

**María del Rosario Acosta López (comp.):** *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes, 2010, 431 pp.

El concepto de “reconocimiento” ha adquirido una sorprendente y hasta sospechosa carta de ciudadanía en la discusión filosófica contemporánea sobre cuestiones éticas. La amplitud de su difusión habla, sin duda, a favor de la pertinencia del concepto, porque eso significa que con él se había logrado identificar una dimensión del problema moral que estaba siendo desatendida en los debates anteriores, incluyendo el que enfrentó por algunos años a comunitaristas y liberales. Eso fue precisamente lo que destacaron, de manera directa o indirecta, las dos publicaciones ya ahora clásicas sobre el tema, que aparecieron simultáneamente en el año 1992, ya sea por azares del destino o por astucia de la razón: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* de Charles Taylor y *La lucha por el reconocimiento* de Axel Honneth. En ambos textos se hace hincapié en una deficiencia fundamental de los debates sobre el universalismo moral, a saber, que en ellos no aparece tematizada una fuente continua de discriminación, o una motivación persistente de carácter reivindicatorio, asociadas a la identidad de los individuos como miembros de una cultura, una subcultura o un colectivo. La persistencia de estos patrones de exclusión obligaba a buscar conceptos alternativos en la tradición y para el caso parecía fructífero desempolvar y reactivar el viejo concepto de reconocimiento procedente del idealismo alemán.

Desde entonces, ha corrido mucha agua bajo el puente, ya tanta que casi podríamos pensar que nos encontramos al final de un movimiento conceptual. El debate movilizó inicialmente a los especialistas en ética y a los historiadores de la filosofía, quienes volvieron a revisar los textos de Fichte y Hegel y produjeron una cantidad considerable de estudios filológicos, a partir de los cuales surgían pistas nuevas de interpretación de las cuestiones culturales e identitarias. También hubo y hay, por cierto, muchos autores que han expresado su resistencia ante estos intentos considerados anacrónicos o neoconservadores. Y luego la discusión ha contagiado otros medios y formas de comunicación hasta el punto de diluir en cierto modo la precisión del concepto y generar controversias en las que se ventilan muchos estereotipos.

En la introducción al libro que edita, María del Rosario Acosta reconoce esta constelación conceptual en toda su polivalencia o su complejidad y la utiliza en cierto modo como un trasfondo sobre el que van a ir apareciendo diversos intentos de actualización, discusión o crítica del paradigma del reconocimiento en la actualidad. En ese sentido, el libro es al mismo tiempo un muestrario y un balance de dichos debates. El subtítulo nos anuncia un “retorno a las fuentes” en el idealismo alemán y la hermenéutica, y el libro es efectivamente eso, pero es más que eso, porque, al margen de las dudas que se podrían expresar sobre si la hermenéutica es o no una fuente de dicho debate, también encontramos lecturas paralelas, discusiones actuales o aplicaciones prácticas del problema del reconocimiento.

El libro tiene la ventaja y la desventaja de haber sido originariamente un coloquio sobre el tema. Es una ventaja, porque encontramos en él una gran diversidad de fuentes filosóficas y de perspectivas de análisis, una riqueza de puntos de vista que quizás no habría sido posible si el texto hubiese sido programado siguiendo solo un patrón sistemático. Pero eso trae consigo también, naturalmente, la desventaja de una cierta heterogeneidad en el modo de tratar los temas o de cierto desbalance en el conjunto, el que se eche de menos una discusión más detallada de algunos de los protagonistas del debate –como, por ejemplo, de Nancy Fraser o Paul Ricoeur, autores que son apenas mencionados–, o que alguien defendiera la posición de Axel Honneth, porque aunque son muchos autores los que se refieren a él, prácticamente todos lo usan solo como *sparring*.

Me gusta la metáfora que usa Margarita Cepeda en su contribución al volumen (cf. p. 203), cuando afirma que ella toma el texto clásico de Hegel sobre el reconocimiento como un “tema musical” y que lo que se propone es escribir “variaciones heideggerianas” en torno a él. Lo mismo podría decirse de muchos de los textos de este volumen: son *variaciones* en torno a tesis de Hegel o de Honneth o, en todo caso, en torno al tema más general del reconocimiento, de la mano de otros filósofos de la tradición con los que se les quiere hacer dialogar. Y como estas variaciones no han sido compuestas a la manera de un concierto, sino como temas o movimientos por separado, entonces hay que disponerse a escuchar muchas piezas heterogéneas y a prestar oídos a sus propuestas. Es mucho lo que se puede aprender de esta escucha, o de esta lectura, incluso en los casos en los que se experimenten ciertas disonancias. Al lector le corresponderá tomar lo que convenga para componer su propio concierto.

El libro está dividido en tres grandes partes, que corresponden *grosso modo* (I) a la relación del tema con el idealismo alemán, (II) con la hermenéutica y (III) con algunos autores más contemporáneos (este último grupo es el más heterogéneo y acaso el más aleatorio).

En la primera parte (“El debate clásico: Ilustración e idealismo alemán”), las fuentes a las que se nos invita a retornar son Rousseau, Fichte, Schelling, Hegel y Kierkegaard. ¿Por qué solo Rousseau como representante de la Ilustración?, se podría uno preguntar, pero por lo ya dicho creo que no conviene seguir indagando por los ausentes sino por los presentes. Lo que sí cabe entonces es preguntar por qué está presente Rousseau. Jimena Hurtado (“Construcción de identidad y reconocimiento en Jean-Jacques Rousseau”) nos recuerda que Charles Taylor se refiere a él en su ensayo ya citado sobre el reconocimiento y le atribuye haber sido una fuente de la transformación del paradigma del honor en el paradigma de la dignidad. Hurtado coge el guante, por así decir, y explora en la obra del filósofo ginebrino su tratamiento de los temas que lo emparentan con la problemática del reconocimiento, aun cuando él mismo no se haya servido sistemáticamente del concepto. Lee a Rousseau en cierto modo en clave hegeliana, porque interpreta el problema como un proceso de construcción de la identidad personal, y evoca por eso el papel que jugó en Rousseau la educación de los sentimientos, especialmente el rol de la piedad. Esta veta me parece muy sugerente y podría seguir explorándose en una discusión global de los límites del reconocimiento. Discrepa con Taylor y con la mayoría de los intérpretes cuando sostienen que la voluntad individual desaparece o se diluye en el concepto de voluntad general, pero creo que no aprovecha lo suficiente el hecho de que la voluntad general se constituye en una dimensión política y que esta misma puede ser interpretada en términos de un reconocimiento institucional.

La presencia de Fichte es bastante más obvia en el volumen, y llama por eso la atención que Carlos Emel Rendón, conocido especialista en el tema (“Fichte: el reconocimiento y sus implicaciones”), proteste por lo que llama “el olvido de Fichte en la discusión contemporánea sobre el reconocimiento” (p. 48). En casi todos los trabajos del libro se recuerda el papel originario que jugó; más que olvido, lo que podría aducirse, cosa que también hace Rendón, es que se malinterpreta su concepción del reconocimiento o se hace referencia a ella solo a través de la lectura hegeliana. Lo que nos muestra con claridad el trabajo de Rendón, y más adelante también el de Carlos Ramírez, es que la problemática del reconocimiento en su vertiente especulativa era un asunto

muy familiar a los filósofos idealistas, algo así como un humus del que todos participaban, y que la distancia que ahora nos separa de ellos no nos permite apreciar en su verdadera magnitud el papel que allí jugó la idea originaria de Fichte. Rendón cuestiona con buenos argumentos la tesis de Honneth y de Habermas, según la cual Fichte habría permanecido en un paradigma monológico, y desarrolla por eso el papel de la “exhortación” (*Aufforderung*) y la “autolimitación” en el movimiento fichteano del reconocimiento. Pero tiene menos resistencia a admitir la objeción de Ludwig Siep acerca de “la recaída de Fichte en la posición de Hobbes” (p. 50), al no haber vinculado el problema del reconocimiento con la cuestión del surgimiento del Estado.

Una posición similar a este respecto es la que defiende Carlos Ramírez en su trabajo sobre Schelling (“Reconocimiento, Estado, metafísica: la recepción de la filosofía política de Fichte en Schelling”). También él, de la mano de Schelling, cuestiona la consistencia de una idea del reconocimiento como intercambio recíproco y simétrico entre sujetos iguales y explica que Schelling reintrodujo en esa constelación la concepción kantiana de un “mal radical” que sería en última instancia la causa del fracaso del reconocimiento. Me parece que esta argumentación es en parte muy sugerente y en parte descaminada. Es muy sugerente porque nos recuerda la importancia que tuvo en la filosofía de la época la reflexión sobre el mal en relación con la acción humana, más específicamente como expresión de la individualidad (a esto se referirán también otros trabajos del libro, entre ellos el de María del Rosario Acosta). Pero es también descaminada, porque lleva a pensar que el planteamiento de Fichte, o el de Hegel, sobre el reconocimiento sería el de “relaciones arcádicas entre individuos” (p. 84), lo que se aleja del sentido originario de la propuesta. Carlos Ramírez muestra gran familiaridad con la filosofía de Schelling y se expresa con fino rigor especulativo cuando quiere explicar el fracaso del reconocimiento debido a la relevancia del mal. Pero recurre también a otras fuentes que pueden hacer más explícito su mensaje: “Como diría algún famoso tema salsero: uno no es lo que quiere ser, sino lo que puede ser” (p. 92).

Miguel Gualdrón (“El mutuo reconocimiento como concepto del espíritu: apuntes sobre el concepto de reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu*”) y María del Rosario Acosta (“Confesión y perdón: otro desenlace para el reconocimiento en la filosofía hegeliana”) se ocupan directamente de la concepción del reconocimiento en Hegel, aunque cabe anotar que ambos restringen sus análisis a la *Fenomenología del espíritu*, lo que plantea, como veremos, ciertas reservas. Gualdrón destaca con razón que en la discusión del problema se suele

dejar de lado, inexplicable e indebidamente, la definición que da Hegel mismo del “concepto puro de reconocimiento” al inicio de la sección “Autoconciencia” de la *Fenomenología*. Ese concepto puro –dicho sea de paso, muy cercano en su formulación al modelo especulativo de Fichte– establece normativamente una compleja estructura de relaciones de reciprocidad y simetría entre los individuos, una estructura normativa que de ningún modo se ve satisfecha en la dialéctica inmediatamente posterior del señor y el siervo (del “amo y el esclavo”, como se suele decir, con más énfasis pero con poca precisión). Tiene toda la razón Miguel Gualdrón cuando observa que el reconocimiento debería ser medido en función de ese concepto puro y no en relación con la dialéctica mencionada. Pero su análisis avanza un paso más y sugiere que el concepto puro del reconocimiento halla su verdadera satisfacción en la noción de “es- píritu”, para lo cual aduce una serie de buenos argumentos inmanentes a la experiencia de la conciencia en la *Fenomenología*, pero sin mencionar otros buenos argumentos que habría podido encontrar en obras posteriores de Hegel, como la *Filosofía del derecho* o la *Enciclopedia*, y sin plantear tampoco el problema que representa el que Hegel haya prácticamente prescindido en ellas del concepto de reconocimiento.

La tesis de María del Rosario Acosta es original y sugerente, y hasta arriesgada, lo que contrasta un poco con su modesta declaración de que solo le “bastaría dar razones suficientes para mostrar que quizás la figura del perdón en la *Fenomenología* sea un momento digno de consideración...” (p. 142). En el desarrollo de su tesis es menos modesta: lo que se propone sugerir es que el desenlace del conflicto del reconocimiento en la *Fenomenología* no tendría por qué verse en el final de la figura del señor y el siervo, sino más bien en la figura que cierra la sección “Espíritu”, que trata precisamente sobre “el mal y el perdón”. Con la salvedad de que el problema del reconocimiento en Hegel no tendría por qué verse *resuelto*, en el sentido estricto de la palabra, en la propia *Fenomenología*, ella tiene, creo, toda la razón al señalar que si algún momento de la obra debiera considerarse un final con respecto al problema de la intersubjetividad, este tiene que ser el que el propio Hegel le asigna en la sección “Espíritu”. Y lo sorprendente es precisamente que allí no encontremos un desarrollo de la idea de eticidad, como sería de esperar en un habitual desenlace hegeliano de los conflictos sociales y políticos, sino más bien una relación intersubjetiva compleja entre dos conciencias que surgen de la crítica de la visión kantiana de la moral: una conciencia que actúa sin meditar y una conciencia que juzga sin actuar. No se puede no tomar en serio el desenlace

que el propio Hegel da a esta sección. Pues bien, Hegel señala que esa última relación entre conciencias se define y resuelve a través de la confesión y el perdón. Y ello le da pie a Acosta para proponer una lectura más contemporánea del conflicto, apoyándose en la interpretación derridiana del perdón, y a cuestionar indirectamente el papel que debería supuestamente jugar en Hegel la constitución de un espíritu objetivo. Su interpretación me parece muy interesante, y creo que va en la línea de lo que Honneth ha querido explotar de la concepción hegeliana, a saber, la idea de que el reconocimiento es una relación que involucra la integridad ética y emocional de los sujetos comprometidos en ella, pero creo también que pueden plantearse al respecto dos observaciones de fondo: una es que este desenlace no tendría por qué contraponerse o verse en conflicto con la solución institucional que Hegel ofrece en otras obras (hay además razones de carácter filológico que explican la curiosa estructura que posee la sección “Espíritu” en la *Fenomenología*); la otra observación es que no me parece posible vincular a Hegel con Derrida precisamente en este punto. La concepción derridiana del perdón está construida explícitamente en contraposición a la de Hegel, porque Derrida opina que la dialéctica hegeliana representa una visión ontoteológica del sacrificio, es decir, una visión que privilegia siempre la recuperación positiva (la resurrección) de la negatividad, lo que le impide aceptar la alteridad en sentido estricto. Si Derrida enfatiza tanto que el perdón es algo imposible, es precisamente porque quiere marcar distancias con el hegelianismo de la tradición filosófica occidental, de raigambre cristiana, para el cual el perdón es la anulación de la alteridad o la reafirmación permanente de la mismidad.

El último trabajo de esta primera sección, de Sergio Muñoz, está dedicado a Kierkegaard (“La comunicación existencial: Kierkegaard y el problema del reconocimiento”). Si en otros autores del libro el interés principal pareciera residir en mostrar las deficiencias de la concepción hegeliana del reconocimiento, en este el interés se dirige más bien a mostrar las coincidencias, al menos aquellas que resultan de la vecindad entre la idea del análisis existencial o de la “comunicación indirecta” (cf. p. 176) en Kierkegaard y las concepciones del reconocimiento en Stanley Cavell y Axel Honneth. Su presentación es elocuente, pero queda la pregunta en el lector de si esta aproximación entre dos pensadores tan diferentes realmente se traduce en una ganancia conceptual, o si más bien no se ha construido una familiaridad un tanto artificial. Me parece muy interesante en su contribución, en cambio, la interpretación que ofrece sobre la relación que existiría en Kierkegaard entre conocer y

reconocer (cf. pp. 176ss), porque esta es una veta que ha sido muy explorada por Paul Ricoeur en su libro sobre el reconocimiento, en una línea emparentada con la de Kierkegaard, y que no suele ser considerada en los trabajos sobre el tema.

La segunda parte del libro (“Hermenéutica y reconocimiento”) tiene una naturaleza muy diferente. Más que de un retorno a las fuentes, pareciera tratarse aquí de una batería de críticos de la concepción del reconocimiento en Hegel premunidos del arsenal de municiones de la hermenéutica gadame-riana. Esto no debería sorprender a los lectores, porque bien se sabe que en Colombia hay una sólida tradición hermenéutica que cuenta con muy buenos maestros. Una excepción a esta regla es el trabajo de Margarita Cepeda, que vincula con libertad, ejecutando una de esas variaciones musicales que comentamos al inicio, la noción heideggeriana de “Gelassenheit” (de “calma vacía” o “calma hechizada”, como ella traduce) (cf. p.212) con la experiencia de la angustia y el temor del siervo en el célebre pasaje de la *Fenomenología* de Hegel, todo ello además en clave cifrada del Tao Te Ching. Como no podía quizás ser de otro modo, al adoptar esta vía, Margarita Cepeda se va alejando paulatinamente de la constelación hegeliana del problema y propone explicar el fracaso de la experiencia del siervo como resultado de la insuficiente mediación que le ofrecería el trabajo o de la igualmente insuficiente profundidad de su angustia vital (cf. p. 218). Y cita al final, a modo de una confesión, las fuentes que le habrían servido de inspiración, tales como Gandhi o la Madre Teresa de Calcuta. “Aquí nos topamos, nos dice, con el límite de toda simetría del reconocimiento... y con el enorme potencial de la asimetría propia de la entrega” (p. 224). La conclusión es muy similar a la que propone Ricoeur como tesis central de su libro y que contrapone a la concepción de Honneth: la idea de que solo podrá adoptar una genuina actitud de reconocimiento quien esté dispuesto a superar la simetría reivindicativa de la reciprocidad por medio de la entrega generosa y gratuita (asimétrica) de la mutualidad. Lauren Freeman, por su parte (“Reconsiderando el legado de Hegel: el reconocimiento en el pensamiento de Martin Heidegger”), trata de asociar con excesiva buena voluntad la noción hegeliana del reconocimiento (en la versión de Taylor y Honneth) con el análisis existencial de Heidegger, específicamente con su concepto de “solicitud” (*Fürsorge*) (cf. p. 227). No cabe duda de que existen muchos puntos similares en lo que respecta a la caracterización de la comunidad de relaciones intersubjetivas en ambas filosofías, pero no parece tan convincente la asimilación que llega a hacerse entre ellas.

Los trabajos siguientes de Carlos B. Gutiérrez (“La alteridad de Hegel a Gadamer”), Luis Eduardo Gama (“Los caminos hermenéuticos del reconocimiento”) y Theodor George (“De la invisibilidad a la intimidad: Honneth, Gadamer y el reconocimiento del otro”) son ya claramente intentos por demostrar la superación gadameriana del hegelianismo y, por consiguiente, en el mejor de los casos, las correcciones que habría que hacer al concepto de reconocimiento para que este preserve su validez. Carlos Gutiérrez hace suya la crítica de Gadamer a Hegel en el sentido que este habría permanecido atado a la lógica de la reflexión (“Hegel solo piensa lo otro desde la perspectiva de la unidad”, p. 255) y aboga a favor de una alteridad más genuina, que irrumpe y sorprende al sujeto cognoscitivo y práctico. Insiste además, como lo harán los siguientes autores, en la importancia de la recuperación del papel de la amistad (de la *philia* aristotélica) para el correcto planteamiento de la cuestión de la alteridad y el reconocimiento. Esta última observación, sin embargo, si bien parece sugerente en relación con la constitución de la intersubjetividad, no parece condecirse de modo plausible con la defensa de una alteridad radical. Luis Eduardo Gama mantiene la misma línea crítica en relación con el abordaje hegeliano del tema en cuestión. También para él, Hegel habría permanecido inmerso en un paradigma reflexivo y habría desconocido por eso una noción de alteridad en sentido estricto (cf. pp. 275ss); por lo mismo, una visión hermenéutica del reconocimiento no tendría por qué imaginar que este deba ser superado en alguna figura del desarrollo de la conciencia, sino tendría más bien que mantenerse siempre como modelo básico de la relación intersubjetiva en todas las fases o figuras de la vida. Theodore George, en fin, se propone defender a Gadamer contra las críticas, que considera injustas o inadecuadas, procedentes de Axel Honneth o Jürgen Habermas. Según estos autores, Gadamer habría sido incapaz de concebir un sentido normativo de la relación intersubjetiva y habría ofrecido una idea de experiencia hermenéutica que se restringe al ámbito interpersonal. George defiende a Gadamer en ambos flancos e insiste en el papel de la amistad para la constitución de la esfera política, empleando argumentos que trazan una línea convincente entre Aristóteles y el comunitarismo contemporáneo, pero sin contraatacar a Honneth, sino limitándose a ofrecer, en sus propias palabras, “un contrapunto atractivo para la política normativa del reconocimiento planteada por él” (p. 296).

La tercera parte del libro (“Otras miradas, problemas contemporáneos”) contiene, como se ha dicho, una selección aleatoria de trabajos sobre autores o



interlocutores más contemporáneos, en algún modo vinculados a la problemática del reconocimiento: Walter Benjamin, Jacques Derrida, Hannah Arendt, Martha Nussbaum y Amy Gutman. Sobre Benjamin, Christoph Menke (“Derecho y violencia: la pregunta de Benjamin”) nos ofrece, en una magnífica traducción de Miguel Gualdrón, un fino y agudo análisis sobre la dialéctica perversa existente entre la violencia y el derecho, y lo hace recurriendo a imágenes y figuras de la literatura trágica, sobre la que Menke es un connotado especialista. Se expone allí la tesis de Benjamin sobre la violencia inherente al derecho supuestamente legítimo, que tanta repercusión ha tenido sobre la filosofía posterior, especialmente sobre la filosofía posmoderna. Carlos Andrés Manrique (“La opacidad moral de la persona como condición de la justicia. Derrida leyendo la filosofía moral kantiana”) se ocupa en un extenso trabajo principalmente del famoso altercado que enfrentó en París a Gadamer con Derrida a propósito del papel que la “presencia” juega en la definición del lenguaje, aunque lamentablemente no lo complementa con las revisiones que ambos filósofos hicieron del mismo altercado con posterioridad. En su exposición, Gadamer queda mal parado y parece ser víctima de una posición ingenua que no le hace justicia. Su presentación se complementa, sin embargo, con un análisis más certero de la idea de alteridad radical que anima a la filosofía de Derrida y que se hace explícita en su interpretación de la noción kantiana de “ley moral”. Reaparece aquí el problema que habíamos comentado en relación con el trabajo de María del Rosario Acosta, a saber, la oposición de Derrida a toda forma de pensamiento de la “mediación” o de la “lógica del sacrificio” (*cf.* p. 381), que terminan por reinstaurar el predominio de la mismidad.

Laura Quintana, por su parte (“El reconocimiento en la contingencia: Arendt y la existencia política”), nos muestra la pertinencia de algunos motivos arendtianos para la comprensión cabal del reconocimiento, tales como su concepción de la palabra y la acción, del perdón y la promesa, en la constitución de la pluralidad política. Aquí también habría sido por cierto muy provechoso incorporar la propuesta de Paul Ricoeur, porque él mismo se refiere a este universo conceptual para dar trasfondo filosófico y ampliar, a su manera, la noción de reconocimiento. Aunque Laura Quintana se esfuerza por mostrar las discrepancias entre Arendt y Honneth, tengo la impresión de que ambos autores son más cercanos de lo que ella sostiene. En particular, sorprende que ella los contraponga frente a la afirmación de Honneth, muy hegeliana por lo demás, de que “a mayor reconocimiento, mayor autonomía” (p. 406). Es verdad que Arendt enfatiza la pluralidad y la apertura a la alteridad, pero no es

tan exacto que Honneth quiera sostener lo contrario al buscar una mediación entre el reconocimiento y la autonomía. En fin, en el último trabajo del libro, Rodolfo Arango (“Membresía y derechos humanos: a propósito de la negación del reconocimiento y del acuerdo humanitario”) lleva la discusión al plano de la política colombiana y de los avatares relativos al llamado “acuerdo humanitario” a favor de la liberación de los rehenes. Este es un terreno pantanoso, en el que no es fácil apelar a filósofos como mentores de una u otra posición, pero Arango tiene mucha experiencia en la materia. En este caso, recurre a trabajos de Martha Nussbaum y Amy Gutman con la finalidad de mostrar las limitaciones de aquella interpretación de los derechos que los asocia a la pertenencia a determinados colectivos, interpretación que impediría un verdadero reconocimiento de la condición de las víctimas del conflicto armado. Se trata de un trabajo de ética aplicada, por así decir, que se aleja un tanto de la atmósfera conceptual que caracteriza a la mayoría de las contribuciones del libro, pero que tiene sin duda una pertinencia política clara.

Son estos, pues, presentados brevemente, los temas o las variaciones musicales que pueden hallarse en el libro editado por María del Rosario Acosta. Como vemos, es mucho lo que puede allí escucharse, y hay numerosos motivos que pueden servir de estímulo para quien tenga oídos para oír. Cada lector sabrá encontrar lo que le convenga, confirmar sus preferencias musicales o componer nuevas variaciones; materia hay en abundancia. Para quienes estamos interesados en el debate sobre el reconocimiento, este libro es un valioso repertorio de voces y de intérpretes, por el que debemos estar agradecidos a sus autores y, en especial, a su editora.

*Miguel Giusti*  
*Pontificia Universidad Católica del Perú*