eclipse de Dios*. Ediciones Nueva Visión.
- Cook, M. (1986). Revelation as Metaphoric Process. *Theological Studies*, (47), 388-411.
- Crites, S. (1971). The Narrative Quality of Experience. *Journal of the American Academy of Religion*, (39), 291-311.
- Jüngel, E. (1984). *Dios como misterio del mundo*. Ediciones Sígueme.
- Lakoff G. y Johnson, M. (1980), *Metaphors We Live by*. University of Chicago Press.
- Metz, J. (1973). Breve apología de la narración. *Concilium*, (85), 222-238.
- Pepper, S. (1942). *World Hypothesis. A Study in Evidence*. University of California Press.
- Rahner, K. (1967). La necesidad de una «fórmula breve» de la fe cristiana. *Concilium*, (23), 450-464.
- Ricoeur, P. (1977). *La metáfora viva*. La Aurora Megápolis.
- (1984). *Educación y política*. Editorial Docencia.
- Schillebeeckx, E. (1982). *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*. Cristiandad.
- (1983). *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*. Cristiandad.
- Tilley, T. (1985). *Story Theology*. A Michael Glazier Book.
- Weinrich, H. (1973). Teología narrativa. *Concilium*, (85), 210-221.

LA UNIVERSIDAD Y LA PROMOCIÓN DE LA JUSTICIA

Aldo Vásquez Ríos

Padre provincial y vicedecano de nuestra universidad, padre rector, autoridades, docentes, estudiantes, muy querida comunidad universitaria:

La *lectio inauguralis* es una antigua tradición universitaria, surgida en la Europa de la Edad Media, con la cual se ha querido celebrar el inicio de cada año académico. Se trata, en efecto, de una celebración, de un encuentro solemne, a la vez que festivo, en el que la institución se renueva y cobra nueva vida. Noveles estudiantes se suman a nuestras aulas, otros se reencuentran, al mismo tiempo que no pocos, con alforjas llenas de ilusiones, retornan de lugares distantes para descubrir aquí el saber de su tiempo, pero también nuevos lazos y afectos.

La *lectio*, desde siempre, tuvo pretensiones de ejemplaridad que desbordan largamente mis posibilidades. Asumo, no obstante, con entusiasmo el honor conferido, al mismo tiempo que invoco su indulgencia ante las debilidades de nuestra propuesta.

Me propongo, en esta ocasión de privilegio, abordar un tema muy caro a mi propia formación profesional, pero transdisciplinario en sus desafíos y universal en sus dimensiones: la justicia. Pero al hacerlo, comprendo que no es lugar ni tiempo para una reflexión abstracta sobre los alcances irresueltos de un concepto tan vasto. Quiero ocuparme, si cabe la expresión, de la justicia aplicada, aplicada a nuestra misión universitaria.

Un amplio consenso afirma que la educación es una condición ineludible para el desarrollo. El discurso por la inclusión social se sustenta, en gran medida, en el componente educativo como determinante para la generación de capacidades que conviertan derechos en libertades. Las ideas de Amartya Sen (1981, 1999, 2009) han ejercido un influjo notable al respecto.

Ese mismo consenso asigna un rol central a la universidad cuando se trata de contribuir al desarrollo económico, social y cultural de las comunidades en las que está inserta. Estudios de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (2007), que agrupa a 34 países entre los más desarrollados del orbe, afirman que la universidad está todavía muy lejos de haber alcanzado un nivel óptimo en su contribución al desarrollo.

En efecto, la educación en todos sus niveles y la universidad, en particular, pueden y deben hacer grandes aportes en la generación de capacidades a ser ofertadas en el mercado laboral, así como en la producción de conocimiento nuevo para la innovación tecnológica, que suma valor agregado a la producción. Pero siendo estas funciones del mayor relieve, no guardan suficiente simetría con la sensibilidad universitaria. La universidad y la universidad jesuita, en particular, quieren ser mucho más que un vehículo para la empleabilidad y la innovación. Nos proponemos constituir un espacio para la promoción de la justicia.

Misión de la universidad

Formulado este enunciado general, quisiera referirme a la misión de la universidad. Una sucinta revisión histórica nos presenta a la universidad, en sus orígenes, como una comunidad medieval de maestros y discípulos: la *universitas magistrorum et scholarium*. La primera de ellas, la Universidad de Bolonia, fundada en 1089, centró su actividad en el estudio exegético del derecho romano de Justiniano.

Como afirma Carañana (2012), la universidad nace en la Europa medieval, en un contexto de luchas por el poder entre el papado, el Sacro Imperio Romano Germánico, las monarquías y las ciudades. Si bien su función explícita fue velar por la búsqueda de la verdad, los intereses en pugna condujeron a la universidad a involucrarse, muchas veces, en los conflictos que afectaban la vida religiosa y política, cuyos actores buscaban en ella apoyo ideológico y la consolidación de sus poderes.

La universidad pura, aséptica a los intereses de su época, no parece haber existido, ni siquiera en sus años aurales. El autor recién citado ha mostrado numerosos casos que así lo prueban: el apoyo de la Facultad de Teología a Felipe el Hermoso (1268-1314) en Francia, en sus pugnas con los templarios, favoreciendo una solución salomónica en torno de las competencias inquisitoriales que disputaba con el papado, constituye una muestra del difícil equilibrio en la relación entre la universidad y el poder. Un acuerdo de 1344 entre el papa y el rey de Castilla hace referencia a los distintos poderes a los que la Universidad de Salamanca debía favorecer: al rey, al reino, a la Iglesia y a la villa de Salamanca.

Un caso más evidente de sometimiento fue el de la Universidad de París ante el invasor inglés al perseguir a Juana de Arco (1412-1431), acusada de herejía tras haber liderado las tropas francesas en la victoria de Orleans, durante la guerra de los Cien Años.

Pero si bien los poderes en boga se esforzaron por someter a la universidad, sus representantes también lograron, en ocasiones, mantener cierta autonomía.

Con el auge de las ciudades-Estado, entre los siglos XII y XIII, se produjo también un florecimiento del comercio. Fueron entonces las élites comerciales las que ejercieron el poder. La universidad, según Cantoni y Yuchtman (2014), cumplió un rol importante en la expansión de la actividad económica durante los últimos siglos del Medioevo. Se produjo así un proceso de integración de las universidades y las ciudades que alcanzó aún más intensidad durante el Renacimiento. Los nuevos poderes favorecieron un modelo educativo laico, más autónomo y con un rol más activo en el propio gobierno de la ciudad, como ocurrió con la Universidad de Perugia, desde 1306, a la que incluso se reconoció la potestad de participar activamente en el gobierno de la ciudad. Con el advenimiento de la Edad Moderna, la universidad fue también escenario de nuevas influencias: el humanismo renacentista, el descubrimiento de América, la Reforma protestante y la Ilustración.

De Zubiría (2007) explica la transformación de la universidad entre fines del siglo XVIII e inicios del XIX, cuando surge una concepción moderna de universidad. Sus reformadores alemanes —Fichte, Hegel, Humboldt, Nietzsche— concibieron la institución como el lugar de la racionalidad, del saber y de la libertad, alejada de la política y del Estado, pero al mismo tiempo distante de la incidencia en la vida pública. En contraposición, en la visión napoleónica, la universidad debía priorizar sus propósitos igualitarios asumiendo compromisos públicos y favoreciendo la unidad de la nación.

En nuestra América Latina, la Reforma de Córdoba, según sugiere Alejandra Navarro (2012), expresó la tensión entre tradición y modernidad, que podía atisbarse también en los modelos universitarios precedentes. La renovación de metodologías de enseñanza, la afirmación de la razón, el compromiso con la realidad social y, sobre todo, el cogobierno estudiantil se constituyeron en la síntesis de la aspiración latinoamericana de universidad.

La universidad latinoamericana, sin embargo, no ha cumplido sus propios sueños de modernidad. La ausencia de un compromiso público con la institución y un mercantilismo rampante la han relegado a una posición subalterna. Es necesario repensar el futuro de la universidad recogiendo lo mejor de su vocación.

Universidad católica

En tal sentido, es justo reivindicar el rol fundacional de la Iglesia. Fue en sus claustros donde surgieron las primeras universidades, en Italia, España, Francia e Inglaterra. Ello no es extraño. Recuerdo todavía con reverencia las lecciones de Pierre Bigó (1991) en Ilades (Chile), casi al final de su vida, en las que mostraba cómo el pensamiento racional y moderno —cultivado en las universidades— solo pudo surgir en un horizonte cultural cristiano, impensable en otros *ethos* culturales, menos dados a la tolerancia y menos proclives a aceptar el libre albedrío del hombre. «Así se explica —decía el jesuita francés— que la revolución científica, la primera de la modernidad, revolución por excelencia, haya empezado y se haya desarrollado en una cultura cristiana» (p. 34). El agnóstico Jacques Monod (2000) destacaba cómo este evento único se había producido en el Occidente cristiano, antes que en cualquier otra civilización, «por el hecho de que la Iglesia reconocía una distinción fundamental entre el dominio de lo sagrado y el de lo profano».

Decía Juan Pablo II (1990, n.º 1) en la *Constitución Apostólica Ex Corde Ecclesiae* que

Nacida del corazón de la Iglesia, la Universidad católica se inserta en el curso de la tradición que remonta al origen mismo de la universidad como institución, y se ha revelado siempre como un centro incomparable de creatividad y de irradiación del saber para el bien de la humanidad.

Universidad jesuita

También la particular experiencia de la universidad jesuita puede enriquecer este repensar sobre la misión de la institución universitaria. La Compañía de Jesús, promotora de nuestra universidad como de otras doscientas en todo el orbe, asumió como imperativo de su misión en 1975, en su Congregación General 32, el servicio de la fe y la promoción de la justicia como dimensión, esta última, inherente e indesligable de la propia fe. La universidad jesuita, en tal sentido, busca transformar la sociedad, contribuyendo en la formación integral de hombres y mujeres capaces de alcanzar la plenitud de su realización en el servicio a los demás y, particularmente, a los desposeídos, a los dolientes de una sociedad tantas veces indiferente ante la enfermedad, la ignorancia, el hambre o el desprecio. La universidad jesuita aspira a comprender la realidad de esos hombres y mujeres en el análisis social, en el *quantum* de las estadísticas y de los datos empíricos. Es

lo propio de la ciencia y de la academia, pero quiere también conocerlos en sus angustias, en sus sueños y expectativas y allí comprometerse con su destino.

Un reciente documento del Secretariado para la Justicia Social y la Ecología de la Curia General de la Compañía de Jesús (Álvarez, 2014), titulado *La Promoción de la justicia en las Universidades de la Compañía*, aporta numerosas luces sobre la razón de ser de éstas, sobre sus características y su definitiva orientación al servicio de la justicia. El documento comprende tres ámbitos de actuación: la formación del alumnado, la investigación y la proyección social.

a. Formación del alumnado.

La formación universitaria en la Compañía está dirigida a enriquecer a la persona en su integridad, a formar personas conscientes, competentes, compasivas y comprometidas (Álvarez, 2014, p. 17). Nuestro indicador de excelencia trasciende así los propios de los *rankings* universitarios, que miden metros cuadrados por alumno, rentabilidad personal de la educación superior o el número de publicaciones en revistas indexadas, entre muchos otros. Siendo todos ellos muy importantes, nos importa más la calidad humana que alcanza el estudiante, tanto en el campo profesional como en el moral y espiritual. En definitiva —como dice el documento—, importa «qué tipo de personas llegan a ser finalmente los alumnos y qué es lo que hacen en sus vidas» (Álvarez, 2014, p. 18).

b. Investigación.

Respecto de la investigación, en el texto se cita la orientación del padre Adolfo Nicolás sobre algunas de las grandes áreas temáticas que merecen atención: la dignidad de la vida humana, la promoción de la justicia, la calidad de la vida personal y familiar, la protección de la naturaleza, la paz y la estabilidad política, el reparto más justo de los recursos mundiales, entre otros (Álvarez, 2014, p. 28). El mismo padre Nicolás (2013) ha afirmado hace poco más de un año, en la Universidad Católica de Pernambuco, que la universidad jesuita, sin embargo, «no puede contentarse con criticar y hacer diagnósticos de los grandes problemas de la humanidad, sino que tiene como misión hacer dialogar a los diversos saberes para encontrar y proponer alternativas para una sociedad sostenible y realmente humana».

«La universidad —dijo Ellacuría— debe encarnarse entre los pobres para ser ciencia de los que no tienen ciencia, la voz ilustrada de los que no tienen voz» (Álvarez, 2014, p. 29). Nuestra investigación, no puede perder de vista la

perspectiva de los más débiles. Es desde sus carencias desde donde hemos de actuar, procurando que los resultados de nuestra investigación se articulen luego con políticas públicas y actuaciones privadas eficientes, a partir de las cuales pueda optimizarse la intervención universitaria, para impactar la vida social y promover los cambios necesarios para elevar la calidad de la vida de las personas y las comunidades.

c. Proyección social.

La universidad no se agota en su labor cotidiana de formación e investigación. Ella está llamada, como afirmaba el padre Kolvenbach, a «vivir dentro de una realidad social... y a vivir para tal realidad social, a iluminarla con la inteligencia universitaria [...]» (Álvarez, 2014, p. 37). En tal sentido, hay un conjunto de campos específicos en los que la universidad puede dar testimonio de ese compromiso: por una parte, evidenciando su carácter inclusivo. Esto es, facilitando la apertura al conocimiento de quienes no tendrían otro medio para hacerlo, garantizando el acceso de discapacitados físicos y de otros posibles alumnos con algún tipo de habilidades especiales, acercando los recursos universitarios a la comunidad mediante las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, acompañando a los egresados en sus opciones profesionales a favor de la justicia, incidiendo en las políticas públicas a través del intercambio con sus responsables y operadores, promoviendo el emprendimiento social, particularmente en el campo de la micro y la pequeña empresa. De otra parte, la universidad proyecta su actuación e incide en la sociedad, así se constituye en ágora abierta para el diálogo entre posturas diversas, pero argumentadas racionalmente. En tales intercambios, no puede estar ausente la voz de los más débiles.

Pero nos cabe todavía la pregunta sobre las características de ese compromiso en nuestra propia patria, por nuestra universidad. La pregunta puede todavía ser más audaz e inquietar sobre el papel que toca a la universidad peruana frente a los concretos desafíos que plantea una situación de injusticia ancestral que clama por atención.

Justicia

La justicia, según la conocida afirmación de Ulpiano, es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho. Desde la definición del jurista romano, la justicia no es una aspiración abstracta, sino un concepto dinámico y objetivo.

Nuestro estado de civilización ha arribado a un punto en el que ha establecido el derecho que a cada uno corresponde. Prueba de ello es el reconocimiento universal de los derechos humanos, que hoy constituyen condiciones mínimas indispensables para la realización de cada persona.

Como es sabido, la justicia suele concebirse, en perspectiva aristotélico-tomista, en dos dimensiones: la primera es la justicia conmutativa, que genera obligaciones y cargas equivalentes y recíprocas entre las partes, de tal forma que haya simetría entre lo que se da y lo que se recibe. La segunda es la justicia distributiva, es decir, aquella que se ocupa del reparto equitativo de los bienes disponibles en la sociedad, así como de las responsabilidades que ella conlleva. La justicia, tanto conmutativa como distributiva, resulta así una condición para la vida en comunidad y para la paz. La injusticia, por el contrario, subleva las conciencias, atiza las pasiones y puede derivar en escenario propicio para la violencia.

La justicia conmutativa tiene, generalmente, vías establecidas para su resolución. Ella debe primar en las relaciones de intercambio entre sujetos que se sitúan en un plano de igualdad. Las diferencias de ese orden encuentran canales para procesarse, tanto en el ámbito judicial como a través de mecanismos alternativos para la resolución de conflictos, como la negociación, la conciliación, la mediación o el arbitraje.

La justicia distributiva, en cambio, requiere de otros medios para su procesamiento, generalmente ubicados en el ámbito del debate público. Ese —entendemos— es el espacio más urgente de actuación para la universidad peruana. Lo es porque las injusticias de carácter distributivo no pueden encauzarse en un procedimiento capaz de conducir a un fallo definitivo. Si no son afrontadas por los actores públicos, entonces subsisten en el tiempo, se mantienen las estructuras que las toleran y sus consecuencias se reproducen por generaciones, causando sufrimiento físico y espiritual a quienes las padecen. Ninguna perspectiva ética puede avalar semejante situación, ninguna conciencia limpia puede permanecer indiferente.

Demandas de justicia en el Perú

José Ortega y Gasset (1930), formado en el colegio jesuita San Estanislao de Kostka y en la bilbaína Universidad de Deusto, se preguntaba si era la educación la que hace grandes a las naciones o es que cuando la nación es grande, lo es también su educación. Su razonamiento buscaba demostrar que «aunque fuesen perfectas la segunda enseñanza inglesa y la universidad alemana, serían intransferibles,

porque ellas son sólo una porción de sí mismas. Su realidad íntegra es el país que las creó y mantiene».

El punto de vista del filósofo madrileño reconocía el rol fundamental de la universidad en la sociedad, pero no se hacía ilusiones ante una suerte de determinismo, donde la institución universitaria resultaba capaz de reconducir los destinos de las naciones. En efecto, si bien la universidad hace grandes contribuciones al engrandecimiento de los pueblos, necesita de éstos para recrear cada día su misión, pues ella está siempre en relación con el entorno del que forma parte.

Desde esta perspectiva, es claro que la universidad no puede estar aislada de su entorno, más aún se empobrece cuando ello ocurre. La ausencia de interacción la priva del estímulo del medio, de la comprensión de los desafíos irresueltos. Debe, a nuestro sencillo entender, guardar simetría con la sociedad en la que está inserta respondiendo desde la especificidad de su misión a las necesidades de ciencia y saber de esa misma sociedad.

Ignorar en nuestro país esta necesaria correlación supone el riesgo de empeños vanos, inconducentes, por ajenos a nuestras prioridades. Cabe entonces la pregunta sobre las urgencias de nuestra patria, sobre los clamores de justicia en nuestra tierra, sobre el tipo de investigación que requerimos y la naturaleza del conocimiento que debemos aportar.

Atribuir a cada uno lo suyo, lo que le es debido, lo que en justicia le corresponde, promover una auténtica justicia distributiva desde la especificidad del ser universitario, supone reconocer las demandas legítimas de personas y comunidades.

Algunos datos aportados por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (2014, 2013) pueden evidenciar estas demandas latentes en el Perú: en la provincia de Antabamba, en la región Apurímac, la esperanza de vida al nacer es de 56 años, inferior a la de Nigeria, el país de menor índice de desarrollo humano en el mundo; al mismo tiempo que en el Callao es de 79 años, igual a la de los Estados Unidos de América, quinto país en el mismo Índice del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. En Parinacochas (Ayacucho) y en Acomayo (Cusco), la vida se prolonga, en promedio, hasta los 58 años, igual que en Gambia, en el África Subsahariana, en tanto en Lima se acerca a los ochenta años, poco menos que en Noruega, líder absoluto en el reconocido índice del PNUD.

Los años promedio de estudio en la provincia de Paucartambo (Cusco), Pachitea (Huánuco) y Sánchez Carrión (La Libertad) no alcanzan a cuatro, como en Liberia, Mozambique, Eritrea o la República Centroafricana. Ello

ocurre al mismo tiempo que en los distritos limeños de San Isidro, Miraflores, Surco y La Molina se bordean los catorce años de estudio, cifra superior incluso a la media de los tres países con mayor índice de desarrollo humano: Noruega, Australia y Suiza.

Así como hay grandes disparidades regionales, también las hay de género. El 66 % de varones ha tenido acceso a algún nivel de la educación secundaria, mientras que entre las mujeres el porcentaje solo alcanza el 56 %. Lo mismo puede decirse del acceso al campo laboral. El 84 % de los varones participa de la población económicamente activa, en tanto solo lo hace el 68 % de las mujeres.

La injusticia también es ambiental. El diario *El Comercio*, en su edición electrónica del 29 de agosto de 2013, daba cuenta de que La Oroya es la quinta ciudad más contaminada del mundo, según el Instituto Blacksmith. Entre el top de urbes contaminadas, La Oroya disputa lugares con Chernobyl, en Ucrania, y algunos otros basureros industriales de productos químicos.

Aunque se nos ha dicho, según estudios del Banco Interamericano de Desarrollo (Jaramillo y Zambrano, 2013), que el 70 % de peruanos es parte de la clase media, sabemos bien que la estadística no muestra, de modo suficiente, que gran parte de esos compatriotas tiene ingresos diarios apenas superiores a los quince soles con cincuenta céntimos.

Podríamos abundar en datos sobre trabajo infantil, subempleo, desempleo juvenil, tasas de matriculación escolar, mortalidad y morbilidad infantil, vivienda, seguridad, acceso a la justicia, ingreso per cápita, entre muchos otros. Todos ellos muestran que somos todavía un país estructuralmente desigual e injusto para los efectos de la distribución de los bienes y servicios que la población requiere para su bienestar.

Es evidente que el crecimiento económico de nuestro país en los últimos años ha incrementado el empleo y ha permitido un mayor gasto público en beneficio de la población, todo lo cual ha contribuido a reducir significativamente la pobreza y a mejorar las condiciones de vida de los peruanos. Ello, sin embargo, no es suficiente. El índice de Gini, que mide la desigualdad en los países, apenas ha mejorado en el Perú, según el Banco Mundial (2015), pues en los últimos quince años se ha mantenido entre los 50 y los 45 puntos, siendo que 100 puntos representan la desigualdad absoluta y 0, la plena igualdad.

La universidad peruana tiene que hacerse cargo de estas demandas sociales desde su singular posición académica, aportando conocimiento nuevo y promoviendo consensos entre los tomadores de decisiones. En esta tarea multidisciplinaria, cada una de nuestras especialidades tiene una palabra que aportar.

DESC como derecho a la justicia

Una lectura de los datos precedentes con un enfoque de derechos humanos puede contribuir a enfrentar desde la academia las situaciones de injusticia ya descritas.

El Protocolo de San Salvador de 1988, suscrito por los Estados parte en la Convención Americana sobre Derechos Humanos «Pacto de San José de Costa Rica», ofrece un marco atractivo para ejercitar la defensa de los derechos económicos, sociales y culturales como un instrumento para consolidar un régimen de libertad personal y de justicia social. Allí los Estados se comprometieron a adoptar las medidas necesarias a fin de lograr progresivamente la plena efectividad de los derechos al trabajo, a condiciones justas, equitativas y satisfactorias de empleo; al ejercicio sindical; a la seguridad social; a la salud; a un medio ambiente sano; a la alimentación; a la educación; a los beneficios de la cultura; a la constitución y protección de la familia; a la protección de la niñez, de los ancianos y de las personas afectadas por una disminución de sus capacidades físicas o mentales.

Pero el protocolo no se limitó al enunciado de tales derechos, sino que estableció medios de protección. Así, los Estados están obligados a presentar informes periódicos respecto de las medidas que hayan adoptado para asegurar el debido respeto de los derechos consagrados en el mismo protocolo. En los últimos años, un grupo de trabajo del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos ha elaborado un conjunto de indicadores para hacer más efectiva la verificación de los avances en torno a la vigencia de los derechos sociales.

Esta exigencia de verificación es consecuencia del reconocimiento por la comunidad internacional de que estos derechos son parte indelible del conjunto de los derechos humanos y, como tales, no están sujetos a condicionamientos políticos o presupuestales. Los Estados se han comprometido, de forma solemne, al cumplimiento de sus obligaciones al respecto. En tal sentido, existe hoy un creciente consenso sobre la exigibilidad y justiciabilidad de tales derechos (Saura, 2011). Cada uno de ellos posee contenidos que permiten delimitar las obligaciones de los Estados.

Un desafío para la academia, y no sólo para los juristas, guarda relación con el establecimiento de las vías y los mecanismos para la exigibilidad en las instancias pertinentes de estos derechos económicos, sociales y culturales, de la misma forma que hoy se reconocen plenamente los de carácter civil y político.

A modo de conclusión

Permítanme unas palabras finales a modo de conclusión. La evidencia histórica parece demostrar que la universidad no ha logrado cumplir en plenitud sus promesas de saber y de servicio a la sociedad de la que forma parte. No obstante, la universidad, cualquiera que sea su origen, reconoce su indeclinable compromiso social.

Las demandas sociales, en nuestro tiempo, son de tal magnitud que la universidad no puede permanecer impasible ante ellas. No puede, en consecuencia, limitar su misión a la formación de mano de obra empleable y a la innovación tecnológica para el incremento de la productividad. Su misión tiene también un sentido vital y transformador. Ha de responder, al mismo tiempo, a las demandas de justicia de la sociedad, que se expresan en concretos derechos económicos, sociales y culturales, a cuya realización debe contribuir con todo su empeño.

Para cumplir esa misión, la universidad tiene que seguir siendo lugar de encuentro de todas las perspectivas, espacio para la búsqueda leal, rigurosa y apasionada de la verdad. Pero tiene que seguir siendo también el punto de encuentro cotidiano, formativo, entre maestros de disciplinas diversas y estudiantes. De ese núcleo creador surgirán iniciativas sociales y proyectos de investigación, al mismo tiempo que un modo específico de situarse frente al mundo.

En el caso de nuestra universidad, aspiramos a que ese modo sea el propio de nuestro doble carácter universitario y jesuítico, que asumimos con entusiasmo y que, confiamos, habrá de permitirnos el cumplimiento de la máxima de formar hombres y mujeres para los demás.

Muchas gracias.

Referencias bibliográficas

Álvarez, P. (Ed.). (2014). *La Promoción de la Justicia en las Universidades de la Compañía*. Secretariado para la Justicia Social y la Ecología de la Curia General de la Compañía de Jesús.

Banco Mundial. (2015). *Índice Gini*. <https://datos.bancomundial.org/indicador/SI.POV.GINI?locations=OE>

Bigo, P. (1993). *El Evangelio: fuente de cultura. Doctrina social de la Iglesia*. San Pablo.

- Carañana, J. (2012). La misión de la universidad en la Edad Media: servir a los altos estamentos y contribuir al desarrollo de las ciudades. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 34(2), 325-355. https://doi.org/10.5209/rev_NOMA.2012.v34.n2.40743
- Cantoni, D. y Yuchtman, N. (2014). Medieval Universities, Legal Institutions, and the Commercial Revolution. *The Quarterly Journal of Economics*, 129(2), 823-888.
- De Zubiría, S. (2007). Universidad, crisis y nación en América Latina. *Revista de Estudios Sociales*, (26), 148-157.
- Jaramillo, F. y Zambrano, O. (2013). *La clase media en el Perú: Cuantificación y evolución reciente*. Banco Interamericano de Desarrollo. <https://publications.iadb.org/es/publicacion/15377/la-clase-media-en-peru-cuantificacion-y-evolucion-reciente>
- Juan Pablo II. (1990). *Constitución Apostólica Ex Corde Ecclesiae*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae.html
- Monod, J. (2000). *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Tusquets.
- Navarro, M. (2012). La antinomia tradición/modernidad en los intelectuales de la Reforma Universitaria de Córdoba en 1918. Un análisis desde la geopolítica histórica argentina. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 9(20), 35-61.
- Nicolás SJ, A. (2013, 12 de julio). Unicap: en la ciudad de los puentes, una universidad sin fronteras. Pronunciamiento en la UNICAP (Universidad Católica de Pernambuco).
- Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos. (2007). *La Educación Superior y las Regiones. Globalmente competitivas, localmente comprometidas*. <https://doi.org/10.1787/9789264064690-es>
- Ortega y Gasset, J. (2015). *Misión de la Universidad*. Cátedra.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2013). *Informe sobre Desarrollo Humano Perú 2013. Cambio climático y territorio: desafíos y respuestas para un futuro sostenible. Anexo estadístico*. <https://www.undp.org/es/peru/publications/idhperu2013>

- (2014). *Informe sobre el Desarrollo Humano 2014*. <https://www.undp.org/es/publications/informe-sobre-desarrollo-humano-2014>
- Saura, J. (2011). La exigibilidad jurídica de los derechos humanos: especial referencia a los derechos económicos, sociales y culturales (DESC). *Papeles el tiempo de los derechos*, (2), [s. p.].
- Sen, A. (1981). *Poverty and Famines: An Essay on Entitlements and Deprivation*. Clarendon Press.
- (1999). *Development as Freedom*. Oxford University Press.
- (2009). *The Idea of Justice*. Harvard University Press.

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS: ENTRE EL JET Y LA CALANDRIA

Hildebrando Pérez Grande

Yo qué canté un día / la belleza violenta y la alegría / de las locomotoras
y de los aeroplanos, / qué serpentina loca le lanzaré hoy al mundo / para
cantar tu arcano, / tus vivos cilindros sonámbulos, tu fuego profundo /
¡oh, tú, el motor oculto de mi alma y de mis manos!

Así cantaba Juan Parra del Riego (Huancayo, 1894-Montevideo, 1925) en su *Himno del cielo y de los ferrocarriles*, publicado en 1925. Para que no haya duda de su entusiasmo por las señales de la modernidad, en su poema «Polirritmo dinámico a la motocicleta», agregaba:

Ah, correr locamente convencido / de alcanzar como los pájaros hasta
el confín azul; / escuchando, inclinado, / al oído, / el motor, / cual si
fuera el nervioso corazón de un amigo / que se quema en un terco
secreto de amor!

Y en el vértigo de la felicidad que es romper, digamos, el aire quieto, el poeta gozoso casi delirando de placer, confiesa:

¡Camaradas! ¡Camaradas! / Dénme una camiseta / de violentas pintas
verdes y oros como resplandores / para hundirme a puñaladas / de
motocicleta / en el fulminante / caballo que suena su sangre encendida
/ para abrir todas las tardes de la vida / a un romántico momento de
partida... / Partir...llegar...llegar...partir... / Correr... / Volar... / morir...
/ soñar... / partir...partir...partir! (González Vigil, 1999, pp. 215-221)

Todo el espíritu dinámico, ágil, audaz y creativo del *player* moderno anima al poeta andino que tempranamente había migrado a Lima en busca de mayores horizontes para su creación poética, así como para su infatigable vida, dentro de nuevas prácticas culturales. Con las características del hombre urbano, con ansias cosmopolitas y con el tono y ritmo de los futuristas, se deja envolver por el carnaval sonoro del motor, las máquinas, las hélices, las poleas y el torbellino de la ciudad, los tranvías, los automóviles, las motocicletas.

Un poco antes que Parra del Riego, un poeta con resabios chaplinescos, fino, delicado, mágico y solitario tampoco había dejado de ser impactado por el ruido de los motores y la algarabía de la vida moderna: José María Eguren (Lima, 1874-1942), quien registra en su poema «La noche de las alegorías» la siguiente imagen: «Se ha sentido la avionera / de las sombras pasajeras» (Escobar, 1973, pp. 25-26). La voz que cierra en nuestra historia el modernismo literario rubendariano y lo abre al embrujo de las vanguardias, sin duda, es la de Eguren. Poeta intimista que trata de alejarse del prosaísmo de la vida moderna con mucha intensidad lírica, orillando lo onírico, pues percibe que su entorno limeño se ha visto afectado con las revueltas modernas y el poeta vive un desconcierto perverso ante la presencia insólita de una «avionera» insospechada que no tiene ni los misterios ni los encantos de su emblemática «niña de la lámpara azul».

Será Carlos Oquendo de Amat (Puno, 1905-Navacerrada [España], 1936) quien, recurriendo a la fiesta de la imaginación y la fantasía como fue la vanguardia en esos años, celebrará sin ambigüedad alguna, en una ciudad con aspiraciones cosmopolitas como es Lima a fines de los locos años veinte, los dones de la modernidad, sobre todo en sus formas discursivas, en su escritura y en su juego con la página en blanco, aunque en su discurso broten críticas al consumismo, a la deshumanización, a la enajenación. Sus *Cinco metros de poemas* (1927), llenos de ternura y humor, es, a ratos, una crítica feroz a los desmanes del capitalismo y la modernidad.

«He salido a la puerta, / y me da ganas de gritar a todos», quien dice esto con bronca es César Vallejo (Santiago de Chuco, 1892-París, 1938). Pero qué quiere decirnos el autor de *Los heraldos negros* (1918). Oigámoslo: «Yo digo para mí: por fin escapo del ruido; / nadie me ve que voy a la nave sagrada. / Altas sombras acuden, / y Darío que pasa con su lira enlutada». El poeta recusa la voz horrisona de los tiempos modernos. En la poesía peruana de inicios del siglo XX, algunos poetas celebran, con imágenes resplandecientes y serpentinadas de todos los colores, los signos de la modernidad, otros más bien tratan de no enterarse y no faltan los que como Vallejo, ya con ese tono expresionista que nos conmueve y demanda,

expresarán su crítica corrosiva. En el último tramo de su vida, el autor de *Trilce* será muy enfático: «¡Y si después de tantas palabras, / no sobrevive la palabra! ¡Si después de las alas de los pájaros, / no sobrevive el pájaro parado! / ¡Más valdría, en verdad, / que se lo coman todo y acabemos!» (González Vigil, 1999, pp. 242-268).

Eduardo Chirinos apunta bien cuando señala que, en los comienzos del siglo XX, en nuestra América, la modernidad despierta «fascinación y rechazo» y pone como ejemplo un poema de Juan José Tablada que data de 1918, «El automóvil en México», mostrando cierta desconfianza ante tanto relumbrón con el que se anuncia la modernidad en nuestro medio. «Ruidoso automóvil, causas risa, / pues en estúpido correr / llevas de un lado a otro, a toda prisa, / a los que no tienen qué hacer...» (Chirinos, 2004, pp. 49-50). Con cierta ironía letal, el poeta mexicano se burla del automóvil que, recordemos, había sido elevado a la gloria por Marinetti al decir que «Un automóvil de carreras es más hermoso que la Victoria de Samotracia».

Del aeroplano al jet

Más allá de los artificios verbales de los que hacen gala los poetas de nuestras vanguardias, los hallazgos de su escritura renovada, el uso de nuevos ritmos, la incorporación de un nuevo léxico que denota la presencia de lo moderno, el ingreso del lenguaje onírico que rompe el predominio del realismo tradicional, el manejo convincente del versículo y cierto prosaísmo que expresa frescura, lozanía y, finalmente, el humor que le hacía falta a nuestra poesía tan proclive a lo elegíaco, más allá de estos logros, aportes y herencias que ampliaron el curso por donde fluye el río de la poesía escrita en el Perú, debemos preguntarnos si, realmente, nuestra pequeña ciudad letrada había o no ingresado a la modernidad o si tan solo era una finta que embaucó a muchos, una ilusión que sólo se plasmó sobre la página en blanco, o tal vez los poetas vivieron su propia modernidad a despecho de un entorno socioeconómico todavía atado en muchos aspectos al mundo decimonónico.

Tanto Raúl Bueno como Mirko Lauer, en trabajos difundidos ampliamente en nuestro medio, han señalado con mucha perspicacia los alcances de lo que Bueno llama «Esplendor y miseria de la máquina» (Bueno, 2010, pp. 71-87). El desarrollo desigual de nuestras sociedades, no atadas al ritmo de las sociedades modernas, especialmente europeas y luego norteamericanas, dio lugar a que la modernidad no ingresara con toda su fuerza y creatividad arrolladoras a nuestro continente. «Sostengo —dice Bueno— que a falta de una modernidad en la esfera

de lo real, América Latina a veces se ha prodigado a sí misma una modernidad en el ámbito de lo simbólico» (p. 71) y Lauer dirá, con más énfasis, que la aventura vanguardista nos inducirá «por los engañosos hechos que son las palabras y las máquinas» (p. 71). Se podría decir, pues, que los procesos de modernización, lentos y desiguales en el universo urbano de nuestros países, dieron lugar a ciertos productos culturales, entre los que podemos señalar los literarios y artísticos, que, a fin de cuentas, alcanzaron honduras o alturas que nos dieron un *Trilce*, un *Altazor*, en medio, en ese entonces, de una modernización no asumida en forma definitiva. La producción vanguardista de nuestro continente de una u otra manera estaba ligada al canon de Occidente, sobre todo a los paradigmas de la modernidad europea.

Si los signos de la modernidad no cubrieron en su totalidad los espacios urbanos, sobre todo los de Lima y las principales ciudades del Perú, ya podremos imaginarnos en qué situación vivían los pueblos andinos, sobre todo aquellos alejados de los centros urbanos, totalmente periféricos, olvidados por el sistema centralista de los gobiernos de turno. Juan Parra del Riego, de Huancayo; Alberto Hidalgo, de Arequipa; Carlos Oquendo de Amat, de Puno; —tan sólo para citar a tres notables poetas de inicios del siglo XX— todos ellos son migrantes, llegaron a Lima, a San Marcos, al Jirón de la Unión, y venían del sur para encontrarse con poetas que llegaban del norte: César Vallejo, Alcides Spelucín, entre otros.

Todos ellos procedían, literariamente, del modernismo rubendariano, todos ellos tenían sustratos de la tradición española y tenían el leve perfume del 98 español, todos ellos apuntaban hacia la vanguardia y se constituyeron en la primera ola de una vanguardia que luego dará lugar a César Moro, Emilio Adolfo Westphalen y Xavier Abril. Y la escritura y el discurso de todos ellos será una suerte de testimonio verbal de un universo urbano, cosmopolita, totalmente ligado al canon del Occidente.

Bien vista la poesía peruana del siglo XX, tiene tres poetas que, sin ser indígenas, asumieron la lengua y la cultura quechuas para expresar su lectura del mundo que les tocara compartir: **Kusi Paukar**, **Kilku Waraka** y **José María Arguedas**. El primero de ellos, Kusi Paukar, es el seudónimo de César Guardia Mayorga (Ayacucho, 1906-Lima, 1983), profesor universitario de filosofía y perteneciente a la pequeña burguesía provinciana. Sus poemas en quechua fueron traducidos al español por Jesús Lara y Julio Noriega¹. Kilku Waraka es el seudónimo de Andrés Alencastre (Cusco, 1909-1984), también profesor universitario y autor

1 Véase González Vigil, 1999, pp. 350-357.

de diversos artículos sobre el teatro quechua. Por lazos familiares, Alencastre perteneció a la esfera social de los hacendados. Sus poemas escritos inicialmente en quechua fueron traducidos por Jesús Lara, José María Arguedas y el mismo Alencastre². Finalmente, nuestro entrañable José María Arguedas (Andahuaylas, 1911-Lima, 1969), cuya lengua materna fue el español (como ya ha sido demostrado por Roland Forgues y otros estudiosos arguedianos), y no el quechua como reza una leyenda urbana a partir de un travieso testimonio suyo. En 1962, al explicar la escritura en quechua de su himno-canción a Túpac Amaru, Arguedas señala: «Debo advertir que el *haylli-taki* que me atrevo a publicar, fue escrito originalmente en el quechua que domino, que es mi idioma materno; el chanka, y que después lo traduje al castellano» (p. 8)³.

Los poemas de Kusi Paukar manifiestan una retórica ligada a la tradición española y su temática vuelve a recrear el mundo de los afectos con el aliento de los *harauis* delicados de la tradición quechua. En uno de sus poemas más importantes «¡Levántense! Para los indios cuando llegue el día», Kusi Paukar ensaya una mirada, desde la tierra estéril del presente, al pasado que su imaginario construye y potencia, para encomendarse a Viracocha, el antiguo dios. Poesía con acentos épicos, de tono amargo: «La vida ya no es vida. / Sólo la muerte es muerte, / Sólo la pena es pena / Y sólo el llanto es llanto» (González Vigil, 1999, p. 354).

Illimani, mi gran dios, / fortaleza de nieve, de huesos de piedra. / Con mi aliento empujo las nubes que te cubren / y yo, yo te saludo, cada amanecer. / Tú eres, gran Señor, / quien dispone el invierno y el verano; / mirándote a ti, el hombre desfalleciente, / recobra la vida y trabaja... (González Vigil, 1999, pp. 386-389.)

Los viejos himnos quechuas y su tono solemne regresan con los versos de Kilku Waraka. El poeta, como Kusi Paukar, vuelve al pasado, huérfano como está, en busca de sus dioses tutelares. Las voces de quienes hablan en los poemas de estos dos poetas comunican soledad, naufragio, desamparo en el mundo moderno instaurado después de la Conquista. Se podría decir que en cierto modo es la voz de los vencidos, siguiendo a Miguel León Portilla.

Tanto Kusi Paukar como Kilku Waraka escribieron en quechua y los dos sistematizaron y plasmaron más de un libro de poemas, ligados íntimamente

2 Véase González Vigil, 1999, pp. 385-392.

3 Véase González Vigil, 1999, pp. 423-436.

al mundo andino. Por sus aciertos líricos inocultables, la producción poética de los dos bien podría estar en el libro espléndido de Jorge Zalamea (1965) *Poesía ignorada y olvidada*. José María Arguedas nunca publicó en vida un libro de poemas suyos en quechua o bilingüe. *Katatay (Temblar)*, su único libro de poemas, fue editado póstumamente, en 1972, por el Instituto Nacional de Cultura, con una presentación de Alberto Escobar y con notas suscritas por Sybila Arredondo. Hace pocos años se han encontrado cinco poemas escritos en quechua y en español que datan desde 1938 y cubren toda la década del cincuenta (Pinilla, 2007). Recién al empezar los años sesenta, cuando Arguedas ejercía la docencia en San Marcos, publicó *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman. Haylli-Taki / A Nuestro Padre Creador Tupac Amaru. Himno-Canción*, una plaqueta en donde figura dicho himno-canción en sus versiones quechua y español. Y en 1966, en otra plaqueta con el sello de Cuadernos del Esqueleto Equino de La Rama Florida, que animaba el poeta Javier Sologuren, aparece en edición bilingüe, *Jetman, haylli / Oda al Jet*.

Arguedas, poeta

Si bien es cierto que ya hemos señalado que la producción poética arguediana no es sistemática ni responde a proyectos debidamente estructurados dentro de su quehacer literario, en donde la constante es la narrativa que da lugar a cuentos, relatos, y novelas, sin olvidar mencionar su temprana preocupación por escribir artículos y crónicas sobre el hombre y la cultura andina o sus estudios de largo aliento y sus ensayos antropológicos sobre la identidad andina y la diversidad cultural y los procesos de modernización de nuestro país, debemos señalar que Arguedas ha dejado huellas visibles, en cartas o notas al paso, en donde manifiesta su inquietud lírica, pues, hay poemas y canciones, en español y en quechua, que datan de fines de la década del treinta (Pinilla, 2007). No está de más recordar, por otro lado, que, en su corpus narrativo, en más de una ocasión se dejó llevar por su aliento lírico. Al no tener una estrategia poética diseñada para escribir periódicamente sobre temas que lo inquietan, Arguedas escribe relampagueantemente para registrar en versos los temas que lo asaltan, lo inquietan, lo perturban. Escribe de acuerdo a las circunstancias que lo demandan, que lo desafían: una ofrenda arengando a los combatientes del heroico Vietnam o el desciframiento de la metáfora que se desprende de una pintura de Guayasamín, de modo que trata de explicarse de dónde le vienen esas fuerzas telúricas al pintor ecuatoriano o, cambiando de tono y asumiendo aires épicos, nos hablará sobre cómo crecen las poblaciones marginales rodeando la ciudad o, mejor aún, cómo

están acechando desde los extramuros de Lima a la capital, que es el símbolo del poder y el sistema social moderno.

Hay que recordar también que Arguedas asumió la tarea encomiable de recopilar, traducir y difundir la lírica quechua, así como mitos y cuentos de carácter popular. No dejaremos de mencionar, por ejemplo, su *Canto kechwa* (1938) o su *Canciones y cuentos del pueblo quechua* (1949) y la valiosa antología que alcanzó mucha difusión en nuestro continente: *Poesía quechua* (publicada en Buenos Aires por Eudeba en 1965). Este deseo de propiciar que la poesía quechua se difunda en diversos horizontes culturales es prueba de su adhesión plena al mundo andino. Es la batalla que él asume sin dobleces para que no se desfiguren, no se calumnien ni tergiversen las verdaderas esencias del universo andino. En esa batalla, aún contamos con él.

Importante es mencionar, ahora, sobre lo que Antonio Melis (2011) ha llamado «la actitud de Arguedas hacia la lengua quechua». Melis remarca la actitud de Arguedas de «emplear el quechua actual», en contraposición a «los quechuólogos puristas». Sobre este punto quisiéramos compartir una experiencia personal: en el verano de 1962 se inauguró la Ciudad Universitaria de San Marcos. Mi promoción tuvo este privilegio inesperado y, más aún, nos permitió ser alumno de Arguedas durante ese año académico, hecho que se repitió en 1963 por mi propia decisión. Durante dos años disfruté de sus clases de Introducción a la Antropología. En esos años, con otros estudiantes de Puquio, Lucanas y otros pueblos del sur andino peruano, solíamos acompañar a José María Arguedas a los coliseos y a las pequeñas comunidades de las serranías de Lima. En las conversaciones ocasionales sobre poesía, mitos y relatos, Arguedas señalaba que aquellos que pretendían escribir sobre el mundo andino, de ser quechuahablantes, deberían utilizar el quechua de nuestros días, incorporar vocablos de la vida moderna, no detenerse ante el clamor de los puristas, pues la lengua, como la cultura, tiene su propia mecánica de apropiación o préstamos lingüísticos.

En las breves palabras prologales de Arguedas en la primera edición de su himno-canción a Túpac Amaru (1962) dice:

Este *haylli-taki* está escrito en el quechua actual. Es posible que los quechuólogos puristas se resientan al encontrar en el texto palabras castellanas con desinencia quechua y algunos términos castellanos escritos tal como lo[s] pronuncian los indios y mestizos. El quechua ha incorporado sabiamente algunos términos españoles. (p. 7)

Es por ello que no nos sorprendió en 1966 cuando Arguedas publicó su *Oda al Jet*. Encontrar el término *jet* en la escritura de Arguedas era una prueba de la capacidad de la apropiación y asimilación de elementos extraños a la lengua quechua. Sin temor alguno, el poeta que habita en él incorpora una palabra modernísima en esos años. Arguedas, con su vasto conocimiento sobre el mundo andino y su sistema religioso muy vigente en el sustrato de sus vidas y su cosmogonía plena y en tensión con el mundo moderno, vuela hacia el mundo de arriba, allá donde moran las divinidades milenarias, llevado no por una calandria, esto es, nuestra primera naturaleza, sino por una nave metálica que es el símbolo de la modernidad, vale decir nuestra segunda naturaleza, para mencionar al viejo aguafiestas de Marx. Es una prueba también de que si bien es cierto que la poética de Arguedas se enraíza en la visión del mundo y en las prácticas sociales del mundo andino, así mismo sabe proyectarse hacia el futuro, hacia la utopía de un mundo nuevo, en verdad, aún no consolidado ni vertebrado, pero sí confiado, acaso, en la prédica de Mariátegui, esto es: asumir el futuro del país como una creación heroica. En 1968, con ocasión de recibir el Premio Inca Garcilaso de la Vega, el autor de *Los ríos profundos* se expresa de manera rotunda:

¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico [...] fue la ideología socialista y el estar cerca de los movimientos socialistas lo que dio dirección y permanencia, un claro destino a la energía que sentí desencadenarse durante la juventud.

El otro principio fue el de considerar siempre el Perú como una fuente infinita para la creación. (2004, pp. 191-192)

Oda al Jet

Uno de los poemas más emblemáticos de Arguedas es «Oda al Jet-Jetman, haylli», texto que junto al «Llamado a algunos doctores» y el himno-canción inspirado en la gesta de «Túpac Amaru» son los que mayores estudios han despertado, además de haber suscitado grandes controversias entre los estudiosos arguedianos, como Alberto Escobar, Antonio Cornejo Polar, Antonio Melis, William Rowe, Martin Lienhard, Tomás Escajadillo, Miguel Ángel Huamán, entre otros. Para empezar nuestra aproximación al poema, confesamos que nunca pudimos ver la primera edición que se hiciera en la revista *Zona Franca* (Caracas, 1965), pero sí conocemos las otras ediciones que se hicieron aún en vida de su autor, así como las ediciones póstumas. La lectura que proponemos la hacemos a partir de *Katatay* (Lima, 1972).

Una de las interpretaciones más lúcidas y sugestivas de la obra arguediana viene desde la teología de la liberación, más precisamente del padre Gustavo Gutiérrez, quien en 1990 y luego, recientemente, en 2014 publicara *Entre las calandrias* (2014). Gutiérrez ingresa a la obra de Arguedas por un camino —digamos— casi inédito hasta entonces: el de la espiritualidad arguediana, es decir, desde la teología y, más precisamente, desde la teología de la liberación que, justamente, en los primeros años de la década del sesenta se va perfilando como un discurso renovador en la Iglesia católica de nuestro continente. Con la lectura de Gutiérrez (y otros científicos sociales) volvemos con ojos críticos a los territorios del mestizaje, el sincretismo religioso, el hibridismo cultural y el discurso del sujeto subyacente. Sobre todo, Gutiérrez señala que deberíamos apreciar cómo Arguedas ha sabido «entroparse» con la historia y el devenir del mundo andino, es decir, el mundo de los sufrientes, el de las fraternidades sin límites y con las aleccionadoras reciprocidades, vigentes aún en el diario acontecer.

Ese «entroparse» es lo que permite a José María Arguedas avanzar mucho más que sus coetáneos. La voz hablante de sus poemas, escritos en su mayoría en la década del sesenta, es la voz de un sujeto en permanente cambio al compás de cómo cambia su entorno, su realidad. A veces es una voz singular quien expresa su deslumbramiento o consternación o rebeldía. Otras veces es una voz plural, comunal, como cuando exclama: «Dicen que ya no sabemos nada, que somos el atraso. Dicen que nuestro corazón tampoco conviene a los tiempos, que está lleno de temores, de lágrimas, como el de la calandria...» (Arguedas, 1972, p. 51). Y con qué resolución, con qué júbilo, el yo lírico de la «Oda al Jet» empieza su discurso: «Abuelo mío! Estoy en el Mundo de Arriba, sobre los dioses mayores y menores, conocidos y no conocidos...». Es la rotunda verbalización del hombre andino sobre el lomo de la historia contemporánea. El sujeto enunciador del poema no oculta su alegría, apelando a la imagen del abuelo, es decir, su *apu* tutelar, el *tayta Huiracocha*, es a él a quien le dice «estoy en el mundo de arriba». Más adelante remarca «he llegado al estadio que vuestros sacerdotes, y los antiguos, llamaron el Mundo de Arriba». El yo lírico está cómodamente instalado sobre un «lomo de fuego, hierro encendido, blanquísimo, hecho por la mano del hombre, pez de viento». En su imaginario, el espacio que privilegia no es el horizontal, sino el vertical: arriba-abajo, mundo dual de los pueblos originarios: *hanan pacha* y *uku pacha*.

William Rowe (1996) precisa atinadamente: «El concepto de la creación en los poemas de Arguedas moviliza el cosmos andino tradicional pero también lo refunde y transforma» (p. 87). En «Oda al Jet» podemos constatar cómo la

tecnología del siglo XX trastoca la visión del mundo andino, el sujeto andino incorpora los signos de la vida moderna y estos, a su vez, provocan transformaciones en su vivir. El sujeto hablante quechua del poema arguediano es capaz de articular un discurso en donde expresa precisamente los cambios que está experimentando al compás de la modernización que viven los pueblos andinos: «Bajo el suave, el infinito seno del “jet”; más tierra, más hombre, más paloma, más gloria me siento; en todas las flores del mundo se han convertido mi pecho, mi rostro y mis manos». La certidumbre de estar disfrutando la conquista de espacios que tan solo resplandecían en su imaginario de estirpe andina, ahora se hace exaltante realidad, realidad que no logra apagar la magia y la fuerza telúrica de sus palabras; es más, la potencia. Estando en otros espacios da cuenta de que en el mundo de arriba coexisten el «Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, Dioses Montañas, Dios Inkarrí: mi pecho arde. Vosotros soís yo, yo soy vosotros, en el inagotable furor de este “jet”» (González Vigil, 1999, p. 432). Hay una suerte de intertextualidad en el poema, pues se vertebra a partir de léxicos enraizados en los viejos cantos quechuas, en los antiguos mitos prehispánicos, como cuando cita a Inkarrí y a los dioses de la montaña. Arguedas semantiza el universo verbal quechua. Y en el hechizo de su verso vibra la conciencia de estar viviendo tiempos modernos sin contradecir su visión del mundo ancestral.

«[...] dar a conocer al mundo nuestra patria, gente y nación» fue el propósito de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, cuyo quinto centenario de muerte se conmemorará en el mes de abril del presente año. Él es quien verbaliza con la retórica y la prestancia de un renacentista el encuentro de universos socioculturales diversos, contradictorios y complementarios. Y con una lucidez y una pasión poco común, dice: «prenda de dos mundos tengo yo», para señalar sus dos linajes históricos. Arguedas, justamente, al recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega, en octubre de 1968, expresó:

Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua. Deseaba convertir esa realidad en lenguaje artístico y tal parece, según cierto consenso, más o menos general, que lo he conseguido.

Arguedas, como aquel héroe vallejianco «que ha sido y que ha sufrido», continúa navegando en los ríos profundos de nuestra multiculturalidad, iluminándonos como el viejo sol, el *inti* eterno que resplandece sobre nuestra condición humana.

Referencias bibliográficas

- Arguedas, J. M. (1962). *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman. Haylli-Taki / A Nuestro Padre Creador Tupac Amaru. Himno-Canción*. Ediciones Salqantay.
- (1972). *Katatay*. INC.
- (2004). No soy un aculturado. *Revista de Artes & Letras Martín*, (10-11), 191-192.
- Bueno, R. (2010). *Promesa y descontento de la Modernidad. Estudios literarios y culturales en América Latina*. Editorial Universitaria de la URP.
- Chirinos, E. (2004). *Nueve miradas sin dueño. Ensayos sobre la modernidad y sus representaciones en la poesía hispanoamericana y española*. PUCP, FCE.
- Escobar, A. (1973). *Antología de la poesía peruana. Tomo I (1911-1960)*. Ediciones Peisa.
- González Vigil, R. (1999). *Poesía peruana. Siglo XX. Del modernismo a los años 50 (Tomo I)*. PetroPerú.
- Gutiérrez, G. (2014). *Entre las calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas*. Fondo editorial de la Biblioteca Nacional del Perú.
- Melis, A. (2011). Simbología andina y modernidad en un poema quechua de José María Arguedas. En *Arguedas Centenario. Actas del Congreso Internacional José María Arguedas. Vida y Obra* (pp. 15-22). Academia Peruana de la Lengua, FLCH-UNMSM, Editorial San Marcos.
- Pinilla, C. (2007). *Apuntes inéditos: Celia y Alicia en la vida de José María Arguedas*. PUCP.
- Rowe, W. (1996). *Ensayos arguedianos*. UNMSM, SUR.
- Zalamea, J. (1965). *Poesía ignorada y olvidada*. Casa de las Américas.

LECCIÓN INAUGURAL 2017

ALGUNAS CERTEZAS, OPORTUNIDADES Y DESAFÍOS DEL SIGLO XXI

Fernando Villarán de la Puente

Estimado rector, muchas gracias por la confianza; estimadas autoridades, profesores, alumnos, invitados, estimados cachimbos, esta lección inaugural está dirigida a ustedes.

El panorama internacional y nacional se presenta bastante complejo, confuso, con muchos riesgos e incertidumbres. Es difícil entender y, menos aún, organizar en forma coherente todo lo que está ocurriendo a nuestro alrededor. Por ello, he tenido dificultades en preparar esta lección inaugural; no sabía por dónde empezar, cómo escoger un hilo conductor, arribar a algunas conclusiones, redondear un mensaje. Después de darle muchas vueltas, he decidido organizar mi lección partiendo de algunas certezas a las que he arribado en los últimos tiempos, ubicar algunas oportunidades que he podido reconocer y presentar algunos desafíos que —considero— les va a tocar vivir en los siguientes años. Son, en realidad, algunas pinceladas puestas encima de un lienzo en blanco; ustedes juzgarán si llegan a formar un dibujo, constituyen una pintura abstracta o son solo un montón de colores desordenados, como el momento que nos toca vivir.

Desde mediados de la década del setenta del siglo pasado se configuró y entró a operar la sociedad del conocimiento. Sus principales signos exteriores son las conocidas TIC, tecnologías de la información y las comunicaciones. La computadora personal aparece en esos años y comienza a invadir las oficinas, los hogares, los centros educativos, hasta llegar a abarcarlos por completo. La internet, inventada en 1995, los interconectó utilizando dos inventos anteriores, los satélites de comunicaciones, de los sesenta, y la fibra óptica, de fines de esa

misma década. Luego entran en escena los celulares, que se inventaron en 1983, pero que recién se integran a la red digital a partir del 2000 en la versión que conocemos como *smartphones*. Hoy día hay 2300 millones de estos teléfonos en el mundo, con múltiples y crecientes funciones y aplicaciones. En el año 2015 se alcanzó la cifra de un celular por persona en el mundo, es decir, 7000 millones de celulares. Es verdad que en algunos pocos países en desarrollo todavía hay personas sin celular, pero la tendencia es imparable y muy pronto lo tendrán. Ese mismo año llegaron a 30 millones las líneas móviles activas en el Perú, una por cada habitante.

Por primera vez en la historia de la humanidad, prácticamente todos los habitantes del planeta están interconectados, pueden comunicarse directamente, casi sin intermediarios; esto no ha ocurrido nunca y nadie lo imaginó siquiera unos veinte o treinta años atrás. Las posibilidades son infinitas, desde transmitir noticias, vender productos, organizar rescates, defender la naturaleza, transferir y acumular datos, realizar transacciones complejas, organizar movimientos, desatar revoluciones, todo esto es posible y ya está ocurriendo en diversa medida, en algunos lugares del mundo.

Las que más han aprovechado y se han convertido en las grandes protagonistas de esta revolución digital han sido las empresas del conocimiento: Apple, Google, Microsoft, Amazon, Facebook. Ellas empezaron muy pequeñas hace poco tiempo y ahora son las empresas más valiosas del mundo (medidas por el precio de sus acciones en la bolsa de Nueva York). Han superado largamente a las empresas automotrices, por muchos años las reinas de Wall Street, a las empresas petroleras e incluso a las empresas financieras, que desataron la crisis de 2008.

Actualmente existen 1800 millones de usuarios de Facebook, 1000 millones de usuarios de WhatsApp, 1000 millones de Messenger y 320 millones de Twitter. 2400 millones de artefactos electrónicos usan Windows, Android o IOS de Apple como sistema operativo.

Las empresas que las antecedieron fueron General Motors, Ford, Toyota, Volkswagen, Honda; ellas permanecieron muchos años como las más valiosas en la bolsa y tenían millones de clientes. Las empresas de ahora tienen miles de millones de clientes. Este es el tamaño del salto económico, tecnológico, social y cultural: mil veces. Todo esto ha ocurrido en veinte años. Ninguna de las revoluciones tecnológicas anteriores (y hubo varias según Carlota Pérez) dio un salto tan gigantesco.

El autor que mejor definió a la sociedad del conocimiento fue Peter Drucker, uno de los padres de la administración moderna. En el año 1994, cinco años

después de la caída del muro de Berlín, cuando Francis Fukuyama representaba el pensamiento optimista de la época con su *Fin de la historia*, se atrevió a poner en cuestión al sistema vigente con su libro *La sociedad poscapitalista*. Allí utilizó por primera vez este concepto, afirmando que, a fines del siglo XX, ya no eran los recursos naturales, el trabajo o el capital, los «recursos económicos básicos», como lo postulan las escuelas económicas clásica, marxista, keynesiana o liberal; el recurso económico básico es ahora, y lo seguirá siendo por mucho tiempo, el conocimiento. Se ha convertido en la principal fuente de la riqueza a través de las dos aplicaciones del conocimiento al trabajo: la innovación y la productividad. Estas dos aplicaciones son, en última instancia, las responsables del desarrollo económico y social.

La tesis de Drucker se confirma si miramos con detenimiento las cinco empresas que ya hemos mencionado: Apple, Google, Microsoft, Amazon, Facebook. Todas ellas se crearon con muy poco capital, no utilizaron recursos naturales ni mucha mano de obra; en realidad, fueron un gran despliegue de conocimiento y creatividad. Hoy mismo, su fortaleza no está en sus edificios, equipos o maquinaria, como lo era en el reciente pasado industrial, está en sus profesionales, técnicos y trabajadores, muy calificados, creativos y motivados. Sus gerentes (CEO) no están preocupados buscando capital de trabajo o préstamos en los bancos, sino detectando, convenciendo y capturando a los mejores alumnos de las universidades de Estados Unidos y del mundo, pues si no los captan ellos, lo harán sus competidores. La ventaja competitiva de las empresas ya no está en los activos fijos ni en su respaldo financiero, está en la capacidad de innovación que le dan sus empleados, capacidad que está en función del conocimiento, las actitudes y los valores (entre ellos la creatividad, la persistencia, la empatía, la tolerancia al fracaso, entre otros) que han adquirido y que son capaces de plasmar en la producción de bienes y servicios.

La otra certeza que tengo es que las universidades son las «instituciones del conocimiento» por excelencia. De hecho, lo han sido desde sus inicios, en Occidente a partir del siglo XI en Boloña, Italia. En ellas se concentraba todo el conocimiento de la época, se creaba nuevo conocimiento, y se difundía al conjunto de la sociedad. Ahora, ya en pleno despliegue y funcionamiento de la sociedad del conocimiento, estas instituciones están adquiriendo una nueva dimensión y protagonismo.

Bill Gates estudió ciencias de la computación en Harvard, su socio Paul Allen lo hizo en la Universidad Estatal de Washington. Steve Jobs estudió en el Reed College de Portland, su socio Steve Wozniak fue ingeniero en computación

de la Universidad de Berkeley. Salvo Wozniak, los fundadores de Microsoft y Apple no terminaron sus estudios en las universidades en las que estuvieron, pero, como dijo uno de los rectores de Harvard, los procesos de ingreso a ellas son tan exigentes y requieren tal determinación, esfuerzo y talento que, una vez adentro, nada ni nadie los podía detener.

Larry Page, fundador de Google, estudió en la Universidad de Michigan, de donde se graduó como ingeniero en computación, y su socio Sergei Brin lo hizo en la Universidad de Washington, de donde se graduó como bachiller en ese mismo campo. Ambos se encontraron en Stanford, universidad a la que fueron a realizar estudios de posgrado en ciencias de la computación; suspendieron sus estudios para fundar su empresa en 1998, en un garaje alquilado.

Jeff Bezos, el mayor de todos cuando creó su empresa (tenía 30 años), logró un título de ingeniero en computación por la Universidad de Princeton. Amazon empezó vendiendo libros en la internet, desde un garaje, y hoy vende una gama muy amplia de productos en todo el mundo.

Facebook, la más reciente de estas empresas, fue fundada en 2004 por Mark Zuckerberg, de 20 años, junto con sus socios iniciales, Eduardo Saverin, de 22 años, Chris Hughes, de 21 años, y Dustin Moskovitz, de 20 años. Todos alumnos de Harvard. Es en esta universidad en donde intercambiaron las primeras ideas sobre Facebook, hicieron los primeros programas, realizaron las primeras pruebas, obtuvieron las primeras reacciones de los compañeros de estudios y consiguieron los primeros fondos para despegar. Una vez completo el software, consiguieron en esta universidad a sus primeros usuarios, todos jóvenes como ellos y, desde esta universidad, se propagó como un virus indetenible. Primero conquistaron las universidades de la costa este de Estados Unidos, MIT, Princeton, Yale, Chicago; luego, de la costa oeste, Berkeley, UCLA, Stanford; luego se pasó a las mejores universidades del Reino Unido, Oxford y Cambridge, desde donde se propagó por toda Europa, India, China y, finalmente, todo el mundo.

Por si hubiera algunas dudas sobre el papel crucial que tienen las universidades, las instituciones del conocimiento en la sociedad del conocimiento, me gustaría presentarles los resultados de dos investigaciones relativamente recientes sobre dos de las mejores universidades de Estados Unidos. Las investigaciones pretendían medir el impacto que han tenido en la economía y la sociedad de su país.

A lo largo de su historia, los egresados del MIT han creado 25800 empresas actualmente operativas, han generado 3,3 millones de empleos y tienen ventas por un total de 1,9 millones de millones (trillones de acuerdo con la costumbre en Estados Unidos) de dólares. Considerando que estas empresas producen un

valor agregado de 50 %, tenemos que las empresas del MIT generan el 5,5 % del PBI estadounidense.

Las principales empresas creadas por los egresados de MIT son INTEL, la principal empresa de *hardware* del mundo; Hewlett-Packard (HP), Texas Instruments (TI), Digital Equipment Corporation (DEC), tres gigantes de la electrónica y la computación; McDonnell-Douglas, la segunda empresa de aviación y aeroespacial del país; Industrias Koch (dedicadas a textiles, papel, petroquímica y energía); Genentech, la empresa líder en biotecnología en el mundo; Raytheon, empresa de armamento de alta tecnología; America OnLine (AOL), principal servidor de internet en Estados Unidos, y la famosa Gillete, por nombrar tan solo las más conocidas.

El caso de la Universidad de Stanford es todavía más dramático. En esta investigación se comprobó que los egresados de Stanford habían creado 39900 empresas aún activas en ese momento, que han generado 5,4 millones de puestos de trabajo y tienen un total de 2,7 millones de millones (trillones) de dólares en ventas. Haciendo el mismo cálculo que en el caso anterior, las empresas de Stanford aportan el 9 % del PBI norteamericano. 7,5 veces el PBI peruano.

Sumada la producción anual (valor agregado y no ventas brutas) de las empresas de los egresados de Stanford con los del MIT, resulta alrededor del 14 % del PBI norteamericano, hoy mismo. Una cifra, por decir lo menos, impresionante.

Las empresas más importantes creadas por los egresados de Stanford han sido Google, Nike, Cisco, Charles Schwab, Yahoo, GAP, VMWare, IDEO, Netflix, Tesla (que produce autos eléctricos). Adicionalmente a ellas, los egresados de Stanford han creado treinta mil organizaciones sin fines de lucro (ONG), entre las que se incluyen The Special Olympics, Kiva (institución de microfinanzas), Acumen Fund, MentorNet, así como ONG dedicadas a la conservación de la naturaleza y a combatir el cambio climático.

Ustedes tienen la suerte de haber nacido en la sociedad del conocimiento y de haber ingresado a una institución del conocimiento. Esto es una gran oportunidad. Vivir en la sociedad del conocimiento y estar en una institución del conocimiento, ¡qué más se puede pedir! Al menos yo, se lo agradezco a Dios todos los días.

Si hubieran nacido hace cincuenta o sesenta años, para crear una empresa tendrían que juntar mucha plata, pues en esa época era el capital, y no el conocimiento, lo que mandaba. Eran barreras casi infranqueables que felizmente a ustedes no les toca vivir.

Ustedes tienen que estar convencidos de que pueden hacer lo que ustedes sueñan. No todos se atreven a emprender, a convertir sus aspiraciones en realidad,

a muchos les falta la fuerza, el carácter, la convicción. Pero felizmente están en la UARM, donde recibirán una sólida formación ignaciana, basada en el respeto a la singularidad de cada uno, que los ubica en el mundo y en el Perú y los pone firmemente sobre sus dos pies, les da la fuerza y la seguridad para acometer cualquier desafío y remontar cualquier obstáculo. Con los conocimientos adicionales en ciencias básicas, en su especialidad, en gestión, con conciencia ambiental, podrán llegar al destino que se propongan. Podrán formar empresas, instituciones, proyectos sociales, trabajar como empleados dependientes, en forma independiente, hacer carrera en el sector público, ir hacia donde ustedes deseen y aspiren.

Junto con los conocimientos, actitudes y valores para convertirse en profesionales **competentes** y **creativos** que les aseguran una buena ubicación en el mercado laboral, también recibirán los elementos para tener **conciencia** de la sociedad en que les ha tocado vivir, para **comprometerse** en resolver sus problemas y carencias y para ser **compasivos** y solidarios con los que menos tienen, con los que más nos necesitan.

Ahora, permítanme hablarles de algunos de los desafíos que, desde mi punto de vista, tendrán que enfrentar en los siguientes años. El primero está referido al concepto alternativo a la sociedad del conocimiento que es precisamente el de la sociedad de la información o, si se quiere, la era de la información, como la llamó Manuel Castells. Es indispensable empezar estableciendo las diferencias entre información y conocimiento. Información es el dato en bruto, sin elaborar, sin procesar; por el contrario, el conocimiento es la información organizada, reflexionada, trabajada, contrastada. Un ejemplo simple de información: el auto tiene cien caballos de fuerza. Un ejemplo de conocimiento: el auto tiene un motor de combustión interna que desarrolla cien caballos de fuerza, que se transmite a través del sistema de transmisión y la caja de velocidades a las ruedas posteriores, lo que le permite desarrollar al vehículo una velocidad de ciento veinte kilómetros por hora. La primera información no dice mucho, nos deja con muchos interrogantes. El conocimiento, que incluye la información original y la desarrolla, me explica cómo funciona el auto y qué rol cumplen esos caballos de fuerza.

Lo que ha sucedido con la expansión de la utilización de las tecnologías de la información y las comunicaciones, es la multiplicación por cien, por mil, de la información, de la noticia, del dato. Estamos literalmente bombardeados por información que viene a través de todos los medios de comunicación: radio, TV, periódicos, revistas, internet, redes sociales, celulares, entre otros. Estamos

sepultados en una montaña de información. Es una presencia masiva, permanente, desbordante, de información en bruto, desorganizada, aleatoria, acumulativa, desordenada.

Este es un problema, un problema que no tuvimos los de mi generación. Nosotros buscábamos y seleccionábamos las noticias, la información; de alguna forma teníamos la iniciativa, conducíamos la búsqueda. Ahora la información nos invade, nos agrede, nos deslumbra, no nos deja respirar, no nos da espacio ni tiempo para tomar distancia de ella.

Hay muchos autores que han analizado este tema. Yo solo quiero rescatar a uno de ellos. Ya desde el año 2012, con su libro *La civilización del espectáculo*, Mario Vargas Llosa llamaba la atención sobre el proceso de degradación de la cultura que han traído las TIC. Si bien han permitido un acceso casi ilimitado de las personas a la información, lo que ha ocurrido es que se ha banalizado la cultura, perdiendo su capacidad crítica, pensante, reflexiva. El objetivo de la cultura es la diversión, el espectáculo y la evasión; ahora no interesa el contenido ni la calidad. Es lo que también se ha denominado como la superficialización de la cultura.

Este es el primer desafío: evitar la banalización, la superficialización de la cultura y el conocimiento. ¿Cómo hacerlo? Mediante la observación, el análisis, la reflexión, el discernimiento que, como van a conocer pronto, es otra de las fortalezas y distintivos de la educación en la Ruiz de Montoya.

El segundo desafío es un fenómeno complejo y reciente que ha aparecido en otros lugares del mundo, pero que también está mostrando su presencia en nuestro país. Se trata de una nueva forma de populismo del siglo XXI. El populismo ha existido desde siempre y ha sido una de las mayores tentaciones de los políticos. En América Latina ha tenido una fuerte actuación y explica, en buena parte, el atraso de nuestra región frente a otras del mundo. Lo nuevo de este populismo es el uso sistemático de la mentira para manipular a la gente, para exaltar las pasiones más irracionales de la población eliminando toda posibilidad de razonamiento. En la Alemania nazi, la mentira fue un pilar de la actividad del Estado. La consigna de Goebbels «miente, miente que algo queda» todavía resuena en los oídos de sus víctimas. Pero con la derrota del nazismo y el fascismo en la Segunda Guerra Mundial, se logró detener este fenómeno por varias décadas; incluso se le pensó extinguido de la historia occidental.

Pero hoy vemos que no es así, ha regresado con fuerza. Para sorpresa de todos, ha conquistado la presidencia de Estados Unidos, la primera potencia económica, política y militar del mundo, ha logrado sacar al Reino Unido de la Unión Europea

y amenaza con tomar el poder en Francia, Alemania y Holanda. ¿Cómo se explica su éxito? Pues existe una parte de la población con muy bajo nivel educativo, con escaso contacto con la cultura, fácilmente engañable, fácilmente manipulable.

Estamos constatando, lo que es en realidad una contradicción, que al mismo tiempo que han crecido las variables macroeconómicas, también han crecido la ignorancia y la incultura. Aquella idea de progreso que sostenía que los pueblos pueden mejorar sus niveles de vida, estar mejor educados, ser más cultos y elegir a los gobernantes más calificados y honestos para dirigir sus países, regiones o municipios, está en peligro de extinción. Ahora, una parte del pueblo, marginada de la educación y la cultura, puede terminar eligiendo a un demagogo e inepto que los conduzca al desastre, arrastrándonos a todos.

Algo de esto también está ocurriendo en el Perú, lo vemos diariamente en la suma de mentiras de la prensa, de los políticos, de los fundamentalistas políticos y religiosos que manipulan y movilizan a personas con bajo nivel educativo y escasa cultura. Una verdadera masa de maniobra para hacer retroceder los intentos serios por avanzar en la educación de calidad en nuestro país.

A diferencia del primer desafío (la banalización de las TIC), cuya solución es más individual; en este caso, la solución es colectiva. Pasa por el fortalecimiento de la sociedad civil, de los partidos políticos, de las organizaciones sociales, de las instituciones democráticas, dentro de las cuales las universidades juegan un papel central.

El tercer desafío es la corrupción. Los casos Lava Jato y Castillo de Arena, ventilados en Brasil y que han originado las confesiones de los más altos directivos de empresas brasileñas, nos han recordado que la corrupción es muy antigua en el Perú y en América Latina. Lo notorio y más triste es que están involucrados todos los presidentes de la república, desde Alberto Fujimori hasta la actualidad, con excepción de Valentín Paniagua que estuvo solo ocho meses en el poder, en el año 2000. Pero la verdadera novedad es que hoy los corruptores, los hombres de negocio, también están siendo evidenciados por la justicia. En realidad, ellos han estado presentes desde hace mucho tiempo, pero ahora se hacen públicos y aparecen en las primeras planas.

El magnífico libro *Historia de la corrupción en el Perú* de Alfonso Quiroz, publicado en 2014, demuestra que este fenómeno se instala en nuestro país desde la Colonia, se amplía y diversifica durante la República y se renueva y multiplica en tiempos recientes. Tiene múltiples formas de manifestarse, alcanza todos los rincones de la sociedad y es endemoniadamente complejo, con muchos aspectos y determinaciones. Por muy difícil que parezca este momento

en nuestro país, pensemos que es también una gran oportunidad para corregir errores que vienen de muy atrás.

Nuestra universidad, que nació en la filosofía y la ética, en la incidencia y el compromiso con la sociedad, que tiene varios cursos específicos de ética que ustedes van a recibir a lo largo de sus carreras, pues la ética recorre transversalmente muchos cursos de humanidades y de especialidad porque está llamada a jugar un papel importante en esta difícil etapa de la vida nacional. Ustedes van a ser parte de este esfuerzo.

Los desafíos son grandes y complejos, tienen poderosas fuerzas detrás, pero pueden ser encarados y resueltos si todos ponemos el hombro, si todos trabajamos juntos, si al cerebro y la fuerza les sumamos y ponemos por delante el corazón y el espíritu.

Muchas gracias.

LECCIÓN INAUGURAL 2018

450 AÑOS DE SERVICIO JESUITA A LA IGLESIA EN EL PERÚ

Juan Carlos Morante Buchhammer, SJ

Excelentísimo monseñor Nicola Girasoli, nuncio apostólico de su santidad en el Perú; querido padre Ernesto Cavassa, rector de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya; dignas autoridades, estimados docentes y administrativos, queridos estudiantes, amigas y amigos todos:

Agradezco sinceramente la invitación que me hizo el padre Cavassa para dar esta lección inaugural en este año en que celebramos los cuatrocientos cincuenta años de la llegada de los jesuitas al Perú, los cincuenta años de la creación de la Provincia del Perú y los quince años de fundación de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Agradezco igualmente a monseñor Girasoli por haber aceptado presidir la eucaristía de inauguración del año académico y por acompañarnos en este acto. Saben bien que siento un especial cariño por esta universidad en la que he colaborado durante varios años y en la que me siento siempre como en mi casa. Muchas gracias a todos ustedes que con su esfuerzo y dedicación hacen posible que este proyecto de educación universitaria en nuestro país siga creciendo y fortaleciéndose en su misión.

Por una infeliz coincidencia del destino, nos toca realizar este acto de inauguración en una hora aciaga de nuestra historia política actual. No nos dejemos abatir por el funesto comportamiento de la clase política ni por la grave inestabilidad a la que nos ha conducido. Al contrario, mantengamos firme nuestra voluntad y nuestro compromiso por seguir trabajando y aportando, desde el lugar en que nos encontremos, a la construcción de un país más justo, más unido y más pacificado.

He querido compartir con ustedes estas reflexiones sobre la misión de la Compañía de Jesús en el Perú desde la perspectiva de servicio a la Iglesia porque considero que este servicio eclesial está en el núcleo del carisma fundacional y de la misión propia de la Compañía. Espero poder ayudar a profundizar en esta perspectiva que debe estar igualmente presente en la misión y en el quehacer de esta universidad.

Introducción

El padre Rubén Vargas Ugarte SJ, en su *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, narra la llegada de los primeros jesuitas a estas tierras de la siguiente manera:

Habiendo partido de Panamá el P. Portillo con sus cinco compañeros el 21 de febrero de 1568, arribaron al Callao el 28 de marzo, empleando en el viaje solos veintiséis días, cosa bastante desusada. Esta circunstancia y otras dos que cita el P. Bracamonte en su carta del 21 de enero de 1569, la repiten los primeros cronistas de la orden, dándoles un significado maravilloso. Una fue haber ocurrido al tiempo de desembarcar un eclipse parcial de sol, del cual dice dicho Padre no se tenía noticia ni estaba previsto en los repertorios astronómicos [...] y la otra el haber temblado la tierra al comenzar el P. Portillo su primer sermón en Lima, con lo cual salió el auditorio despavorido, pero como el Padre permaneciese firme en el púlpito, volvieron todos a entrar en el templo y gratamente impresionados por las palabras del Padre, no dejaron de comentar el suceso.

En el Callao se detuvieron unos días, en tanto se desembarcaba el avío que habían traído consigo y el 1 de abril hicieron su entrada en Lima, con gran satisfacción del arzobispo, Don Fray Jerónimo de Loayza, del gobernador, licenciado Castro y de todos los vecinos. (pp. 23-24)

Fueron, pues, seis jesuitas, liderados por el padre Jerónimo Ruiz del Portillo, quienes iniciaron esta audaz aventura de llevar el evangelio y de propagar la fe en los nuevos territorios y en medio de los desafíos que planteaba la colonización española. Al llegar a Lima, fueron acogidos generosamente por los padres dominicos, pero al poco tiempo tomaron posesión del predio donado por el gobernador y por un grupo de ilustres personajes de la época, en el actual terreno ocupado por la Iglesia San Pedro, el Banco Central de Reserva y la Biblioteca

Nacional en el centro de la ciudad. El 30 de junio del mismo año inauguraron la primera iglesia del Colegio de Lima. Al cabo de un año ya eran treinta jesuitas en la casa y colegio de San Pablo. Dos siglos más tarde, al momento de la expulsión, eran alrededor de cuatrocientos jesuitas en la Provincia del Perú, que en aquella época incluía a la actual Bolivia.

Carisma fundacional y misión propia de la Compañía de Jesús

Para comprender a cabalidad el sentido y propósito de la acción evangelizadora y misionera de la Compañía de Jesús en el Perú, es necesario conocer el espíritu que ha movido y sigue moviendo a este cuerpo apostólico en su accionar en el mundo y en la historia.

El carisma fundacional y la misión particular de la Compañía se encuentran plasmados en la Fórmula del Instituto, una suerte de declaración primordial de principios y fines que fue aprobada por primera vez en 1540 por el papa Paulo III y confirmada diez años después en 1550 por el papa Julio III. Cuatro siglos más tarde, el padre Pedro Arrupe, vigésimo octavo superior general de la Compañía de Jesús, pronunció una conferencia con el título «Servir solo al Señor y a la Iglesia, su esposa, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra». Este título fue tomado precisamente de las primeras palabras de la Fórmula del Instituto de 1550 para mostrar que ellas son expresión genuina del carisma e identidad de la Compañía y que se han convertido, a lo largo de los siglos, en programa de vida y en ideal que debe llenar el corazón de todo jesuita.

El padre Arrupe profundiza en esta expresión carismática y fundacional de la Compañía analizando tres términos esenciales: el servicio divino, el vicario de Cristo y la Iglesia, esposa de Cristo. En la mente y en el corazón de Ignacio, estos términos están estrechamente vinculados, de manera que no se puede entender enteramente ninguno de ellos separado del otro. Los tres términos constituyen una unidad primordial de visión, de afecto y de acción. Los tres están enraizados en la experiencia fundante de los ejercicios espirituales, mostrando, de ese modo, que el carisma es un don del espíritu para la vida y misión de la Iglesia.

La fórmula también nos presenta la misión propia y particular de la Compañía en la Iglesia. En ella se dice que la Compañía ha sido «fundada ante todo para atender principalmente a la defensa y propagación de la fe y al provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana» (Constituciones de la Compañía..., 1995, p. 28). Y luego añade que también ha de estar preparada

para reconciliar a los desavenidos, socorrer misericordiosamente y servir a los que se encuentran en las cárceles o en los hospitales, y ejercitar todas las demás obras de caridad, según parecerá conveniente para la gloria de Dios y el bien común. (p. 28)

Entre los medios que la Compañía adopta para llevar adelante esta misión están el ministerio de la palabra, los ejercicios espirituales, la administración de los sacramentos y la educación en el cristianismo de niños e ignorantes. Más adelante, señala también que la Compañía puede tener colegios y universidades para formar a jóvenes con aptitudes para incorporarse a ella en el servicio a la misión. Finalmente, en las Constituciones se declara que los colegios y universidades también podrán recibir a otros jóvenes que no desean ser parte de la Compañía, pero que pueden llegar a ser buenos operarios de la viña del Señor. Hoy diríamos buenos colaboradores de Cristo en la tarea de hacer presente el Reino de Dios.

Como se puede apreciar en este breve párrafo, san Ignacio y sus compañeros defendieron y propagaron una visión integral de la fe cristiana. En el servicio de la fe, los jesuitas ejercieron siempre los ministerios tradicionalmente llamados «espirituales» junto con los «temporales»: ministerio de la palabra, ejercicios espirituales y también todas las «obras de caridad» que sean convenientes «para la gloria de Dios y el bien común». Esta visión de la «gloria de Dios», unida al «bien común», es una muestra clara de la perspectiva integral de la fe que los jesuitas quisieron promover y que, siglos más tarde, el Concilio Vaticano II y el magisterio de la Iglesia han subrayado nuevamente como rasgo esencial del anuncio del evangelio. San Ignacio insistió mucho en que los jesuitas debían priorizar los ministerios espirituales sobre los temporales porque ese era el fin propio de la Compañía; sin embargo, insistió también en que los jesuitas no debían dejar de ejercer los ministerios de la caridad entre pobres y excluidos ni de promover su práctica en el pueblo cristiano. Ellos debían aspirar siempre a ejercer sus ministerios de una manera integral y ordenada en función del fin apostólico propio de la orden. Esta visión integral e integradora de la fe fue la principal inspiración de los proyectos apostólicos y misioneros que desarrolló la Compañía en su servicio a la Iglesia y, en particular, a la Iglesia en el Perú.

El servicio a Cristo y a la Iglesia en el Perú colonial

La Compañía nació en un momento decisivo para la vida de la Iglesia. En 1545, cinco años después de la fundación de la orden, el papa Paulo III convocó un

concilio ecuménico y general en la ciudad de Trento para hacer frente a los desafíos de la reforma protestante y a la división interna que se estaba generando en el cristianismo occidental. A él fueron enviados por el papa los primeros jesuitas: Diego Laínez y Alfonso Salmerón. El Concilio de Trento fue uno de los más importantes e influyentes en la historia de la Iglesia católica. Adoptó medidas para asegurar a la Iglesia un clero más honesto y más instruido eliminando muchos abusos flagrantes, como la venta de indulgencias, prohibiendo acumular beneficios, obligando a obispos y sacerdotes a residir en sus jurisdicciones, creando seminarios para la formación de sacerdotes, entre otras medidas. Del mismo modo, fortificó la jerarquía y, con ello, trató de fortalecer la unidad católica, al afirmar enérgicamente la supremacía del papa, «Pastor Universal de toda la Iglesia».

La Compañía de Jesús, en fidelidad a su carisma fundacional, respaldó plenamente el programa de la Iglesia del Concilio de Trento y orientó toda su misión apostólica para colaborar en su puesta en práctica. Así es como, cinco años después de concluido el Concilio de Trento, llegaron los primeros jesuitas al Perú con el deseo ardiente de servir a la Iglesia en la aplicación de la reforma impulsada por el concilio.

En la acción apostólica de la Compañía en el Perú colonial, la defensa y propagación de la fe, ayudando a los fieles en provecho de su vida y compromiso cristiano, se llevó a cabo de distintas maneras. Además, el encuentro con culturas diferentes y con diversos niveles de desarrollo, abrió muchas posibilidades de creatividad al esfuerzo de propagación de la fe. Por un lado, la catequesis jesuita fue dirigida a todo tipo de público mediante sermones y lecciones periódicas, la catequesis propiamente dicha —dirigida a niños y personas de escasos recursos de la época—, así como a través de las distintas modalidades de los *Ejercicios Espirituales*. En esta línea destacan algunos personajes como el venerable padre Francisco del Castillo, por su cercanía a esclavos negros y personas de origen humilde, muy recordado por los sermones que daba en medio de una plaza pública, el Baratillo, en el actual distrito del Rímac. También ilustran este trabajo otros jesuitas de gran arraigo espiritual y apostólico como los padres José de Acosta, Alonso Messia, Diego Álvarez de Paz, Juan de Alloza o Diego Martínez (confesor de santa Rosa de Lima), por mencionar solo unos nombres.

Pero lo más singular de la difusión de la fe fue llevado a cabo por los jesuitas en su organización de las misiones con las poblaciones indígenas. Siguiendo igualmente la inspiración de la Fórmula del Instituto, que señala como medios de apostolado todas las obras de caridad que convengan a la mayor gloria de

Dios y al bien común, los jesuitas impulsaron proyectos de civilización basados en el respeto y fomento de las lenguas originarias y que se constituyeron, al mismo tiempo, en baluartes contra los intentos de explotación y de esclavización de los indígenas por parte de los encomenderos españoles y de los *bandeirantes* portugueses. Para ello, desarrollaron un significativo trabajo lingüístico por medio del modelo pedagógico que aplicaba la gramática y la retórica como fundamentos de la prédica evangelizadora. Gracias a ello, la elaboración de gramáticas y de diccionarios en las lenguas originarias fue algo propio de los jesuitas misioneros que se volvieron maestros en dichas lenguas. El padre Alonso de Barzana, gran misionero en Perú, Bolivia, Argentina y Paraguay, llegó a dominar once lenguas originarias. Igualmente, el padre Antonio Ruiz de Montoya fue el promotor del guaraní y, como superior de las reducciones paraguayas, impulsó la catequesis en esa lengua, lo que hizo del Paraguay el único país realmente bilingüe (con una lengua originaria) en Sudamérica.

El otro gran medio de evangelización que impulsó la Compañía en la época colonial fueron los colegios. En toda esta época, y hasta antes de la expulsión, los jesuitas abrieron diversos colegios que eran un ejemplo de modelo pedagógico, así como de misión evangelizadora, ya que en todos sus entornos geográficos se desarrollaba una intensa labor pastoral en beneficio de las poblaciones más desfavorecidas. Ellos consideraron que era fundamental formar los espíritus de las personas en la sensibilidad humanista de su tiempo, intentando al mismo tiempo inculcar valores cívicos sin los cuales el evangelio no podría asentarse adecuadamente. Para ese fin implementaron un sistema educativo sobre la base de principios establecidos en la llamada *Ratio Studiorum*, que fue publicada en 1599.

Diego de Ledesma, profesor jesuita y rector del Colegio Romano (hoy Pontificia Universidad Gregoriana de Roma) a fines del siglo XVI, fue uno de los principales impulsores de la *Ratio Studiorum*. Él aducía cuatro razones por las que los jesuitas debían trabajar en instituciones educativas:

Lo primero, porque proveen a la gente con muchas ventajas para la vida práctica; en segundo lugar, porque contribuyen al correcto gobierno de asuntos públicos y a la apropiada formulación de leyes; en tercer lugar, porque dan decoro, esplendor y perfección a nuestra naturaleza racional; y en cuarto lugar, que es de suma importancia, porque son la defensa de la religión y nos guían con gran seguridad y facilidad en la consecución de nuestro fin último. (Como se cita en Nicolás, 2008)

Estas cuatro razones, o cuatro finalidades últimas de la educación de los jesuitas, fueron interpretadas y desarrolladas por el padre Kolvenbach, vigésimo noveno superior general de la Compañía. En forma condensada, el padre Kolvenbach las llamaba utilidad, justicia, humanidad y fe. La articulación ordenada de estas cuatro dimensiones constituye el núcleo fundamental de la educación jesuita que se desarrolló, y se sigue desarrollando, en los colegios y universidades de la Compañía en el Perú y en el mundo.

La educación llevada a cabo por los jesuitas tuvo en el Perú dos públicos principales: las élites criollas y las élites indígenas. Para ello establecieron colegios tanto para criollos y mestizos como para indígenas nobles. El primer colegio en fundarse fue el de Lima, en 1568, llamado *Colegio Máximo San Pablo*. Tiempo después, en 1615, el virrey Francisco de Borja y Aragón fundó en el Cercado de indios (en la misma Ciudad de los Reyes) el colegio El Príncipe para hijos de curacas principales, también encomendado a la Compañía de Jesús. El modelo fue similar en el Cusco, donde se fundó el Colegio de la Transfiguración en 1578, que luego tendría la facultad de otorgar grados como universidad, bautizada con el nombre de San Ignacio de Loyola, gracias a la bula papal de Gregorio XV en 1621. Paralelamente, se fundó el colegio para la élite criolla llamado San Bernardo, bajo la advocación del famoso monje cisterciense. Al mismo tiempo que la Universidad San Ignacio de Loyola, se instauró el colegio de caciques San Francisco de Borja. En el sentido educativo urbano, los jesuitas realizaron su labor como en el resto de la Compañía universal, mediante la aplicación del método establecido en la llamada *Ratio Studiorum* y produciendo textos de filosofía y teología de tono local que ejercieron una gran influencia en el pensamiento y organización coloniales.

Por otra parte, los jesuitas sostuvieron, a través de la enseñanza, una silenciosa batalla en defensa de la condición de los indios como seres humanos libres y de la obligación de que sean tratados como tales. También se preocuparon del problema de la reparación moral y crearon un seminario público en el colegio de San Pablo para analizar y debatir temas morales, dudas, incertidumbres y el tema de la condición del indio y de los esclavos de origen africano, a pesar de que ellos mismos tenían esclavos en sus haciendas. Este seminario estuvo abierto hasta la expulsión de la orden, en 1767.

El servicio a Cristo y a su Iglesia, bajo la obediencia al vicario de Cristo, tuvo también consecuencias dolorosas para la Compañía, que la llevaron a experimentar en su propia carne la cruz del Señor a quien quería servir. Las nuevas corrientes de pensamiento ilustrado, que promovían el recurso exclusivo a la razón en el

proyecto de emancipación humana de la esclavitud y del oscurantismo, veían en la Iglesia, en sus dogmas y en su estructura jerárquica un enemigo abierto de sus pretensiones. Era, pues, necesario destruirla para lograr su sueño de una humanidad emancipada. La Compañía de Jesús aparecía, para importantes sectores de la intelectualidad ilustrada y del poder político, como la organización que mejor favorecía la posición jerárquica de la Iglesia, con su defensa incondicional del pontífice romano. Los que ponían su fe en la razón y en el progreso veían en la religión una influencia perniciosa que retardaba el desarrollo de la razón.

Por otra parte, en Francia, los jansenistas, que representaban más bien la corriente rigorista y conservadora de su tiempo, acusaban a los jesuitas de legitimar la permisividad moral. Ellos también tenían una agenda política, pues estaban muy vinculados a la nobleza y a obispos que querían reducir la influencia papal para fortalecer el absolutismo monárquico.

Todo este movimiento llevó, en primer lugar, a expulsiones sucesivas de la Compañía de diversos reinos europeos: de Portugal en 1759, de Francia en 1764 y de España en 1767. Finalmente, la presión de todas estas fuerzas sociales y políticas para eliminar totalmente a la Compañía llegó hasta el papa Clemente XIV quien, en junio de 1773 firmó el decreto de supresión de la orden jesuita. Irónicamente, el mismo papa a quien la Compañía juraba fidelidad y obediencia plena fue la autoridad que determinó su eliminación.

El servicio a la Iglesia en el Perú a la luz del Concilio Vaticano II

En 1814, la Compañía fue restaurada por el papa Pío VII, pero, durante el siglo XIX, ella fue asociada a corrientes conservadoras y elitistas por su defensa de la Iglesia y del vicario de Cristo. El liberalismo, inspirado en los ideales de la Ilustración y la Revolución francesa, veía en la Iglesia un gran obstáculo en el camino hacia una nueva sociedad humana y secular, en la que la religión fuera relegada al ámbito privado. En América Latina, los liberales buscaron arrebatar el control de la educación a la Iglesia y reducir lo más posible su influencia en la sociedad. Por su parte, la Iglesia mantuvo fuertes vínculos con el Antiguo Régimen y no logró apreciar los valores positivos del liberalismo de entonces, sobre todo su lucha a favor de la democracia y de los derechos humanos. Al contrario, exhortó a los católicos a tomar una postura militante contra el liberalismo, aunque eso significase legitimar monarquías absolutistas.

En la segunda mitad del siglo XX, la Iglesia católica experimentó un cambio radical en su relación con el mundo moderno bajo la guía y la inspiración del

Concilio Vaticano II. Al momento de su convocatoria, el papa San Juan XXIII decía que quería abrir las ventanas de la Iglesia para que ella pudiera ver hacia afuera. El concilio abrió una nueva etapa de relación de la Iglesia con el mundo moderno en la que ella asumía una actitud más dialogante y positiva para reconocer los valores que aportan la democracia, la libertad política, la autonomía del mundo y los derechos humanos. Asimismo, se declaraba a favor del ecumenismo y del diálogo con las otras religiones no cristianas. Y llamaba a una renovación profunda de su propia institución para hacerla más evangélica, menos clerical, más profética y más fiel al testimonio de su fundador.

El episcopado latinoamericano adoptó las orientaciones del concilio aplicándolas a la realidad de América Latina. En la Conferencia Episcopal de Medellín, hace cincuenta años, hizo un fuerte llamado a cambiar las estructuras injustas, a defender los derechos de los pobres y oprimidos y a construir una paz basada en la justicia. En la actualidad, el papa Francisco, hijo de estas tierras latinoamericanas, está llamando a la Iglesia universal a seguir profundizando en ese camino de una Iglesia en salida hacia las periferias geográficas y existenciales en las que se debate el presente y el futuro de la humanidad.

La Compañía, por su parte, bajo la inspiración del padre Arrupe, que fue elegido superior general en 1965, comenzó una etapa de profundos cambios para adaptarse a la nueva mentalidad y seguir así sirviendo al Señor y a su Iglesia bajo el vicario de Cristo. A partir de la Congregación General 32 (C. G. 32), en 1975, la Compañía hizo una actualización profunda de su misión en la Iglesia, tratando de responder a las nuevas enseñanzas del concilio y del magisterio. El Decreto 4 de la C. G. 32 formuló la misión de la Compañía como «el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta, en cuanto forma parte de la reconciliación de los hombres exigida por la reconciliación de ellos mismos con Dios» (n.º 2). La C. G. 34 incorporó a esta formulación la necesidad del diálogo con las culturas y con las religiones. Las CC. GG. 35 y 36 completaron esta actualización de la misión retomando el llamado a la reconciliación que ya estaba presente en el decreto 4 de la C. G. 32, pero desarrollándolo en una triple relación: reconciliación con Dios, reconciliación con unos y otros y reconciliación con la creación. Junto con estas nuevas formulaciones de la misión, las últimas congregaciones generales han impulsado la inculturación de la fe, la profundidad espiritual e intelectual, la colaboración más horizontal con otros en la misión, el discernimiento, la planificación apostólica y el trabajo en redes.

La Compañía en el Perú ha tratado de seguir con fidelidad el mismo impulso de renovación y actualización de la misión al que nos urge la Iglesia. El servicio de la

fe y la promoción de la justicia a favor de la reconciliación han llevado a desarrollar nuevas iniciativas apostólicas en fidelidad creativa a una larga y rica tradición.

En la actualidad, la misión evangelizadora de los pueblos awajún y wampis, en la Amazonía del Alto Marañón, y de las comunidades andinas quechuas, en la provincia de Quispicanchi, Cusco, son una muestra de esa fidelidad creativa con que la Provincia del Perú ha continuado su misión. En dichos lugares, los jesuitas han seguido promoviendo el conocimiento de las lenguas originarias y su enseñanza en las escuelas públicas. Al mismo tiempo, han cultivado el respeto y reconocimiento de la sabiduría ancestral en medio de los enormes desafíos que significan la penetración de la modernidad y de los procesos de globalización. Para ello, siguen apostando por la educación intercultural y bilingüe, haciendo de ella un medio importante para fortalecer la propia identidad cultural en diálogo con la diversidad y también en defensa de la codicia que llega de fuera. Como decía el papa Francisco (2018) a los pueblos amazónicos en Puerto Maldonado: «la única manera de que las culturas no se pierdan es que se mantengan en dinamismo, en constante movimiento».

Siguiendo el impulso de Medellín, Puebla y Aparecida, la Compañía en el Perú promueve igualmente la defensa de la dignidad y de los derechos fundamentales de los pueblos originarios mediante el apoyo y el fortalecimiento de las organizaciones sociales, la denuncia de abusos y de corrupción, la promoción del buen vivir y la formación de líderes autóctonos que trabajen en favor de sus propios pueblos. En este esfuerzo de inculturación y defensa de los pueblos originarios, han destacado nombres como José María Guallart y Manuel García Rendueles en el Alto Marañón y José María García y Peter Hansen en Quispicanchi.

El apostolado educativo ha experimentado del mismo modo una enorme renovación y actualización. La red de colegios e instituciones educativas Fe y Alegría, así como los centros sociales o de educación popular, destinados a servir a la población campesina y urbano-emergente, son un ejemplo de ello. A través de ellas, los jesuitas están dando continuidad a la vieja tradición educativa en distintos sectores de la población, pero enfatizando más su compromiso con los más necesitados y promoviendo una mayor conciencia de su dignidad y de sus derechos como personas y como ciudadanos.

Por otra parte, los colegios tradicionales de la Compañía se han abierto a la realidad de injusticia y desigualdad que aún persiste en el país desarrollando programas y experiencias que permiten a los estudiantes tomar conciencia de esta realidad y reflexionar sobre el llamado a trabajar en su transformación. El sistema

educativo de la *Ratio Studiorum*, basado en las humanidades y en el cultivo de la literatura, la historia y el arte, se ha actualizado mediante la formación ética y ciudadana, el diálogo intercultural y el cultivo del pensamiento crítico. Esta formación humanista renovada sigue siendo el mejor vehículo para comunicar la fe de una forma libre, consciente y responsable. De esa manera, la educación jesuita mantiene su aspiración original de integrar las cuatro dimensiones que el padre Kolvenbach rescataba del padre Ledesma: la utilidad, la justicia, la humanidad y la fe. En el apostolado educativo son reconocidos los aportes de jesuitas como Ricardo Morales, Jesús Herrero y Antonio Bachs.

La última obra importante en haber sido creada en la Provincia es la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, en el año 2003. Al llevar el nombre del ilustre misionero limeño del siglo XVII, la Ruiz busca recoger la tradición de una atención por el desarrollo humano y social mediante modelos educativos que ayuden a una mayor conciencia de la realidad y de sus necesidades, tanto en las aulas como en la investigación y en la proyección social. El padre Arturo Sosa, actual superior general que nos visitó el año pasado en estas mismas fechas, recordaba que el apostolado intelectual de la Compañía de Jesús en América Latina se caracteriza por su atención a problemas y situaciones concretas, por el compromiso personal de sus actores y por su trabajo colaborativo y articulado con instituciones diversas de las propiamente educativas.

En ese sentido, la Universidad Antonio Ruiz de Montoya viene desarrollando un importante esfuerzo de articulación de su quehacer docente y de investigación con centros sociales, con colegios de Fe y Alegría insertos en comunidades amazónicas y quechuas, con oficinas de atención a migrantes, con programas de cultura de paz, con escuelas de reconciliación y de perdón y con centros de escucha y atención a personas vulnerables, presentes en diversos lugares del país. Asimismo, en colaboración con el Ministerio de Educación, está atendiendo a un número creciente de estudiantes de las regiones más pobres del país, a través del programa Beca 18, y viene desarrollando programas de formación y de capacitación para docentes y directores de alrededor de mil escuelas públicas en las regiones del sur del país.

En su visita, el padre Sosa (2017) animaba a la Universidad Antonio Ruiz de Montoya a realizar

Un apostolado intelectual que nos hace salir de nuestros edificios y seguridades institucionales, comprometido con la justicia, la reconciliación, la democracia y el desarrollo sostenible de nuestros

pueblos como camino a la paz duradera. Una reflexión que nos lleva a tomar posiciones ante situaciones que razonable y evangélicamente son inaceptables a riesgo de sufrir persecución y muerte, conscientes de que en las dificultades se fortalece la reflexión y se confirma la misión.

En este sentido, de un apostolado intelectual y universitario abierto a los desafíos de la sociedad y del país han destacado rectores y profesores de universidades, como los padres Rubén Vargas Ugarte, Felipe MacGregor y Vicente Santuc, e investigadores de la talla de Manuel Marzal, Jeffrey Klaiber y Juan Julio Wicht.

De este modo, la Compañía de Jesús en el Perú, a través de sus diversos ministerios y obras apostólicas, sigue intentado llevar adelante su misión en fidelidad creativa a su carisma fundacional de servir solo al Señor y a su esposa, la Iglesia, bajo el vicario de Cristo.

Gracias por permitirme compartir con ustedes estas reflexiones y, sobre todo, por el deseo de caminar juntos en la apasionante tarea de humanizar nuestra vida y nuestra historia.

Referencias bibliográficas:

- Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias.* (1995). Curia del Preósito General de la Compañía de Jesús.
- Nicolás, A. (2008, 12 de noviembre). *Misión y Universidad: ¿qué futuro queremos?* <https://www.ausjal.org/wp-content/uploads/2021/04/Mision-y-Universidad-Que-futuro-queremos-Conferencia-ESADE-Barcelona.pdf>
- Papa Francisco. (2018, 19 de enero). *Encuentro con los pueblos de la Amazonía. Discurso del santo padre.* https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180119_peru-puertomaldonado-popoliamazzonia.html
- Sosa, A. (2017, 23 de marzo). Conferencia pronunciada en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Vargas Ugarte, R. (1963). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú.* Burgos, España. Imprenta de Aldecoa.

LA MIGRACIÓN VENEZOLANA Y LOS PROCESOS DE INTEGRACIÓN EN PERÚ

Isabel Berganza Setién

Cuando me propusieron realizar la lección inaugural para este curso académico, supe que el tema sobre el que iba a tratar debía ser la migración, la integración de los migrantes y los derechos de las personas desplazadas; un tema que nos toca muy de cerca y sobre el que debemos reflexionar para promover acciones y políticas que impulsen la justicia social, la integración de los migrantes y la cohesión social. En concreto, me centraré en reflexionar sobre la inmigración venezolana que actualmente está llegando a nuestro país y en los procesos de integración que está viviendo este colectivo. Parte de la reflexión se enmarca en una investigación en curso desde la Escuela de Derecho, junto con Encuentros SJS, ONG de la Compañía de Jesús, Lutheran World Relief, Entreculturas y la Pontificia Universidad Católica de Ecuador.

Sabemos que los hombres y mujeres peruanos han convivido desde hace años con la migración. Han sido muchos los que han tenido que abandonar sus hogares, los que han tenido que emigrar al extranjero, experimentando la nostalgia del alejamiento de sus seres y lugares queridos. Ellos han tenido que luchar para lograr una vida mejor, para legalizar su situación, para conseguir un trabajo con condiciones dignas y también para que se respeten sus derechos en el extranjero. Actualmente, hay más de tres millones de emigrantes peruanos asentados en distintos lugares del mundo.

Pero hoy el Perú experimenta el fenómeno de la inmigración, vive la realidad de la llegada de personas de distintos lugares del mundo. En nuestro territorio residen miles de extranjeros, fenómeno que antes nos era desconocido. Y esta

nueva realidad nos interpela. Además, visibiliza que, tal como menciona Stephen Castles (1997), este fenómeno de la migración desempeña un papel clave para muchas transformaciones sociales contemporáneas, ya que sus impactos inmediatos se manifiestan no solo a nivel económico, sino también en las relaciones sociales, en la cultura y en la política nacional. El mencionado sociólogo destaca que —y cito textualmente— «las migraciones conducen inevitablemente a una mayor diversidad étnica y cultural en el interior de los países, transformando las identidades y desdibujando las fronteras tradicionales» (p. 1).

Uno de los fenómenos actuales que se vive a nivel global es la crisis de los desplazamientos forzados. Según el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), en 2017 había 68,8 millones de personas desplazadas por la fuerza en el mundo como consecuencia de la persecución, los conflictos o la violencia generalizada. De ellos, el 52 %, es decir, casi 36 millones, son menores de dieciocho años y, por lo tanto, constituyen una población en situación de especial vulnerabilidad.

Se calcula que durante 2017 hubo 16,2 millones de nuevos desplazados, lo que equivale a que 44400 personas se vieron obligadas a huir de sus hogares cada día (lo que representa aproximadamente la mitad de la población del distrito de Pueblo Libre). Otro dato relevante es que, actualmente, 1 de cada 110 personas del mundo está desplazada.

Es cierto también que muchas de las realidades donde ocurren los desplazamientos forzados tal vez nos parezcan lejanas, ya que suceden en otros continentes. Así como sucede desde años anteriores, Siria es el país con la mayor población de desplazados forzosos del mundo, con 6,3 millones de desplazados. Otros de los países con grandes números de desplazados son República Democrática del Congo (5,1 millones), Afganistán (4,8 millones), Sudán del Sur (4,4 millones), Irak (3,3 millones) o Somalia (3,2 millones), entre otros (ACNUR, 2017).

Sin embargo, también hay realidades de desplazamiento forzado bien cercanas, dentro de la región. Así, la segunda mayor población desplazada del mundo es la de personas provenientes de Colombia, con 7,9 millones, la mayoría de ellas desplazadas internas (7,7 millones).

Además, otra de las situaciones que aumentó durante 2017 y ha tomado más fuerza aún durante 2018 son las conocidas como «caravanas de migrantes», personas centroamericanas que buscan protección internacional frente a la violencia que existe en sus países y la incapacidad de sus gobiernos para protegerlos. Para ello comienzan un viaje no exento de peligros y de incertidumbre hacia México o EE. UU. para pedir asilo.

No obstante, es la realidad de los desplazamientos forzados de venezolanos la que más de cerca nos ha tocado vivir. Desde 2014 la población venezolana que pide protección internacional no ha dejado de crecer. Así, en 2017 se constituyó como el cuarto país en cuanto a nuevas solicitudes se refiere, con algo más de 110 mil. En 2018 esa cifra se duplicó, pasando a haber más de 250 mil nuevas solicitudes de protección a nivel mundial por parte de personas venezolanas (ACNUR).

Por ello, a fines de enero de 2019 había algo más de cuatrocientas mil personas venezolanas solicitantes de refugio en el mundo. En este contexto, Perú se ha constituido como el país en el mundo con mayor número de solicitudes de asilo por parte de personas venezolanas, ya que cuenta con el 40 % de las solicitudes a nivel mundial. En segundo lugar, se encuentra, a bastante distancia, nuestro país vecino Brasil, que ha recibido el 20 % de las solicitudes.

Este desplazamiento forzado de la población venezolana nos hace volver los ojos hacia lo que está sucediendo en ese país y analizar la situación de crisis económica, social y política que vive el país hermano.

Un pueblo que pasa hambre, que no tiene dónde recibir atención médica, que no cuenta con los mínimos servicios públicos, que sobrevive a pesar del irrisorio valor de la paga que recibe; un pueblo que es perseguido cuando protesta, que vive múltiples formas de control social y político, con un gobierno ahora cuestionado en su legalidad y cada vez más totalitario, que ha sido cooptado por un pequeño grupo de intereses corporativistas y que ha dilapidado escandalosamente la riqueza del país. (Barrios, 2019, pp. 243-244)

Así describe la situación de Venezuela el pronunciamiento realizado tras una reunión convocada por la Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina y El Caribe-CPAL, realizada en marzo de este año, aquí en Lima.

Por su parte, el Consejo Permanente de la Organización de los Estados Americanos, tras una sesión extraordinaria celebrada el 10 de enero del presente año, manifiesta una profunda preocupación —y cito textualmente—, por

el empeoramiento de la crisis política, económica, social y humanitaria en Venezuela resultante del quiebre del orden democrático y de serias violaciones a los derechos humanos en dicho país, así como la negligencia del gobierno de Venezuela de alcanzar los estándares interamericanos básicos en materia de derechos humanos y democracia.

Además, reconoce que por esta situación «un número significativo de venezolanos está siendo forzado a huir del país, en razón de que no han sido cubiertas sus necesidades básicas» (OEA, 2019).

Sin duda, diversos informes existentes avalan estas afirmaciones sobre la crisis política, económica, social y humanitaria que enfrenta Venezuela. Así, un informe emitido por la OEA en julio de 2017 denuncia tanto la hambruna que padece el pueblo venezolano como las muertes ocasionadas por la falta de medicamentos o de suministros médicos para tratar pacientes (Almagro, 2017, p. 38). Igualmente, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en 2016 ya destacaba que el desabastecimiento en los centros de salud estaba afectando de manera específica a ciertos grupos, tales como niños y niñas, personas con discapacidad, mujeres embarazadas y personas adultas mayores (pp. 691-696). Citando nuevamente a la OEA, «el Gobierno ha restringido el acceso a derechos básicos como la salud, la alimentación y la seguridad. La grave crisis humanitaria y económica [...] empeora cada día» (Almagro, 2017, p. 24).

Por lo tanto, son estas realidades las que han provocado que la Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) calculen que, a febrero de 2019, aproximadamente 3,4 millones de venezolanos se encontraban en el extranjero, convirtiéndose así en el mayor fenómeno de desplazamiento vivido en ese país. De esta cifra global, de acuerdo a los datos proporcionados por las autoridades nacionales de migración y por otras fuentes, los países de Latinoamérica y el Caribe han acogido a unos 2,7 millones de venezolanos, mientras que otras regiones albergan a los restantes (OIM, 2019). Es decir, 8 de cada 10 migrantes venezolanos han permanecido en países de Latinoamérica o del Caribe.

Otra de las cifras que proporcionan los organismos internacionales y que ponen de manifiesto la magnitud de este desplazamiento es aquella que menciona que, durante 2018, un promedio de 5000 personas abandonaron diariamente Venezuela buscando protección o una vida mejor.

Sin duda, esta crisis de movilidad humana ha tenido y tiene consecuencias en los países de destino que, como mencionábamos antes, se encuentran en la región. Así, citando nuevamente los datos de ACNUR y OIM, Colombia cuenta con el mayor número de refugiados y migrantes de Venezuela, (más de 1100000), seguida por Perú (con 506000), Chile (con 288000), Ecuador (con 221000), Argentina (con 130000) y Brasil (con 96000). México y los países de Centroamérica y el Caribe también acogen un número significativo de personas provenientes de Venezuela.

Por lo tanto, en este contexto, es claro que desde Perú necesitamos analizar cómo están siendo los procesos de llegada e integración de las personas venezolanas a nuestro país para promover que se realicen de la manera más positiva posible y que potencien la convivencia y la cohesión. Para ello, el papel que podemos desempeñar las personas que nos dedicamos al mundo académico es, sin duda, fundamental.

En este momento de recomenzar las actividades académicas, no quiero dejar de recordar, que el ser parte de una universidad jesuita debe marcar el «para qué» de nuestra actividad académica, nuestro modo de ser académicas y académicos. Estamos llamados a desarrollar lo que se denomina el apostolado intelectual. Aquí quiero recordar las palabras que el general Arturo Sosa SJ nos dirigía a la comunidad universitaria en su visita en marzo de 2017. Nos decía —cito textualmente— «la labor intelectual es apostolado si mantiene vivo el vínculo entre la reflexión profunda, la preocupación por la vida de las personas y la construcción de un mundo más humano y cristiano». Y seguía «Nuestra labor intelectual es apostolado si se hace con profundidad, apertura al mundo y orientada a la justicia social y la reconciliación entre las personas y con la creación».

Por lo tanto, hemos de tener siempre presente que, en nuestro intento como universidad de lograr la transformación social, debemos permanecer cercanos a lo que sucede en la sociedad, a las esperanzas y sufrimientos de las personas, de las colectividades. Y desde ahí promover la justicia social.

Por ello, en esta lección inaugural del curso académico, quería centrarme en los procesos de integración que las personas venezolanas están experimentando en nuestro país, cuáles son sus dificultades y qué apoyos tienen para superarlos, así como mostrar las actitudes y opiniones de las personas peruanas hacia la migración venezolana.

Al respecto, en las ciencias sociales o en los organismos internacionales no existe una definición única de «integración». Por ello, más que plantear un único concepto, destaco cuatro elementos de estos procesos sociales que son importantes y que hay que tener en cuenta.

Como primer punto, hay que mencionar que se trata de procesos que no son unidireccionales, sino bidireccionales. Es decir, en ellos están implicadas tanto las personas inmigrantes como las sociedades o los Estados que las reciben. Ambos grupos tienen un papel fundamental.

Un siguiente punto a tener en cuenta para el análisis es que existen varias dimensiones implicadas en estos procesos, que van desde los ámbitos de regularización migratoria, aspectos laborales, económicos y de reconocimiento

de derechos, hasta lo vinculado a las relaciones sociales, a la cultura, al idioma y a la identidad de las personas. Son procesos complejos y, como tales, hay que abordarlos.

Por otro lado y como siguiente punto, cabe mencionar que en la literatura académica se han definido diferentes modelos de integración que van desde el asimilacionismo, que supone que la persona que llega adopta la cultura y los valores de la sociedad que la recibe, hasta el multiculturalismo, cuya máxima es el respeto a la diversidad cultural promoviendo la igualdad de derechos. Sin embargo, en la mayoría de las sociedades no existen estos modelos ideales, sino que se entremezclan. Así, en algunos aspectos se destaca la necesidad de asimilación de las personas recién llegadas y en otros, se acentúa más el respeto a la diferencia y la importancia de la igualdad de acceso a derechos. En este sentido, hay que ir transparentando los procesos que se promueven desde la política pública, así como los que realmente se están llevando a cabo en la vida de las personas y de los colectivos.

Como último punto importante, hay que mencionar que, en América Latina, los estudios sobre la integración de las poblaciones migrantes han sido escasos, ya que ha existido la tendencia a igualarla con la «aculturación». Por ello, es necesario potenciar las investigaciones y los debates sobre estos procesos, de tal manera que nos permitan ir encontrando modelos y fórmulas posibles.

Centrándonos nuevamente en el caso de Perú, lo primero que hay que destacar es que hasta hace unos años éramos un país emisor de migrantes. Los y las peruanas salían a otros países en busca de un futuro mejor. Sin embargo, esta realidad comenzó a cambiar paulatinamente a partir de 2010, cuando, tras la crisis mundial y por el crecimiento económico sostenible que tenía el país, personas provenientes de otros países comenzaron a asentarse en Perú. Esto tuvo como consecuencia que el Estado comenzó a darse cuenta de que no estaba preparado para recibir a extranjeros. Así se inició un proceso de reforma legal que dio lugar, tras un largo proceso, a la publicación, en 2017, del Decreto Legislativo 1350 con la nueva Ley de Migraciones y, posteriormente, el reglamento que lo desarrolla. Igualmente, en abril de 2017 se publicó la primera Política Nacional Migratoria del país. Sin duda, aunque fueron diseñados en un contexto migratorio totalmente diferente al actual, estos cambios, que partieron además de la perspectiva de la protección de los derechos humanos a las personas en movilidad, han ayudado mucho para la acogida a la población venezolana que en años posteriores ha llegado al país, aunque, efectivamente, no se puede negar que aún queda mucho por avanzar y mejorar.

Sin duda alguna, la llegada de personas provenientes de Venezuela a Perú ha transformado totalmente la realidad migratoria del país. En el año 2016 ya se comenzó a percibir un aumento de la población venezolana que llegaba a nuestro territorio. En 2017 continuó su crecimiento, pero ha sido en 2018 cuando la emigración venezolana hacia nuestro país ha crecido de manera significativa. Durante este último año ha sido habitual que el ingreso diario por la frontera norte sea de 2000 a 3000 nacionales venezolanos. Según las últimas cifras proporcionadas por Migraciones, se calcula que, en Perú actualmente, hay alrededor de 650 mil ciudadanos venezolanos, de los cuales medio millón ha tramitado su carné de permiso temporal de permanencia (PTP).

El PTP ha tenido un papel fundamental en todo este proceso. Fue creado a inicios de 2017 para ser un mecanismo de regularización migratorio excepcional y temporal. Este documento permite a la población venezolana residir y laborar de manera legal en el país durante un año. Una vez concluido este plazo, pueden tramitar la extensión de su permiso de permanencia.

Las fechas de vigencia fueron ampliadas en dos ocasiones, en julio de 2017 y en enero de 2018, cuando se facultó a la población venezolana a acogerse al PTP siempre y cuando ingresasen hasta antes del 31 de diciembre de 2018 y tramitasen el documento hasta el 30 de junio de 2019. Esta vez, por lo tanto, la concesión del PTP era también para aquellas personas que ingresaban en una fecha posterior a la entrada en vigor de la norma.

No obstante, en agosto de 2018, tras el cambio de gobierno, se modifica la fecha de ingreso máxima para solicitar el PTP, solo siendo posible para aquellos que ingresaran hasta el 31 de octubre y se permite únicamente iniciar el trámite hasta el 31 de diciembre. Al término de esta fecha, ya no se podrá acceder al permiso temporal, por lo que su situación migratoria tendrá que establecerse de acuerdo con las vías existentes en la Ley de Migraciones que, evidentemente, pone más trabas. Además, también desde el 25 de agosto del año pasado se comenzó a solicitar pasaporte a la población venezolana para ingresar al país.

Por lo tanto, el 31 de diciembre del año pasado venció el plazo para tramitar el permiso temporal de permanencia (PTP) otorgado a las personas venezolanas que ingresaron a nuestro país antes del 31 de octubre del mismo año. Por lo que, como bien menciona la abogada Analí Briceño, coordinadora de la Clínica Jurídica Pedro Arrupe SJ, en un artículo recientemente publicado, han comenzado tiempos de incertidumbre para la población venezolana que ha llegado con posterioridad a esas fechas, ya que más allá de la posibilidad de solicitar refugio, no se sabe cuáles serán las alternativas para la regularización de esta población.

Esta dimensión de la regularización migratoria es básica dentro de los procesos de integración de la población venezolana en nuestro país. La facilidad para regularizar la situación administrativa ha sido destacada como central y valorada muy positivamente por dicho colectivo. Las personas que han tramitado su PTP o han realizado la solicitud de refugio destacan que, a pesar de las dificultades que han encontrado para realizar los trámites, perciben que existe por parte de las instituciones involucradas un deseo de promover la mejor atención posible. Así, en sus relatos, las personas venezolanas llegadas a Perú narran cómo los sistemas han sido superados por la gran afluencia de personas y, por ello, las citas han sido difíciles de conseguir y los procesos se han alargado. Sin embargo, agradecen que frente a las dificultades que vivían en su país, Perú les haya abierto las puertas y les haya dado alternativas para regularizar su situación en el país y poder trabajar.

Junto a este tema de regularización migratoria, otro aspecto que resulta fundamental en los procesos de integración de las personas migrantes es el trabajo. Así lo afirma un venezolano cuando menciona «Me he dedicado nomás a trabajar, yo ni siquiera salgo, muy poco. Mi finalidad ha sido siempre trabajar». En este ámbito, las personas que llegan se encuentran con un mercado laboral complicado que se caracteriza por ser informal, ya que el 70 % de personas en Perú trabajan de manera informal, y por no respetar los derechos laborales, especialmente los horarios.

Así, las personas venezolanas manifiestan que no tienen mucha dificultad a la hora de incorporarse al mundo laboral, encuentran trabajo con facilidad, especialmente si cuentan con una red de contactos que ya se encontraban en el país antes y que les ayuda en el proceso de búsqueda de empleo. Aunque, ahora también mencionan que cada vez se ha vuelto más difícil, especialmente debido al aumento en el número de personas venezolanas residiendo en el país. Incluso afirman haberse encontrado con ofertas laborales en las que directamente ponían «abstenerse venezolanos».

Asimismo, un elemento casi constante y que se presenta tanto en aquellos que trabajan de manera informal como en los que lo hacen de manera formal es el amplio número de horas que tienen que trabajar. «Entraba a las 7-8 de la mañana y salía tarde, 11 o 12 de la noche», comenta una venezolana de veinticinco años que trabajaba de manicurista.

Estos largos horarios y los bajos salarios que perciben son los que normalmente los conducen a cambiar de trabajo en busca de un empleo mejor. Hay personas que también refieren como motivo para dejar un puesto de trabajo el trato recibido

por los empleadores. Se detectan varios casos de estafa en los cuales tras días o incluso un mes de trabajo, no les han pagado el salario. Un testimonio menciona

trabajé en Gamarra con un peruano y, más bien, lo que quería era sobrepasarse conmigo. No me gustó. Trabajé una noche con él y entonces me dice «no me gustó como lo hiciste, mañana te pago» y finalmente trabajé gratis, nunca me dieron nada.

Además, hay que mencionar que la gran mayoría de las personas entrevistadas manda remesas a Venezuela donde aún continúan teniendo familiares, por lo que la necesidad de ganar dinero no es únicamente para cubrir sus propias necesidades, sino también las de aquellos que se quedaron en su país de origen.

Los datos de la OIM también corroboran lo mencionado respecto al mercado laboral. Según un estudio realizado por este organismo internacional a través de encuestas aplicadas a personas venezolanas en Lima Metropolitana, el 85 % afirmó que se encontraba trabajando sin haber firmado contrato laboral y el 45 % percibía menos del salario mínimo. Además, destaca que el 20 % ha recibido en alguna ocasión menos pago de lo acordado por un trabajo y el 8,5 % no ha recibido pago alguno. Por lo tanto, en esta población venezolana se ponen de manifiesto las limitaciones y la falta de supervisión y control que existen en nuestro mercado laboral. Además, al ser un colectivo en situación de especial vulnerabilidad por encontrarse en un país ajeno y por carecer, a veces, de documentación que le permita laborar, son más proclives a ser víctimas de estafas o abusos, sin poderlos denunciar.

Tanto la regularización migratoria como el acceso a un trabajo formal conllevan el acceso a diversos derechos. Uno fundamental es el acceso a la salud. En este sentido, hay que destacar que el PTP no da derecho a la afiliación al Seguro Integral de Salud. En contra de la información que han difundido diversas *fake news*, hay que contar con carné de extranjería para ser inscrito en dicho seguro. Por lo tanto, solo pueden acceder a un seguro público de salud aquellas personas venezolanas con PTP y que cuentan con contrato laboral, que acceden a EsSalud, o las que se encuentran en una situación de vulnerabilidad establecida por la norma, tales como niños menores de cinco años o mujeres gestantes, lo cual da acceso directo al SIS. Sin duda, esto genera problemas. Desde la Clínica Jurídica de la Escuela de Derecho de esta universidad se han acompañado diversos casos de personas con enfermedades muy graves o terminales que han tenido muchas dificultades para poder ser atendidas, ya que no contaban con recursos económicos y tampoco

con seguro. A pesar de que Migraciones, en diversas ocasiones, intenta gestionar la calidad migratoria especial que da derecho a poseer carné de extranjería y, por lo tanto, afiliación al SIS, no siempre llega a tiempo para realizar las atenciones.

Otro elemento fundamental en los procesos de integración está relacionado con las relaciones sociales, con las personas que forman parte de los entornos cercanos de las personas venezolanas migrantes. Muchas de las personas entrevistadas manifiestan que tienen a familiares cercanos viviendo en Perú, por lo que ellas constituyen su apoyo emocional. Aquellos que no cuentan con familiares, al tener la necesidad de compartir vivienda para compartir gastos, son las personas con las que conviven, en la gran mayoría connacionales, las que se han convertido en su «familia» en Perú. Igualmente, también hay entrevistados que mencionan el trabajo como lugar de socialización y donde han encontrado apoyo para las situaciones difíciles. Y es que, debido a las largas jornadas laborales, es el trabajo o la vivienda donde transcurre la mayoría del tiempo de las personas migrantes venezolanas. No cuentan, apenas, con espacio de recreación u ocio.

Además, las redes sociales, tales como WhatsApp, Facebook o Instagram, se han convertido en instrumentos muy utilizados para la transmisión de información que necesitan para su vida en el Perú. Por ahí se transmiten, entre otros temas, las ofertas de trabajo o los trámites que tienen que realizar y los trucos para realizarlos de manera más sencilla.

Según los resultados de una investigación realizada por Patricia Cabrerizo e Iciar Villavicieros (2017), dos psicólogas de esta casa de estudios, los principales estresores de la población refugiada en el país «están relacionadas con las dificultades para encontrar empleo, los problemas económicos, la soledad y la discriminación» (p. 108). Por lo tanto, así como habrá que trabajar en las condiciones laborales y en un mercado de trabajo que respete los derechos laborales, habrá también que tener en cuenta los riesgos que este proceso migratorio puede conllevar para la salud mental de las personas y que diversos autores han resaltado. Este tema es especialmente relevante en procesos migratorios como el venezolano, pues las personas se han visto obligadas a abandonar su tierra, pero nunca antes habían pensado que iban a tener que dejar su país de origen. «Pensar yo en irme de mi país, la verdad que nunca lo pensé», afirma un venezolano de 47 años que se encuentra en Lima desde febrero de 2018.

Sin lugar a duda, las actitudes que la población receptora tenga hacia la población migrante marcarán de manera determinante. A finales del año pasado, el Instituto de Opinión Pública PUCP realizó una encuesta sobre creencias y actitudes hacia la inmigración de la población peruana en el Perú que muestra

resultados muy interesantes, pero preocupantes. Así, de los encuestados un 56 % opina que el Estado peruano debería «aplicar límites estrictos en el número de extranjeros que puedan venir» y un 14 % se manifiesta a favor de que el Estado peruano prohíba la entrada a personas de otros países. Por lo tanto, 7 de cada 10 personas no desea que ingresen más extranjeros al Perú o, en todo caso, desea que ingresen muy pocos (IOP, 2018). Esto resulta preocupante, ya que Perú es un país donde el porcentaje de personas extranjeras no es alto. Así, mientras en el país hay en torno al 2,5 % de población extranjera, países como Argentina o Chile tienen un 4,5 %.

En cuanto a los efectos que la migración tiene en el mercado laboral, 8 de cada 10 peruanos y peruanas opina que la inmigración aumenta el desempleo y que ocupan puestos de trabajo (IOP, 2018). Cuando se refieren a la población venezolana, en torno al 75 % está de acuerdo con las afirmaciones de «la llegada de tantos venezolanos va a perjudicar la economía de los peruanos y peruanas» y «los venezolanos les están quitando sus empleos a muchos peruanos» (IOP, 2019). Por lo tanto, la población peruana percibe a los recién llegados como competencia en el mercado laboral, no exento ya de dificultades propias.

Un tercer elemento que la población nacional suele asociar con la llegada de inmigrantes es el aumento de la tasa de criminalidad, así también lo han realizado las y los peruanos, 7 de cada 10 así lo afirma. Felizmente esta proporción desciende cuando se habla específicamente de la población venezolana, ya que en este caso es el 56 % quien está de acuerdo en afirmar que «son muchos los venezolanos que se están dedicando a actividades delictivas en el Perú».

Sin embargo, ninguna de las afirmaciones mencionadas sobre el perjuicio de la inmigración a la economía o al empleo y al aumento de la tasa de criminalidad está basada en datos estadísticos o en estudios serios en la materia. Más bien, especialistas en el tema afirman que la llegada de la inmigración dinamiza la economía local provocando un efecto positivo. Igualmente, un estudio realizado por OECD y la OIT en diez países con un mayor porcentaje de población migrante de lo que tiene ahora Perú concluye en que la migración posee un impacto muy limitado en los trabajadores nativos, puesto que representa una porción muy pequeña de la fuerza laboral total (Redacción EC, 2018).

Por lo tanto, como se ha constatado, la migración y los procesos de integración son fenómenos complejos ya que afectan a la globalidad de la vida de las personas y a muchos ámbitos de la sociedad de acogida. Por ello, deben ser tratados con amplitud. No podemos pensar como sociedad o como Estado que, con solo facilitar la regularización migratoria, los procesos que vivan los inmigrantes en el

país serán positivos. Para promover la cohesión y la justicia social hay que tener en cuenta todos los aspectos que implica la integración de las personas y hacerlo de manera consciente e intencional.

La llegada de personas extranjeras a residir en el país en casi todas las sociedades provoca miedo, miedo a la competencia, a lo diferente. Hace saltar los prejuicios sobre que los inmigrantes quitan el trabajo, que hacen que las condiciones laborales empeoren y que la inseguridad ciudadana aumente. La población peruana no es diferente, las cifras mostradas así lo corroboran.

Si bien es cierto que la población peruana (y también el Estado) ha mantenido durante este tiempo un espíritu de acogida, en parte debido a la memoria histórica sobre los peruanos que migraron a Venezuela en los años ochenta y pudieron encontrar una vida mejor allá, también es cierto que conforme han ido creciendo los números de extranjeros residiendo entre nosotros, los miedos han ido surgiendo. Además, estos se han reforzado con noticias falsas que pretenden alarmar a la población, difundiendo información que no es para nada real. El ejemplo claro de ello es cuando, ante las elecciones municipales, comenzaron a salir noticias indicando que eran las personas venezolanas las que iban a decidir con sus votos quiénes eran los alcaldes; sin embargo, posteriormente la ONPE reveló que solo había un país que votaría en esas elecciones.

Frente a esta realidad, es importante que se promuevan políticas públicas de prevención de actitudes xenófobas y de discriminación. Esto pasa indudablemente por desarrollar una política antirrumores que pueda desmontar oportunamente aquellos mitos que surjan a través de información veraz. Lo realizado por la ONPE es un caso de buena práctica institucional.

Además, la inmigración genera mayor visibilidad de algunos de los problemas sociales ya existentes y se tiende a culpar a los recién llegados de ellos. Esto sucede cuando culpamos a los inmigrantes por las malas condiciones de trabajo existentes, por la informalidad en el mercado de trabajo o por los jefes que despiden a los nacionales y contratan a extranjeros porque cobran menos y trabajan más horas. El problema no está en la persona que por necesidad acepta un trabajo en malas condiciones, ella es probablemente la víctima, como lo veíamos en algunos de los relatos de la población venezolana. La causa fundamental del problema, el generador de este es el jefe que busca minimizar sus costos a base de pisotear los derechos de las personas, es el Estado que es incapaz de normar y supervisar para que estas explotaciones no se den.

En esta labor de buscar las verdaderas causas de los problemas sociales, las universidades y los investigadores o académicos que las conformamos tenemos

un papel fundamental, tanto en generar conocimiento y data relevante para desmontar los rumores como en promover el análisis de los problemas sociales y el real impacto de las migraciones en ellos.

Además, como docentes, como formadores tenemos que ser capaces de crear con los alumnos espacios de diálogo, de respeto hacia el otro, de valorar la diferencia y la diversidad como riqueza. Igualmente, debemos promover una memoria histórica que permita reconocer la necesidad de acogida que tantos peruanos y peruanas tuvieron cuando emigraron a otros países o a otros lugares del país en busca de un futuro mejor.

Pero no nos hemos de conformar con eso. Si queremos promover la igualdad de oportunidades y la justicia social en nuestra sociedad, tenemos que convertirnos en promotores y defensores de los derechos de las personas en vulnerabilidad, entre ellas las personas migrantes, promoviendo el acompañamiento en los diversos ámbitos de la vida. Así, espacios como los de la Clínica Jurídica, a través de los cuales el alumnado de nuestra Escuela de Derecho proporciona atención jurídica a personas en movilidad, o el Centro de Escucha de la Escuela de Psicología, donde se brinda un acompañamiento personal gratuito a personas en situación de sufrimiento, confusión y desorientación en su vida, o el voluntariado que realizan estudiantes de administración para acompañar los emprendimientos de la población migrante, son sin duda espacios valiosísimos que hay que replicar y promover. Además de realizar un servicio necesario para la población, ya que, según hemos visto, trabajan los aspectos fundamentales en los procesos de integración de las personas venezolanas, permiten, a la vez, que nuestros estudiantes tengan experiencias vitales de formación en las que ponen sus saberes al servicio de los demás y en pro de una transformación social. Son, sin duda, espacios «revolucionarios» para promover estudiantes competentes, conscientes, comprometidos y compasivos.

Otro reto que también debemos afrontar es cómo vincular estas experiencias con la investigación, de tal manera que, desde este acercamiento a las realidades de las personas, a sus necesidades y esperanzas, podamos promover cambios estructurales a través de propuestas de reforma de políticas públicas, institucionales o normativas.

Sin lugar a duda, la universidad es un lugar privilegiado para ello y el reto que afrontamos hoy de la integración de la migración venezolana, una oportunidad que se nos presenta para construir una sociedad más cohesionada.

Muchas gracias.

Referencias bibliográficas

- Almagro, L. (2017, 19 de julio). Tercer informe sobre Venezuela. *Organización de los Estados Americanos*. <http://www.oas.org/documents/spa/press/TERCER-INFORME-VENEZUELA-SPANISH-Final-signed.pdf>
- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). (2017). Tendencias globales. Desplazamiento forzado en 2017. <https://www.acnur.org/5b2956a04.pdf>
- Barrios, M. y Bisbal, M. (Eds.). (2019). *Búsqueda de alternativas políticas a la crisis de Venezuela. Seminario internacional*. Universidad Católica Andrés Bello, Conferencia de Provinciales en América Latina y El Caribe-CPAL, Ausjal y Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Cabrerizo, P. y Villavicieros, I. (2017). Refugiados en Lima. Características sociales, medios de vida y percepciones sobre el estrés de refugiados y solicitantes de asilo en Lima, Perú. ACNUR, UARM y Encuentros SJS.
- Castles, S. (1997). Globalización y migración: algunas contradicciones urgentes. <http://www.ub.edu/prometheus21/articulos/nautas/18.pdf>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2016). Informe Anual 2016. <http://www.oas.org/es/cidh/docs/anual/2016/indice.asp>
- Instituto de Opinión Pública de la Pontificia Universidad Católica del Perú. (2018). *Boletín N° 156. Resultados parciales de la Encuesta Mundial de Valores Perú 2018. Creencias y actitudes hacia la inmigración en el Perú*. <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/133523>
- (2019). *Boletín Estadístico N° 157: Creencias y actitudes hacia los inmigrantes venezolanos en Perú*.
- OEA. (2019, 10 de enero). Comunicado de Prensa. Consejo Permanente de la OEA acuerda «no reconocer la legitimidad del período del régimen de Nicolás Maduro». https://www.oas.org/es/centro_noticias/comunicado_prensa.asp?sCodigo=C-001/19

- OIM. (2019, 22 de febrero). Los flujos de venezolanos continúan constantes, alcanzando ahora la cifra de 3.4 millones. <https://www.iom.int/es/news/los-flujos-de-venezolanos-continuan-constant-es-alcanzando-ahora-la-cifra-de-34-millones#:~:text=Ginebra%2C%2019%20de%20febrero%20de,este%20momento%20a%203.4%20millones>.
- Redacción EC. (2018, 27 de agosto). ¿Cómo afecta la inmigración a la economía nacional? *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/economia/peru/afecta-inmigracion-economia-nacional-noticia-550893-noticia/>
- Sosa, A. (2017, 23 de marzo). Conferencia pronunciada en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

DONDE RESIDE EL PODER DE UNA GENERACIÓN

Adriana Urrutia Pozzi-Escot

Palabras iniciales

Muy buenos días a todas y todos, agradezco la oportunidad que me dan hoy las autoridades de dirigirme a ustedes.

En realidad, la invitación a hablar data de fines de 2019. Hace un año tenía preparadas otras palabras: esperanza, posibilidad, oportunidades al contemplar el 2020 como un futuro en que valdría la pena celebrar. Esas palabras suenan hoy dirigidas a un pasado que ya no es nuestro. La vida despreocupada (que no sabíamos despreocupada) es un recuerdo y todos los accesos que nos ofrecía la posibilidad de trabajar y estudiar en una universidad nos aparecen como privilegios: verse, aglomerarse, respirar cerca a otros en un toldo bajo el calor de fines de verano.

¿Cómo narrar, como decía Fernand Braudel, el tiempo corto de la historia, el tiempo del último año transcurrido? La vida se ha vuelto un sofá (amarillo, en mi caso), una vista permanente de un gato (en el caso de mi antigua vecina de oficina), un hijo o varios navegando en las tinieblas, avanzamos a tientas hacia la cadencia. ¿Cómo narrar el fin de los primeros doscientos años de independencia sin considerar que el dolor es medular?

Hoy nuestra vida no es la misma. Nuestros cuerpos llevan la tristeza acumulada y nuestra esperanza es amorfa, el horizonte se parece más al negro de las ventanitas de Zoom en las que ahora se han convertido nuestros estudiantes porque hemos perdido tanto y a tantos.

Hemos perdido a nuestros padres y madres, la familia Sifuentes y, en particular, Carolina extraña a don Salomao. Don Cirilo ya no se sentará en la

mesa en su rol de patriarca y, sin duda, Laura honrará su espíritu. Milagros ya no podrá abrazar a don Hilarion y, aunque la partida de doña Dora era, de alguna manera, una tristeza anticipada, Mario la recordará en sus actos, así como Bertha a su querida mamá. Hemos perdido a nuestros hermanos, la familia Villarán recordará siempre a Josefina, y don Jorge Luis Castro guiará, desde donde se encuentre, a su hermana Rosario. En las familias de los estudiantes Vernaza de periodismo, Hurtado y Nova de ingeniería industrial, Retamozo, Martínez y Farfán de derecho, sin duda cuentan con una nueva estrella brillando fuerte en el firmamento. Y disculpen todos los que no menciono aquí, los recordamos.

La muerte es ausencia, ausencia como la que nos dejó en la escuela de Ciencia Política Edison Valentín, un estudiante de 36 años, joven indígena, padre de cuatro hijos, que murió creyendo que la educación y la política juntas le iban a permitir transformar las condiciones de origen con las que le tocó nacer y también morir.

La muerte es ausencia. Y la ausencia requiere de presencia. Requiere que los que tenemos el privilegio, la bendición, la suerte de quedarnos honremos la memoria de los que partieron y cumplamos sus sueños y construyamos sus horizontes. El duelo debe de ser el punto de partida.

Pero la pregunta que todo este dolor nos plantea no es otra sino ¿cómo permanecer? Es necesario, como sociedad, que nos planteemos la pregunta.

En 2019, el Barómetro de las Américas revelaba que se registraban las cifras más bajas de apoyo a la democracia desde que se realizó el estudio en el país: 49,3 %. Es decir, uno de cada dos ciudadanos no confía en el régimen en que vivimos. Es decir, somos una democracia estropeada. Estamos a diecisiete días de las elecciones generales. Si bien sólo 43 % de los peruanos dice estar interesado en política, más del 80 % señala que irá a votar. Replanteo entonces mi pregunta: ¿cómo permanecer en este oxímoron democrático? No confiamos en la democracia, pero cumpliremos nuestro deber. ¿Cómo vivir ahí donde reconocemos la ausencia? ¿Cómo celebrar la independencia si no hay nada que celebrar?

Quisiera hoy compartir una hipótesis con ustedes e intentar demostrarla. El oxímoron democrático, el hecho de que no creamos, pero acudamos al llamado cívico, reside en reconocer que las instituciones, andamios sociales, no representan, pero también se considera que este régimen abre posibilidades para la agencia ciudadana, una agencia que no es política. Precisamos entonces retornar a la práctica política para renovar la confianza y fortalecer el régimen.

La democracia peruana: una interpretación

Según el Democracy Index 2020 de la Unidad de Inteligencia de *The Economist*, el Perú se encuentra en la categoría de los países que clasifican como, lo que sería una traducción literal, «democracias estropeadas». En la misma línea, el índice V-Dem para la democracia liberal señala que el Perú es una democracia iliberal (se encuentra en un rango de 0,6/1, siendo 1 una democracia liberal comprobada). Más allá de los valores, es necesario resaltar que el Perú no cumple con todos los requisitos para ser una democracia fuerte y que el puesto ocupado por nuestro país oscila continuamente a lo largo del tiempo, reflejo de nuestra perpetua inestabilidad.

Ambas mediciones buscan operativizar la definición que Fareed Zakaria acuñara en 1997 de «democracia iliberal» para referirse a los países que habían pasado por períodos autoritarios en las décadas anteriores a 1990. La democracia iliberal es, en síntesis, un régimen que garantiza condiciones formales como elecciones libres y justas pero que deniega constantemente los derechos constitucionales y libertades básicas.

En nuestro país, la caracterización de una democracia «estropeada» o a medias está vinculada a las dificultades para retribuir derechos a los ciudadanos. A continuación, vamos a revisar algunos de esos derechos.

Caracterización de la democracia a la luz de los derechos ciudadanos

La incapacidad pública para retribuir derechos pasa por una superposición de derechos no garantizados a lo largo del tiempo. En primer lugar, los derechos básicos; en segundo lugar, los derechos políticos y, en tercer lugar, lo que llamaremos aquí derechos de futuro. Es necesario dismantelar las narrativas de una historia de crecimiento que nos hemos venido contando y empezar a formular narrativas de una historia de la desigualdad que ha caracterizado al país.

Derechos básicos: desigualdades en el acceso a servicios, el cuarto excluido

Basta con mirar las condiciones de vida de los ciudadanos peruanos para dudar siquiera de esa condición. Intentaré dar una cifra que muestra la parte olvidada (puede variar entre un tercio y un cuarto).

Servicios básicos: 1 de cada 4 hogares no accede a agua por red pública en el ámbito rural.

Alimentación: Lima es la ciudad de donde sale la mayor cantidad de PBI y, sin embargo, tiene más déficit calórico que el resto del país. Siendo que 39,4 % de la población no ha ingerido las calorías que necesita para vivir.

Salud: 1 de cada 4 peruanos no tiene seguro de salud.

Inclusión financiera: la mitad de la población ocupada no cuenta con una cuenta en el sistema financiero.

Cuarto tercio o mitad, esta porción grande de población excluida, dejada en los márgenes, ¿qué futuro puede ver en la democracia?

Decisiones para acceder a recursos.

Sin embargo, a pesar de estas condiciones diferenciadas, hay un grupo de ciudadanos que identifica en su capacidad de agencia la posibilidad de, de manera individual, acceder a ciertos recursos por cuenta propia. En ese sentido, toma ciertas decisiones para llegar ahí donde se imagina que su situación puede mejorar.

En este punto quisiera plantearles a ustedes un concepto que nos permite mirar más de cerca el oxímoron democrático desde las decisiones individuales que desafían las condiciones estructurales: la urbanicidad. Procedo a compartir, pues, parte de mi incipiente tesis de doctorado.

En nuestro país, el desarrollo ha sido siempre asociado a la urbanización y a la emergencia de conglomerados urbanos porque se asocia a un mayor acceso a servicios. Sin embargo, en los últimos años, lo que se observa es que ese panorama que era entendido como «la modernidad» puede generar aún más vulnerabilidades. La urbanicidad no es otra cosa que el impacto que tiene en la salud el vivir en un entorno urbano. En ámbitos como las zonas urbanas más recientes de la selva, podemos ver que empiezan a aparecer ciertos efectos negativos para las poblaciones que residen en ellos.

Migrar. Un primer componente es la migración. La migración está asociada a la inserción en corredores productivos. En la Amazonía existen dos tipos de corredores que ponen en riesgo la vida de las personas y el entorno en el que viven, lo cual afecta al ambiente y a un bien común como lo es el bosque. En un primer lugar, actividades como la palma aceitera deforestan y, en un segundo lugar, actividades ilegales contaminan ríos cerca de las ciudades, limitando el acceso al agua para muchas de las poblaciones urbano-marginales, quienes accedían al recurso en sus comunidades de origen. Como ejemplo, entre 2001 y 2018, Perú perdió 2 millones 284 972 hectáreas de sus bosques amazónicos y no hay nada que podamos hacer.

Este cambio en las condiciones de vida ha generado la transformación de la urbanicidad. El porcentaje de personas en la selva, viviendo en zona urbana, que reporta padecer alguna enfermedad crónica se ha duplicado. Asimismo, la cantidad de personas que presenta un problema de salud en el último mes está cerca de triplicarse: la cifra pasa de 396 mil hace quince años a 928 mil en el año 2019.

Trabajar. En relación con el empleo, el 83,4 % de los trabajadores de la selva son informales (en el caso de las zonas urbanas, este porcentaje asciende al 75,8 %). En términos absolutos, en el año 2019, existían en la selva 1,8 millones de trabajadores en situación de informalidad de los cuales 1,08 millones residían en zonas urbanas. Más del 80 % de estos trabajadores no tiene un contrato de trabajo.

Ser otro. Por último, migrar implica ser otro en nuevos entornos.

En la selva se reportan mayores índices de violencia psicológica o verbal entre quienes declaran haber aprendido en su niñez alguna lengua nativa, entre las cuales se encuentran lenguas de la selva (57,5 %). Según lo evidencian ciertos estudios en antropología, la urbanicidad también lleva, en localidades como Nauta, en Loreto, a quitarse la vida como resultado de sentir que uno no cumple con los requisitos que se requieren para ser habitante urbano.

Incluso ahí donde hemos contado historias de avance, es necesario identificar quiénes no han sido parte de un proyecto nacional de desarrollo para tener, a puertas del bicentenario, una narrativa sincera sobre nuestras diferencias. En el tiempo corto de la historia han emergido, fruto de la dificultad del Estado de tener mecanismos de protección social no paliativos, nuevas vulnerabilidades que nos obligan a dejar de hablar de pandemia para hablar de un proceso de sindemia, es decir, de la presencia simultánea de varias pandemias. Somos una democracia en sindemia, situación que se ha sincerado en el último año.

La vuelta de campana de la democracia en pandemia: una doble vulnerabilidad.

La pandemia ha hecho que además de este grupo en los márgenes, un grupo importante de ciudadanos sea llevado a esos márgenes, representando para la democracia un avance hacia el filo del abismo en cuanto a su capacidad de retribuir derechos.

Educación: uno de los logros del país en los últimos años es haber conseguido asistencia casi universal en educación básica. Como consecuencia de la pandemia, hemos retrocedido en este punto. La asistencia a educación básica en el nivel inicial, primario y secundario ha retrocedido 10 y 3 puntos en los últimos niveles, respectivamente.

En salud: un punto de agenda siempre pendiente, la pandemia ha hecho que el primer nivel de atención reduzca su funcionamiento teniendo como consecuencia que, si antes 42 % de la población que tenía que atenderse buscaba atención; ahora, solo 28 %.

Empleo: cuando terminó el año 2020, había casi un millón menos de personas trabajando que un año antes. Actualmente, 3 de cada 4 trabajadores son informales. Los jóvenes son más vulnerables en el empleo debido a la poca experiencia laboral, baja calificación y otras condiciones. En este año 1 de cada 10 jóvenes salió de la formalidad.

La pandemia ha generado una vuelta de campana, ha arrastrado a los márgenes a quienes habían logrado acceder a ciertos derechos. El descontento lleva a la acción colectiva y a un voto contestatario.

Hemos hablado de la agencia ciudadana en una situación de vulnerabilidad estructural, agencia que se manifiesta de manera individual. Sin embargo, hay una segunda manifestación de la agencia que es colectiva. ¿Cómo se han movilizado los ciudadanos en nuestra democracia? ¿Cuál ha sido la característica de las iniciativas de acción colectiva?

Hay nuevas vulnerabilidades asociadas a las decisiones que toman los peruanos para poder acceder a recursos y derechos.

Derechos políticos: la movilización por las desigualdades de universalización

Las movilizaciones de noviembre fueron celebradas como la emergencia de un nuevo movimiento estudiantil al que se denominó la «generación bicentenario». Sin embargo, en la última década y desde siempre, el movimiento estudiantil se ha movilizó. La movilización no está asociada a ideologías o símbolos, sino a demandas concretas de acceso a servicios.

En el marco de una investigación que estoy realizando para un artículo que será publicado por el Instituto de Estudios Políticos de Estrasburgo, en Francia, los jóvenes entrevistados reportan cerca de veinte movilizaciones en las que han participado en la última década.

Los derechos políticos se ejercen y se practican como mecanismo para acceso a servicios universales que no llegan a los jóvenes o llegan mal. Así, desde las movilizaciones por la Ley Pulpín, en 2014, los jóvenes se han movilizó por que su derecho a trabajar sea respetado (cinco grandes movilizaciones ese año, la movilización en 2016 contra la Ley 1215 que perjudicaba a los estudiantes

técnicos, las movilizaciones en 2018 de apoyo al sindicato de limpieza), por el derecho a la educación (las movilizaciones en 2017 acompañando a los docentes y varias marchas en defensa de la ley universitaria), por la defensa de derechos individuales (las marchas por la vida y por los derechos de las mujeres) y, anualmente, marchas demostrativas de insatisfacción con el régimen político y el no respeto de los derechos democráticos (2016, NO a Keiko; 2017, en contra del indulto; 2018, la vacancia contra PPK; 2019, por los casos de corrupción y el cierre del congreso y, finalmente, noviembre 2020).

El derecho a la protesta ha sido utilizado como instrumento para poner en agenda las garantías mínimas a derechos universales como trabajar, educarse y en contra de la representación que no brindaba garantías democráticas. Pero no se ha logrado pasar de la movilización a la acción política institucionalizada. Es decir, no se ha logrado que los jóvenes vean sus derechos retribuidos en una acción que impacte directa y sostenidamente en la transformación de las instituciones, sino que más bien condiciona al Estado para la retribución momentánea de ciertos servicios.

Derechos del futuro: garantías para pensar más allá del hoy

Finalmente, como parte de nuestra condición de democracia iliberal, la libertad de asociación se enmarca en un contexto de desigualdades en el campo político. Eso compromete lo que llamamos aquí derechos del futuro; en otras palabras, genera diferencias en las garantías para pensar más allá del hoy. Por ello las elecciones generan tanta insatisfacción, porque no estamos en igualdad de condiciones frente a la política.

Elecciones y desigualdad: defender la democracia

En un régimen que no garantiza condiciones para pensar en el futuro, por el respeto a las formalidades democráticas, las elecciones aparecen como un ritual insípido.

Una campaña desconectada de las necesidades de la población. Según una encuesta realizada por la Asociación Civil Transparencia, en noviembre 2020, los tres temas que los ciudadanos consideraban que debían ser materia de campaña eran salud, educación y trabajo, asociado a reactivación económica. ¿Han acaso puesto en agenda los candidatos estos temas? Revisemos los planes de gobierno que se encuentran disponibles en Asociación Civil Transparencia (transparencia.org.pe).

Propuestas en educación: en educación, las propuestas se enfocan en los docentes, en educación superior, a veces asociada al empleo, en infraestructura educativa y en la atención a la educación virtual y a la pandemia. Pero no señalan cómo los jóvenes volverán a estudiar y recuperarán las enseñanzas perdidas en el último año.

Propuestas en salud: hay un enfoque de fortalecimiento del sistema de salud y de mitigación de situaciones como acceso a medicamentos y cobertura de salud. Pero no señalan cómo nos vacunaremos ni cómo sacaremos de la precariedad en salud al país.

Propuestas en trabajo: se habla de generación de empleo, incentivos a la formalización e iniciativas para articulación entre actores para la promoción laboral. Pero no se le dice al millón de peruanos que ha perdido su empleo en el último año cómo recuperará su trabajo.

¿Cómo puede así la política interesar a los ciudadanos?

Una campaña que evidencia la configuración de los intereses. La configuración electoral plantea una repartición desigual de los recursos de la movilización electoral.

Recursos políticos: un número de partidos ha puesto por delante sus recursos políticos para sacar ventaja de su previa trayectoria y posicionarse en una oferta electoral altamente fragmentada.

Recursos económicos: el desempeño en la campaña ha hecho evidente que los partidos no cuentan con los mismos recursos económicos y que quienes han podido financiar acciones a nivel territorial han visto su presencia crecer y traducirse en preferencias electorales en las últimas semanas.

Recursos asociados a redes públicas: otro grupo de partidos, más bien, pone en valor sus redes de vinculación con actores del sector público, ya sean redes sindicales o redes de funcionarios y tecnócratas. Sin embargo, la ausencia de priorización de la evaluación de competencias para el ejercicio del cargo público disminuye el valor de estos recursos en el mercado electoral.

¿Qué permitirá legitimar a quien llegue al poder? ¿Qué legitimará la democracia? Los riesgos de convertirnos en una autocracia, siguiendo con las tendencias a nivel global, son mayores. La legitimidad del régimen deberá reposar en la capacidad de hacer alianza y la posibilidad que exista de sentar puntos básicos de agenda para salir de la crisis.

Pero eso no bastará. La movilización ciudadana corre el riesgo de incrementarse y es ahí donde debemos apuntar a un rol movilizador y vigilante de la sociedad

civil, y no solo confrontacional y opositor. Debemos ser los ciudadanos quienes guíemos al gobierno a gobernar. ¿Cómo? Formando una generación que renueve la política. De ahí que hoy más que nunca somos, como universidad, el futuro.

Volver a la universidad y a una vida en política. Es nuestro deber hacer de la política cien por ciento la posibilidad de un nuevo comienzo y no de un fin. Necesitamos replantear la universidad como el dispositivo social de reingeniería de la política, en el sentido amplio del término. Necesitamos ser el camino.

No hay nada más político que pensar en lo colectivo: contemplar que los problemas deben ser resueltos por todos los afectados, diseñar mecanismos de respuesta, imaginar juntos un país para ser.

Debemos retornar. ¿A dónde? Al espacio que nos hizo creer, creer que todo sería posible, que lo haríamos juntos; a los muros que habitáramos y que nos apropiamos para ser habitantes; a una ciudad que nos hizo ciudadanos, al espacio donde lo material preservó los ideales, nuestros ideales. Y todo parte del jardín, el jardín de Horacio; debemos volver a florecer en ese jardín.

Es nuestro deber enseñar el optimismo. Debemos ser una fábrica de la esperanza resiliente para reconocer de dónde venimos, para medir la magnitud de los desafíos que vienen.

¿Es posible? **Sí y aquí planteo tres elementos de por qué tenemos todas las condiciones para hacerlo.**

Garantizamos el derecho vital a la educación. A diferencia de esa situación de país donde se hace difícil retribuir derechos a los ciudadanos, en nuestra universidad trabajamos para retribuir el derecho ciudadano más importante, porque es aquel que permite generar agencia en los ciudadanos: el derecho a la educación.

Nos esforzamos por generar institucionalidad. Las instituciones son personas. Quisiera aquí recordar a algunas que refuerzan nuestra institucionalidad: María y su equipo abriendo con meticulosidad el inicio del año universitario en medio del caos ansioso por conseguir la garantía del acceso a la educación; Kathy certificando que la trayectoria de los alumnos ha sido realmente lo que los alumnos dicen que es; la Biblioteca de Rita, de Isabel, de Gonzalo, de Juan y de Lupe, quienes apuestan por garantizar el saber; Santos, Romain y todos los supervisores de aula, que cuidan de nuestra ciudad para ciudadanos, aunque ahora esté vacía; Laura, Caroll, Consuelo y Alicia, que nos permiten avanzar; la misericordia de Eliana y de Mildred. Y, como dicen mis alumnos, «san Raschid de la UARM».

Nuestra universidad somos las personas. Las personas hacemos nuestra institución y en nosotros reposa nuestra identidad y nuestro camino.

Desde lo colectivo, formamos ciudadanos. Las 4 C nos plantean perfiles de egresos que podríamos pasar a denominar perfiles ciudadanos. Porque ciudadanos conscientes son ciudadanos resilientes. Ciudadanos optimistas, en este contexto, son ciudadanos comprometidos. Ciudadanos críticos son ciudadanos competentes y ciudadanos solidarios son ciudadanos compasivos.

¿Y para qué formar ciudadanos? Para que se puedan lograr tres cosas: entregar al país líderes que comprendan la política como un servicio a la comunidad, ese servicio entendido como teniendo un único fin: reducir la desigualdad. Estos dos elementos nos van a permitir refundar el pacto social, renovando el compromiso con la comunidad nacional y así fortalecer la democracia.

¿Cómo lo vamos a hacer?

Palabra. Nuestro objetivo es movilizarnos a través de la palabra, por eso ha sido posible virtualizar la educación, hacer política desde la palabra, vincular con la palabra. Nuestra palabra es comunidad. Nunca dejemos de decir lo que haya que decir para transformar.

Multicelularidad. Pero la virtualidad nos aleja también, ciertamente. Para ello debemos renacer en un proceso para dejar de ser células dispersas, debemos darle vida a un organismo multicelular, un organismo que genere una vida nueva; cabeza multicelular para hacer la historia común; pulmones multicelulares para respirar la ciudadanía compartida; un corazón que palpita al ritmo de miles y que se vincule a un cerebro que produzca saber resiliente. Nosotros proveemos un servicio y, en esa entrega del servicio, nos debemos a nuestros usuarios, los estudiantes.

Los saberes que permiten compartir. Necesitamos fortalecer saberes desde la creación y para eso necesitamos darle primacía a la investigación. Así, debemos también ser subversivos en las nuevas formas de educación virtual, debemos pensar que el año universitario es un viaje por un río. Debemos buscar más afluentes que lleguen a él, generar redes para fortalecer la trayectoria de los estudiantes y crear equipos vinculativos para que el saber se imparta conjuntamente. Entonces, se hace necesario pensar cómo digitalizar la vida, cómo virtualizar una trayectoria, cómo garantizar una experiencia a la distancia.

Pero esto es más que un plan de regreso a clases. Esto se trata de compartir un propósito, el de formar una generación. ¿Estamos acaso formando a la «generación bicentenario»?

Características generales de una generación. Solo basándome en cifras de CIPO, 1 de cada 3 estudiantes es de la primera generación de sus familias que acude a la universidad. 1 de cada 3 estudiantes se hace cargo de algún miembro de su familia. La mitad de los estudiantes ha nacido en una región que no es Lima. La mitad de los estudiantes sueña con contribuir a su país desde el Estado.

La generación se construye de azar, de circunstancias y de condiciones. Las condiciones las brindamos con seguridad, las circunstancias intentamos generarlas y el azar escapa a nuestras manos. ¿Qué es eso que se ha llamado «generación bicentenario»? Porque si bien esa generación quizás no exista, nos toca a nosotros formarla.

Nos toca transformar su emoción en ideología, enseñar que la tecnología requiere de redes sociales humanas, vincular a los individuos para pasar de ser una red a ser un colectivo, cuestionar el ejercicio del poder para que esa inserción en las relaciones de poder, esa vinculación con el poder permita replantear el uso del poder en democracia. Pero esa idea no nace si no insertamos a los jóvenes en la política a pensarse como los marginales y a, desde su periferia, delimitar un nuevo entorno y replantear las fronteras de lo posible.

¿Por qué una necesidad de generar generación? En estos momentos el país necesita un presidente honesto, con visión, que convoque y que refunde esa amalgama de la república. Formémoslo.

El país necesita un congreso que represente, que sea diverso, plural, multiforme, paritario e inclusivo. Proveamos al país de líderes que lo refunden.

Necesitamos voces que nos den respuesta al desasosiego, necesitamos recorrer las rutas urgentes, escuchar y crear con voces emergentes. Necesitamos acudir a lo desatendido. Necesitamos hacer política desde los márgenes, desde nuestra propia subversión.

Nosotros no estamos formando a quienes nos devolverán la esperanza. Nosotros somos también la esperanza, la esperanza que nos da creer que educar es la mejor manera de construir país, república, democracia. Pero es momento de crear nuevos símbolos, de crear nuevos significados, de generar valores, un nuevo carácter.

Si la urbanicidad medía el impacto de la vulnerabilidad, redefinamos universidad como el impacto de la educación en la vida de las personas. Debemos dejar de ser serie y ser colectivo.

Es momento de trazar una nueva frontera para ser república. Así como se expandió la frontera de la malaria, que la nueva epidemia sean los ideales de una nueva generación que habremos formado: profesores y alumnos del bicentenario creando un nuevo territorio, construido desde la suma de nuevos habitantes, una nueva comunidad, un nuevo país.

Esa república por imaginar,
ese partido por organizar,
ese movimiento por empezar,
ese inicio lo componemos nosotros.

Esa idea por explorar,
esa evidencia por consolidar,
eso somos nosotros.

Esta guerra que no es guerra,
este salón que no es salón,
esta presencia que es ausencia,
eso somos nosotros.

Estas ideas son una invitación a la holografía,
a generar la luz que permita fotografiar,
ser memoria a posterizar:

Una invitación a irrumpir como la bandera UARM que flameaba en plaza San Martín, levantada por un estudiante nuestro que salió de UCI esta semana, una invitación a nunca dejar de ser el jardín de Horacio, poeta que elogiara la juventud, el espacio donde germina una revolución.

Sigamos haciendo política, sigamos construyendo lo colectivo, sigamos imaginando el país de las nuevas fronteras, aquel que sea gobernado por quienes estuvieron en los márgenes y en quienes creímos para redefinir la esencia de lo que entendimos por compartir.

Seamos el lugar, la ciudad, la institución donde reside el poder de una generación.

MEMORIA PERSONAL Y CONSTRUCCIÓN DE UNO MISMO

Sandra Pinasco Espinosa

Buenas tardes a todas y todos. Estimados estudiantes ingresantes les doy la más cordial bienvenida a la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Agradezco a las autoridades que me han solicitado esta lección inaugural; la he preparado pensando especialmente en ustedes, así que espero les diga algo que puedan llevarse consigo.

Primera parte: la vida como obra de arte

Todos ustedes han pasado por una entrevista como parte del proceso de admisión y, en ella, puede que les hayan preguntado por su proyecto de vida, por sus metas a corto, mediano o largo plazo. ¿Quién quieres ser, más allá de tu carrera?, ¿qué impacto quieres tener en los tuyos, en los otros? Estoy segura de que muchos de ustedes tienen esas respuestas muy claras: quiero generar un cambio en mi comunidad, en mi país, quiero aprender más, quiero empapararme de miradas distintas, de experiencias nuevas, quiero alcanzar un buen trabajo. El símil perfecto del inicio de la vida universitaria es el agua en ebullición: miles de posibilidades abiertas, emocionantes, en constante movimiento.

Sin embargo, para poder trazar a dónde van, primero deben conocer de dónde vienen. Nuestra identidad, nuestras creencias, nuestra personalidad se forjan a partir de nuestras vivencias. Necesitamos trazar nuestro contexto de origen familiar, cultural, histórico, personal para poder identificar quiénes somos y cómo recibiremos la experiencia universitaria que se abre ante nosotros.

Ahora, no solo influye en nosotros lo que hemos vivido, sino especialmente cómo lo recordamos, es decir, el paso del contexto y la experiencia a la reflexión y creación. La memoria episódica o memoria autobiográfica abarca los episodios fundantes de nuestra vida, aquellos que dejan una huella en nuestra forma de mirar el mundo y que conforman en nuestra mente una serie de «esquemas emocionales» (LeDoux, 2019, p. 364). Estos son el origen de las emociones, pues nos permiten interpretar situaciones y reaccionar ante ellas. Esos mapas emocionales pueden ser inconscientes y, aun así, influir en nuestras acciones y decisiones; de ahí la importancia de narrar una experiencia, un recuerdo, para volverlo consciente y resignificar vivencias guardadas en la memoria. Esta creación será una versión de lo vivido que nunca llegará a ser un espejo de la vivencia, sino solo una aproximación que incluirá censura, edición e incluso ficción (Eakin, 2008).

En general, nos entendemos mejor a partir de las historias que nos contamos a nosotros mismos o que contamos a otros. Para ello, la escritura personal resulta una forma de conocernos más, pero, sobre todo, de reconstruir versiones de nuestras experiencias más cuestionadoras (Pennebaker y Smith, 2016). Por ejemplo, en estos años de pandemia, de muchos duelos, tanto por la vida cotidiana que desapareció como por los seres queridos que perdimos, la posibilidad de expresar nuestras emociones, de tomarnos el tiempo de indagar cómo hemos cambiado, de preguntarnos cómo era la persona que se fue, lo que significaba para nosotros, de simplemente tomarnos tiempo para recordarla en sus mejores momentos, todo ello nos permite darle un poco de sentido al sinsentido natural de la pérdida. Contar y contar vivencias nos lleva a editar, mejorar y asimilar experiencias a nuestras guías emocionales, permite darle sentido a lo vivido.

Quiénes somos depende especialmente de nuestros vínculos personales, los tamices por los que pasan nuestras vivencias (Mitchell, 1993). Si estas se producen en contacto o gracias a los otros, nuestra memoria requiere de los otros, no solo como receptores sino como cocreadores. Necesitamos de la mirada del otro que nos reconoce como individuos para poder asumirnos como tales (Benjamin, 1997). Así, si los recuerdos y las creencias forman parte de nuestra identidad, entonces estos son compartidos (relacionales) y los esquemas emocionales también serían compartidos. De ahí que toda memoria de una vida sea una «memoria relacional» (Eakin, 1999), una memoria de quienes influyen en nosotros, incluso si no se les señala explícitamente.

Existen memorias que se centran en los vínculos entre el autor o autora y algún ser cercano: su padre, madre, hijos, hermanos, pareja. La memoria *Tiempo de vida*, del escritor español Marcos Giralte Torrente (2010), narra, a partir de

la muerte de su padre, debido a una enfermedad, su vínculo con él desde su infancia pasando por la separación de sus padres, la nueva familia de su padre y los constantes conflictos que ensombrecieron ese vínculo y que generaron en el autor la necesidad de reafirmar su identidad materna. De hecho, por eso utiliza ambos apellidos. Lo interesante es que conforme avanza en la escritura, Giralt Torrente replantea el conflicto con su padre, profundiza en la historia de este para entender muchas de sus conductas y se vuelve a acercarse a él cuando le diagnostican un cáncer avanzado. Al final de la memoria, el autor ha podido resignificar su relación paterna, conectar con los fragmentos y herencias del padre en sí mismo y, aunque agradecido por el tiempo que pudo tener con él, doler por la muerte de su padre justo cuando lo había recuperado.

Otras memorias, por ejemplo, aquellas que tratan de una enfermedad, una adicción o un trauma sufrido por el propio autor o autora, parecieran centrarse en la identidad monolítica de este. Sin embargo, conforme avanza la memoria, uno siempre encuentra trazos, huellas de la presencia de los otros en la narrativa de la propia vida tanto como compañía, como apoyo, como un obstáculo o como los responsables de la circunstancia difícil vivida.

De igual manera, en las memorias relacionales se encuentra siempre la reflexión sobre la propia identidad o sobre temas que conciernen la existencia del autor o autora. Ello sucede de manera muy clara en el libro *El año del pensamiento mágico* de Joan Didion (2017), autora norteamericana que narra el año posterior a la repentina muerte de su esposo, el también escritor John Dunne. Aunque claramente la memoria se centra en la pérdida sufrida y en el proceso de duelo que atraviesa (habla mucho de su esposo, lo que lo caracterizaba, lo que traía a su vida, experiencias vividas juntos), dedica buena parte del libro a su propia condición mortal, a su vejez, a sus enfermedades, a su soledad, a una reflexión acerca del fin de la vida fuera de toda explicación racional, de ahí el título del libro.

De esta manera, la escritura de una memoria permite tomar distancia de lo vivido, mirarlo con capacidad de análisis, ya no «al calor del momento», y crear una narrativa ahí donde a veces tenemos solo fragmentos de sensaciones o emociones dispersas vinculadas a imágenes o datos concretos de nuestro pasado. En ese proceso nos reapropiamos de nuestra historia y de nuestros vínculos para poder mirar con mayor claridad el futuro. De igual manera, ustedes, estudiantes ingresantes, van a construir su camino en un péndulo constante entre la experiencia individual de aprendizaje, de frustración, de orgullo, de asombro y la experiencia colectiva de creación, constatación, cuestionamiento y reconocimiento.

Pero ¿cómo acercarnos a la escritura-creación de episodios de la propia historia? El primer paso siempre será la lectura. Tal como con muchos otros bienes (o males), la lectura es una pasión heredada, generada a la luz del amor y de la compañía de nuestros seres más cercanos.

Segunda parte: la literatura y la vida

La primera experiencia de lectura suele venir de la mano de alguien que nos lee; nuestros padres, abuelos o hermanos mayores deciden regalarnos unos minutos de su tiempo para permitirnos entrar en un mundo nuevo. De esta manera, la literatura queda marcada como parte de un vínculo, un medio de transmisión de emociones, el núcleo de una serie de vivencias compartidas. Los primeros cuentos que nos leyeron estarán para siempre vinculados a las emociones que nos sobrevinieron y que no podíamos contener; de esta manera, quien nos lee actúa como un soporte para esas emociones, como un espejo de estas, como un coro que nos permite comprenderlas mejor o como un testigo mudo que nos da confianza en nuestra propia existencia emocional. Así, la experiencia de leer en voz alta a alguien permite conectar a través de las risas, bromas, preocupación, tensión o tristeza que la historia nos pueda provocar. Y logra que quien se enfrenta al libro disfrute de la historia sin importar la complejidad de esta, sumergiéndose en la ficción sin necesidad de comprenderlo todo para disfrutarlo.

Pero pasan los años, entramos a la escuela y muchas veces los adultos asumen que la lectura en voz alta debe terminar para garantizar que los niños aprendan a leer solos, en silencio, como se debe. Daniel Pennac, escritor francés muy conocido por su ensayo autobiográfico «Mal de escuela» —lectura obligatoria para quienes estudien educación—, plantea, en su libro *Como una novela* (2019), que la principal razón por la que los jóvenes dejan de leer es porque se les deja de leer. En el momento en que la lectura pasa de ser una actividad hecha con amor y por amor, un momento de disfrute al lado de alguien que nos quiere, a ser una tarea obligatoria, farragosa, de descifrar cada sílaba de una larga página por nuestra cuenta, se pierde el placer y se gana una responsabilidad más. Por eso, Pennac señala como parte de los «derechos del lector» (p. 167) el no terminar un libro, saltar las partes que no nos interesen como las largas descripciones, leer lo que nos provoque sin preocuparnos de si es o no «literatura de calidad» o simplemente dejar de leer un tiempo. Solo en la libertad de hacer lo que se desea con nuestras lecturas, sin tener que rendir cuentas a nadie, podremos reencontrarnos con el placer de aislarnos por unas

horas en un mundo paralelo para disfrutar. Si puede ser en la voz de alguien querido, con mayor placer nos dejaremos llevar.

En ese sentido, Anne Fadiman (2000), periodista norteamericana, cuenta cómo hasta ahora se turna con su marido para leerse uno al otro, aunque sea una vez a la semana; así reservan algunas novelas que leen o releen juntos en un acto de lectura y amor. Esta anécdota la cuenta Fadiman en un pequeño tomo titulado *Ex libris*, una serie de artículos acerca del amor a la lectura y a los libros. En otro de sus textos recuerda cuando construía de niña «castillos ancestrales» (p. 127), como los llama, con los viejos tomos enormes de la enciclopedia de sus padres y reflexiona sobre cómo, a partir del juego con estos grandes libros, se familiarizó con ellos. Los libros deben formar parte del escenario cotidiano de nuestras vidas, sea en el formato que sea, físico o electrónico, los libros siempre deben ser un telón de fondo sobre el que ocurran las experiencias.

De igual manera, Fadiman cuenta cómo la biblioteca de su casa era un reflejo de quiénes eran sus padres: él, un novelista muy reconocido; ella, una ama de casa que abandonó su carrera como corresponsal de prensa en constantes viajes a Asia para criar a sus hijos; y se pregunta qué dirá su propia biblioteca catalogada cuidadosamente por época, país y corriente literaria de ella a sus hijos. Así también, deberíamos preguntarnos qué clase de lectores somos, qué dice nuestra biblioteca de nosotros. ¿Qué dice nuestra selección de títulos de quiénes somos, de donde venimos, de nuestros gustos, nuestras pasiones, nuestras debilidades y nuestros vínculos? Nuestra biblioteca es parte de la historia que contamos de nosotros. Si nos encontramos con que es demasiado reducida o repetitiva, quizá sea momento de desafiarnos, arriesgarnos y probar. Una vez más, serán los otros la fuente de recomendaciones y de experiencias de lecturas nuevas.

Desde la prehistoria, el ser humano ha sentido la necesidad de narrar historias con un fin mágico y ritual; la narración era una forma de llamar a los dioses, recordar a los muertos o simplemente lograr buena suerte para la próxima cacería. Pero, sobre todo, era una forma de representar la realidad que lo sobrepasaba, que quería compartir o que quería hacer perdurar en la memoria colectiva. El placer de contar es una de las más antiguas formas de relación del ser humano; fue el medio por el que este, en un acto de creación individual, salió de sí mismo para darse a una colectividad (Vargas Llosa, 2008).

La literatura es, así, la representación de lo humano en su relationalidad, de las grandes categorías: amor, libertad, pasión, vida, odio, venganza, conflicto, muerte. Las representa mediante las vidas particulares de los personajes y los conflictos que estos enfrentan. En esa representación, la literatura ilumina nuestra

experiencia vital, refleja nuestras propias pasiones, creencias, nuestra historia personal. Pero, además, la literatura es una y todas las historias a la vez, muta entre una versión y otra, entre la aproximación de un autor o de otro, entre la lectura de uno y de otra. De ahí que, aunque la lectura sea una tarea individual y silenciosa, su huella trascienda al acto de compartirla con otros, comentarla, cuestionarla, criticarla. Por eso la literatura siempre nos debe dejar preguntas, nunca dejarnos indiferentes, debe ser cuestionadora. Si terminan un libro y se sienten satisfechos, realizados, sienten que el libro confirma todas sus creencias, sospechen que les están dando más de lo que ustedes ya piensan. No se trata de que el libro sea difícil, el libro adecuado para nosotros será aquel que nos presenta ideas nuevas, que nos enfrenta a emociones incómodas, que cuestiona algunas de nuestras creencias, que finalmente nos deja con preguntas para dialogar, nunca indiferentes o complacidos.

¿Y cómo logramos identificar las mejores lecturas para nosotros? Además de compartir títulos con nuestros seres cercanos, podemos seguir la recomendación de Nabokov, quien creía en el poder de la relectura y la atención a los detalles para descifrar la novela que estemos leyendo. En su larga carrera como docente universitario, Nabokov (2020) exigía a sus estudiantes del Curso de Literatura Rusa que respondan preguntas como ¿cuál es el color de los ojos de Anna Karenina? o ¿qué llevaba en su pequeño bolso rojo?, porque consideraba que en estos detalles se hallaban los rasgos centrales de los personajes y de las situaciones, los símbolos que reflejan los temas centrales de la novela. De igual manera, debemos ser detallistas en nuestras lecturas para identificar las mejores y para que luego podamos dar el paso de vincular lo leído con otras disciplinas y leamos literatura con un pie en la historia aplicando nuestros conocimientos de psicología, de las realidades que vislumbran los análisis antropológicos, mediante el reconocimiento de los juegos del lenguaje figurado en una aproximación interdisciplinaria, siempre en diálogo con los otros. Por cierto, los ojos de Anna Karenina eran grises, pero se oscurecían por el efecto de sus largas pestañas o se encendían cuando se apasionaba.

Así como el acto de narrar una historia, de crear un cuento, transformó al ser humano prehistórico permitiéndole trascender su mundo cotidiano; de igual manera, la lectura nos transforma permanentemente. La lectura permite, ante todo, crear un espacio propio, íntimo y privado, especialmente ahí donde no siempre se cuenta con uno (Petit, 2001). En la actualidad, estamos bombardeados de información y vínculos a través de las redes sociales. La hiperconectividad nos impide la creación del espacio mental y emocional

necesario para volvernos conscientes de nuestra propia historia; la lectura nos devuelve un poco de ese espacio.

De otro lado, la lectura también es el medio de identificarnos con la obra leída, no solo con aquel personaje que nos gustaría ser o a quien admiramos (u odiamos), sino con la posibilidad de que en algún lugar del mundo alguien ha puesto por escrito aquello que yo podría estar sintiendo o aquello en lo que creo, pero para lo que aún no tengo las palabras o la forma de expresarlo. La lectura permite, así, la posibilidad de construir nuestra narrativa en base a las historias que la alimentaron, a los autores que la acompañaron, que nos permiten soñar con la posibilidad de una vida distinta a la que los demás asumen que tendremos y que nos dan la fuerza para probar nuevos caminos y arriesgarnos. O, como decía Marcel Proust, «cada lector es, cuando lee, el propio lector de sí mismo» (como se citó en Petit, 2001, p. 48).

Finalmente, la lectura permite el rescate de un tiempo para uno mismo instalado en la fantasía que fomenta la creatividad, un espacio de libertad individual que puede incluso molestar a otros que no nos alcanzan cuando entramos ahí. En ese momento de absoluta libertad, incluso de nuestro entorno o cualquier condición contextual que nos pueda estar oprimiendo, nos permitimos crear y pueden sobrevenir las mejores ideas para la escritura propia, para proyectos futuros, para investigaciones o creaciones. Aunque el momento de lectura sea íntimo, nos conecta más que nunca con los otros, pues permite abrirse a otros distintos a uno, ampliar nuestros horizontes y dejar de pensar en «nosotros» y «ellos».

De esta manera, regresamos a nuestro punto de partida: sus proyectos de vida a futuro, lo que les espera en estos cinco o seis años de formación universitaria, que será un movimiento pendular entre el espacio privado de libertad creadora y una mayor conexión con los otros diversos. Ello les permitirá crear una identidad dialógica, que no tema al cambio, con mayor capacidad de pensamiento crítico para tomar posturas propias y rebelarse contra el discurso imperante en su entorno si así lo consideran necesario. De esta manera, la capacidad transformadora de la escritura y la lectura nos cuestiona con múltiples interpretaciones y juicios que nos abren a la pluralidad propia de nuestra identidad.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, J. (1997). *Sujetos iguales, objetos de amor. Ensayos sobre el reconocimiento y la diferencia sexual*. Paidós.
- Didion, J. (2017). *El año del pensamiento mágico*. Penguin Random House.
- Eakin, P. J. (1999). Relational Selves, Relational Lives: Autobiography and the Myth of Autonomy. En *How Our Lives Become Stories. Making Selves* (pp. 43-98). Cornell University Press.
- (2008). *Living Autobiographically: How We Create Identity in Narrative*. Cornell University Press.
- Fadiman, A. (2000). *Ex libris*. Alba.
- Giralt Torrente, M. (2010). *Tiempo de vida*. Anagrama.
- LeDoux, J. (2019). *The Deep history of Ourselves. The Four-Billion-Year Story of How We Got Conscious Brains*. Viking.
- Mitchell, S. (1993). *Conceptos relacionales en el psicoanálisis: una integración*. Siglo XXI editores.
- Nabokov, V. (2020). *Curso de literatura rusa*. Debolsillo.
- Pennac, D. (2019). *Como una novela*. Anagrama.
- Pennebaker, J. y Smyth J. (2016). *Opening Up by Writing it Down. How Expressive Writing Improves Health and Eases Emotional Pain*. The Guilford Press.
- Petit, M. (2001). Lectura literaria y construcción de sí mismo. En *Lecturas: del espacio íntimo al espacio público* (pp. 41-66). FCE.
- Vargas Llosa, M. (2008, 28 de junio). Contar cuentos. *El País*. https://elpais.com/diario/2008/06/29/opinion/1214690412_850215.html

HUMANISMO CRÍTICO, SISTEMAS COMPLEJOS Y LIDERAZGO PARA EL DIÁLOGO SOCIAL

Ricardo L. Falla Carrillo

Señor rector, doctor padre Rafael Fernández Hart; señor vicerrector académico, doctor Joseph Dager Alva; señor vicerrector de investigaciones, doctor padre Juan Dejo Bendezú; señora regidora Aurea López Reyes, en representación de la alcaldía de Pueblo Libre; miembros del Consejo Universitario, querido claustro docente, estudiantes y a toda la comunidad universitaria:

La acción de liderar tiene como objetivo dirigir a una agrupación hacia una serie de fines. Como ejercicio práctico, el liderazgo posee una dimensión ética, en la medida en que evidencia una serie de repercusiones sociales y responsabilidades más allá de las circunstancias que posibilitaron su posicionamiento. Asimismo, el ejercicio del liderazgo —político, social o institucional— involucra varios condicionamientos. Uno de estos es la posesión del conocimiento adecuado para esta labor. En efecto, no se puede dirigir un proceso público o particular si no se posee el saber suficiente para alcanzar determinadas metas.

El conocimiento para el liderazgo social, obtenido gracias a una vasta red de experiencias y reflexiones adquiridas críticamente, permite una cadena de descubrimientos fundamentales para su ejercicio: **mundos plurales que se encuentran sobrepuestos unos sobre otros en el cosmos societal y relaciones complejas, contradictorias y contrarias, que se dan al interior de este.** La trama de la realidad social es siempre compleja en la medida en que los mundos plurales se entrecruzan vertiginosamente entre sí multiplicando exponencialmente el abanico de relaciones sociales posibles y la aparición de nuevos productos culturales. La multiplicidad de universos societales y los rasgos identitarios de

cada uno de los mismos evidencian una complejidad que escapa, muchas veces, a la estructura teórica que hemos heredado de las tradiciones intelectuales. Ante esta situación de complejidad sin precedentes, se ubican los liderazgos actuales, tanto los que están llamados a conducir procesos de mayores dimensiones y los que dirigen fases más específicas.

En medio de estas múltiples complejidades crecientes, sigue siendo fundamental el imperativo ético de hacer de la vida humana algo mejor de lo que es; es decir, tomar las decisiones adecuadas para que la vida de las personas pueda alcanzar las mayores cuotas de bienestar posible. En ese sentido moral, los liderazgos están llamados a ponerse al servicio del bien común de forma inteligente, pues las características de las sociedades actuales precisan asumir la conducción de las instituciones de ese modo.

Es evidente que, en países como el Perú, con una multiplicidad de mundos divergentes y en constante colisión, la acción de liderar precisa la tenencia de una serie de conocimientos teóricos y prácticos que nos permitan dirigir las acciones hacia la reducción de los conflictos y la disminución de las manifestaciones de violencia. De ahí que el liderazgo entendido en su dimensión ético-política, que reconozca inteligentemente la complejidad y hondura de los problemas, está obligado a construir los espacios para un diálogo social que, en última instancia, es un diálogo entre los mundos plurales. Sin embargo, este importante objetivo ético presupone la comprensión profunda de la realidad ante la que nos enfrentamos. Creemos que la conducción de este diálogo entre las pluralidades precisa tomar en cuenta algunas consideraciones de carácter especulativo, que vamos a desarrollar en los siguientes apartados de nuestra exposición.

Sistemas del mundo, sistemas del tiempo y pluralidad de los mundos

A inicios del siglo pasado, en medio de una enorme crisis epistemológica y cultural, el sociólogo húngaro Karl Mannheim, en su conocida obra *Ideología y utopía* (1929), planteó la existencia de cuatro concepciones del tiempo histórico y su respectiva formulación utópica: la milenarista, la liberal humanitaria, la conservadora y la socialista comunista. Cada una de estas utopías poseen, según Mannheim, una formulación ideológica que busca plasmarse en un horizonte político, dentro de una determinada concepción del tiempo.

En la utopía milenarista se cree que el final de los tiempos debe ser acelerado por vía de una revolución religiosa a fin de escapar o superar la condición de indignidad del tiempo presente. En la utopía liberal, la historia evolucionada se

realizará cuando los individuos alcancen la plenitud de sus libertades naturales, universales para toda persona en todo contexto, superando la irracionalidad de las tradiciones y las obligadas pertenencias colectivas. La utopía conservadora se presenta como una reacción al utopismo liberal cosmopolita y como una afirmación de los aspectos identitarios, como la religión, la familia, el clan, la etnia, la patria, los sentimientos locales, etc. Finalmente, la utopía socialista comunista se formula contra todas las utopías anteriores, pues considera que el milenarismo se fundamenta en un hecho irracional (la religión escatológica); la utopía liberal, en una práctica «antiutópica» (el individualismo burgués) y la conservadora, en la persistencia de formas de discriminación, de relaciones asimétricas e injusticia tradicional. Por otro lado, la utopía socialista comunista plantea la secularización de la utopía milenarista (como también afirmaba el filósofo e historiador Carl Lowith) y, al mismo tiempo, incorpora el evolucionismo liberal, pero en clave colectiva, es decir, diluyendo el individualismo.

La clasificación que planteó Karl Mannheim en su momento puede ser útil a fin **de elaborar un marco teórico que nos permita reconocer los vínculos entre los sistemas del conocimiento, la pluralidad de los mundos y los sistemas del tiempo** porque consideramos que estas relaciones constituyen el núcleo de indagación de las realidades sociales, cuya complejidad escapa a la estructura conceptual a la que estamos habituados en los estudios humanísticos y en ciencias sociales.

El historiador alemán Reinhart Koselleck, en *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (2012), consideró que la historia de los hechos necesita una matriz histórico-conceptual que nos permita organizar las experiencias del pasado. Para obtener un saber satisfactorio de la historia factual, se debe elaborar una historia de los conceptos fundamentales que permita reconocer de qué forma las comunidades del pasado se conducían en términos institucionales, prácticos y normativos. Por ello, si estudiamos los hechos sin reconocer contextualmente su organización conceptual, nuestro acercamiento histórico es peligrosamente limitado.

A partir de los planteamientos de Koselleck, podemos deducir que, sin el marco de conceptos suficientes, nuestro saber histórico o social —las experiencias factuales y los fenómenos procesuales que lo constituyen— no puede ser aprehendido. Si los procesos de los mundos sociales no pueden ser abstraídos por medio de unidades conceptuales, dichos mundos permanecen en una condición de asignificación. El sujeto que se enfrenta a esta realidad social sin recursos teóricos adecuados no puede desarrollar una necesaria indagación

crítica sobre la misma. Por esa razón, es esencial reconocer hasta qué punto estamos en condiciones epistemológicas de entender polisistemas sociales de alta complejidad como el Perú y, de ser necesario, reconfigurar nuestros esquemas teórico-conceptuales a fin de proveernos de un acercamiento más o menos objetivo de la realidad.

Como sabemos, todas las sociedades de nuestra época —en mayor o menor medida— son entidades cada vez más complejas. Esta complejidad se acrecienta en espacios sociales con mayor fragmentación. En sociedades fragmentarias, como la nuestra, los pocos puentes de conexión entre los mundos plurales se limitan a ciertas redes de economía de mercado, a algunas prácticas tradicionales y a específicas instituciones políticas funcionales. Pero los elementos de inconexión son mayores, como los identitarismos locales, las asimetrías en la distribución de la renta, la productividad económica disímil, las desigualdades en el acceso a servicios, las carencias en los sistemas de transporte y las inequidades producidas por las ineficaces políticas de Estado, entre otras. Cuando los elementos de inconexión superan largamente a los conectivos, se acrecienta la fragmentación larvada históricamente y surgen sociedades crecientemente fracturadas. Es evidente que las fracturas se hacen más notorias cuando se observan en conjunto los perfiles culturales de una sociedad que presenta esas características. En este caso, los mundos plurales, debido a la fragmentación disolvente, se encuentran en colisión y divergencia comunicacional dificultando las posibilidades del diálogo social. Sin embargo, para entender la naturaleza de las divergencias en sociedades fracturadas, debemos reflexionar sobre las relaciones entre conocimiento, mundo y tiempo.

Conocimiento, mundo y tiempo

Los límites del mundo son los límites del conocimiento de ese mundo. Es decir, todo sujeto que se mueve en un mundo posee una red de saberes suficientes que le permiten conducirse en su mundo específico. Estos conocimientos, más allá de su origen, evidencian evolución crítica, relaciones funcionales con los fenómenos y hechos, y tensiones entre valores y perspectivas teleológicas. Estos mundos están premunidos de una concepción del tiempo, pues la forja del conocimiento-mundo se desenvuelve en un tiempo, es decir, en una expectativa respecto al tiempo. No solo porque el conocimiento se desarrolla a lo largo de un tiempo, sino porque el mundo construido socialmente —como indicaron Peter Berger y Niklas Luhmann, siguiendo a Karl Mannheim y Alfred Schutz— implica una

forma del tiempo. De ahí que cuando pensamos en mundos plurales y sistemas del conocimiento, estamos considerando la existencia de sistemas del tiempo, es decir, organizaciones sistémicas del tiempo que se forman desde la relación ideología-utopía, las mismas que han emergido a partir de valores, expectativas, hábitos, técnicas, dentro de un sistema conocimiento-mundo. De ahí que cuando señalamos la existencia de sistemas sociales de altísima complejidad, no solo nos referimos a los mundos culturales y a sus semánticas particulares. Estamos hablando de sistemas del conocimiento y mundos plurales con concepciones del tiempo que surgen de su relación.

Uno de los pensadores del siglo XX que adquiere relevancia para estudiar las relaciones entre los mundos sociales y el tiempo fue el sociólogo y filósofo ruso-francés George Gurvitch. En su libro *La vocación actual de la sociología* (1950), Gurvitch elaboró una serie de aportes para la sociología del conocimiento, sobre todo referido al modo en que, desde los diversos grupos sociales, emergen manifestaciones del tiempo. El científico social Vicente Huici, en su obra *Espacio, tiempo y sociedad* (2007), describió y elaboró un marco teórico sobre los tiempos sociales a partir de la formulación de Gurvitch. Según Huici, Gurvitch sostuvo la existencia de ocho tipos de tiempos, que se pueden resumir en:

el tiempo de larga duración y al ralentí, en el que el pasado se proyecta en el presente y en el futuro con carácter continuista; el tiempo engañoso, en el que, bajo la apariencia de la larga duración, se ocultan las virtualidades de crisis bruscas que implican una ruptura entre el presente y el pasado; el tiempo de las pulsaciones irregulares entre la aparición y la desaparición de los ritmos, tiempo de intervalos de incertidumbre en los que existe una cierta dificultad para relacionar el presente con el pasado y con el futuro; el tiempo cíclico, que configura un tiempo replegado sobre sí mismo, de condición muy continua y cualitativa; el tiempo retrasado sobre sí mismo, que define un tiempo ralentizado sobre sí mismo que no da cuenta efectiva del presente; el tiempo de alternancia entre retroceso y avance, que señala un tiempo en el que se establece una competencia entre las actualizaciones del pasado y el futuro; el tiempo adelantado a sí mismo, en el que el predominio del futuro se hace presente, manifestándose como discontinuo, contingente y cualitativo; y, finalmente, el tiempo explosivo, tiempo de disolución del pasado y el presente en la creación de un futuro inmediatamente trascendente. (pp. 49-50)

Cada uno de estos tiempos se forma en grupos sociales diferenciados, los cuales construyen el vínculo conocimiento-mundo de forma particular, erosionando la creencia de que hay un tiempo unificado. Al no existir un tiempo unificado, todos los tiempos pueden presentarse de forma simultánea en un macroespacio social deteriorando el principio de realidad unificada e incidiendo en las dispersiones del mundo-conocimiento que hemos mostrado.

De forma general e intuitiva, hace cerca de cien años, el político y pensador peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, en su discurso de la plaza de Acho (1933), afirmó que quien quería conocer la historia de la humanidad debería estudiar atentamente al Perú, pues aquí se manifestaban todas las edades de la experiencia histórica. Acusando influencias de una concepción de la historia positivista e historicista, el agudo Haya de la Torre, uniendo teoría y observación, concluyó que en un espacio como el nuestro podría coexistir una multiplicidad de tiempos sociales, como advirtió luego Gurvitch. Este surtido de tiempos implica una composición de asimetrías espaciotemporales, de diversos mundos y de estructuras de conocimiento, cuya incidencia en el tramado de la complejidad es mayor.

Pero lo que Haya no consideró, ciertamente por las limitaciones contextuales de su reflexión, es el impacto de la tardomodernidad económica y tecnológica sobre esos mundos-conocimiento y sobre sus tiempos sociales. En la medida en que la ciencia básica, de gran desarrollo en la primera mitad del siglo XX, cedió su lugar a la ciencia utilitaria en la segunda parte de dicha centuria, se generó una explosión de tecnologías que contribuyó a expandir y profundizar la segunda revolución industrial y creó las condiciones económico-gnoseológicas para la tercera y cuarta revoluciones. Esta explosión de tecnologías, desde los años setenta en adelante, estuvo acompañada por procesos de mutación en el mundo productivo, toda vez que la producción económica se alió complementariamente a la innovación tecnológica, cuya separación es impensable en nuestros días.

Según el nobel de economía Robert Sollow, las oleadas de innovación tecnológica inciden en la transformación productiva y en distintos procesos y fases de crecimiento económico. De ahí que el flujo tecnológico condicione el incremento de la riqueza. Así, a mayor invención técnica, mayores son las posibilidades de que las economías se regeneren. Esta relación potenciada de innovación más desarrollo económico (de sustento baconiano) fue expresada por primera vez por el ingeniero estadounidense Vannevar Bush a mediados del siglo XX, pero fue teorizada por Sollow a partir de una ingente documentación histórico-económica.

Tal como se ha ido desarrollando, el sistema productivo global depende de las olas de innovación tecnológica para garantizar su continuidad. Ello hace que los Estados más poderosos y las corporaciones más consolidadas inviertan, desde la segunda guerra mundial, grandes sumas de capital para el desarrollo de dicha evolución. Esta dinámica creciente genera, como advirtió el pensador francés Paul Virilio, una aceleración del espacio-tiempo tecnológico y un incremento en la velocidad de los procesos sociales y culturales. «Dromología», concepto acuñado por Virilio, se refiere al estudio de la velocidad y la aceleración que se produce en el ámbito cultural y de qué manera influye en la formación de la conciencia del tiempo social. Esta situación nos conduce, según Virilio, al «accidente dromológico», es decir, a la situación en que todos los tiempos sociales coexisten simultáneamente, colisionan, se sobreponen simultáneamente y rompen la escala espacial en donde se forjan las comunidades humanas.

Como es evidente, este vórtice del tiempo, acelerado por la hiperinnovación, causa una serie de tensiones sociales, culturales, políticas y morales, derivadas de los procesos de adaptación y mutación que, según las realidades, profundizan las divergencias que se producen al interior de cada sociedad. Por lo tanto, en sociedades que experimentan mayores fracturas entre sus mundos-conocimiento y en sus tiempos sociales, la incidencia del quiebre es mayor, pues coexisten discontinuidades temporales que resaltan la complejidad social. En efecto, ya no solo nos referimos a una heterogeneidad cultural, sino a una diversidad de construcciones del tiempo que cohabitan en un mismo espacio. En ese sentido, como intuía Haya de la Torre, se podría afirmar que en un país como el nuestro se manifiestan todas las épocas de la historia humana. Pero, utilizando el marco reflexivo de Mannheim y de Gurvitch, en nuestra sociedad se desenvuelven, en forma simultánea y sobrepuesta, varias manifestaciones del tiempo social que pueden ser identificadas con construcciones ideológicas y teleológicas. Esta multiplicidad cronológica dispara las divergencias de los mundos-conocimiento y profundiza la fractura fragmentarizadora.

De este modo, el liderazgo social en países de estas características precisa una disposición epistémica renovada en la que es necesario reelaborar, como afirmábamos, el marco teórico-conceptual que permita recopilar y reconocer las informaciones que emergen a partir de las interacciones entre los mundos-conocimiento y los tiempos sociales particulares de cada uno de los mismos. Una sociedad compuesta por tiempos sociales sobrepuestos y simultáneos nos invita a reformular el modo como entendemos la diversidad. Es decir, no solo se trata de una diversidad descrita en términos culturales, se trata de una pluralidad de mundos paralelos, convergentes

y divergentes, con estructuras de conocimientos que colisionan o se entrecruzan formando microestructuras fragmentarias que construyen realidades temporales discontinuas y simultáneas. De ahí que el Perú (o países similares) se trataría de un sistema social de alta complejidad. El asunto es preguntarnos cómo propiciar y encauzar el diálogo social en un sistema de estas características.

Las humanidades críticas ante el reto del diálogo social

Lo que acaece o lo que puede acaecer en el universo supera largamente a cualquier sistema del conocimiento. El saber humano, elaborado desde la relación con el mundo, transmitido críticamente de generación en generación y cautelado por la civilización y sus variadas instituciones, se encuentra y se encontrará limitado frente a la inmensidad de lo real, ya sea por las estructuras mentales, culturales y por las tecnologías que poseemos.

Las limitaciones del saber humano han sido reconocidas desde el origen de la tradición filosófica y científica y también han sido registradas por la literatura, las artes y desde las diversas elaboraciones teológicas. Podríamos imaginar una historia de la conciencia de la ignorancia humana identificando sus hitos, sus procedimientos, sus hallazgos y propuestas. Esta historia de la ignorancia humana nos permite advertir que estamos en un constante aprendizaje ante lo inexperimentado.

Nuestro pensamiento tiende al naufragio mientras atraviesa el mar de la inquietud, como afirmaba el filósofo alemán Hans Blumenberg. De ahí que en esta «travesía de extremares» —parafraseando a Martín Adán—, la posibilidad de hundirnos durante el trayecto es latente. De hecho, la humanidad ha experimentado innumerables naufragios: algunos de ellos nos hicieron llegar a costas impensadas una vez que zarpamos y reinventamos nuestro camino; en otros, el naufragio nos condujo al hundimiento y a la desaparición de una estirpe.

Asumir al conocimiento humano en permanente travesía con la casi seguridad de su naufragio es algo sobre lo que el lenguaje más referencial no puede no tomar nota profunda. Necesitamos del peso de la palabra hecha metáfora para ingresar a umbrales recónditos de la realidad. «Mataforologías», diría Blumenberg, es decir, palabras encadenadas que unen símbolo y pensamiento en sí mismas, como cuando Marx afirmaba que en el capitalismo «todo lo sólido se desvanece en el aire» o cuando Adam Smith nos hablaba de una «mano invisible» que conduce al bienestar común desde los apetitos personales. En ambos casos, la metáfora conducía al «hilo de Ariadna». Es decir, llegábamos a la amplitud y precisión del saber teórico desde la construcción simbólica.

Es evidente que las sociedades naufragan. En el periplo del extravío, nuestros conocimientos entran en tensión frente a la experiencia de lo nuevo. De alguna manera, ante los hechos y fenómenos actuales, el saber que hemos acumulado se encuentra en situación crítica, y mucho más en sociedades que experimentan un proceso de complejidad mayor. En ese sentido nos preguntamos **¿de qué manera podemos reelaborar el marco de teorías y de conceptos que nos permita comprender la magnitud de lo que nos acontece?** Esta no es una tarea sencilla, pero mucho ayudaría si nuestro conocimiento almacenado dialogara de forma abierta con las humanidades y la dimensión humanística de las ciencias sociales.

En efecto, gracias a la especulación problematizadora sobre la realidad, gracias al estudio crítico del pasado, gracias a la interpretación pensada y sensitiva de lo creado, gracias al contacto descriptivo con diferentes formas de vivir y de asociarse, el conocimiento acumulado se reinventa imaginativamente y puede tomar nota de la complejidad que se yergue ante sí. De este modo, la filosofía, la historia, los estudios literarios, la historia del arte y las ciencias sociales, en un plano hermenéutico, por sus propias naturalezas epistémicas, anotan lo particular, sienten los objetos singulares, razonan desde un saber que avanza a tientas y que se nutre de las experiencias concretas contextualizando el camino humano desde sus circunstancias espaciales, en donde se forman los órdenes espontáneos, erigidos por nosotros mismos sin plan previo. Así, las humanidades descubren la vida humana en tanto que se despliegan como la vida, es decir, evolucionando a partir de adaptaciones y mutaciones, madurando desde su acontecer temporal y respirando boca a estoma con la realidad. Por ello, las humanidades permiten descubrir, interpretar y comprender la complejidad de los mundos plurales, las relaciones entre mundo y conocimiento y la diversidad de los tiempos sociales.

El liderazgo carente de la profundidad humanística es incapaz de reconocer la complejidad de realidades sociales que claman ser entendidas desde su especificidad. Mal haría un liderazgo político o institucional que parta solamente de premisas generalizadoras, construidas modularmente desde la distancia técnico-ideológica, que pretenda conducir un proceso sin tomar en cuenta la complejidad, particularidad, pluralidad y la multidimensionalidad de la realidad social, sobre todo, en países como el nuestro. Las realidades complejas no pueden ser reducidas a un conjunto de indicadores. Cuando eso ocurre, se generan enormes distorsiones, se dislocan unidades histórico-comunitarias, se quiebran los incipientes núcleos de información referencial y simbólica, y se pierde la conciencia de la magnitud de los asuntos humanos. Sin la lógica del descubrimiento humanístico, el liderazgo ejerce una conducción tosca de los procesos, ajena a la dignidad de las personas.

Sin embargo, el liderazgo que se alimenta de la presencia crítica de las humanidades está en mayores condiciones epistémicas de reconocer el entramado de los sistemas sociales de alta complejidad porque está dispuesto a asumir que en las extensas «zonas grises» del mundo humano, las «condiciones fronterizas», sobre las que reflexionó el filósofo Eugenio T́rias, se desenvuelve una parte considerable de la contradicción que somos. De ahí que se desarrollan muchas veces conflictos entre valores anhelados, como advirtió Isaiah Berlín indagando sobre las tensiones entre libertad e igualdad.

El humanismo crítico le confiere al liderazgo la hondura epistémica y ética para conducir el diálogo social. En efecto, en sociedades como la nuestra, el liderazgo no puede prescindir de un saber que le permita vincular lo aparentemente fraccionado en pos de un proyecto común. Cuando el liderazgo incorpora la plasticidad epistémica del humanismo crítico, está en condiciones de establecer vínculos entre ideas políticas, económicas y culturales aparentemente divergentes, pues de todas las formulaciones teórico-políticas se puede obtener algún tipo de saber que nos conduzca a la reflexión. Cuando la mente supera el estadio dogmático y reduccionista, se pueden identificar espacios comunicantes entre liberalismo, socialismo, conservadurismo, nacionalismo, etc.; asimismo, estar en condiciones de ponderar los aportes científico-sociales de la Escuela de Frankfurt o de la Escuela Austriaca de Economía; también, valorar las inteligencias de autores opuestos como José Carlos Mariátegui o Víctor Andrés Belaunde; igualmente, forjarse imágenes de los mundos plurales del Perú a partir de las grandes construcciones literarias, de Vargas Llosa o de Arguedas, y pictóricas, de Daniel Hernández o de José Sabogal.

La mente abierta es capaz de reconocer el universo abierto y la indeterminación que lo caracteriza. El liderazgo de mente abierta, forjado desde el humanismo crítico, es el que se encuentra en mejores condiciones para conducir el diálogo social en sistemas de alta complejidad porque tiene el saber y el sentir fundamentales para comprender la magnitud de lo que acontece en realidades de estas características. Asimismo, puede estar más predispuesto a reconocer la pluralidad del mundo social y la diversidad de valores que animan la vida de individuos y comunidades.

Este tipo de liderazgo se forja en espacios universitarios donde se educa desde una visión amplia, plural y crítica del conocimiento, y para el descubrimiento de una inteligencia práctica y sensible, capaz de hacer dialogar lo divergente y lo aparentemente contrario.

Muchas gracias.

Referencias bibliográficas

Huici, V. (2007). *Espacio, tiempo y sociedad*. Akal.

Mannheim, K. (2004). *Ideología y utopía*. FCE.

SOBRE LOS AUTORES

Vicente Santuc Laborde, SJ (†)

Jesuita francés, nacionalizado peruano, que nació en Landes en 1936 y falleció en París en 2011. Muy querido fundador de nuestra universidad, fue doctor en Filosofía Política por el Centre Sèvres en París, Francia. Realizó estudios de Filosofía, Teología, Filosofía y Letras en la Universidad Complutense de Madrid, también obtuvo la maestría en Sociología Agraria por la Sorbona, Francia. Fue rector de la UARM entre 2005 y 2011. Entre sus publicaciones destacan *Ética y política ¿qué nos pasa?* (1999), *El topo en su laberinto* (2005) y *Nietzsche. Claves de lectura* (2022).

La lección inaugural que aquí incluimos es la que pronunció en la fundación de la Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya.

Soledad Escalante Beltrán

Doctora en Filosofía, en la especialidad de Filosofía Social, por la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, Alemania. Obtuvo maestrías en Filosofía, Sociología y Filología Románica por la Universidad de Friburgo, Alemania. Además, es filósofa por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesora principal del Departamento de Filosofía y Teología de nuestra universidad, donde actualmente dirige la *Revista Sílex*, de humanidades. En 2003, cuando pronunció su clase inaugural, se desempeñaba como secretaria general de la universidad.

Manuel Marzal Fuentes, SJ (†)

En 2004, Manuel Marzal fue quien dio la lección inaugural en su condición de rector de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya; en este volumen no la incluimos, pues, lamentablemente, no la dejó escrita. Marzal nació en España en 1931 y falleció en 2015. Se nacionalizó peruano en 1960. Se doctoró en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y en Antropología

Social, en la Universidad Iberoamericana de México. Enseñó muchos años en la Pontificia Universidad Católica del Perú y sus últimos esfuerzos académicos se concentraron en promover nuestra universidad.

Jeffrey Klaiber Lockwood, SJ (†)

Sacerdote jesuita y conocido historiador estadounidense, nació en Chicago en 1943 y falleció en Lima en 2014. Obtuvo el doctorado en Historia en la Catholic University de Washington, D. C. Durante muchos años fue profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en nuestra universidad fue profesor principal del Departamento de Humanidades. Fue también nuestro decano de la Facultad de Educación y Ciencias Humanas. Entre sus publicaciones destacan *Religión y revolución en el Perú: 1824 – 1976* (1980), *La Iglesia en el Perú* (1988) y *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000* (2007), entre otros. Fue en 2005 cuando el Consejo Universitario lo designó para dar la lección inaugural.

Oscar Espinosa Bedoya

Ingeniero civil por la Universidad Nacional de Ingeniería. Cuenta con una maestría y estudios de posgrado en Ingeniería, Economía y Administración de Empresas en las Universidades North Carolina y Harvard, en Estados Unidos, y en la Universidad de Piura. Destacado líder en instituciones empresariales y financieras como Ferreycorp S. A. A., COFIDE, el Banco Internacional del Perú y el Banco Mundial. Integra el Consejo Directivo de UTEC, Tecsup y es miembro del patronato de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, en cuya calidad pronunció la lección inaugural en 2006, que no incluimos porque no la dejó escrita.

Juan Dejo Bendezú, SJ

Doctor en Teología por el Centre Sèvres en París, Francia. También posee una licenciatura canónica en Teología por la Weston School of Theology del Boston College, Estados Unidos. Además, es licenciado y magíster en Historia de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente, es profesor principal del Departamento de Filosofía y Teología de dicha casa de estudios y es el vicerrector de investigación de nuestra universidad. Se ha especializado en la historia de la espiritualidad y la teología de la vida religiosa, la historia de la identidad jesuita en el Perú y la teoría crítica de la espiritualidad aplicada a diversos contextos histórico-sociales. Entre sus publicaciones destaca *Mística y espiritualidad en la misión jesuita (Perú-Paraguay siglo XVII)*, publicado en

2018. En 2007, al dar la lección inaugural, se desempeñaba como director de Promoción Institucional y Extensión Universitaria.

Gonzalo Gamio Gehri

Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas en Madrid, España, y licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es profesor principal del Departamento de Filosofía y Teología de nuestra universidad y también enseña en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es especialista en temas de filosofía política, ética y derechos humanos. Es autor de varios libros, entre ellos *La crisis perpetua* (2022), *La construcción de la ciudadanía* (2021), *Tiempo de memoria* (2009). En 2008, al pronunciar la lección inaugural, se desempeñaba como coordinador del Diplomado en Filosofía.

Benjamín Marticorena Castillo

Doctor en Física por la Universidad de Grenoble, Francia, y físico por la Universidad Nacional de Ingeniería. Actualmente es presidente del Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica (Concytec), institución que ya dirigió entre 2001 y 2006. Ha sido vicerrector académico de nuestra universidad y, en esa condición, pronunció su charla magistral en 2009.

Edwin Vásquez Gheri, SJ

Doctor en Teología Moral y Bioética por el Weston Jesuit School of Theology, Cambridge, Estados Unidos. Profesor principal del Departamento de Filosofía y Teología de nuestra universidad. En ella ha ejercido, entre otros cargos, como director del Medio Universitario y como decano de la Facultad de Ciencias Sociales. Ha publicado diversos artículos de bioética y teología y ha coeditado con Miguel Polo el libro *Bioética. Una perspectiva desde América Latina* (2020). Actualmente es director del Colegio San José, en Arequipa, y es coordinador de la Plataforma Apostólica de la Compañía de Jesús en esa ciudad. En 2010, al dar su clase magistral, se desempeñaba como director del Diplomado en Bioética, Salud y Ambiente, además como director de Pastoral Universitaria.

Manuel Burga Díaz

Doctor en Historia por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París e historiador por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, institución de la que llegó a ser rector. Entre sus obras más destacadas se incluyen títulos como *La historia y los historiadores en el Perú* (2005), *Nacimiento de una utopía* (1988), *Apogeo y crisis de la República Aristocrática, 1895-1930* (1980),

que escribió junto con Alberto Flores Galindo. Desde el 2018, se desempeña como director del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM). En nuestra universidad se ha desempeñado como director de la Escuela de Posgrado y como vicerrector académico; ejerciendo dicho cargo pronunció la lección inaugural de 2011.

Rafael Fernández Hart, SJ

Doctor en Filosofía y magíster en Teología por el Centre Sèvres, Francia; además, licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor principal del Departamento de Filosofía y Teología de nuestra universidad, en donde actualmente es el rector. Ha ejercido, asimismo, diversos cargos dentro de ella, como vicerrector académico, director del Medio Universitario y decano de la Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas. Sus temas de investigación abordan la vida religiosa, la relación entre filosofía y teología, la filosofía de la religión y la espiritualidad ignaciana. Entre sus diversas publicaciones destacan *Creo, luego existo. Revelación y religión en Levinas* (2013), *El humanismo ignaciano hoy* (2022). En 2012, cuando pronunció su lección inaugural, ejercía como decano de la Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas.

Rafael Vega Centeno

Doctor en Antropología por la Universidad Estatal de Arizona y licenciado en Arqueología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor asociado del Departamento de Ciencias Humanas de nuestra universidad y profesor principal en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Su área de investigación se orienta al estudio de la organización espacial de asentamientos y su posicionamiento territorial como reflejo de dinámicas sociopolíticas. En nuestra universidad ha sido director del Programa de Humanidades y, en esa calidad, pronunció su charla magistral en 2013.

Ernesto Cavassa Canessa, SJ

Licenciado y doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Comillas, España. Ha sido Provincial de la Compañía de Jesús en el Perú, presidente de la Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina, así como miembro del Consejo Nacional de Educación del Perú. Ha sido rector de nuestra universidad entre 2014 y 2019. Actualmente se desempeña como director general de Fe y Alegría. Ha editado *Mirar con ojos nuevos: la experiencia de las*

escuelas de perdón y reconciliación (2013). En 2014, al dar su lección inaugural, era director de Investigación e Incidencia.

Aldo Vásquez Ríos

Doctor en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid, con estudios de doctorado en la Universidad de Deusto de Bilbao, y abogado por la Universidad San Martín de Porres. Profesor principal del Departamento de Ciencias Sociales de nuestra universidad, ha ejercido en ella diversas posiciones, como director de la carrera de Derecho, decano de la Facultad de Ciencias Sociales y vicerrector académico. Sus áreas de especialización son el derecho de las personas, la teoría del Estado y el derecho y la ética de la información. Ha sido ministro de Justicia y Derechos Humanos y actualmente es miembro de la Junta Nacional de Justicia (JNJ), de la cual fue su primer presidente. En 2015, al pronunciar su clase magistral, ejercía como decano de la Facultad de Ciencias Sociales de nuestra universidad.

Hildebrando Pérez Grande

Gran poeta peruano, uno de los más destacados de la generación del sesenta. Profesor emérito de nuestra universidad y también de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Su obra literaria ha sido traducida a varios idiomas y publicada en revistas internacionales. En 1978 recibió el Premio de Poesía Casa de las Américas por su libro *Aguardiente y otros cantares* y, en 2013, le otorgaron el Premio Internacional de Poesía Rafael Alberti. Ha editado las obras de Javier Heraud. En 2016, el Consejo Universitario designó al profesor Pérez para pronunciar la lección inaugural.

Fernando Villarán de la Puente

Magíster en Economía por la Pontificia Universidad Católica del Perú e ingeniero industrial por la Universidad Nacional de Ingeniería. Profesor principal del Departamento de Ingeniería, Gestión y Matemática. Entre sus varias publicaciones destacan *Riqueza popular: pasión y gloria de la pequeña empresa* (1998), *Emergencia de la ciencia, la tecnología y la innovación (CTI) en el Perú* (2010), *La picadura del escorpión: ¿nos hemos librado de la crisis económica mundial?* (2012). En 2017 se desempeñaba como decano de la Facultad de Ingeniería y Gestión, cuando pronunció su lección inaugural.

Juan Carlos Morante Buchhammer, SJ

Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, España. Ingeniero industrial por la Universidad Nacional de Ingeniería y licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor principal del Departamento de Filosofía y Teología de nuestra universidad, se ha desempeñado en ella en diversas posiciones hasta ser rector entre 2011 y 2014. Entre sus publicaciones destaca *Sentimiento y razón en política. El pensamiento de Rousseau* (2001). En 2018 pronunció su lección inaugural, siendo Provincial de los Jesuitas del Perú.

Isabel Berganza Setién

Doctora en Estudios de Desarrollo por la Universidad del País Vasco, abogada y socióloga por la Universidad de Deusto. Profesora principal del Departamento de Ciencias Sociales de nuestra universidad, donde se ha desempeñado como directora de la Escuela de Derecho, como decana de la Facultad de Ciencias Sociales y como vicerrectora académica. Sus investigaciones se relacionan con los procesos de migración y refugiados, derechos humanos y políticas públicas, así como con el sistema penitenciario. Entre sus publicaciones destacan *Límites y retos del Estado* (2019) y *La nueva ciudadanía. Procesos de integración de la población venezolana en Tumbes y Cusco* (2022), ambos en autoría con Ximena Solorzano. En 2019, cuando pronunció su lección inaugural, era decana de la Facultad de Ciencias Sociales.

Adriana Urrutia Pozzi-Escot

Magíster en Política Comparada por el Instituto de Estudios Políticos de París (Sciences Po). Ha sido asesora del despacho ministerial en el Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social (2011-2013) y también asesora en el despacho viceministerial de Gestión Institucional del Ministerio de Educación (2014-2016). Asimismo, ha sido presidenta de la Asociación Civil Transparencia en Perú. En nuestra universidad se ha desempeñado como jefa de la carrera profesional de Ciencia Política y, en esa calidad, pronunció su clase magistral en 2021.

Sandra Pinasco Espinosa

Magíster en Estudios Teóricos de Psicoanálisis, licenciada en Educación para el Desarrollo y bachiller en Literatura Hispánica por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesora asociada del Departamento de Ciencias Humanas. Ha sido directora del Departamento de Humanidades y actualmente se

desempeña como jefa de Desarrollo de la Investigación de nuestra universidad. Sus temas de investigación abordan las memorias de duelo desde una aproximación interdisciplinaria y las relaciones familiares en memorias escritas por autores literarios del siglo XX. En 2022, al dar la lección inaugural, se desempeñaba como jefa de Promoción y Difusión de la Investigación.

Ricardo L. Falla Carrillo

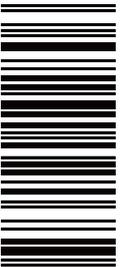
Magíster en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y candidato a doctor en Humanidades por la Universidad de Piura. Además, es licenciado en Filosofía por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Profesor y actual jefe del Departamento de Filosofía y Teología, ha ocupado diversos cargos en nuestra universidad, como jefe del Departamento de Humanidades y director del Programa de Humanidades. Sus líneas de investigación se orientan hacia la historia de las ideas, la historia conceptual y las relaciones entre conocimiento, poder y sociedad. Asimismo, es autor de los libros *La trama invisible de lo útil. Reflexiones sobre conocimiento, poder y educación*, publicado en 2022, y, recientemente, *Indagaciones sonoras. Diálogos entre la música y el pensamiento en tres movimientos*, de 2023. Su lección inaugural, la última que incluye este volumen, la pronunció en 2023.

Meditaciones humanistas. 20 años de la UARM a través de sus lecciones inaugurales, título publicado en el vigésimo aniversario de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, cerró edición en la ciudad de Lima en octubre de 2023.



Las lecciones inaugurales son una clásica tradición en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, con ellas se da inicio al año académico. Para estas ocasiones, el Consejo Universitario designa a un profesor del claustro que tendrá el honor de pronunciar la lección inaugural. Allí, el catedrático ofrece una clase magistral en la que da cuenta de una investigación reciente, o vuelve sobre el trabajo académico al que ha dedicado años, o reflexiona sobre asuntos de importancia, ya sea del ámbito universitario o de la actualidad nacional.

Al cumplirse veinte años de nuestra universidad, y en un momento de crecimiento y consolidación, es importante mantener el vínculo con los tiempos fundacionales para observar el camino recorrido y preparar la senda para todo lo que viene. Así, las diecinueve lecciones inaugurales que se presentan en este volumen muestran temas que han acompañado desde siempre nuestra propuesta: una educación con enfoque humanista, vinculada a su entorno y siempre preocupada por la promoción de la justicia; el estudio académico del fenómeno de la espiritualidad y el dialogo fructífero entre la fe y la razón; el pasado y presente de la Compañía de Jesús y su aporte a la sociedad peruana; el examen a la historia del Perú, con el propósito de encontrar lecciones que nos sirvan en nuestro devenir; y, finalmente, el proyecto de vida que se construye en la universidad, con una introspección que también se dirige a construir liderazgos orientados a profundizar el diálogo social, tan urgente entre nosotros.



ISBN
978
612
4102
80
6