

RAFAEL MORA RAMIREZ
TEMAS ACTUALES
DE ÉTICA

ACUEDA
EDICIONES

Temas actuales de ética

Rafael Mora Ramirez



Temas actuales de ética

© Asociación por la Cultura y Educación Digital, 2023

© Rafael Mora Ramirez, 2023

Diseño y diagramación: Héctor Huerto Vizcarra y Carolina Velásquez

Diseño de cubierta: Gerardo Espinoza

Editado digitalmente por:

Asociación por la Cultura y Educación Digital

ACUEDI Ediciones

Calle Vertiente N° 179, La Molina

Lima - Perú

RUC: 20546738419

acuediperu@gmail.com

Disponible en: www.beta.acuedi.org

Primera edición: Junio 2023

Edición digital en EPUB

ISBN: 978-612-5041-35-7

Hecho el depósito legal en la

Biblioteca Nacional del Perú N° 2023-04844

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| Prólogo..... | 9 |
| Introducción..... | 15 |
| Capítulo 1. Lecciones de ética de Denegri | 23 |
| Capítulo 2. El amor, según Marco Aurelio Denegri..... | 37 |
| Capítulo 3. Cuatro dimensiones del concepto de paz..... | 57 |
| Capítulo 4. Una mirada ecológica a la justicia de Rawls | 83 |
| Capítulo 5. La interculturalidad y las comunidades indígenas..... | 99 |
| Capítulo 6. Las humanidades y la ética de la investigación científica..... | 137 |
| Capítulo 7. Moral, derecho y lógica jurídica..... | 151 |
| Capítulo 8. La soledad como alternativa ante la Gran Pandemia | 179 |
| Capítulo 9. La sofofilia y la ciudadanía..... | 197 |
| Anexos. Problemas estéticos de los fractales | 211 |
| Anexos. Recomendaciones para un curso de prácticas preprofesionales..... | 233 |
| Bibliografía | 257 |

*Dedico este escrito a mi familia.
A mi esforzado padre Rafael Félix Mora Quiroga,
a mi querida madre Ana María Ramirez Eguzquiza,
a mi encantadora y adorable sobrina
Rafaela Cataleya Mora Oliva,
a mi cautivadora cuñada Cinthia Oliva Silva
y a mi leal y colaborador hermano
Samir Omar Mora Ramirez.
A ti también Carolina Ayala Palomino,
siempre estas presente en mi mente
protagonizando mis más vívidos pensamientos.
Los quiero a todos*

Prólogo

La escritura es una manifestación de la cultura. La cultura está constituida por todas las actividades de integración social mediante las cuales los seres humanos buscan comprender el mundo ante el cual están. La cocina, la construcción de viviendas, los bailes o el narrar historias constituyen actividades culturales.

En épocas antiguas, los humanos almacenaban información relevante para su supervivencia mediante la transmisión oral. Algunos iban transmitiendo esas historias que no solo eran una forma de entretenimiento, sino que también expresaban un modo de ver el mundo y la vida.

Cuando se inventó el papel y se pudo guardar esa información en documentos materiales, la humanidad entendió que podía dedicarse a la tarea de recolectar todas sus experiencias, vivencias, aprendizajes y testimonios en esas hojas las cuales, después, conformarían las futuras bibliotecas que hoy conocemos.

En momentos históricos donde no existía la televisión ni el Internet, la lectura de libros hizo posible la educación de los más jóvenes. Los libros escritos no solo han servido para este fin, también la narrativa literaria ha jugado un papel importante en lo que respecta a alimentar la imaginación y mejorar la comunicación humana mediante la elegancia de las letras. También, por supuesto, ha habido escritores que no buscaban educar en el sentido tradicional ni causar placer. Existen aquellos que se ocupan de despertar consciencias, emancipar

voluntades y explicar las injusticias presentes en este desequilibrado mundo. Esa es la función subversiva de la escritura.

Escribir es importante. Por ejemplo, aquí hemos escrito acerca de la ética y el amor según Denegri en los primeros dos capítulos. Además, se ha tratado sobre las cuatro dimensiones del concepto de paz en el capítulo tercero. Asimismo, como cuarto capítulo, se ha mirado desde un punto de vista ecologista a la justicia concebida por Rawls. Adicionalmente, se ha investigado sobre la interculturalidad y las comunidades indígenas en el quinto capítulo. Sin embargo, hagamos el ejercicio de ponernos en los zapatos de quienes piensan que la escritura solo es un medio y no un fin en sí mismo. Algunos creen que lo único verdaderamente importante es el trato humano, el acto mismo de comunicar las ideas de modo presencial y espontáneo.

En apoyo de esta peligrosa tesis se puede decir que, si bien la lectura de escritos ayuda al estudiante, no todo está en ellos. Se podría decir que escribir resta tiempo, el mismo que podría usarse para conversar apasionadamente sobre aquello que más nos conmueva. Además, debe haber algunos que creen que la lectura de los escritos mayores (llámense artículos o libros) genera el mal hábito de no crear, de simplemente repetir lo que el «gran» texto dice. No es malo leer, pero, al escribir un artículo o un libro uno colabora con esa especie de silencio devocional que paraliza la impronta creadora y la intuición auténtica de lo verdadero y evidente.

Adicionalmente, los que denigran la escritura suponen que ante los grandes escritos estamos en actitud de escuchar, pero inevitablemente ya no podemos responder. Esto dirían los *escribidas*, los asesinos del escritor, porque el texto es letra que suena, pero no oye. Los humanos no somos libros, aunque sí queremos de libros, pero no tantos. Lo más importante es

que discutamos y que expongamos nuestra posición. Sin tantos libros cualquiera puede ser más sabio que muchos académicos.

Hay que tener cuidado con lo anterior. No nos dejemos engañar por esas palabras que aparentan una argumentación coherente y convincente.

A lo anterior se debe responder de este modo. A pesar de que algunos hayan preferido no escribir, ya sea porque consideran al diálogo como algo más fructífero en comparación al frío papel, ya sea porque piensan que todo lo que ellos saben es de dominio público, siempre se debe recomendar escribir.

Escribir es una forma de manifestar cierta actividad intelectual y pensante. Esta actividad corrobora la idea de que la educación de nuestro tiempo está formando consciencias activas que producen conocimiento y comunican experiencias nuevas y dignas de difusión.

No hay que pensar que escribir es una pérdida de tiempo. Lejos de ello, la escritura evidencia un esfuerzo que apunta a:

a) Mostrar a nuestros maestros la influencia y la utilidad de sus clases.

b) Ubicar preocupaciones nuevas o reformularlas para que sean debidamente actualizadas.

c) Formar la propia consciencia que muestra intereses personales y auténticos.

Todo esto resulta beneficioso para renovar a aquella clase intelectual que necesita nuevos líderes y representantes del saber y el lenguaje.

Si escribir es importante, leer también lo es. Incluso hoy más que nunca es necesario escribir y leer para evitar caer en los mecanismos de control a los que nos quieren someter los poderosos medios de comunicación masiva mediante la televisión y el Internet. Programas de baja calidad, periódicos

que verdaderamente no informan y redes sociales que mienten masivamente. Vivimos en un mundo donde nadie quiere dar el ejemplo y todo lo que vale se mide en función al dinero que produce.

La creatividad y la crítica son las principales habilidades que desarrolla el arte de escribir. Al escribir, el literato revela parte de su mundo a sus lectores. El escritor de poesía, novelas o cuentos es un pequeño dios que diseña un universo lleno de personajes con sueños e ideales que pasan por momentos decisivos de tensión y sacrificio. Hay técnica y sustancia en lo que produce un escritor y aquello se puede desarrollar practicando. Para leer hace falta escribir y para escribir hace falta leer. El escritor es el resultado de un constante esfuerzo y entrega hacia las letras y el conocimiento de la ciencia. El ensayista puede mover a la reflexión con su talento. Argumentar y reforzar sus puntos de vista no es una tarea fácil. Fácil es caer en la mera descripción y la simple valoración alienada y sin ningún sustento. De hecho, el empobrecimiento educativo de la sociedad tiene el firme objetivo de mantener confundidos y resignados a las grandes mayorías.

Desde este punto de vista, el escritor es un rebelde, alguien que se opone a pensar como todos los demás. Le rinde culto a sus antepasados y los busca y los lee para mantener su atenta escucha hacia ellos. Él busca la inspiración y, a veces, la encuentra en la misma frustración que puede experimentar al vivir en un mundo donde los injustos son premiados y los sabios son ignorados. Sin embargo, también el amor los puede motivar a la escritura pues, conmovido por la presencia de la amada, el escritor le arrebató algo a la verdad que permanece oculta al mundo.

Quisiera ir finalizando esta presentación con una frase de Russell: «Conquistar el miedo es el principio de la sabiduría». El miedo a lo desconocido nos ha arrinconado y acorralado de tal modo que hemos terminado buscando resguardo en las ilusiones de este mundo. Hoy en día la gente prefiere las mentiras reconfortantes que las verdades incómodas. Pero, no les teman a los libros. Atrévanse a verlos uno tras otro. Ellos tienen algo que decirnos. También, difundan ese hábito entre sus amigos. Así como recomiendan películas, series y *animés*, recomienden autores y libros. Dice un proverbio hindú, y con esto cierro: «Un libro abierto es un cerebro que habla; cerrado, un amigo que espera; olvidado, un alma que perdona; destruido, un corazón que llora».

Este libro se ha elaborado con mucho esfuerzo. Ya hemos explicado los cinco primeros capítulos. En el capítulo 6 se trata acerca de las humanidades y su relación con la ética de la investigación científica, en el séptimo capítulo, se realizan más indagaciones acerca de los vínculos entre la moral, el derecho y lógica jurídica, enfatizando en las similitudes y diferencias entre la moral y el derecho. Luego, en el capítulo 8 titulado «La soledad como alternativa ante la Gran Pandemia» se intenta fundamentar la soledad como un camino a escoger en medio del desastre emocional causado por la pandemia de Covid-19. En el capítulo 9 titulado «La sofología y la ciudadanía» se debate sobre un atrevido concepto de filosofía, que busca llegar hasta las últimas consecuencias y que podría reforzar nuestra idea de ciudadanía. Finalmente, en los anexos se trata sobre los problemas estéticos de los fractales y, además, se sugiere recomendaciones para un curso de prácticas preprofesionales en alguna Escuela de Filosofía del país.

Rafael Félix Mora Ramirez

Introducción

La ética siempre será un tema actual porque atañe a lo esencial de la condición humana: nos confronta con lo inevitable que es decidir la orientación de nuestras acciones y con la responsabilidad que ello conlleva. Los más antiguos documentos escritos que registran la experiencia humana, como el poema épico acadio de Gilgamesh, cuyo protagonista experimenta la contingencia de la existencia y busca afanosamente la inmortalidad, dan cuenta de la conciencia característica del ser humano con relación a que en cada circunstancia se halla en necesidad de tomar decisiones. Algunas de ellas pueden ser muy penosas ya que conducen a resultados donde el ser humano debe hacerse cargo. Cuatro milenios después, en 1486, Giovanni Pico della Mirandola escribió su famoso *Discurso sobre la dignidad humana* donde señala que, a diferencia de los demás seres, el hombre no tiene una naturaleza que define el curso de sus acciones y su destino; que no está condenado a ser bestial ni angelical, como sí les pasa a las bestias y a los ángeles, cuya condición obedece a su naturaleza, entendida como una propensión inevitable a determinado comportamiento. Señala Pico que el ser humano decide con sus acciones acercarse o alejarse de la condición de lo bestial o de lo sublime. Igualmente, cuando Aristóteles decía que una acción reiterada se convierte en un hábito, que el hábito forma un carácter y que el carácter incide en el destino

de una persona, estaba dando cuenta de la dimensión ética de la condición humana como algo irrenunciable, inevitable y decisivo. Rafael Mora, quien se desempeña actualmente como profesor de filosofía en la Universidad Nacional Federico Villarreal de Lima, sabe bien de esto y de la extrema importancia que tiene no perderlo de vista, sobre todo en un contexto como el del Perú actual, sumido en una crisis de hondas raíces morales que algunos juzgan fue inevitable. Sabe también que las condiciones de vida del hombre son cambiantes, pero que no hay nada que garantice que ese cambio sea necesariamente para mejor, porque bien podría conducir a procesos de degradación. Nuestro autor percibe señales de ello no solo en el entorno social inmediato, sino también en fenómenos de alcance mundial como el empobrecimiento ecológico o la estulticia que los *mass media* generan en la mayoría de la población humana. Esta publicación, que recoge diversos ensayos suyos cuyo elemento común es la reflexión ética, da una buena muestra de la importancia que concede a esa temática.

El interés de Mora por la ética se alimenta, además, del propósito declarado de despertar consciencias y emancipar voluntades para eludir los mecanismos de control de un mundo que tiende a someter todo a la lógica del rendimiento económico sin sentido de trascendencia, donde el valor cede lugar al precio. Frente a ello, reivindica el espíritu crítico que disiente de la inercia anónima; reivindica la lectura y la escritura como acto de insumisión, como fuente de creatividad.

En ese propósito, Rafael Mora halla algunos referentes de un pensar genuino, entre ellos el polígrafo Marco Aurelio Denegri, personaje que se ha convertido casi en un ícono de iconoclasia en el Perú contemporáneo. Para un diagnóstico de

la situación en que nos hallamos recurre a juicios emitidos por este personaje, algunos de los cuales son deliberadamente provocativos, como aquel en el que glosando al paleontólogo Richard Leakey señala que la especie humana bien puede ser un espantoso error biológico en cuanto su acción tiende a quebrar el equilibrio característico del cosmos, al punto de desembocar en la autodestrucción. Pesimista contumaz, Denegri, citado por Mora, solía decir que el hombre es un miembro del reino animal, de la especie *stupidus*. Más aún, afirmaba que vivimos en una sociedad excrementicia, no solo porque el consumismo genera desecho y desperdicio, sino, y sobre todo, miseria moral traducida en un escandaloso desperdicio de vidas.

Asumiendo que la felicidad se vincula con la fecundidad, con una vida fructífera, Mora reivindica la existencia cultivada con esfuerzo y perseverancia, como acto de resistencia, rebeldía y compromiso con los demás, pues reconoce en el individualismo hegemónico una tendencia al idiotismo narcisista en cuyo espejo asoma no el rostro propio sino uno ajeno y enajenante, moldeado por el estándar consumista.

La ética da cuenta del vínculo valorativo del hombre consigo mismo, con sus semejantes y con el mundo en general. Aquella dimensión valorativa, esencial a la ética, conlleva preferencia y aprecio. En ella asoma el amor, experiencia que afirma la vida y suele manifestarse como cariño, ternura y benevolencia, pero puede expresarse también como pasión posesiva. Mora concuerda en que no puede tener alcance universal, pues es selectivo, y añade que tampoco se logra definitivamente, pues conlleva una permanente búsqueda y profundización. Dice, asimismo, que es libre, dado que no puede producirse por mandato, y que, en cuanto a su profundidad, depende del desarrollo de la persona. Afirmar también que, en su forma pasional,

conlleva una dosis de insensatez por lo cual considera preferible el amor de dilección, tierno y reflexivo; aunque señala que no es posible que una sola persona pueda colmar nuestras expectativas y deseos, tal vez porque proyectamos en el otro una imagen ideal que, por tanto, excede la realidad. Reconoce, igualmente, la importancia de la sexualidad en la relación amorosa, pero señala que hombres y mujeres tienden a vincular el sexo y el sentimiento amoroso de diverso modo, y que hay un rango temporal muy limitado (de 2 a 4 horas) para la cercanía permanente en condiciones normales. De hecho, en el capítulo 8 pondera las ventajas de la soledad en cuanto al autoconocimiento, como condición para situarse mejor en la vida y mejorar las relaciones con los demás. En suma: analizando las opiniones de Denegri sobre este tema, Mora presenta toda una fenomenología propia sobre esta dimensión sustantiva de la experiencia humana.

Otro tema destacable entre los ensayos que componen este libro es el de la paz. Al respecto, el autor reconoce que la guerra forma parte de la trágica historia humana. Su enfoque de la paz distingue cuatro dimensiones: la ontológica, la antropológica, la ética y la política, y sostiene que las tres primeras son decisivas para poder evitar la guerra, pues si existiera equilibrio ambiental, mental e intersubjetivo, no tendría por qué haber guerra entre las naciones. Su análisis de la paz en aquellos términos le permite proveer al lector un conjunto de consideraciones que remiten a la tradición filosófica, desde la ontología parmenídea hasta la ética kantiana, pasando por el hedonismo epicureísta o la ataraxia estoica. En relación a la dimensión política de la paz, dado que la vincula a la guerra, su enfoque es internacional e institucional. Considera insuficiente el marco institucional que hoy regula las relaciones entre

los estados, que es necesario dotar de mayores atribuciones a los tribunales internacionales, incluir a otros actores, como los pueblos indígenas, así como promover el diálogo intercultural y mayor austeridad en nuestros hábitos de consumo. En el análisis de las fuentes de la violencia incorpora, por tanto, no solo factores interhumanos sino también la relación del hombre con la naturaleza, así como el factor científico y tecnológico, dado que dota de mayor destructividad a los dispositivos bélicos.

En concordancia con ello, otro tema de interés para nuestro autor es el de la ecología. Al respecto, propone una sugerente lectura en clave ecológica de la teoría de la justicia como equidad propuesta por John Rawls. Su interés declarado es explorar nuevas formas de relacionarse con el mundo natural, incorporando consideraciones ecológicas como parte del concepto de ciudadanía y a la misma naturaleza como sujeto de derechos. Para ello, igual que Rawls, rechaza el utilitarismo como criterio básico para definir las relaciones con la naturaleza. El problema aquí es cómo los individuos con intereses particulares pueden escoger criterios justos, al margen de sus propios intereses. Para resolver este problema, John Rawls propone una suerte de contrato social que se establecería bajo lo que él llama «el velo de la ignorancia», entendiendo por ello una situación en que la decisión sobre los alcances de ese contrato corre a cargo de sujetos (en este caso, todos los seres humanos) que ignoran en qué condiciones les tocará vivir, situación que no se daba en ninguna de las teorías contractualistas clásicas. Rawls presume que, en ese caso, los suscriptores de aquel contrato apostarán por condiciones que favorezcan el mayor grado de equidad posible entre ellos, dado que nada les asegura que su ubicación en la sociedad no sea el que corresponde al sujeto menos favorecido por condiciones naturales y sociales. La aplicación del velo

de la ignorancia, en cuanto a las decisiones a tomar con respecto a nuestro trato con la naturaleza, daría como resultado que los decisores ignoren en qué generación les tocará vivir, pudiendo ser el de la generación que recibe un entorno natural devastado, con lo cual apostará por las formas de relación con la naturaleza más sostenibles en el tiempo.

Con ese mismo espíritu, Mora aborda el tema de la interculturalidad, particularmente en lo que concierne a las comunidades indígenas, teniendo como trasfondo el racismo y otras formas de menosprecio. Nos recuerda que somos uno de los países de mayor diversidad cultural y lingüística, aunque buena parte de esa diversidad se ha perdido en las últimas décadas. Precisamente por ello, considera urgente definir políticas que frenen y reviertan esa tendencia. Examina con atención planteamientos como los del cubano Raúl Fornet-Betancourt, la argentina Catherine Walsh o el canadiense Charles Taylor, valorando las propuestas que van en dirección de afirmar un diálogo intercultural sobre la base del reconocimiento y valoración positiva de las diferencias como fuente de enriquecimiento de la experiencia humana. El análisis de Mora lo acerca a las teorías propuestas en torno a la decolonialidad, entendida en términos de una crítica civilizatoria, trayectoria a destacar considerando su procedencia académica del ámbito de la lógica, área habitualmente distante a estos temas.

El interés de nuestro autor por la ciencia se manifiesta directamente en la temática de tres de los últimos ensayos recogidos en esta publicación. Tal es el caso de sus reflexiones sobre la ética de la investigación, donde destaca como virtudes morales la honestidad intelectual, que se manifiesta como cultivo de la verdad y aprecio de la objetividad, así como la independencia de juicio o, en el caso de las humanidades, el

sentido de justicia. A su juicio, ello requiere del investigador un mayor compromiso con el abordaje de los problemas más relevantes de su entorno social, así como sensibilidad con respecto a los problemas derivados de la intervención humana en la naturaleza. Similar motivación tienen sus reflexiones sobre la relación entre el derecho, la lógica y la moral, disciplinas que considera significativamente vinculadas entre sí. Ese mismo interés lo lleva a reivindicar un radical amor por el saber al que denomina sofofilia, ponderando sus ventajas como soporte de la autonomía y la creatividad.

El texto incluye dos anexos. Uno de ellos se ocupa de un tema curricular muy sensible: el de las prácticas profesionales. En el otro el interés por la ciencia pasa a ser estético, manifestándose en consideraciones en torno a los fractales y su relación con el arte y la belleza, nociones cuyo sentido examina con acuciosidad.

Concordamos con Rafael Mora en su apreciación de la escritura como una invitación a la reflexión, condición necesaria para una genuina autonomía personal, así como para construir formas de convivencia con mayores grados de bienestar. La suya es una escritura comprometida, consciente de sus circunstancias, reflexiva, rasgos destacables que, sin duda, hacen provechosa la lectura de estos ensayos.

Dr. Zenón Depaz Toledo
Docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos
2 de julio del 2022

Capítulo 1

Lecciones de ética de Denegri¹

De vez en cuando en algún que otro restaurante o, incluso en casa, se transmitía el programa «La función de la palabra» por el canal 7 en Lima. Este era conducido por un viejecito canoso que vestía con terno, usaba lentes y conversaba a solas o con entrevistados. Ese dignísimo señor decía cosas inteligentes y, además, tenía gestos y movía las manos de modo algo chistoso. Definitivamente tenía la apariencia de un hombre de letras algo chapado a la antigua y que recordaba a esos legendarios señorones limeños de mediados del siglo XX. Nos referimos a Marco Aurelio Denegri Santagadea. Este pensador, que se autodefinía como polígrafo autodidacto, tuvo muchos escritos:

«(...) *Fáscinum. Ensayos Sexológicos* (1972); *¿Y qué fue realmente lo que hizo Onán?* (1996); *El Arte Erótico de Mihály Zichy* (1999); *Arte y Ciencia de la Gallística* (1999); *De esto y aquello* (2006); *Hechos y Opiniones acerca de la Mujer* (2008); *Cajonística y Vallejística* (2009); *Miscelánea Humanística* (2010); *Lexicografía* (2011); *Esmórgasbord* (2011); *Obscenidad y Pornografía* (2012); *Normalidad y Anormalidad & El Asesino Desorganizado* (2012); *Poliantea* (2014); *Polimatía* (2014) y *Mixtiferi* (2017)» (Denegri 2010: 145).

Marco Aurelio Denegri falleció el 27 de julio de 2018 y este año 2023 se cumplirán 5 años desde su lastimosa partida. El recordado conductor del mencionado espacio cultural siempre será considerado uno de los emblemáticos símbolos de la defensa de la intelectualidad frente a la avasalladora bestialidad

1. Parte de este capítulo fue expuesto en el Coloquio Interregional «Ética y Filosofía política» – PRECONAFIL el viernes 13 de agosto del 2021.

que se vive en nuestros días. En ese sentido, este trabajo busca dibujar las principales líneas de su pensamiento desde la perspectiva ética. La idea es, primero, reconstruir el diagnóstico que hacía Denegri de nuestra situación y luego tratar de extraer sus recomendaciones para salir del problema moral en el que estamos metidos desde hace buen tiempo ya.

1. Justificación de esta investigación

La ética, en tanto disciplina filosófica, es una reflexión sobre el fenómeno de la moral. La ciudadanía es una condición humana que reconoce a una persona dada una serie de derechos que le hacen posible intervenir en la vida política de su país. En este sentido, para que podamos ser buenos ciudadanos, debemos meditar concienzudamente acerca de si es posible que nuestra conducta sea recta, virtuosa y adecuada. Así pues, ser ciudadano depende de tener a la mano la herramienta filosófica de la ética para que nos dote de criterios con el fin de juzgar lo bueno o no de una determinada acción. Pero solo podemos tomar decisiones conociendo nuestra situación moral en toda su real dimensión. La moral se compone de valores y normas, pero la ética reflexiona sobre aquello. Sin embargo, como toda valoración, requiere de una guía previa. Hemos recurrido al pensamiento ético de Marco Aurelio Denegri para que nos brinde un marco teórico adecuado con el fin de interpretar al hombre y la sociedad de hoy.

Pero, ¿quién fue Marco Aurelio Denegri? Según Godenzi: «Fue melómano, articulista, vallejólogo, historiógrafo, misántropo, lexicógrafo, sexólogo, bibliógrafo, fundador de revistas, estudioso del cajón peruano, especialista en gallística y fundador de la Asociación de Estudios Humanísticos» (Godenzi 2018: 343). Este extraordinario hombre también era un hombre solitario: «(...) yo elegí ser apersonal, la soledad activa, es decir, yo elegí la soledad,

nadie me abandonó (...) los que eligen la soledad activa, eligen estar solos (...)» (Arenas 28 de octubre del 2013: 10).

La COVID-19 está acabando con la humanidad, aunque ciertamente, no en la medida y con la velocidad con la que comenzó esta pandemia (OMS 2021). Están muriendo líderes, gente virtuosa y respetable. Nuestro pensador falleció antes de este desastre, sin embargo, desde mucho tiempo atrás Denegri era un jinete del apocalipsis y anunciaba constantemente los peligros de no cambiar nuestros penosos hábitos. Esta parte de este trabajo busca rendirle un tardío homenaje a su pensamiento, pues Denegri logró desarrollar un sólido y corregible marco teórico con respecto al hombre, la sociedad y su porvenir. Creemos que es importante aprender a valorar a los pensadores peruanos que tienen importantes cosas que decirnos, pues lamentablemente el Perú tiene alzhéimer histórico y político y constantemente olvida a sus héroes y a sus intelectuales más brillantes, así como a sus estafadores y charlatanes que ocupan cargos de poder. Esto es más urgente hoy, pues existen muchos peruanos que crecieron escuchando sus advertencias sin darle el correcto lugar en sus vidas.

Denegri no tuvo hijos ni esposa que lo fastidiara (como decía su entrañable amiga y eterna entrevistada Josefina Barrón) y, sin embargo, fue muy conocido y respetado por todos. Si bien es cierto que no le gustaba la compañía de cualquier ser humano por más de 4 horas (como el mismo se encargó de aclarar por medio de sesudas investigaciones), uno no es capaz de escuchar todos y cada uno de los episodios de su programa «La función de la palabra» (de manera continua y sin cansancio) sin sentir algo de culpa y algo de remordimiento. ¿Por qué no lo escuchamos? ¿Por qué no le hicimos caso? ¿Por qué nos seguimos comportando peor que animales? Espero que este escrito pueda llamar la atención de quienes tienen más recursos y tiempo para dedicarse al estudio pormenorizado de su pensamiento y tengo la esperanza

que esas investigaciones se traduzcan en tesis y artículos de revistas. Esta primera pesquisa ha evidenciado que todavía no hay trabajos que analicen y estudien su manera de pensar. Y esto es preocupante, porque es una señal más de que hasta ahora no sabemos valorar adecuadamente a nuestros intelectuales. Tan solo comentar o reseñar alguno de sus libros sería el más justo de los recordatorios. Con el tiempo se sabrá si las próximas generaciones, en comparación con nosotros, tomarán con seriedad sus ideas o no. Si este escrito tuviera alguna importancia, ese valor se revelaría en la producción de investigaciones en torno al pensamiento de Denegri.

2. Diagnóstico denegriano

El paleontólogo Richard Leakey sostenía: «Quizá la especie humana no sea más que un espantoso error biológico que se ha desarrollado hasta traspasar un punto en que ya no puede prosperar en armonía consigo misma ni con el mundo que la rodea» (citado por Denegri 25 de agosto del 2016: párr. 8). Denegri muestra su aprobación ante este sorprendente y penoso juicio. Esto lo delataría como alguien misántropo, pues admite que la humanidad le representa poca valía, razón por la cual evita el trato con las personas. Por supuesto, da mucho qué pensar que uno de nuestros mejores y más excelentes peruanos haya llegado a esa cataclísmica conclusión. ¿Será ese el destino de todo intelectual bien cultivado o solo se trata de un rasgo particularísimo de su personalidad? Tal vez, la aproximación al conocimiento global de su forma de pensar nos aclare el asunto.

Denegri afirma que el hombre no solo destruye su medio, sino que también se autodestruye de manera feroz y pertinaz. De acuerdo con nuestro pensador:

«El hombre es un miembro del reino animal, del *filum* de los cordados, del *subfilum* de los vertebrados, de la clase de los

mamíferos, de la subclase de los euterios, del grupo de los placentarios, del orden de los primates, del suborden de los pitecoides, del infraorden de los catarrinos, de la familia de los homínidos, de la subfamilia de los homínidos, del género *homo* y de la especie *stupidus*» (Denegri 14 de enero del 2018: párr. 4).

Denegri es pesimista. No cree que el hombre pueda mejorar a nivel cognitivo y moral en esta época y lamentablemente el grado de contaminación y compromiso ecológico que podemos atestiguar en estos días parecen darle la razón. El hombre rompe todo lo que toca, saca lo peor de este mundo y como un niño, llora exhibiendo su inmadurez y protagonizando un berrinche para no responsabilizarse por sus malcriadeces.

Según Denegri, vivimos en una sociedad excrementicia porque es consumista. Es decir, dado que somos consumistas, excrementamos en esa misma proporción.² La metáfora del excremento es muy adecuada. No solo estamos rodeados de basura, también nuestra vida y nuestra moral se llena de basura o de «mierda» para usar un término algo vulgar pero muy revelador dadas nuestras actuales circunstancias de carencia de ambiciones con respecto a la superación académica y moral a nivel social. Nos estamos acostumbrando al enmierdamiento sistemático y constante de casi todos los estratos de la vida humana. En este sentido, el aspecto excrementicio no solo se configura en una condición higiénica, sino también moral, existencial y ontológica.

No estamos mejorando, sino que más bien empeoramos de modo constante y eso se puede constatar de modo fáctico, viendo los contenidos de la televisión tanto nacional cuanto global. Los *talk shows* y los programas de chismes son

2. Alguna vez Raymundo Prado, docente sanmarquino, en una de sus clases comentó que, para ciertos pensadores, las ciudades eran fábricas de caca. Era risible dicha apreciación y en ese tiempo me causó gracia. No obstante, hoy me siento avergonzado al comprobar la objetividad de tal comentario.

clara muestra de ello. Atrás quedaron esas épocas en las que la televisión servía para educar o para motivar el mantenimiento de la cultura en el público. Esos concursos en los que se medía el conocimiento o se premiaba a quien supiese el nombre de tal o cual intelectual notable desaparecieron por selección humana, es decir, porque al ser humano le dejó de interesar aquello. Lo cultural fue entendido y fue enseñado a ser entendido como aburrido, superfluo o estresante. Por ejemplo, mediante los programas *reality* tipo «Esto es Guerra» se busca implantar un modelo de persona que se supone debe ser admirada o valorada de modo positivo por las juventudes. Este modelo de persona se caracteriza por preocuparse en exceso por su apariencia física, descuidando, en esa misma proporción, su nivel de preparación cultural y su calidad moral. La televisión basura es algo que revela mucho de nosotros como sociedad. Nos pinta de cuerpo entero. Aquello que nos entretiene y que nos divierte exhibe nuestras bajezas. Nos encanta el cotorreo, las noticias sangrientas y lo ridículo que resulta el saber cómo el guapo famoso vive de modo casi parecido a nosotros (solo que con dinero).

Ya nos estamos deshabitando a la lectura. Cada vez más solo nos dedicamos a la expectación televisiva. Estamos bajo el yugo de la videocracia, es decir, estamos cayendo en la adicción a la expectación de contenidos televisivos o de *YouTube* o alguna plataforma análoga como *TikTok*, con el único fin de distraernos y evadir nuestra deprimente realidad, tanto a nivel económico como a nivel cultural. Esto no solo ocurre con la televisión, sino también con la aparición de la *Internet*, pues si somos un poco más afortunados, nos deleitaremos con los sofisticados shows que nos ofrecen las plataformas de *streamings* como *Netflix* o de cualquier otro medio. En este sentido, ahora los seres humanos prefieren ver videos cortos o resumidos en *YouTube*, por ejemplo. El problema es que la lectura requiere concentración y adentramiento y, para ello, se necesita una dosis de soledad y de

quietud en el ambiente. Pero hoy vivimos un exceso de estímulos (visuales, auditivos, etc.) tal que ya es casi impensable que seamos personas introvertidas. Eso se ve raro y, más bien, abunda la extroversión. Todos tienen algo que decir o publicar en *Twitter* o *Facebook*, por ejemplo. De este modo, la lectura se posterga en comparación a la contemplación de materiales audiovisuales. Tal y como lo decía Sartori (1998) estamos ante el apogeo del *homo videns* que no se educa con palabras, sino con imágenes, esto es, lo más animal e instintivo de nosotros.

Según Denegri, la sociedad está en crisis y esa crisis permite delinear los principales problemas de la actualidad. Hay cuatro peligrosos «ismos» que nos están gobernando: inmediatez, fragmentarismo, superficialismo y facilismo. Inmediatez significa que todo lo queremos lo más pronto posible o con miras a consecuencias rápidamente visibles, fragmentarismo alude a que no queremos esforzarnos en entender la entereza de las cosas, sino que más bien preferimos un resumen o una versión más breve de algún asunto, superficialismo implica que no solemos interesarnos por temas profundos o de gran relevancia o de raigambre trascendental y facilismo se entiende como la tendencia a buscar lo que requiere el menor esfuerzo posible y, además, que sea de más simple realización (El Comercio 27 de julio del 2018).

La tecnología, sobre todo, ha permitido que podamos ahorrar esfuerzo, sin embargo, este poco esfuerzo no representa la preparación para mayores y mejores ambiciones. Antes bien, el ser humano se satisface con lo logrado y no quiere saber más del asunto. El peligroso desenlace que ha tenido el desarrollo de las armas comprueba la bajeza del ser humano. Las armas han permitido matar a distancia, sin ser visto y con impunidad emocional (Denegri 2012). Incluso el país potencia de la actualidad, Estados Unidos, hace un uso de las armas realmente devastador. Hay un plan global de asesinatos, a decir de Noam

Chomsky (Borón 17 de diciembre del 2018). Y esto se puede hacer de modo más selectivo mediante el uso de los drones. En este punto, Denegri es un pesimista absoluto, pues constata que el hombre evoluciona para matar como una de sus especialidades.

Según Denegri, estamos más apegados a las creencias que a las ideas. Mientras que las ideas pueden ser sometidas a discusión o debate, las creencias tienen un arraigo poderoso innegable (Denegri 2018). Por ejemplo, hay muchas creencias que no estamos dispuestos a poner en duda sobre todo en el terreno sexual. Denegri fue un reconocido sexólogo muy dedicado. Algunas de las cosas que decía eran muy interesantes. Por ejemplo, afirmaba que la disfunción o impotencia solo se daban en las relaciones heterosexuales y no en las homosexuales. Asimismo, sostenía que la masturbación era más exitosa en cuanto a la satisfacción del placer que el coito heterosexual. También, defendía la idea de que la mujer debía ser la que dirige el acto sexual, pues ella conoce mejor su cuerpo que su compañero de cama. Todas esas ideas fueron muy chocantes en una sociedad tan pacata y conservadora como la nuestra y, sin embargo, ahí estaba, resistiendo. Sobre todo, resistía a esas provocadoras preguntas que (como si buscaran ser parte de una terapia psicológica solapada) pretendían relacionar sus investigaciones a su vida íntima y personal. Los humanos mostramos consideración por cosas tan poco importantes que, incluso tratándose de Denegri, queremos saber algún chisme suyo para querer «explicar» ese inusual interés por lo sexual. Eso revela que no entendemos la falacia *ad hominem*.

El ser humano actual está falto de peso específico. Realmente no tiene ideales fuertes, ni convicciones serias, ni compromisos genuinos. La única forma de lograr forjarse una personalidad auténtica es mediante el cultivo de nuestra interioridad y eso requiere de largas horas de reflexión y meditación. La lectura es uno de los caminos que pueden ayudarnos

en la tarea de dotarnos de contenidos. Pero, lamentablemente, hay una evidente falta de costumbre. Escribe Denegri:

«Hace más de cincuenta años publicó don Héctor Velarde un artículo titulado “Globos y globitos”, y entre otras cosas decía las que a continuación transcribo: *“Nuestra presión exterior es mínima; la resistencia del medio ambiente es muy suave; la atmósfera, aunque húmeda, es livianita; nada fuerte; sólido, compacto y denso se opone a las presiones interiores de los individuos (personalidad), que sueltos y sin trabas, se hinchan y suben como globos y globitos. ¿No ha observado usted la cantidad de gente que habla sola por la calle, que da brincos, manotea y se deshace en tics? Falta de presión exterior. Nada retiene sus impulsos internos, intenciones, tendencias, reflejos, complejos, gastritis, etcétera. Se expresan elocuentemente, dramáticamente, alborotadamente, al menor deseo, a la menor idea, al menor dolorcito. [...] Lo malo de esta facilidad expresiva es que lleva frecuentemente a la locura a una serie de gente sana que, con un poquito de presión exterior, podría curarse. Otra desventaja: no hay materialmente un instante de sosiego para pensar, reflexionar, meditar, estudiar, comparar y saber; es decir, para sostener una actividad de firme reposo y de efectivo peso. Al menor descuido, al primer olvido, se encuentra uno hinchado, subido, flotando en el espacio, perdido, al garete. A la menor presión interior incontrolada, a la menor distracción, ¡puf!, ¡Globo!”*» (citado por Denegri 2010: 127).

El hecho de que la gente carezca de peso específico significa que fácilmente se sueltan y que nada los mantiene con los pies sobre la tierra. El soltarse fácilmente se puede entender como el no saber autocontrolarse. Ser feliz debería consistir en aprovechar el tiempo para ser productivo en actividades que procuran bienestar para nuestro entorno y porque nos permiten conocernos a nosotros mismos y a los demás. Por ejemplo, bajo este punto de vista, Arguedas fue feliz a pesar de que se suicidó, porque fue fértil productivamente hablando y a eso le dedicó su vida. Escribe Denegri:

«Feliz se dice en latín *fēlix*, y *fēlix* significa *fecundo, feraz, fértil, fructífero*. De un árbol que producía frutos, de un árbol frutal, decían los latinos que era un *árbol feliz, fēlix árbol*. Éste es el sentido primario de *fēlix*. El secundario es *dichoso, venturoso, afortunado y próspero*. De la productividad de Arguedas no cabe duda ninguna. Fue laborioso y fecundo y nos ha dejado una obra extensa y múltiple. Afirmo por eso, y estoy convencido de ello, que José María Arguedas fue feliz» (Denegri 2014b: 61).

3. Posibles salidas

Tremendas conclusiones propias de un hombre con una sabiduría monumental. Ahora bien, el diagnóstico de Denegri es atroz, pero sincero. El hombre destruye su mundo y merece la extinción. Soporta y forma parte de una sociedad consumista. Se regocija con la basura televisiva que daña su criterio para distinguir lo valioso de lo que no lo es. No lee y parece cada vez importarle menos. Asesina y con el tiempo lo hace mejor. Se apega más a las creencias que a la discusión de ideas y carece de un peso específico que lo vuelva interesante.

Vivimos en una época saturada de estímulos que nos predisponen a buscar entretenimiento antes que información. Al mismo tiempo, hay tanta información suelta en la *Internet* que no se sabe bien por dónde empezar. Sin embargo, a pesar de tantos obstáculos, todavía sigue habiendo intelectuales y cultores de las humanidades, aunque cada vez son menos. Esto significa que es posible, en principio, luchar contra la idiotización a la que estamos expuestos tanto en relación con los medios de comunicación masiva, como entre nuestros amigos y contactos más cercanos. Es decir, es posible crecer espiritualmente porque aún existen personas capaces de esforzarse y sobresalir a pesar de todos los percances. Empecemos por entender qué significa aprender.

Para poder aprender y así mejorar en nuestro proceso de desarrollo cognitivo debemos considerar estos cuatro asuntos o «mordientes», como decía Santiago Ramón y Cajal: «El interés, la atención, el esfuerzo y la perseverancia» (Denegri 2014a: 50). El interés alude a que estemos dirigidos (con la mirada bien dispuesta) hacia algo determinado, la atención implica que nos concentremos en aquello que despierta nuestro interés, el esfuerzo significa que nos dediquemos con vehemencia a aquello que nos llama la atención y la perseverancia alude a que seamos firmes y constantes en perseguir aquello que nos inquieta. Estudiar y aprender cosas de verdad importantes no es cosa fácil y esto debe ser algo que aceptemos de entrada, si queremos empezar a investigar cualquier cosa. Quizás el gobierno debería pensar en implementar en los colegios y universidades de nuestra patria cursos de *mindfulness* o meditación secularizada. Estas técnicas realmente ayudan a pensar mejor y a ser personas más moderadas y prudentes, pero son desconocidas o son vistas como algo muy religioso y poco valioso (Redero 2016). En este caso, los prejuicios y las creencias asumidas pueden más.

Asimismo, también hace falta difundir contenidos culturales de manera insistente de todos los modos posibles. Debe sorprendernos que en la prensa siempre se dedique, como si fuese una ley, una columna a los horóscopos, pero ninguna al conocimiento de las ciencias y las humanidades. Se sabe que los horóscopos venden por sí mismos (ya que la gente quiere pensar que pueden anticipar sus desamores y otras desgracias) mientras que los conocimientos científico-humanísticos no son lucrativos a simple vista. Pero hay que recalcar que el criterio para medir lo realmente importante no debe ser el puramente económico. No solo de pan vive el hombre. El hombre también tiene hambres epistémicas y metafísicas y estas deberían formar parte de la cultura promedio de nuestro país.

Además, es necesario que se vea a los aparatos tecnológicos como meras prótesis. De acuerdo a Godenzi:

«Apasionado polemista, detractor implacable de la ponzoñosa modernidad y de toda su cochambre televisiva, en la que la banalidad se sobrepone a la trascendencia y la imagen a la razón; y que como consecuencia de esa adicción que rechazaba Marco Aurelio Denegri, cada vez que tenía la oportunidad de hacerse oír, por menorizaba los efectos perniciosos que germina en la complacida y rendida juventud. En este caso, una juventud cuya velocidad y potencia desborda los cauces tradicionales, pero que mansamente cede ante la imagocracia y las redes sociales. Son prótesis tramposas, expresaba Marco Aurelio, porque esa juventud supone que está en permanente contacto con cientos o miles de amigos y solo se da cuenta de su soledad cuando apaga el teléfono en el dormitorio» (2018: 344).

Los *smartphones* son medios y no fines en sí mismos. Las cosas están para el hombre, no el hombre para las cosas. Esas máquinas (mediante aplicaciones tales como *WhatsApp*, *Telegram* o con la exposición constante de *memes* entretenidos que alientan el pensamiento caótico) han terminado esclavizando a la gente de tal modo que ya no entrenan su mente ni le dedican el tiempo suficiente a mirar en la dentrura, es decir, en el interior, en su ser más propio. La juventud debería dedicarse más a leer, a entrenar más el intelecto con el lenguaje, pues pensamiento y lenguaje están profundamente involucrados. La confusión entre hombre y cosa está a la mano, a un simple paso lógico deductivo. Si el mundo está compuesto solo de cosas, entonces el hombre es una cosa entre cosas y solo debe ser considerado desde un punto de vista meramente técnico. Esto es lo que hay que evitar.

Decía González Prada: «La vida se puede resumir en tres palabras: triste, ridícula y puerca; sin embargo, nosotros podemos derramar algo de regocijo en esa tristeza, algo de elevación

en esa ridiculez y algo de limpieza en esa porquería» (citado por Denegri 2006: 425). La vida no tiene sentido, es lo más desagradable que pueda haber. Según Schopenhauer (1988), podemos afirmar que nuestra vida es como un péndulo que oscila entre el dolor y el tedio. Ahora bien, en realidad la vida tiene el sentido que nosotros le demos. Escribe Denegri: «El único sentido que puede tener nuestro vivir es el que ocasionalmente le demos; pero esta dación dependerá del contenido que tengamos y cada vez tenemos menos contenido y menos inteligencia. (...)» (Denegri 2006: 427). Nosotros podemos convertir esta vida en algo maravilloso planteándonos conseguir logros que eleven el espíritu humano por encima de todas las glorias hasta el momento realizadas. Hay que luchar por ser los mejores, usando armas a nuestro alcance, nuestra mente y nuestro lenguaje. Escribiendo, conversando, leyendo, cantando, tocando música, etc.

4. Conclusiones

Marco Aurelio Denegri fue un intelectual conocido por salir en televisión. Sus ideas resultaban atractivas, aunque nunca tuvo la publicidad que merecía. Cuesta aceptar el hecho de su partida, pero aún es mucho más costoso asumir que nadie lo toma en serio, ni siquiera los representantes de la intelectualidad peruana más atenta de hoy. ¿Tan mezquinos podemos llegar a ser?

Según el examen denegriano, el hombre destruye su mundo y a sí mismo también. De ese modo, es un ser cuya extinción le haría bien tanto a la naturaleza como a la cultura. Ha consolidado una sociedad consumista que todo lo mide con el patrón del rendimiento económico. Denegri (7 de julio del 2014) explica que el ser humano es susceptible de volverse adicto a la basura, como les ocurre a los enfermos de cacostmia a quienes se les pervierte el sentido del olfato y terminan disfrutando de lo pestilente y maloliente. Análogamente, podemos decir que el ser humano es una criatura que se relaja asimilando

los contenidos de la basura televisiva que perjudica su criterio ético para distinguir lo bueno de lo malo. No gusta de la lectura y no le ve ningún valor. Mata de modo sistemático con ayuda de la tecnología. Y confía más en sus creencias que en las ideas que puede discutir. Finalmente, el peso específico del humano se está alivianando de tal modo, que está propenso a admirar formas de vida que exaltan el dinero fácil y el poco esfuerzo.

Podemos ser cada vez menos idiotas. Esto depende de que los centros de enseñanza incidan en la necesidad de la meditación, pues como se señaló antes, la mente en búsqueda de calma puede llegar a incrementar su producción intelectual y moral. Asimismo, el hombre culto y preparado debería ser atraído hacia la investigación mediante convocatorias que busquen publicar los logros de los inquisidores actuales del conocimiento en general. Deben hacerse públicos los debates sexuales que permanecen tabú como, por ejemplo, los límites del placer, las prácticas sexuales pervertidas, la capacidad sexual de hombres y mujeres, la relación entre el sexo, el amor y el matrimonio, la comparación entre el gozo de los homosexuales y los heterosexuales, pero no por razones de morbo, sino para satisfacer necesidades desconocidas por los practicantes. Finalmente, la vida debe verse como una oportunidad para revelar hechos desconocidos por los demás o para convocar a continuar con la investigación de parte de los estudiosos. La vida tiene el sentido que decidimos darle desde nuestra perspectiva vital relativa.

Capítulo 2

El amor según Marco Aurelio Denegri³

En la historia humana no hay sentimiento más elevado que el amor. Al mismo tiempo, se trata de un concepto poco comprendido y sobre el cual se ha escrito desde diversos puntos de vista. En esta ocasión, nos acercaremos al amor bajo el enfoque de Marco Aurelio Denegri, a quien consideramos un filósofo interesante y, ciertamente, polémico. En principio, queremos saber cómo es el amor y cuántos tipos hay. Después, buscaremos resolver la cuestión de si se puede amar por mandato divino como afirman algunas religiones. Enseguida, investigaremos si hay una relación entre el amor que podamos prodigar y nuestro desarrollo y calidad intelectual. Asimismo, revisaremos el asunto de si el amor nos permite o no pensar con claridad. Luego, averiguaremos cómo podemos evaluar la relación que tenemos con nuestra pareja. Y posteriormente, brindaremos algunas ideas acerca de la diferencia a nivel sexual entre hombres y mujeres. Al final, trataremos brevemente sobre la amistad y añadiremos algunas perspectivas adicionales a lo dicho por este pensador peruano.

3. Parte de este capítulo fue presentado en el evento organizado por la Escuela Profesional de Filosofía «Psicología y filosofía: análisis del amor» el lunes 14 de febrero del 2022.

1. ¿Cómo es el amor y cuántas clases hay?

Se puede afirmar que el amor es una virtud que consiste en desearle todo lo bueno a alguien que nos corresponde en el deseo de unidad física y psicológica, nos alegra y fomenta nuestro crecimiento personal. En principio, no se puede amar mediante un cálculo o como conclusión de un razonamiento lógico. El amor es algo que nos nace. Amar por cálculo significa ser un interesado y eso no es amar. El amor se ubica pues en el ámbito de lo irracional. El psicólogo Sternberg (1989) lo entiende como un conjunto de sentimientos, emociones y valores.

Hay dos clases de vínculo amoroso: la pasión amorosa y el sentimiento amoroso. La pasión amorosa es posesiva y apetente. Además, es propia del enamoramiento y también es adhesiva, pues se pega, quiere unirse al otro y confundirse con él, esto es, unimismarse. Estamos ante el amor de concupiscencia que desea calmar muchos apetitos. Este tipo de amor está vinculado a las técnicas arcaicas del éxtasis (es como una droga) pues, al igual que el *rock*, propicia el trance y el vuelo. Para Rosa Montero, es enajenante, una especie de ensueño y tiene vocación de fracaso, pues siempre se frustra y nunca se cumple.

El sentimiento amoroso, por otro lado, se compone de cariño, ternura y afecto. Esto implica el cuidado y la protección que le podemos procurar a nuestra pareja. De lo que se trata, es de buscar el bien de nuestro ser amado. A este vínculo amoroso, Denegri (2018) lo denomina «dilección». Estamos ante el amor reflexivo, esto es, el amor de benevolencia. En este sentido, para Denegri el amor nunca se consigue. Más bien es una constante actividad de búsqueda. En el amor no importa tanto la meta como sí el camino. Según Denegri: «El amor no es una realidad

quieta y fija, sino un devenir, un proceso; discurre y transcurre». (2021: 222). Esto significa que el amor no termina con la conquista del ser amado. En realidad, el amor debe continuar cultivándose día tras día mediante recordatorios constantes de lo feliz que nos hace el estar vinculado amorosamente con nuestra pareja.

Un detalle importante. El amor no puede ser universal. Según Denegri, Ortega y Gasset alguna vez afirmó que «el amor es el organizador de las distancias, el artífice de los cercas y de los lejos, el arquitecto de las jerarquías» (2006: 28). Esto significa que solo podemos amar a una o a algunas personas, pero no es normal amar a todas las personas. Algo así decía Aristóteles sobre la amistad. Según el Estagirita, el que tiene muchos amigos, en realidad, no tiene ninguno. Es decir, si todos son nuestros amigos, nadie lo es. El significado de esto es que no se puede ser amigo de todos. La amistad exige selección y profundización. Y eso solo se puede hacer con pocas personas. Volveremos a esto al final de esta parte de nuestro trabajo.

2. ¿Se puede amar por mandamiento?

No se puede amar por mandamiento. Denegri (2017) tiene bien claro el asunto. No se puede obligar a amar al prójimo, como afirman los cristianos. En realidad, amamos al otro porque nos nace amarlo, no porque nos lo manden. Además, es notable que lo que más prevalece en el mundo es la falta de amor. Pensemos en los 7 dones que supuestamente el Espíritu Santo concede a los cristianos: sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios. Asimismo, tenemos 12 perfecciones que supuestamente inculca el Espíritu Santo en los cristianos: caridad, gozo, paz, paciencia, longanimidad (grandeza y constancia de ánimo ante la adversidad), bondad, benignidad, mansedumbre, fidelidad, modestia, continencia y

castidad. Destaquemos el don de la piedad y la perfección de la caridad. Nadie duda de las buenas intenciones del cristianismo, pero, de acuerdo a Denegri:

«Si el amor, como suponía Heine, equivaliese a la compasión, si llegara a unimismarse o identificarse con ella, entonces no podría ser fuente de alegría ni origen de contentamiento, porque la *compasión* es el sentimiento de conmiseración y lástima que se tiene respecto a quienes sufren penalidades o desgracias. Sin embargo, enternecerse y sentir compasión por los males de alguien, es manifestación amorosa, o mejor aún, dileccional. Profesar dilección a alguien implica, entre otras cosas, sentir compasión por los males que le ocurran a la persona dilecta. No creo que el amor equivalga a la compasión, pero esta lo potencia, o mejor dicho, potencia la dilección» (2018: 35-36).

El cristianismo, pues, exalta el amor dileccional que se basa en la piedad y en la caridad. Pero hay un problema. Si consideramos que el 84% del mundo se define como religioso y que los cristianos representan el 31.2% del mundo (The Guardian 2018), ¿no debería el Espíritu Santo haber iluminado a esta elevada cantidad de personas en el mundo? En el Perú hay 95.5% de cristianos (PBS LearningMedia 2022) y no somos un ejemplo mundial de moralidad y buenas costumbres. Si fuera posible amar por mandamiento, pues la unidad nacional sería más fácil de lo que de hecho es.

3. ¿Nuestro amor depende de nuestra calidad intelectual?

El amor forma parte de la personalidad que tengamos. En ese sentido, el amor que podamos prodigar depende de nuestro desarrollo intelectual y espiritual. Es decir, el amor sin el conocimiento particularmente de uno mismo no basta. Sin embargo, hoy en día abunda la indigencia, es decir, la carencia

de inteligencia y de valores. Escribe Denegri: «(...) a lo que yo me refiero cuando digo indigente, es al ser humano carente de contenido, que no tiene intereses, ni inquietudes, ni valores, ni desarrollo» (2021: 223). En otro lugar, afirma: «El *indigente* no piensa, ni reflexiona, ni tampoco sabe lo que son los problemas teóricos. El *indigente* vive o sobrevive, pero no se pregunta ni se cuestiona, ni es capaz por supuesto de ensimismarse» (2018: 87).

Héctor Velarde explica esto afirmando que los seres humanos son como globos, pues carecen de peso específico. El hecho de que la gente carezca de peso específico significa que fácilmente se «sueltan» y que nada los mantiene con los pies sobre la tierra. El soltarse fácilmente se puede entender como el no saber controlarse uno mismo. En ese sentido, las personas sin peso específico gritan en la calle, escupen, se golpean, hablan lisuras, fornican públicamente, se entregan a la bebida y a la droga. Lo mismo ocurre con quien ha perdido la capacidad de apretar bien su propio esfínter. Aquel que ya no puede controlar la puerta de salida de sus desechos, suelta toda su basura. Así, el carecer de peso específico puede impedir la felicidad, pues nos puede llevar a considerar que o bien no hay nada realmente en este mundo que valga la pena o, peor aún, a defender y difundir modos de vida que exaltan el vicio y la perdición de nuestra humanidad. Hasta la idea del amor puede verse afectada por esta carencia de preparación interior: «El amor depende del desarrollo integral de la persona; pero si esta se ha desarrollado escasamente, entonces su amor será como su escaso desarrollo» (Denegri 2018: 88). Esto significa que somos como lo que amamos. Sostiene Denegri:

«El comediógrafo Terencio decía: “cuando no se puede lo que se quiere, hay que querer lo que se puede”. Siglos después repitió esta sentencia terenciana Leonardo y, posteriormente, y a su

modo, Rousseau, cuando dijo: “El hombre verdaderamente libre solo quiere lo que puede y hace lo que le conviene”. Cuando de lo que se trata es del amor, lo antedicho es fraseable como sigue: *Uno ama, no lo que quiere, sino lo que puede, y cuando puede, y como puede»* (2018: 88).

Lo anterior tiene apariencia estoica. No podemos amar lo que queremos. Mucha gente preferiría amar a personas sabias y talentosas, pero ¿estarían preparadas para ello? Una pregunta interesante que se puede hacer para entender esto es acerca de si estaríamos con alguien parecido a nosotros cognitivamente hablando. Si somos sensatos, amaremos lo que podamos amar, pues probablemente lo que queremos amar, no se encuentra a nuestro alcance intelectual.

4. ¿El amor no nos permite pensar con claridad?

Denegri suele mencionar en sus escritos un par de fábulas asociadas al amor y de autoría de La Fontaine. Relatemos la primera. Había una vez un león que estaba enamorado de una bella doncella que era hija de un granjero. El león fue a pedir permiso al padre para iniciar una relación. Pero el padre, que conocía la fiereza del león, le puso condiciones para su bendición. Él le exigió que se arrancase los dientes y que se limase las uñas, pues su hija era delicada y él temía que la dañara sin querer. El león aceptó y cuando regresó, el granjero soltó una jauría de perros que aniquilaron al Rey de la Selva (Denegri 2018).

La segunda historia parece la reformulación de un mito. El Amor y la Locura estaban jugando y ante un desacuerdo fueron ambos a juicio. El Amor iba a exponer su posición, pero la Locura desesperada le asestó un duro golpe que terminó dejándolo ciego. Afrodita, la madre del Amor, exigió una reparación inmediata y los jueces dieron el siguiente veredicto.

Como la Locura había privado de la vista al Amor, a partir de ahora la Locura debe servir de guía al Amor. Por este motivo, actualmente se dice que el amor es ciego y la locura lo acompaña (Denegri 11 de julio del 2018).

De estas dos fábulas podemos extraer una enseñanza clara. El amor, pues, nos vuelve imprudentes, incautos e insensatos. Esto sucede porque siempre, en lo que respecta a la elección de pareja, estaremos equivocados. ¿Amar es sufrir? Volveremos sobre esto más adelante. Mientras, mencionemos cuánta razón tenía Zamacois cuando decía que el amor no es ciego, sino présbita, porque no ve bien de cerca, es decir, estando enamorados y apasionados no notamos los defectos del ser amado. Escribe Denegri: «(...) existe el fenómeno del enamoramiento, que como todos saben, es una etapa en que la pareja pierde el seso y tiene un régimen atencional anómalo y en que cada uno ve en el otro solamente perfecciones, o cree verlas. (...)» (2010: 38). Solamente de lejos, esto es, habiendo pasado mucho tiempo con ese alguien, cuando el fuego inicial de la relación se ha debilitado, se notan las evidentes falencias que otros externos a la relación suelen ver con anticipación. En ese sentido, más que el enamoramiento o amor pasional que nos hace perder la cabeza nos aliena y se basa en el apego y la adhesión, es recomendable que en la pareja exista la dilección (el sentimiento amoroso), es decir, el amor cuidadoso, atento, responsable, tierno y reflexivo (Denegri 4 de enero del 2016).

5. ¿Cómo debo evaluar la relación que tengo con mi pareja?

En torno a la cuestión del amor, muchas veces la gente se ilusiona y pide demasiado en quien vaya a ser su pareja. Por ejemplo, algunas mujeres quieren un hombre con dinero, que

sepa cocinar, que sea afectivo, que le guste el deporte, que tenga un porvenir asegurado, que sea apuesto, etc. Denegri afirma:

«Modernamente, en una cultura como la nuestra, en la que prevalece la orientación mercantil y reina soberana la exitocracia, el amor dependerá de las cotizaciones que tengan en el mercado los objetos amorosos. Los hombres de dinero y las mujeres bonitas y curvilíneas tienen muy buenas cotizaciones. Por eso, como ha dicho Fromm, no es sorprendente que las relaciones amorosas sigan el mismo esquema de orientación que gobierna el mercado de bienes y servicios» (2018: 35).

Estas exigencias configuran un craso error. Lo relevante en un acompañante amoroso debería ser el orden y la limpieza y, si es posible, que sepa conversar o alguna otra cualidad loable y virtuosa de esa índole. Esto explica el que varias parejas terminen preguntándose cómo terminaron asociadas a una persona que luego descubren que no era tan excelente como creían en un inicio (Denegri, 26 de octubre del 2013). Al respecto escribe Denegri:

«Respecto a la posibilidad de que una sola persona colme todas nuestras expectativas e ilusiones y satisfaga cabalmente nuestros deseos y anhelos, la respuesta es obvia: semejante persona no existe. A veces, sin embargo, pareciera lo contrario, puesto que hay personas que temporalmente nos satisfacen en todo; pero solo temporalmente, no siempre. Esta impenitud en nuestra relación con el otro se nota, desde luego, menos cuando nuestras exigencias son mínimas y nuestras expectativas e ilusiones nulas, o casi. Pero si no es así, entonces el otro no nos llenará plenamente; no habrá, pues, plenitud, sino impenitud» (2018: 150).

¿Por qué nos equivocamos al escoger pareja? Denegri compara el dominio de la naturaleza logrado por el hombre y el conocimiento que ha conseguido acerca de sí mismo, los demás y las relaciones sociales. Así pues, podemos afirmar que el ser

humano se deleita con el progreso de la tecnología, pero no se esfuerza del mismo modo para conseguir su progreso moral y social. En ese sentido, sigue teniendo un carácter primitivo. Es un salvaje que prefiere ver evolucionar a las máquinas antes que a su propio espíritu, es decir, no ha progresado en lo que respecta a sus relaciones interpersonales y a su trato con los demás.⁴

El amor, además, representa una inversión no solo de dinero, sino de tiempo y de paz mental. Estudiemos el asunto con seriedad. Si la ganancia es más alta que el gasto, entonces apostemos por esa relación y mantengámosla hasta sus últimas consecuencias. Pero si no es así, lo mejor es cesar ese vínculo. No nos dejemos engañar por la falacia del costo hundido o de las pérdidas irrecuperables (BBC 13 de mayo del 2019), según la cual, no debemos dejar de invertir en tal o cual proyecto pues ya hemos estado mucho tiempo en eso y, si lo abandonamos, todo el tiempo y dinero que invertimos se perderá. El problema es que mucha gente acepta una relación de amor que les resulta perjudicial, pues existe una impresionante capacidad de autodestrucción en el ser humano actual.

6. ¿Qué diferencia hay entre hombres y mujeres a nivel sexual?

El conocimiento de lo sexual también debe ser prioridad. De alguna manera, la salud mental y el conocimiento sexológico guardan relación. El esclarecimiento del terreno sexual es importante tanto para el joven como para el adulto. Las parejas gozarían más y mejor si entendieran los límites

4. Para Denegri (21 de junio del 2016), un científico de la época de los griegos sería un bebé de pecho entre los científicos de hoy. Pero, un Sócrates de los griegos seguiría siendo un gran filósofo en este tiempo presente. Eso es indicativo de que la ciencia ha progresado, pero la filosofía moral o el cultivo de nuestro espíritu aún carece de elevación adecuada. La ciencia es acumulativa, pero la filosofía requiere problematizar constantemente los problemas actuales que se nos presentan.

de sus cuerpos. Denegri (30 de junio del 2016) afirma que el sexo ha salido perdiendo frente al consumo de droga en la actualidad, a pesar de que algunos creen que más bien la droga o el alcohol refuerza el interés sexual. Específicamente, la potencia sexual se ha visto perjudicada, es decir, la potencia erectiva, durativa y repetitiva. Otro detalle se relaciona con la capacidad orgásmica entre hombres y mujeres. Según Denegri, la mayoría de las mujeres pueden experimentar el orgasmo y luego de corto tiempo recomponerse para volver a sentirlo, es decir, son multiorgásmicas. Esto no es posible en el hombre que necesita tiempo, si es que puede recuperarse del todo. El hombre siente, además, una fijación por las tres mentas: la nalgamenta, la piernamenta y la tetamenta, y esta última es la favorita del varón, pues desde tiempos antiguos el hombre ha sido tetófilo y esto puede corroborarse analizando la estatuilla de la Venus de Willendorf (Denegri 10 de marzo del 2016).

Asimismo, la mayoría de las mujeres (y casi toda la humanidad occidental) tienden a juntar las ideas de amor, sexo y matrimonio mientras que el hombre no y esto se debe a la estructura biológica del cerebro que orienta a la mujer a juntar mientras que al hombre lo orienta a desunir (Denegri, 27 de octubre del 2016). Esto sucede porque «la parte posterior del cuerpo calloso es más ancha y larga en la mujer. Esto significa que el cerebro femenino está menos lateralizado y menos rígidamente organizado que el cerebro masculino» (Denegri 2010: 40). Además, Denegri (19 de enero del 2017) recomienda variedad, novedad y sorpresa entre los amantes para evitar que el interés sexual se apague, pues la pareja infiel no engaña porque sea inmoral, sino porque se encuentra aburrida, cansada y desmotivada. Afirma Denegri: «(...) Suelen creer las mujeres que el amor mejora la cópula y no se imaginan que la empeora,

porque ni la ternura ni el cariño son tensores, sino al revés, son distensores y, en consecuencia, desexcitan y enfrían.» (2018: 36). Es por ello necesario siempre mantener el fuego vivo, esto es, la emoción mediante la práctica de actividades sexuales extravagantes y de diversa índole que mantengan despierto el mutuo interés.

Existen muchos malentendidos que pasan por verdades dogmáticas y son esas verdades no cuestionadas las que desencadenan conductas agresivas, celosas y posesivas. Quizá una sociedad más satisfecha sexualmente será una sociedad menos violenta o más preocupada por cuestiones más importantes y vitales para la humanidad. Quizá el saber que la monogamia no es un destino inevitable pueda aliviar a quien cree buscar su realización personal bajo esa mentira tan difundida del matrimonio, es decir, casándose con vestido blanco y compartiendo diariamente la cama en el mismo cuarto con su marido con el cual debe procrear a sus hijos.

7. ¿Cómo debe ser el trato con los amigos?

El polígrafo (Denegri 21 de julio del 2013) insiste en que la mayoría de seres humanos no estamos estructuralmente capacitados para poder conocernos a nosotros mismos y, por ende, tampoco podemos conocer realmente a los demás. Además, el ser humano no es soportable por tanto tiempo pues, en condiciones normales (es decir, sin considerar casos como el enamoramiento o situaciones en las que los que se buscan son personas aburridas y sin vida interior), el ser humano es soportable entre 2 a 4 horas. También, Denegri afirma: «El amor, en efecto, es ordinariamente raro, pero la amistad es extraordinariamente rara» (Denegri 2018: 35). En ese sentido Denegri (14 de setiembre del 2016) recomienda, siguiendo a Ribeyro,

que no seamos tan exigentes con quien deseemos entablar una relación de amistad. Algunos creen que en los amigos podemos encontrar profundidades oceánicas y pensamiento novedosos y revolucionarios. No existen personas que tengan varias y grandiosas cualidades. La mayoría de las personas, si tienen talento, solo tienen uno y no se debe esperar más de ellos. Aunque, sinceramente, la gran mayoría no tiene ni un solo talento bien cultivado. En realidad, están equivocados los que creen que los amigos deben tener una elevada cantidad de rasgos valiosos.

8. Discusión

Denegri considera que, si queremos mantener nuestras amistades, no debemos buscar lo que no hay, es decir, grandes respuestas, enormes reflexiones y gigantescas ideas novedosas. Solo con esta precaución podremos mantener en orden nuestras amistades. La amistad es un tema importante y, por supuesto, está vinculado al amor. Revisemos la opinión de Aristóteles al respecto.

Para Aristóteles (1998), la amistad es muy importante para poder lograr la felicidad. Incluso, afirma que un amigo es un «segundo» yo, es decir, un medio para lograr autoconsciencia. Nuestra felicidad depende de cómo interactuamos socialmente con ciertas personas a las que somos cercanas y tenemos apego. Habrá muchas personas con las que compartiremos un momento de nuestras vidas, sin embargo, serán muy pocas aquellas personas con las que podremos conversar tranquilamente y compartir nuestros más íntimos pensamientos, anhelos y planes. Según Aristóteles, hay tres tipos de amistad.

Tabla 1. Tipos de amistad, según Aristóteles.

| Tipos de amistad | Explicación |
|-------------------|---|
| Hedonista | Esta amistad llega cuando uno busca diversión. Su interés principal es el placer personal y busca vivir el momento junto a la otra persona. |
| Utilitaria | Esta es una amistad estratégica que solo disfruta de la compañía de los otros siempre y cuando tengan la esperanza de sacarles algún provecho o ganancia. |
| Buena | Esta es la del amigo verdadero. No solo es alguien que se parece a uno mismo, sino alguien a quien uno cuida tanto como a sí mismo. Sus penas se vuelven las de uno, sus alegrías, nuestras alegrías también. Nos hacemos más vulnerables si algo le ocurriese a esa persona. Pero también eso mismo nos fortalece. Esta es la amistad ideal. |

Fuente: Elaboración propia

El buen amigo es aquella persona con la que uno puede estar pensando en silencio o en voz alta, con la que uno se desarrolla, con la que uno crece, con la que uno se vuelve más listo, más fuerte, más justo y más moderado. Denegri, en este punto, observaría que sí podemos decirles a nuestros amigos nuestros pensamientos más elaborados, pero no esperemos de parte de ellos ideas a la misma altura. Tener la esperanza de que nuestro amigo tenga una gran sabiduría es una necesidad. El amigo, en sentido aristotélico, es alguien con quien uno comparte la vida voluntariamente, a diferencia de los familiares a quienes uno está ligado por obligación. Ni que decir de las redes sociales en las que a cualquier tipo de contacto se le llama «amigo» cuando sabemos que, en realidad, esta palabra es demasiado grande como para designar a aquellos que están en esos ámbitos virtuales.

Los amigos son personas que mutuamente se admiran. Los amigos comparten virtudes y anulan sus defectos mutuamente entre sí. Pero esto no puede extenderse a todos los seres humanos, es decir, no podemos ni debemos considerar amigos a mucha gente, sino solo a unos cuantos. Aquí hay coincidencia con Denegri, pues él también piensa que no existe el amor universal. La misma idea es aplicable a la amistad. Esta frase representa el pensamiento de Aristóteles al respecto: «Quien tiene muchos amigos, no tiene ninguno». La idea es que los verdaderos amigos son, en realidad, unos pocos (Aristóteles 1998) porque no a todos se les puede dedicar nuestro valioso tiempo, a menos que seamos hipócritas. Como dice la frase «Uno es soledad, dos es compañía y tres es multitud». Por ende, no tiene sentido asistir a una reunión con muchos amigos bajo la creencia de que así será más divertido. Lo mismo sucede con el amor. No podemos amar a todo el mundo, pues solamente podemos dedicarnos de lleno a un número muy reducido. Así, la amistad nos enseña cómo debemos ser y de qué manera debemos buscar la excelencia.⁵

5. Cicerón (1997) también reflexiona sobre la amistad. Para él, la verdadera amistad solo es posible entre hombres comunes que se esfuerzan por ser buenos en sus actos. Así, el hombre es feliz y bueno si sigue su naturaleza social. No hay amistad sin cariño y esta se expresa como relación íntima y cercana. La amistad es el acuerdo, consenso con benevolencia y afecto en todas las cosas divinas y humanas. Esta contiene muchos bienes pues adonde quiera que uno vuelva está la mano amiga. La amistad de ningún lugar es excluida y nunca es intempestiva, nunca es molesta. La amistad superior permite considerar al amigo como una copia y reflejo de uno mismo pues un verdadero amigo está dispuesto a correr riesgos por su amistad. La amistad es un impulso natural, una inclinación del alma basada en el amor. Es desinteresada. En la amistad nada es fingido, nada simulado y cualquier cosa que haya es verdadera y voluntaria. La amistad es una virtud que representa la honestidad y veracidad como contrapuesta al propio interés y la utilidad. Los amigos verdaderos son leales, pues

Al respecto del amor, tema que se ha desarrollado ampliamente en este trabajo, confrontaremos la posición de Denegri con la de Platón. En *El Banquete*, Platón (1988) nos habla sobre el amor. En este diálogo aparece el comediante Aristófanes, quien sostiene que el amor es la búsqueda de nuestra otra mitad. Por eso, cuando los enamorados se encuentran, quieren estar todo el día juntos, porque sienten que sin el otro están incompletos. Sócrates, en este diálogo, rechaza tal teoría y explica el amor de otro modo. Hay tres grados de amor en las personas. En primer lugar, se aman los cuerpos, la carne, el recipiente. Este amor es muy común, muy básico y natural, pero no es el verdadero amor. En segundo lugar, se aman las almas. En este sentido, se ama la mente de la otra persona, sus pensamientos, sus pasiones. Este amor es mejor que el anterior pero no es lo suficientemente bueno para Sócrates, básicamente porque genera individualismo, es decir, los amantes (dentro de este tipo de amor) solo se querrán uno al otro y dejarán a los demás de lado (para Denegri, la mayoría de las relaciones solo llegan a este tipo de amor, pues el que viene a continuación es lo que él llamaba «dilección»). En tercer lugar, se aman las ideas. Este es el verdadero «amor platónico».

El amor platónico no consiste en amar a Anne Hathaway porque ella es nuestra «*crush*», porque es famosa y encima nunca voltará a mirarnos. No, el amor platónico no es el amor imposible. Esa es una idea equivocada. El amor platónico está vinculado al amor por la sabiduría, la verdad y el bien. El amor platónico va de la mano con la belleza del alma y, en ese sentido, no consiste en amar obsesivamente a alguien en particular. Para conocer la esencia de las cosas y la verdad

tienen estabilidad en sus opiniones y conductas. Por ello, no a cualquiera se le debe llamar amigo a la ligera.

necesitamos ejercitar el diálogo y la razón y esto se consigue mejor con varias personas, es decir, en comunidad. El amor platónico es el amor entre amigos y familiares, es el amor desinteresado, es el amor que no pone condiciones, que no se fija en posesiones y que solo disfruta de la buena compañía que fomenta el libre pensamiento. Amar platónicamente significa querer a alguien porque refleja la virtud, porque lleva una vida orientada hacia la verdadera belleza que tiene que ver con la justicia. Amar platónicamente significa amar las ideas, es decir, más allá de los cuerpos y las mentes humanas; amar platónicamente es buscar siempre aquellas ideas por las cuales entendemos qué es lo bueno, lo correcto y lo mejor. Y esto se expresa de modo mucho más elevado en la filosofía. Precisamente, para Denegri este es el amor más valioso, pero también más difícil de conseguir.

En el siglo XXI, el filósofo Žižek también tiene aportes al respecto del tema del amor. Con frecuencia cuando amamos a una persona, no la aceptamos como de hecho ella es. Aceptamos a esa persona en la medida en que quepa en las coordenadas de nuestra fantasía. Nos confundimos, identificamos erróneamente a esa persona. Como apunta Denegri, el amor no nos permite pensar con claridad. Por eso, cuando descubrimos que estábamos engañados, el amor puede rápidamente transformarse en violencia. No hay nada más peligroso y letal para la persona amada, que ser amada por lo que no es, sino por ajustarse a un ideal. En este caso, el amor es siempre mortificante, pues amar es seleccionar de modo exclusivo a alguien y si nos equivocamos al realizar esta selección, la frustración es enorme (Žižek 2008). Aquí, de nuevo, hay coincidencias con Denegri para quien no existe el amor hacia toda la humanidad.

El amor no es reconocer las virtudes del otro, es, en realidad, reconocer su imperfección y aceptarla tal y como es, esto es, con todos sus defectos. El problema es que tenemos miedo a enamorarnos porque solo queremos ver en el otro los rasgos que nos agradan, por ejemplo, que piense parecido, que tenga los mismos gustos, que tenga el mismo sentido del humor. No queremos correr riesgos. Así, cuando idealizamos el amor, ponemos en el otro todo lo que queremos ver. Es decir, en realidad no nos enamoramos de las personas, sino de la imagen perfecta que nos hacemos de ellas. El amor de verdad es una apuesta arriesgada, pues no debe buscar idealizar al otro, sino querer también la imperfección. Estas ideas apoyarían la idea denegriana de que solemos errar demasiado al escoger pareja.

No siempre tenemos que andar a tientas. En el amor uno debe aceptar la imperfección y, si hay que decirle a la pareja lo que uno piensa, aunque le pueda molestar, se le dice, porque eso nos conecta con la realidad. Incluso, Žižek afirma que el verdadero amor consiste en poder insultar al otro, como lo dijieran en una entrevista Reul y Deichmann (2019). Esto coincide con el planteo denegriano según el cual la medida de nuestro amor depende de la medida de nuestra calidad intelectual. Si hay inteligencia en una relación amorosa, también habrá sinceridad y eso tendrá que provocar discusión e intercambio de puntos de vista. Así, la relación sobrevivirá si los amantes están a la altura de las exigencias intelectuales. El amor pues puede sacudirnos y hacernos volver a la realidad y recordemos que la realidad está llena de verdades incómodas. En ese sentido, el amor puede llegar a ser cruel.

Tenemos que mencionar algo acerca de si el amor es o implica sufrimiento. Si se trata de sacrificarse por el otro y de tener piedad por el desvalido, podemos afirmar que hay algo de sufrimiento en esa clase de amor. Sin embargo, también suele

ocurrir que en las relaciones amorosas una de las partes suele pasarla muy mal durante la ruptura, mientras que la otra no reporta mayor problema. Este tema es inquietante, pero puede ser analizado.

En una relación siempre hay alguien que ama más y alguien que ama menos. El que sufre más es el que ama más, mientras que el que ama menos no sufre tanto. La cuestión estriba en saber por qué el que ama más tiene esa conducta. Habrá muchas explicaciones, pero una que merece atención es la siguiente. La persona que ama más es alguien que no ha tenido muchas experiencias amorosas, por ende, para esta persona esa relación *lo es todo*. En ese sentido, carece de conocimiento vivencial y por eso muestra tanto apego por esa relación. En cambio, la persona que ama menos ha acumulado un número alto de experiencias y está dispuesto a dejar la relación porque entiende que se trata de una entre muchas. Este es el motivo del sufrimiento.

La solución tiene que ver con atrevernos a acumular experiencias para que cuando tengamos alguna relación no mostremos tanto apego y tanta dependencia emocional. Este es el peligro. Podríamos estar vinculándonos amorosamente con una persona que ha tenido muchas experiencias previas. Y si nosotros no tenemos algún conocimiento previo de este tipo de vivencias, sufriremos por la novedad del asunto. La recomendación es que no tengamos miedo a iniciar relaciones con los otros. Dejemos de buscar a la mujer ideal o al príncipe azul. Pero también hagamos un seguimiento de la persona que nos interesa. Hoy es más fácil que antes, pues la gente expone su vida en las redes sociales. De este modo, podemos reducir el sufrimiento.

9. Conclusiones

El amor es un vínculo, una virtud y un sentimiento que une y acerca a las personas. Además, existen dos tipos de amor: el pasional y el sentimental. El pasional es propio del enamoramiento y el sentimental está vinculado a la «dilección».

No se puede amar bajo un mandamiento. El amor es algo que surge dentro de nosotros. Nos cae bien alguien y, luego, nos agrada pasar tiempo con esta persona. Asimismo, el cristianismo, que plantea el mandato del amor, no parece haber mejorado el mundo.

El amor solo no basta, hace falta el conocimiento. Nuestra personalidad debe cultivar el saber, para que nuestro amor tenga más calidad. Sin reflexión, el amor no tiene sentido. El amor es ciego, pero cuando afirmamos esto nos referimos al amor pasional. El amor dilectivo está acompañado de conocimiento e inteligencia. A nuestra pareja solo deberíamos exigirle que tenga capacidad de conversación y que sea ordenada y limpia. Si nos volvemos muy exigentes, no seremos felices, pues es muy común errar al escoger pareja.

Los hombres suelen fijarse más en aspectos físicos en lo que respecta a la relación amorosa. Las mujeres, en cambio, unifican ideas como amor, sexo y matrimonio. Además, los hombres no son tan rendidores a nivel sexual como las mujeres. Al igual que ocurre con el amor, en el caso de la amistad no debemos ser tan exigentes si queremos tener y mantener a nuestras amistades.

Ahora bien, con relación a Aristóteles, Denegri está de acuerdo en que no es cierto que se pueda mantener la amistad con muchas personas. De hecho, Denegri duda del amor universal. En relación con Platón, el denominado «amor platónico»

coincide con lo que Denegri llamó «amor dilectivo». Asimismo, Denegri concuerda con Žižek en que el amor nubla nuestra razón. Además, el hecho de que nos enamoramos de una ilusión que fabricamos en nuestra cabeza explicaría por qué solemos errar tanto a la hora de escoger pareja. De este modo, las discusiones (incluyendo insultos) que surgen en una relación fortalecerán la misma si y solo si ambos amantes tienen un gran desarrollo intelectual. De lo contrario, dicha relación será historia.

Finalmente, hay que mencionar que podemos reducir el sufrimiento ante una ruptura amorosa si somos precavidos y nos nutrimos de experiencias previas que nos permitan ver la situación sobre la base de más conocimiento vivencial.

Capítulo 3

Cuatro dimensiones del concepto de paz⁶

En este capítulo se estudia el concepto de paz. Para ello, primero se aplica metodología del análisis lingüístico a expresiones que contengan el término en cuestión, para después, reducir a cuatro las dimensiones que tiene este concepto. Así, determinamos las dimensiones ontológica, antropológica, ética y política del concepto de paz. Estudiamos con mayor detenimiento la dimensión política del concepto de paz, pues en este ámbito se opone al concepto de guerra y, al respecto, hay más intereses filosóficos. Finalmente, encontramos que las primeras tres dimensiones serían claves para poder evitar la guerra, pues si existiera paz en el ambiente, en la mente y entre los hombres, no tendría por qué haber guerra entre las naciones.

1. Contexto histórico

El jueves 24 de febrero del 2022 Rusia decidió invadir Ucrania (Gestión, 14 de marzo del 2022). Este hecho ha marcado las tendencias en redes sociales y los noticieros de todo el planeta. Nuestra intención es comprender cómo así se ha dado este hecho y, además, reflexionar filosóficamente acerca de la paz y de la guerra para proponer una solución.

6. Este capítulo será presentado en el evento académico «III Congreso Internacional Ética, Ciencia y Educación» el mes de septiembre de 2023.

Ahora bien, no deja de llamar nuestra atención una serie de situaciones que son contradictorias. Por ejemplo, el grupo «Anonymous» está buscando hackear los principales medios de comunicación rusos (Tidy, 17 de marzo del 2022). Incluso, las agrupaciones de fútbol, la Unión Europea y otras organizaciones y empresas (como Coca Cola, Mc Donald's, Pepsi y Starbucks) están cerrando cualquier tipo de contacto comercial con la Rusia de Vladimir Putin a causa de sus últimas acciones (BBC New Mundo, 13 de marzo del 2022).⁷ Ahora bien, resulta problemático contemplar cómo el supuesto libre mercado no es tan libre en estos tipos específicos de situaciones. Esto indica que el control político de la economía nunca desapareció. Al parecer, el famoso libre mercado solo se permite cuando se benefician ciertos grupos de poder. Además, existe otro problema relacionado con cierta coherencia moral pues, por un lado, es heroico a nivel simbólico cerrar una empresa en un país que hace guerra ya que el discurso de «me opongo al poderoso» siempre será bien recibido. Por eso, todos aquellos que apoyen a Ucrania podrán ser vistos como héroes de la decencia y la moral. Pero, por otro lado, llama la atención que se guarde silencio cuando a esas mismas empresas y países que se oponen a Rusia, se les pregunta por qué no actúan de la misma forma ante las barbaridades que cometen otros países tales como Israel, por ejemplo (Arciniegas, 1 de febrero del 2022).

Es más, ante esta avalancha de sanciones impuestas a Rusia por otros países, China, que es cercana económicamente a Moscú, ha salido a recordarle al mundo los conflictos en los que Estados Unidos ha participado protagónicamente desde la época de la Guerra Fría (Ebbighausen, 11 de marzo del 2022).

7. Elon Musk ha apoyado mantener el internet tanto en Rusia como en Ucrania sin ningún tipo de bloqueo mediante su empresa «Starlink» para, según él, defender la libertad de expresión (DW 5 de marzo del 2022).

Pero es momento de reconstruir los hechos, aunque toda narrativa en este caso esté siempre asediada por los intereses. En el 2014 ocurrió la crisis de Crimea cuando el expresidente Yanukovich fue derrocado por los grupos que exigían el acercamiento de Ucrania a la Unión Europea en lo que se denominó la Revolución del Maidán (Blanco, 4 de diciembre del 2018). Esto desencadenó protestas en Crimea donde existía población mayormente cercana a Rusia en términos ideológicos y étnicos. El nuevo gobierno de Ucrania, encabezado por Zelenski, no pudo controlar Crimea, región en la que se desató el caos y la muerte. En ese sentido, Rusia movilizó tropas allí con la excusa de asegurar la vida de su gente y sus bases militares (BBC News Mundo, 26 de febrero del 2022). Ahora bien, tiempo después, en el 2022, aparece otro conflicto que involucra a las ciudades de Donetsk y Lugansk. Sin embargo, estas ciudades de nuevo eran históricamente pobladas por ciudadanos que se identificaban más como rusos que como ucranianos y mostraron su clara intención de separarse de Ucrania y, al igual que con Crimea, Putin les concedió el título de estados independientes. Pues bien, el gobierno de Ucrania y los miembros de las entidades separatistas prorrusas (con ayuda de armas y apoyo económico rusos) iniciaron el conflicto. Al mismo tiempo, el gobierno ucraniano conversaba con la OTAN y la Unión Europea para poder formar una alianza de tipo político y militar (El País 22 de febrero del 2022). Al respecto, los analistas mencionaron que la OTAN ya no debería existir, puesto que fue organizada para poder combatir a la Unión Soviética, la cual se desintegró en los años 90 (Garcés 29 de mayo del 2021).⁸ Rusia, con Putin a la cabeza, denunció ante la ONU

8. Rusia también cuenta con la Organización del Tratado de Seguridad Colectiva la misma que está integrada por países que fueron en algún momento parte de la URSS.

que en Ucrania existirían grupos de extrema derecha (y otros denominados «neonazis») interesados en acabar con todo lo ruso, pidió tanto el cese de las hostilidades entre Ucrania y Donetsk y Lugansk y, además, cuestionó que la OTAN instalara bases militares en países con los que comparte frontera, violando un acuerdo establecido previamente (en Minsk) (BBC News Mundo 24 de febrero del 2022). De parte de Ucrania no hubo retroceso y Rusia actuó mediante una operación militar especial, que muchos reconocen como una invasión y, en consecuencia, como una declaración de guerra. Estados Unidos, que es el país más influyente de la OTAN, manifestó que no participaría en la guerra, aunque algunos consideran que es muy probable que esté apoyando con armas a las tropas ucranianas (LeBlanc 28 de febrero del 2022).

El tema es altamente controversial. No obstante, no debemos olvidar a la filosofía, la misma que siempre tiene algo que decir en estas situaciones límite. Queremos paz, no queremos guerra. Pero la guerra es algo que forma parte de la trágica historia humana. Ya Vegecio (2006) sostuvo que, si quieres paz, prepárate la guerra. En lo que sigue estudiaremos el concepto de paz para poder relacionarlo con el concepto de guerra y así poder elaborar algunas reflexiones sobre la naturaleza humana.

2. La filosofía y el estudio de la paz

La meta de la filosofía es aclarar conceptos. Estos conceptos son manejados cotidianamente por la comunidad. Por ello, una manera de acercarse al esclarecimiento de estos es empezando por entender lo que quieren decir quienes afirman tal o cual cosa sobre tal o cual concepto. Por ende, con base en

Sin embargo, el potencial destructivo de la OTAN (integrada en su mayoría por varios países potencia) frente a la OTSC es incomparable (Gestión 11 de enero del 2022).

el análisis lingüístico que se fija en el sentido, la articulación sintáctica y la función vital y cognoscitiva de las palabras (Salazar Bondy 1967 y 2000) investigaremos el significado de las expresiones usuales relacionadas con el término en cuestión. En este caso, evaluaremos el concepto de «paz». Primer caso: «¡Por fin! Ahora que no hay niños en la casa, todo está en paz», dice un padre que acaba de dejar a su hijo en el colegio. Segundo caso: «Los estoicos buscaban la *ataraxia*, esto es, la tranquilidad o la paz en el alma», dice un filósofo explicando su clase a sus alumnos. Tercer caso: «¿Podemos hacer las paces?», dice un amigo a alguien a quien ofendió para reconciliarse. Cuarto caso: «Ojalá que haya paz entre Rusia y Ucrania», dice un pacifista que quiere que acabe la guerra. Pero, ¿qué es la paz? Revisemos un diccionario tradicional básico:

«Paz. Del lat. *pax, pacis*.

1. f. Situación en la que no existe lucha armada en un país o entre países.
2. f. Relación de armonía entre las personas, sin enfrentamientos ni conflictos
3. f. Acuerdo alcanzado entre las naciones por el que se pone fin a una guerra. (...)
4. f. Ausencia de ruido o ajetreo en un lugar o en un momento.
5. f. Estado de quien no está perturbado por ningún conflicto o inquietud. *Disfrutar de una paz profunda*» (RAE 2022: párr. 1).

Frente a esta variedad de posibles significados, hemos organizado cuatro líneas de investigación acerca del concepto de paz: la dimensión ontológica, la antropológica, la ética y la política. Así, 4 sería una muestra de la dimensión ontológica; 5 lo es de la antropológica; 2 lo es de la ética y 1 y 3 se relacionan a la política. Analicemos cada uno de estos aspectos. Debemos advertir que los términos «paz» y «guerra» no aparecen en el conocido diccionario de Ferrater Mora (1990). Tan solo existen

registrados estos conceptos en los diccionarios de Russell (1988), Bunge (2007) y Abbagnano (1993).

3. Dimensión ontológica de la paz

Cuando la paz se considera en tanto ausencia de ruido o ajetreo en un lugar o momento determinado, se está aludiendo a un estado del mundo. Un mundo con ruido, movimiento, desorden, caos e inestabilidad es un mundo carente de paz.⁹ Así lo confirma una cita de Russell:

Nuestro planeta, por el cual los filósofos suelen tener un interés local excesivo, fue en un tiempo demasiado cálido para mantener la vida, y con el tiempo será demasiado frío. Después de siglos en los cuales la tierra produjo inofensivos trilobites y mariposas, la evolución llegó a un punto en que engendró Nerones, Gengis Kanés y Hitlers. Sin embargo, esto es una pesadilla pasajera; con el tiempo, la tierra será incapaz nuevamente de mantener la vida y la paz volverá (1988: 215).

La paz, así pensada, se identifica mucho con el silencio y la quietud. Bajo este punto de vista, podemos enfocar la paz desde la perspectiva de un viejo pensador griego: Parménides, el padre de la ontología (Reale y Antiseri 1995).

Parménides (2000) sustentó la existencia del mundo a través del concepto de ser. Él asumió, frente a Heráclito, que el mundo permanece inmutable e invariante pues «el ser es y el no-ser no es». La disputa entre estos pensadores trató acerca

9. Esto, sin embargo, puede llevarnos a cierto relativismo. Pues para experimentar la paz, primero, hay que haber vivido el desorden para que, a partir de ahí, se pueda decir lo que la paz es. Así, algunos identifican la paz con el campo y a la ciudad la llaman «la jungla de cemento». Y otros pensarán que en el campo hay mucho ruido, mientras que en un sótano citadino se puede vivir la paz verdadera.

del problema del movimiento. Este problema trata acerca de cómo son las cosas que en el mundo hay, es decir, este problema presupone que hay un mundo que existe, que tiene una estructura y que puede investigarse.

Para enfrentarse a Heráclito, Parménides tiene que usar estrategias y argumentos metafísicos y así se ve forzado a hablar de la nada y, además, tiene que probar que la nada no es, que no se puede pensar y que no se puede decir. Más bien, debe asumir que el ser es, que se puede pensar y que se puede decir. Una vez aceptado esto, se puede probar que el ser es eterno, perfecto, único, imperecedero, completo y, sobre todo, inmutable e inmóvil. Precisamente esto último es lo que nos interesa, pues se relaciona con el concepto de paz.

Para Parménides, y esto es lo que más nos interesa en este trabajo, el ser no cambia, es decir, es inmutable y eterno. Para probarlo podemos diseñar una prueba por reducción al absurdo. Primero, vamos a probar que el ser no puede nacer. Entenderemos nacer como, primero, no-ser para después, comenzar a ser. Supongamos que el ser naciera. Si el ser naciera, tendría que pasar del no-ser al ser, es decir, el ser tendría que haber comenzado recién a ser en algún momento del pasado. Sin embargo, esto es contradictorio, puesto que el ser siempre es, fue y será. Por ende, dado que es imposible que el no-ser pase a ser, el ser no nace. El mismo razonamiento aplica para averiguar si el ser puede morir. Si definimos morir como, primero, ser para después, dejar de ser, entonces ¿qué pasaría si el ser muriese? Si el ser muriera, pasaría del ser al no-ser. Pero esto es imposible, porque el ser, siempre es, fue y será. Por ende, el ser no puede morir. El ser entonces no nace, ni muere. Esto significa que es inmutable y también eterno.

Basándonos en lo anterior, podemos afirmar que Parménides sostenía que lo que percibimos como movimiento y cambio no es, considerado absolutamente, más que una ilusión.¹⁰ La realidad es una, permanente e indivisible. Según Parménides, el ser es inengendrado e imperecedero, íntegro, único en su género, inestremecible y plenamente realizado. Nunca fue ni será, puesto que es ahora todo a la vez uno, continuo. El cambio (o movimiento o dinamismo) entonces no puede existir. No es real. Cuando nos parece que algo se mueve, son nuestros sentidos los que nos están engañando. El paso del ser al no-ser y viceversa, es imposible. Por ende, el ser no puede nacer ni morir. Es eterno.

Entonces, para Parménides en el mundo *ya* hay paz. Pero esto es cuestión de perspectiva. De este modo, la tan buscada «paz en el mundo» cobra un significado muy distinto. Paz hay donde no hay ciudad ni nada relacionado a ello. La paz surge cuando en un entorno determinado hay permanencia e inmutabilidad. La fría Antártida sería un ejemplo de esto. Pero también un bosque en el que la conducta de los animales, aun actuando de acuerdo con su naturaleza, lograra entablar armonía entre las partes y el todo se podría considerar un lugar pacífico, pues se gozaría de un ambiente y un clima apacibles. Pero, de nuevo, volviendo a la ciudad tan ruidosa y caótica, se podría encontrar la paz si se enfoca las cosas desde el punto de vista racional de Parménides.

4. Dimensión antropológica de la paz

Cuando se afirma que la paz es un estado mental de quien no está perturbado por ninguna inquietud ni ningún conflicto, se alude a un tipo de mentalidad humana. Esta es la del *homo pacificus*: un hombre que tiene paz en su interior. Esto significa

10. Recomendamos revisar la paradoja de Zenón de Elea al respecto de la carrera de Aquiles y la tortuga (Barnes 1992).

que tiene tranquilidad en su alma, pues su mentalidad no se ve perturbada por ningún tipo de preocupación ni ansiedad.

Básicamente, hay dos cosas que no sabemos controlar: el futuro y el miedo. Solemos olvidarnos de la maravilla del presente para proyectarnos en un futuro dudoso y, peor aún, nos quedamos anclados en un tormentoso pasado.¹¹ El hombre pacífico no se ocupa del pasado o el futuro: vive su presente intensamente. De ahí que los estoicos recomendasen el aceptar nuestra realidad como un primer gran paso para poder adueñarnos de nuestra propia persona.

Los estoicos sostenían que para ser feliz es necesario guiarnos por la razón y superar todos los deseos y los miedos. Es conocido de parte de los estoicos su *apatía*, término que proviene del griego *ἀπάθεια*. Este término designa un estado de armonía en el cual todo depende de uno mismo y, además, podemos controlar nuestra voluntad. Así, ellos consideran que las pasiones son errores de la razón. Entonces, el sabio no debe sentir lujuria, excitación, ni apego, pero tampoco debe ser cruel, inclemente ni carente de flexibilidad. Lo que debe hacer es eliminar, destruir, erradicar y extirpar todas esas pasiones destructivas para poder así lograr la felicidad, entendida esta última como imperturbabilidad del alma. Según Boerí: «El hecho de que el sabio se encuentra libre de pasiones, sin embargo, no significa que se encuentre completamente excluido de la esfera afectiva» (2003: 222). No caigamos en desesperación. No debemos ser esclavos de nuestras emociones. La idea es estar dispuestos a renunciar a lo que más deseamos y así nos frustraríamos menos cuando las cosas no saliesen como quisiéramos. Para los estoicos, debemos tener

11. Aunque todo en exceso es malo. Como dicen los psicólogos, el exceso de pasado causa depresión, el exceso de presente causa estrés y el exceso de futuro causa ansiedad.

fortaleza y buscar el dominio de uno mismo, es decir, de nuestros propios pensamientos, pues esos pensamientos tienen tal poder sobre nosotros que poseen la capacidad de dictar nuestras acciones y reacciones en diferentes circunstancias. El estoicismo prepara nuestra mente para poder enfrentar situaciones adversas, para poder superar obstáculos practicando el autocontrol y siendo conscientes de nuestros impulsos.

«No hay que llorar sobre la leche derramada». Esta frase significa que sobre lo que ha pasado, no se debe sufrir más. Ya pasó y punto. «Procura esperar más de ti mismo que de tus amigos pues así te ahorrarás disgustos». Esta última frase implica considerar que no podemos tener control de otros y, por ello, ellos pueden decepcionarnos si solo nos dejamos arrastrar por lo que esperamos que ellos hagan. Pero, en cambio, sí podemos tener control sobre nosotros mismos (con mucho esfuerzo). Por ejemplo, podemos pensar en la muerte como el futuro más próximo y eso nos puede causar frustración. Sin embargo, un estoico ha aprendido a entender que es bastante trabajo el llevar la vida, el vivir mismo. Particularmente, la idea de la muerte no le asusta al sabio de estilo estoico (Cicerón, 2005).

Los estoicos consideran a la muerte como el fin de todos los males terrenales y así aprenden a considerarla un alivio más que un tormento, un premio más que un castigo. De este modo, ellos nos enseñan a ver el lado más positivo de lo (aparentemente) malo que pueda acontecer.

En cuanto al miedo, es común la costumbre de temer aquello que no entendemos: la muerte, por ejemplo. Al respecto, la filosofía de Epicuro (1994) (representante del hedonismo clásico griego) podría ser de mucha ayuda. Para el epicureísmo, el placer es el bien. Esto significa que el ser humano debe vivir considerando al placer como uno de los ingredientes principales de

una buena vida. Sin embargo, Epicuro, a diferencia de Aristipo de Cirene, no considera al placer corporal como el primario. Para él, el verdadero placer es el placer intelectual, porque este placer no conlleva dolor. Si bien los placeres de la bebida y el sexo son intensos, también es verdad que no son duraderos y por ese motivo urge volver a repetirlos para sentirlos nuevamente y, además, el abuso de estos placeres conlleva al dolor de la resaca o algún desgarró muscular. En cambio, el placer de caminar en la playa, visitar un museo o estar con los amigos charlando y riendo no es un placer intenso, pero en cambio es duradero, porque quien los experimenta puede guardarlos en su memoria y no se daña por volver a repetirlos. Finalmente, el hedonismo de Epicuro recomienda las cuatro medicinas (*tetra-fármaco*): no debemos temer a los dioses porque si existen, tienen mejores cosas que hacer que vigilarnos constantemente;¹² no debemos temer a la muerte, porque cuando llega la muerte, nosotros no estamos y cuando estamos, la muerte no nos ha llegado, por ende, nunca nos encontramos con esta. Adicionalmente, debemos considerar que el placer es fácil de conseguir, porque podemos encontrar placer en las cosas más sencillas de la vida como beber agua al sentirnos algo sedientos o en sentarse en un parque a ver lo que ahí ocurre tranquilamente. Epicuro también nos recuerda que el mal dura poco y que dolor es superable porque, como dice un refrán, no hay mal que dure cien años ni cuerpo que lo resista (Epicuro 1994).

Un tercer elemento que puede interrumpir la paz es el conocimiento o la ausencia de este. A veces nos angustia no saber qué puede estar pasando. Como cuando escuchamos noticias lejanas de que en algún país se están vulnerando los derechos

12. Recomendamos revisar la paradoja que en *De Ira Dei* Lactancio (2014) atribuyó a Epicuro al respecto de Dios (Hickson 2014).

humanos, aunque sin mayores detalles. Sin embargo, también la consecución del conocimiento puede amargarnos la vida. Como cuando viajamos a otro país (de mayor crecimiento económico que el propio) para disfrutar de sus bienes y servicios, y luego regresamos renegando y reclamando porque las cosas no son como en otro lado del mundo.¹³ La escuela que intenta llegar a la paz mediante la limitación del conocimiento es el escepticismo.

El escepticismo, fundado por Pirrón de Elis, representó un rechazo al dogma en todas sus formas (Sexto Empírico 1993). Como los argumentos opuestos parecen tener igual peso, los escépticos optaron por suspender cualquier tipo de juicio. Ellos buscaban la buena vida a través de un proceso en el que a toda explicación de la experiencia le corresponde una contra-experiencia, lo cual significa que, en el fondo, no se puede conocer algo, pues toda representación es subjetiva, es decir, propia de un sujeto. Por esta razón no debemos decir que la miel es dulce, sino que más bien nos parece dulce. En ese sentido, todo es apariencia y como no podemos distinguir las cosas que nos rodean, podemos decir que las distintas cosas son, en realidad, lo mismo. El escepticismo intenta responder a la cuestión de la búsqueda de la felicidad y afirma que sin verdades, el hombre puede ser feliz. Incluso su ideal divino es llegar a ser como Dios, esto es, impasible y sin sensaciones. Los escépticos consideran tres conceptos relevantes en su filosofía.

13. Imaginemos que, por ejemplo, alguien viaje de Perú a Inglaterra. En dicho viaje conoce lo mejor del primer mundo. Y cuando le toca regresar, inevitablemente realiza comparaciones que le permiten darse cuenta de la situación real que se vive en la patria. Entonces, se molesta, reniega y maldice su vida. Eso significa que conocer lo hizo más infeliz. Si nunca hubiera viajado, nunca hubiera sabido en qué situación de atraso está el Perú y, por ende, no sería tan infeliz como lo es ahora que sabe lo que pasa dentro y fuera de la patria.

La *epojé* implica no pensar, esto es, suspender el juicio. La *afasia* significa no hablar de algo como si fuera cierto. Y la *adoxasia* se entiende como el carecer de opiniones. Consideremos una discusión cualquiera. Por ejemplo, un tema polémico como el aborto. Mientras que ambas posiciones a favor y en contra se pelean, discuten y se enemistan, los escépticos permanecen a un lado, impassibles, sin emitir comentarios y solo contemplando lo que ocurre. De este modo, el que verdaderamente disfruta la discusión es el que no opina, el que no habla, esto es, el que no piensa. Por ello, si un escéptico quiere alcanzar la deseada paz mental debe llegar a cierto nivel de indiferencia ante el mero deseo de conocimiento del mundo.

5. Dimensión ética de la paz

Normalmente los seres humanos se pelean por herencias o incluso por razones menos previsibles como, por ejemplo, el pertenecer a tal o cual hinchada de fútbol, como pasó en México (La República, 6 de marzo del 2022). Vivimos en un mundo donde los hombres se discriminan entre sí, donde hay cortes de justicia permitiendo y apañando el crimen y la impunidad, como ocurrió con el Tribunal Constitucional peruano que indultó al expresidente Fujimori, acusado de múltiples crímenes (BBC New Mundo, 17 de marzo del 2022). En ese sentido, hace falta que las personas aprendan a convivir en paz. Así, la paz se puede entender como una relación de armonía entre las personas que viven sin odios, discordias ni enfrentamientos. Recordemos esta oración de origen franciscano:

«Oh señor, / Has de mí un instrumento de paz / Donde hay odio, ponga yo amor / Donde hay ofensa, perdón / Donde hay discordia, unión / Donde hay error, verdad / Donde hay duda, fe / Donde hay desesperación, esperanza / Donde hay tinieblas, luz /

Donde hay tristeza, alegría / Oh Maestro, / Haced que yo no busque tanto / Ser consolado como consolar / Ser comprendido como comprender / Ser amado como amar / Porque / Dando se recibe / Olvidando se encuentra / Perdonando se alcanza el perdón / Y muriendo, se resucita a la vida eterna / Amén» (Peña y Vega 2007: 11).

Este ideal de vida cristiana es muy rescatable. Amar a la humanidad y a toda forma de vida es algo muy loable. No hace falta caer en el resentimiento ni en el recelo. La envidia nos puede corroer el alma. Aprender a alegrarnos por el éxito del vecino, del amigo y del colega, es importante. Dar es mil veces mejor que recibir. Dar un regalo, invitar comida, estrechar una mano, desear una buena jornada, todo lo anterior forma parte de un tipo de vida que se debería retomar con urgencia.

A propósito, hay una anécdota que se cuenta sobre el Buda. Un día un hombre se acercó a él y le escupió en la cara. En ese momento, el Buda dijo «¿qué es lo que sigue?» y permaneció tranquilo mientras que Ananda, su discípulo más cercano, se levantó y le pidió permiso para darle una lección (Amal 2017). El Buda solo atinó a decirle que se sentía agradecido, porque gracias a aquel hombre que le escupió pudo comprobar que ya nada lo podía perturbar, en cambio, ese mismo hecho mostraba que Ananda todavía tiene mucho que aprender, porque él sí se ofuscó. El hombre se sintió extraño y se alejó. No pudo dormir en toda la noche. Al día siguiente se acercó de rodillas adonde el Buda y le dijo que lo perdonara. El Buda se negó, pues él no se había sentido ofendido. Sin embargo, le sugirió que sí se disculpara con Ananda, pues a él sí le hacía falta eso.

La vida del Buda es loable, pero realmente es difícil aprender a vivir así. Jesús decía que hay que dar la otra mejilla cuando alguien nos haya dado una bofetada (La Santa Biblia 2005). A cualquiera esto le parecería irracional. Por ejemplo,

para Nietzsche (1990), la moral cristiana es la moral del débil, del que se deja llevar por la manada, por el rebaño. El cristiano es el humilde, sumiso y piadoso. Por el contrario, Nietzsche busca el superhombre, el hombre que pueda saciar su sed de poder y que viva con orgullo, dominio y rebeldía.

La filosofía de Nietzsche guarda grandes semejanzas con el antiguo cinismo griego. De acuerdo con esta filosofía (Onfray 2002), para ser felices es preciso ser dueños de uno mismo. También, aseveraba que las teorías y las normas ético-políticas son solo convenciones (inútiles y absurdas) construidas por el hombre y que lo desnaturalizan. Para el cinismo, el sabio no necesita convenciones sociales, sino que las rechaza. Así, vive sin respeto por las costumbres, sin modales, sin deberes, sin lo artificial en total libertad, actuando sin limitaciones y hablando como mejor le parece.¹⁴ De este modo, afirma que se debe vivir sin los objetivos que la sociedad impone y plantea como necesarias: las comodidades, los lujos, las casas, el poder y la fama. De hecho, el animal símbolo de este pensamiento es el perro, pues este ser vivo actuaba de modo auténtico, sin pudor, sin moral, sin posesiones y sobrevivía a base de todo lo que encontraba en la calle.

Para Nietzsche, el cristiano practica una forma de vida que lleva hacia la muerte de lo natural y saludablemente humano que hay dentro de todos nosotros. Ellos piensan que cuando mueran pasaran a mejor vida. Esto último le parecería terrible al pensador alemán. Por ello, en contraposición, él sostiene una moral del amo, del hombre superior que busque no la muerte sino

14. Se cuenta que Diógenes una vez fue invitado a la casa de una persona pudiente y este le mostró todos sus lujos. Él, luego, le propuso quedarse en su casa durante un fin de semana para que sus esclavos lo atendieran, pero le pidió que, por favor, no escupa en cualquier lado sino en un lugar apropiado. Diógenes escuchó esto y le escupió en la cara (Diógenes Laercio 2010).

el disfrute de la vida. Él no quiere enseñar a vivir una vida de la cual tengamos que arrepentirnos. Nietzsche desearía llevar una vida tan bien vivida que tengamos ganas de vivirla mil y una veces más.

El problema con la forma de vida que parece alentar Nietzsche es que genera mucha discordia. Por ejemplo, pensemos en las redes sociales donde hay muy pocos límites, donde el odio abunda más que el amor. Incluso, el botón de reacción denominado «Me divierte», tal vez creado para mostrar alegría por algún buen chiste, está siendo usado para burlarse de los demás:

«El botón «Me divierte» pudo haber sido concebido simplemente para reírnos, pero con el paso del tiempo y la deshumanización de las redes sociales, se ha convertido en una herramienta para mofarse de la opinión del otro, esa que nos causa desagrado o no compartimos» (Santamaría, 10 de febrero del 2021: párr. 8).

Sin embargo, la filosofía de Nietzsche cae en un exceso de libertinaje. El superhombre, para ser tal, debe hacerse y construirse a costa de los demás, acabando con todo aquel que limite su poder o le imponga trabas a su indefinida libertad. Darle un asiento a una abuelita en el carro sería interpretado como un signo de debilidad, pues darwinianamente, los más fuertes deben sobrevivir y los más vulnerables se deben extinguir. Al contrario, es posible pensar que actuar al modo cristiano es algo virtuoso, pues es señal de cortesía, de respeto, de querer colaborar con la cohesión social. Mientras que un cristiano al enterarse de que la chica que le agrada tiene ya pareja, decide alejarse de ella para no dañar esa relación, un tipo que ha leído las obras de Nietzsche pensará que una mujer con pareja no es un límite, sino más bien un reto que debe ser superado. No obstante, es posible considerar que el cristiano actúa bien, pues,

con base en el sexto mandamiento (Wuerl 2019), decide respetar a la mujer que ama a otro. Tal vez el cristiano interpretará eso como una señal de Dios, como una muestra que su camino no era con esa dama y que, por ende, hay que seguir buscando.

En suma, la ética cristiana parece que nos puede llevar a un mundo de paz verdadera. El asunto es que no es la única religión que afirma algo semejante. De acuerdo con Singer:

«De manera coherente con el punto de vista del universo, todas las grandes tradiciones éticas aceptan, de una forma u otra, una versión de la regla de oro que fomenta una consideración igualitaria de los intereses. “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, dijo Jesucristo. “Lo que para ti es detestable no se lo inflijas a tu prójimo”, dijo Rabbi Hillel. Confucio resumió sus enseñanzas de un modo muy similar: “No le hagas a los demás lo que no quieres que te hagan”. El *Mahabharata*, la gran epopeya india, dice: “Que ningún hombre le haga a otro lo que a él le resultaría repugnante”» (1995: 271).

6. La dimensión política de la paz

Este significado se asocia con el famoso ideal de buscar «paz en el mundo». Un mundo sin guerras o sin países que impongan políticas económicas a otros, sería un mundo ideal y sin conflictos. Sobre este punto, la filosofía también tiene algo que decirnos. Según Abbagnano (1986), para Cicerón, la paz es el goce tranquilo de la libertad. Para Hobbes, la paz es el cese de los conflictos entre los hombres y así esforzarse por la paz es la ley fundamental de la naturaleza. Asimismo, según Kant, la paz debe ser instituida entre los hombres de tal modo que haya garantías de la seguridad o al menos la falta de hostilidad entre los estados.

Ahora bien, el mismo autor nos recuerda en su diccionario que Heráclito afirmó que la guerra es la madre y reina de todo. Además, el presocrático sostuvo que la guerra

y la justicia están en discordia y por obra de la discordia todo nace o muere. Empédocles también resaltó la relevancia del odio o discordia frente al amor o amistad. Incluso, Hobbes consideró que la guerra es el estado natural de la humanidad antes de aceptar el derecho y la civilización. Hegel fue más lejos y argumentó que la guerra empodera a aquel pueblo que encarne al espíritu absoluto en un momento histórico determinado. Para él, existe un plano providencial de la historia del mundo que coloca a ciertos pueblos por encima de los demás. La posición de TseTung es semejante, pues para él la guerra es inevitable. Incluso afirma: «Somos partidarios de la abolición de la guerra; no deseamos la guerra. Pero la guerra solo se puede abolir mediante la guerra. Para acabar con los fusiles, se debe empuñar el fusil» (TseTung 1975: 68). También, debemos mencionar que la guerra y la política están fuertemente conectados, no fue casualidad que Carl Von Clausewitz (1984) haya defendido la idea de que la guerra es la continuación de la política por otros medios. Así, es posible pensar que la guerra proviene de un cierto desacuerdo político que no puede arreglarse por vías diplomáticas. En ese sentido, la guerra es una consecuencia del fracaso de las soluciones pacíficas.

Lo anterior nos debe dejar claro que la paz y la guerra son dos caras de la misma moneda. Esta moneda representa los deseos de los pueblos por mantenerse ante el paso de la historia. Ahora bien, todo indica que la guerra es el estado natural de la humanidad y, más bien, la paz representa un esfuerzo anormal impulsado por pocos hombres. Sin embargo, no hay que dejar de recordar que «(...) [l]a guerra puede solucionar problemas, pero solo con una mala solución» (Russell 1988: 117). Esto significa que la guerra debe ser vista como un mal necesario, pero también es deber de la humanidad el reducirlo

lo más que se pueda. Esto no implica que tan solo debamos aceptar la guerra sin más. Es preciso tratar de buscar la paz y, también, es necesario instaurar incluso una cultura de paz que permita la instalación de los mecanismos que hagan posible mantener la paz. Al respecto, debemos indicar que no se suelen generar las condiciones en la población para que esta reconozca que se está ante un posible conflicto. De acuerdo con Cortés:

«(...) el concepto de cultura de paz define una concepción de la «seguridad» vinculada a la capacidad crítica de la ciudadanía para denunciar por medios pacíficos las violencias provocadas por las estructuras militares, políticas o económicas. En este sentido, el paradigma de la cultura de paz está interesado en investigar los marcos educativos, políticos y culturales que permitirían generar una conciencia ciudadana crítica respecto de las distintas formas de violencia institucionalizada» (Cortés 2014: 206).

De este modo, según Martínez (2005), desde una postura pacifista, es decir, en base a una filosofía para la paz como racionalidad práctica, se pueden establecer diferentes procedimientos para consolidar un posible pacifismo. Por ejemplo, se podría visibilizar otras injusticias (además de la guerra misma) a nivel global que no son consideradas en toda su dimensión. Además, se debe exigir que cesen las hostilidades de parte de los países en pugna. Asimismo, se necesitan tribunales penales internacionales para que no dejen impunes los actos dolosos. Adicionalmente, se necesita que la ONU incluya a otras organizaciones de la sociedad civil, como los pueblos indígenas, para que lideren fuerzas policiales con el fin de instaurar justicia. Igualmente, hace falta una organización que revise la justicia de la economía globalizada y el diálogo intercultural. También se requiere implementar mecanismos para que las regiones puedan progresar sin verse sometidas o relegadas del progreso

global. Del mismo modo, es urgente tratar de introducir mayor austeridad en nuestros hábitos de consumo para no perjudicar al medio ambiente y a los que sufren.

Ahora bien, el punto de vista de Nagel (2000) al respecto de esta cuestión es interesante. Según este filósofo, por un lado, el pacifismo o absolutismo (no violencia) afirma que no debemos matar a otra persona en ningún caso. No hay excepciones. No importa si con ello se logra un bien mayor o se impide un mal mayor. Desde ese punto de vista, argumentar que las bombas de Hiroshima y Nagasaki fueron un método extremo pero eficiente para dar por terminada la guerra, es una atrocidad inaceptable:

«El absolutismo se asocia con una concepción de uno mismo como el de un ser pequeño que interactúa con otros en un mundo amplio. Las justificaciones que requiere son, ante todo, interpersonales. Por su parte, el utilitarismo se asocia con una concepción de uno mismo como un burócrata benevolente que distribuye todos los beneficios que puede controlar a innumerables seres, con los que puede entablar varios tipos de relación o ninguna en absoluto. Las justificaciones que pide son principalmente administrativas» (Nagel 2000: 123).

El utilitarismo, por otro lado, se concentra en cuestiones acerca de lo que pasará y, por ello, tiende a hacer cálculos sobre el futuro tomando en cuenta las consecuencias de nuestras acciones. Así, considera que es aceptable matar, siempre y cuando se pueda lograr prevenir o evitar un gran mal. Esto incluso está en coherencia con lo que plantea la teología católica:

«La teología moral católica busca precisar esta distinción en una doctrina conocida como la ley del doble efecto, que afirma que hay una diferencia moralmente importante entre ocasionar o permitir deliberadamente la muerte de un inocente, ya sea como un fin en

sí mismo o bien como un medio, y ocasionarlo o permitirlo como efecto secundario de otra cosa que se haya hecho deliberadamente» (Nagel 2000: 110).

Por ejemplo, si se bloquea económicamente al pueblo de un gobierno que quiere la guerra y producto de este bloqueo muere mucha gente, este acto no está al mismo nivel que matar directamente. Nagel admite, al igual que Russell, que no se puede ser 100% pacifista. Inevitablemente es necesario que existan guerras, pero siempre hace falta pensar en la estrategia que cause menos daño y que sea más efectiva.

6.1. La trágica realidad de la guerra

Sinceramente, a pesar de los esfuerzos por buscar la paz en el mundo, la guerra se ha impuesto como una triste realidad. Bertrand Russell también reflexionó al respecto: «La guerra viene solo cuando las fuerzas contrarias son relativamente iguales, pues si hay una preponderancia obvia de uno de los bandos, el otro cede» (1988: 118). La historia humana está llena de grandes guerras que han enfrentado a poderosos estados con elevados recursos. Según este filósofo: «Hay dos fuerzas contrarias que tienden a producir grandes guerras. Por un lado, está la arrogante ambición de los fuertes; por el otro, el descontento de las naciones menos afortunadas» (1988: 117). Es notable que, en cuanto a la ambición de los fuertes, las guerras se producen entre las naciones y en cuanto al descontento de las naciones desafortunadas, las guerras se producen al interior de los países mismos, como ocurre con las guerras civiles.

Ahora bien, «(...) [l]a justificación de las guerras de propia defensa es muy conveniente, ya que, al menos a lo que alcanza mi conocimiento, no ha habido nunca una guerra que no fuese de propia defensa» (Russell 1988: 118). Es decir, las

guerras podrían tener alguna justificación. Esto coincide con la opinión de Bunge: «(...) Toda guerra es injusta para sus víctimas. No obstante, puede existir un lado o una parte justa en una guerra- por ejemplo, la víctima de una agresión no provocada» (2007: 94). Básicamente, la justificación más recurrente para defender una guerra es la de legítima defensa.

Lo cierto es que un factor importante para tener en cuenta en la guerra es la cuestión del progreso científico y técnico:

«Los cambios en la técnica de la guerra han tenido más influencia sobre el curso de la historia, de la que suponen los que tienen su atención principalmente concentrada sobre las causas económicas. Ha habido, desde el comienzo de la lucha organizada, una oscilación entre la superioridad de la defensiva y la superioridad de la ofensiva. Hablando en sentido general, cuando la defensiva es fuerte, la civilización progresa, y cuando lo es la ofensiva, los hombres caen en la barbarie» (Russell 1988: 117).

La guerra genera algún tipo de progreso. Es evidente que con cada guerra la humanidad fabrica nuevas armas y herramientas a una velocidad poco común, por ejemplo, Rusia nos acaba de presentar su misil supersónico en la guerra contra Ucrania (La Vanguardia 19 de marzo del 2022). Ahora bien, ¿podemos optar por un punto de vista absolutamente pacifista? Según el filósofo inglés:

«El “pacifismo relativo” es la doctrina de que *muy pocas* guerras merecen lucharse, y que los males de la guerra son *casi* siempre mayores de lo que le parecen a la excitada población en el momento de estallar la guerra. La doctrina puede ir aún más allá, y decir que una forma de vida civilizada y humana puede sobrevivir difícilmente cuando las guerras son grandes y frecuentes. Con esta razón el pacifista relativo destacará la gran importancia de la creación de maquinaria que disminuya la probabilidad de las guerras grandes» (1988: 211).

Para Russell, no podremos acabar con todas las guerras, pero podremos disminuir el número de guerras relevantes y, además, es nuestro deber desarrollar tecnología para prevenir futuras grandes guerras.

Enseguida, vamos a conocer la posición de Mao Tse-Tung al respecto. Según el filósofo chino:

«La guerra, que ha existido desde la aparición de la propiedad privada y las clases, es la forma más alta de lucha para resolver las contradicciones entre clases, naciones, Estados o grupos políticos, cuando estas contradicciones han llegado a una determinada etapa de su desarrollo» (TseTung 1975: 62).

Es notable que la posición dialéctica de TseTung explica la realidad de las guerras en tanto producto de las contradicciones involucradas con la lucha en general.

No obstante, TseTung culpa a los países imperialistas o capitalistas de provocar o instigar la guerra a nivel mundial y global: «Nuestro país y los demás países socialistas necesitan la paz; también la necesitan los pueblos de todos los países del mundo. Los únicos que ansían la guerra y no quieren la paz son los grupos del capital monopolista del puñado de países imperialistas, que se enriquecen con la agresión» (1975: 69-70). Resulta muy interesante constatar que TseTung ya estaba siendo consciente de las posibilidades de una Tercera Guerra Mundial:

«En todos los países se discute ahora si estallará o no una tercera guerra mundial. Frente a esta cuestión, también debemos estar espiritualmente preparados y examinarla de modo analítico. Estamos resueltamente por la paz y contra la guerra. No obstante, si los imperialistas insisten en desencadenar una guerra, no debemos sentir temor. Nuestra actitud ante este asunto es la misma que ante cualquier otro desorden: en primer lugar, estamos en contra, en segundo, no lo tememos. Después de la Primera Guerra Mundial apareció la Unión Soviética, con doscientos millones de

habitantes; después de la Segunda Guerra Mundial, surgió el campo socialista, que abarca a novecientos millones de seres. Puede afirmarse que si a pesar de todo, los imperialistas desencadenan una tercera guerra mundial, otros centenares de millones pasarán inevitablemente al lado del socialismo, y a los imperialistas no les quedará ya mucho espacio en el mundo; incluso es probable que se derrumbe por completo todo el sistema imperialista (1975: 72-73)

El análisis de TseTung revela que con una posible Tercera Guerra Mundial el mundo acabaría por volverse socialista. Sin embargo, con tantas armas nucleares a disposición, es más probable que el mundo simplemente se acabe sin más.

7. Conclusiones

Hemos buscado entender la situación de la guerra entre Rusia y Ucrania a nivel filosófico. Así, nos enteramos de que la palabra «paz» tiene muchos significados. La paz puede ser entendida en un nivel ontológico, antropológico y ético. Sin embargo, el nivel político es el que más nos ha llamado la atención, pues se relaciona con la guerra entre Rusia y Ucrania. A partir del significado político de la paz, hemos reflexionado sobre las posiciones de Russell, TseTung, Nagel, Martínez y Cortés. Pero es momento de conectar todas estas ideas.

No debemos esperar a que el mundo esté desierto para por fin experimentar la paz ontológica. También, dentro de nuestras mentes, podemos vivir en paz antropológica a pesar de que a nuestro alrededor exista mucho dinamismo y cambio. No obstante, esto no debe permitirnos olvidar estar en paz ética con el otro con el que tratamos, con nuestro semejante, con nuestro prójimo. Tal vez, si estos elementos estén bien armonizados, sea posible que la paz política se dé por añadidura. Es decir, si a nivel del ser, a nivel mental y a nivel moral nos

encontráramos en paz, ¿tendría sentido que existan guerras? Quizás, las guerras que vemos en el mundo sean expresión última de una cadena de ausencia de paz que comienza por tener un ambiente contaminado y sin calma, una mente angustiada y perturbada y una mirada desdeñosa competitiva hacia el otro. De repente, la consideración de este orden podría detener las guerras en el mundo, incluida, por cierto, la guerra entre Rusia y Ucrania.

Capítulo 4

Una mirada ecológica a la justicia de Rawls¹⁵

Rawls desarrolló una manera de conciliar al socialismo y al capitalismo dentro de una teoría que incorporaba dos principios fundamentales: la libertad y la diferencia e igualdad de oportunidades. Ahora bien, nosotros buscamos reescribir en clave ecológica las ideas de Rawls en torno a su teoría de la justicia. Así, en principio, constatamos que la naturaleza no ha sido bien considerada dentro de la planificación humana del mundo. La pandemia y los desastres ecológicos son muestras de ello. Por ende, juzgamos que hace falta pensar los temas del velo de la ignorancia y la posición original tomando en cuenta aspectos ecológicos de vital importancia para la humanidad. Asimismo, los dos principios ya mencionados considerados desde el punto de vista de la naturaleza nos replantearán la cuestión de si los mundos animal, vegetal y mineral pueden ser susceptibles de derechos al mismo modo que el ser humano. Así, se busca extender y aplicar el asunto de la libertad, la diferencia y la igualdad de oportunidades al reino natural y esto nos enfrentará con problemas filosóficos que al parecer Rawls no pudo anticipar. Esto lo hacemos con el fin de que el hombre y la naturaleza puedan complementarse armoniosamente.

15. Este capítulo fue escrito para un evento denominado «V Reunión Iberoamericana de Socioeconomía» y fue expuesto el viernes 3 de diciembre del 2021.

1. El hombre, la pandemia y la naturaleza

Hay una pregunta que genera suspicacias cuando es tomada en serio: «¿Cuáles son esos seres vivos que, si desaparecieran, harían colapsar toda la vida en la Tierra?». De inmediato, los más enterados responden que son las abejas y las hormigas. Las primeras son esenciales para la producción de plantas y las segundas se encargan de reciclar los seres que dejaron de vivir. Ahora bien, esta otra pregunta es perturbadora por la respuesta que genera: «¿Cuáles son esos seres cuya desaparición beneficiaría a la Tierra y mejoraría todas sus condiciones ambientales?». También, con el mismo apremio, se suele responder que es... el hombre.

Esto indica que se suele reconocer en el hombre a aquel ser que perjudica y daña este planeta. Resulta cínico el creer esto y, a la vez, comprobar que la mayoría de las personas nada hacen por cambiar esta situación. Tal vez se piense que «la cosa se arreglará sola» del mismo modo que ignoramos un simple dolorcillo de estómago que, lamentablemente, al no ser tratado a tiempo, termina revelándose como cáncer. Vivimos en una sociedad que pospone todo, somos esencialmente procrastinadores. Le encargamos a la juventud toda la responsabilidad que deberíamos asumir por nuestro descuido. Las generaciones actuales les dejamos a las generaciones futuras un mundo peor al que heredamos y no parece haber empatía al respecto:

«El debate acerca de la situación de las generaciones futuras se ha resumido en un simple mensaje: si persisten las actuales tendencias, el mundo estará más poblado, más contaminado y será menos estable ecológicamente y más vulnerable a diversos cambios ambientales. A pesar de la mejor calidad de los bienes de consumo, la calidad de la vida de las generaciones futuras será peor que la de las generaciones presentes en muchos aspectos» (Agius 2010: 100).

Esta reflexión es importante en este contexto, en el cual estamos a merced de la naturaleza debido a nuestra propia imprudencia. La manifestación del desequilibrio de la naturaleza se encarna en el virus del COVID-19. Si no fuera por la desmedida ambición humana de convertir los aspectos biológicos del planeta en meros recursos, se podría haber evitado este complicado lío.

«La sintomatología del coronavirus muestra de modo contundente e inapelable, que *la verdadera pandemia es, en realidad, la contaminación biosférica del Capitaloceno*. Esto significa que la toxicidad y destructividad intrínseca al modo capitalista de concebir y producir la existencia, ha alcanzado ya límites insostenibles. La biósfera, el útero que abriga y sostiene la vida en el Planeta, ha sido contaminada. La vida en sí, como totalidad *sympoiética*, en todas sus dimensiones, escalas y procesos, ha sido contaminada. No podemos ya soslayar este diagnóstico» (Machado 2020: 172).

Cuando hubo cuarentena estricta se pudo ver en las noticias cómo la naturaleza hacía suyo este planeta. Por ejemplo, se vieron delfines en las playas del litoral peruano, el río Rímac se volvió cristalino, el aire se purificó sin presencia del humo de los motores, el cielo se pudo ver celeste y acogedor, los cóndores se acomodaban en las azoteas, los peces abundaban en el océano y las aves marinas se daban un merecido festín. El hecho de que la naturaleza se regenere bajo la condición de que se disminuya o anule la presencia humana, prueba que la productividad tecnológica contemporánea no es competencia para los procesos intrínsecos de reconstrucción de la propia naturaleza.

En ese sentido, urge proponer nuevas formas de relacionarse con el mundo natural, introduciendo el aspecto ecológico dentro del concepto de ciudadanía. La pandemia nos ha hecho reflexionar, o al menos ha sido la motivación

perfecta, para pensar que no podemos seguir siendo indiferentes hacia el clima, los bosques, los animales, las fuentes de energía no contaminantes, el aire, el agua, etc.

2. La teoría de la justicia de Rawls interpretada ecológicamente

Este trabajo pretende darle una lectura ecologista a la teoría de Rawls acerca de la justicia como imparcialidad. Si bien se tratan de extrapolaciones atrevidas y poco usuales, es posible darle una mirada a la propuesta de Rawls de tal modo que incluya a la naturaleza, sus animales, climas y demás.

John Rawls (1921-2002) escribe *Teoría de la justicia* (2006) con intención de fundamentar una sociedad libre y justa. Por este motivo, rechaza el utilitarismo que considera «la mayor felicidad para el mayor número», pues todos queremos ser respetados y tratados con dignidad, aunque seamos parte de una minoría. Nadie desea ser oprimido o tiranizado por una mayoría. El utilitarismo se perfila como un mero cálculo frío que no considera el sufrimiento de los menos aventajados. Por ello, olvida que las personas parten de condiciones de vida distintas y desiguales. Del mismo modo, a nivel ecológico las demás especies se encuentran a merced de un ser humano que, al parecer, no está capacitado para ejercer un liderazgo representativo a nivel planetario que considere a la vida misma como principal valor. En ese sentido, el rechazo al utilitarismo se justifica porque el ideal a conseguir debe ser el ver a la naturaleza y al hombre unidos. No se deben tolerar más absurdos enfrentamientos entre ambos.

Con respecto al tema del cuidado de la naturaleza, debemos distinguir entre ética ambiental y ética ecológica. Para Elliot, una ética ambiental busca principios morales para fundamentar el rechazo hacia actos contra la naturaleza y opuestos a los intereses vitales del hombre. Por ejemplo, ante la posible transformación

minera del parque nacional Kakadu de Australia, Elliot escribe lo siguiente: «(...) Los ambientalistas afirman que si se lleva a cabo este proyecto, se reducirán las oportunidades estéticas, de ocio e investigación, disminuirá la belleza de Kakadu, desaparecerán las especies, se reducirá la riqueza ecológica, se pondrá en peligro este ámbito natural y se ofenderá a los valores espirituales de los Jawoyn [sus habitantes nativos]» (Elliot 2004: 391). En cambio, para Costa, mientras que la ética ambiental es, en realidad, una ética centrada en el hombre e interesada en el uso responsable del medioambiente, la ética ecológica es algo distinto:

«La ética ecológica (...) debe ser entendida como una ética “del medio ambiente”, donde se considera que los seres no humanos puedan también poseer valor moral reconocido en función del todo biótico. Una ética ecológica es una ética global, que concibe al ser humano como integrado en un medio en el que comparte su vida con otras especies y con un sustrato físico que soporta y hace posible esa misma vida» (Costa 2009: 114).

En principio, nosotros nos inclinamos por una ética que considere a la naturaleza como un sujeto receptor de ciertos derechos (y deberes, hasta cierto punto) con el fin de que pueda tener un papel dentro de las consideraciones humanas sobre la administración de los recursos de este planeta. Tengamos en cuenta lo escrito por Shah:

«Desde 1940, han aparecido o reaparecido centenares de microbios patógenos en regiones en las que, en algunos casos, nunca antes habían sido advertidos. Es el caso del VIH, del ébola en el oeste de África o del zika en el continente americano. La mayoría de ellos (60%) son de origen animal. Algunos provienen de animales domésticos o de ganado, pero principalmente (más de dos terceras partes) proceden de animales salvajes. Pero estos últimos no tienen la culpa. Mal que les pese a los artículos que, valiéndose de fotografías, señalan a la fauna salvaje como punto de partida de epidemias devastadoras,

es falso que estos animales estén especialmente plagados de agentes patógenos letales preparados para contaminarnos. En realidad, la mayor parte de sus microbios conviven con ellos sin hacerles ningún daño. El problema está en otra parte: en la deforestación, la urbanización y la industrialización desenfrenadas con las que hemos dotado a esos microbios de medios para llegar hasta el cuerpo humano y adaptarse (Shah 2020: 27).

Son las consignas capitalistas sin ningún límite las que han funcionado como condiciones para la existencia de desastres como el que estamos viviendo a causa de la pandemia y sus efectos económicos y sanitarios en nuestras vidas. Marx pensaba que el motivo para un cambio sería la organización social de los hombres en una revolución fundamental. Se equivocó. Los engañosos brillos del capitalismo seducen hasta al más santo. El cambio forzado vendrá del grito de una naturaleza que amenaza con aplicarnos uno de los tan conocidos principios de la selección natural: adaptarse (y respetar) a las condiciones ambientales para poder sobrevivir.

3. Posición original y velo de ignorancia

Rawls nos proporciona un modelo para identificar lo que podría ser injusto con el fin de mejorar nuestro conflictivo mundo. Las cosas como son ahora están manifiestamente desequilibradas. Las estadísticas indican esto con plenitud: los ricos tienen más ingresos y tienen más expectativas de vida que los pobres. Pero, no solo eso. Si definimos «huella ecológica» como aquel indicador que señala el impacto de la sociedad sobre la naturaleza, podemos ahondar más en ese desequilibrio. Por ejemplo, según Valdivieso: «Como muestra la huella ecológica, el patrimonio natural es más o menos fijo. De hecho, el consumo ambiental de los ricos es causa directa del infraconsumo de los pobres o de los que están por nacer. La ecología global es un juego de suma cero» (Valdivieso

2004: 213). Es decir, no es posible que todos podamos llevar al extremo nuestro consumo ambiental del planeta. Si hay sociedades que contaminan y devoran más debido a su alta tecnología y capacidad extractiva, también hay sociedades que ven perjudicadas sus condiciones básicas de vida.

Tal como ya lo señaló Valdivieso: «La huella ecológica absoluta de Estados Unidos es una cuarta parte de la de toda la humanidad, teniendo apenas un 5 por 100 de la población mundial. Las huellas son necesariamente transnacionales» (Valdivieso 2004: 213). No es justo que las potencias de este mundo deterioren un planeta cuyo maltrato termine perjudicando sobre todo a los países subdesarrollados que son vistos como meras fuentes de materia prima.

Sin embargo, no se suele reaccionar frente a la problemática injusta de este mundo porque hay ideologías diciéndonos que, si uno se esfuerza trabajando mucho y teniendo ambición, logrará tener dinero. Estamos ante la famosa frase neoliberal «el pobre es pobre porque quiere». Todo indica que es el afán por tener dinero, tierras, estatus y tecnología lo que nos está llevando en dirección al abismo de la autodestrucción. Lo importante para Rawls es mostrarnos cómo es que nuestro mundo es injusto y proporcionar medidas para hacer algo al respecto. Los partidarios de la defensa y el mantenimiento de los recursos del planeta también tienen la misma intención de concientizar a todos sobre la fragilidad ecológica del planeta. La difusión del concepto de huella ecológica, ya mencionado antes, podría ser de gran ayuda. De acuerdo con Valdivieso:

«La crítica del ecologismo a la sociedad contemporánea ha politizado una dimensión importante de la misma, una dimensión hasta hace relativamente poco, incuestionada. Esta no es otra que la de la interacción con su entorno natural, un entorno que es transformado y comprendido socialmente, pero cuyo resultado,

en forma de bienes y males ambientales, no es distribuido equitativamente entre los miembros de esa comunidad. Un entorno que, además, no puede ser reproducido ni transformado de cualquier manera, a no ser que se pretenda aumentar el volumen de los males y reducir el de los bienes. Hay una sola Tierra, con recursos limitados. Como hemos ejemplificado gracias a la huella ecológica, los bienes utilizados en exceso aquí, son carencias allá, con la agravante de que este «allá» afecta incluso a las generaciones futuras» (Valdivieso 2003: 108).

No se trata de asumir posiciones místicas sobre el planeta como madre (aunque si eso convence, no hay que dejar de lado la teoría *Gaia* como estrategia retórica). Se trata de considerar las siguientes cuestiones: ¿Debemos seguir derrochando la capacidad productiva y regenerativa de nuestro mundo? ¿Es sostenible todavía la consigna de la altísima producción de mercancías como señal de progreso? ¿Es posible que podamos detener los proyectos de crecimiento económico en beneficio de un bien mayor, a saber, el cuidado y el disfrute del planeta? Según Agius:

«El crecimiento es necesario siempre y cuando éste no sea ecológicamente destructivo; es así que la conservación y el desarrollo son mutuamente necesarios y complementarios, pues la protección del medio ambiente y la promoción del desarrollo económico no son dos conceptos distintos. Cuando se mide el crecimiento económico, el índice de mejora o deterioro en las reservas de recursos naturales es uno de los datos que deben tenerse en cuenta» (Agius 2010: 102).

Ahora bien, volviendo a Rawls, el propósito de su *Teoría de la Justicia* es desarrollar los criterios para la evaluación de un mundo bien ordenado o justo. El problema que enfrenta Rawls es: ¿cómo los individuos con intereses particulares pueden escoger criterios justos, es decir, al margen de sus propios intereses? Por ello, plantea un experimento mental que asegure que los criterios elegidos sean aceptados por todos.

Rawls se percató de que gran parte de las razones por las cuales no existe un orden justo en nuestro mundo, es debido a que quienes se benefician de la injusticia (los ricos o acomodados) no se ponen en el lugar de aquellos a los que les tocó nacer en circunstancias desfavorables. Situémonos en una hipotética «posición original». Imaginémosnos a nosotros en un estado consciente e inteligente antes de nuestro propio nacimiento, pero sin ningún conocimiento acerca de las circunstancias en las que vamos a nacer: nuestros futuros caracteres sociales están envueltos en un velo de ignorancia. Al estar en esa situación, no sabríamos qué clase de padres tendríamos, cómo serían nuestros barrios, escuelas, hospitales y cómo los sistemas policiales y judiciales podrían tratarnos, etc. No sabríamos si seremos ricos o pobres, saludables o enfermizos, no conoceríamos el origen de nuestra familia, si heredaremos millones o si seremos de condición humilde. Así, este «velo de ignorancia» nos impide conocer nuestro lugar en el mundo, nuestro género, credo religioso, principios morales, ideologías políticas o filosóficas, la etnia, clase social, sexo, y todo aquello que podría generar beneficios sociales, discriminación o desigualdad. Estamos frente a la ruleta rusa de la vida humana. Incluso podemos agregar que no sabemos en qué país naceremos, ni dentro de qué generación, ni bajo qué especie. De acuerdo con Garrido:

«Siguiendo la propuesta de Rawls del criterio de “velo de la ignorancia” como dispositivo institucional, para que en la “posición original” los agentes diseñen prácticas y relaciones justas, la justicia ecológica supone la incorporación de un “velo de la ignorancia” generacional (no saber en qué generación te tocará vivir) o “máquina del tiempo”; y un “velo de la ignorancia específico” (no saber bajo qué especie te tocará existir) o “criterio budista”. Una institución o práctica social será justa ecológicamente si es producto diseñado por agentes racionales que toman las decisiones sin saber en qué generación o bajo qué especie les tocará vivir» (Garrido 2011: 17).

Así pues, en principio, el velo de la ignorancia podría ser extendido a la naturaleza toda. Nadie sabe lo que le tocará ser. Podría ser humano (y toda su variedad) o también le podría tocar ser una forma de naturaleza. Si nos tocara ser una forma de naturaleza, podríamos ser animales, aire, campo, clima, bosques, árboles, etc.

En concreto, un problema que surge al intentar trasladar las preocupaciones de Rawls al ámbito ecológico está en asumir que la naturaleza es una persona o algo parecido. Al respecto, si bien la naturaleza no puede hablar, es posible que tenga portavoces, es decir, representantes que puedan, de alguna manera, hablar por ella (algo así como diplomáticos o poetas de la naturaleza) y exponer sus justas demandas. Esto última ya ocurre con algunos líderes representantes de comunidades indígenas.

Aquí la cuestión problemática está en considerar si la naturaleza tiene cierta «racionalidad». No creemos que sea necesario adjudicarle a la naturaleza una racionalidad (al estilo y en el sentido humano) pero sí evidentes intereses, de la misma forma en que *creemos saber* que el animal no piensa como nosotros, *también creemos saber* que no quiere que lo mutilen o que lo embaracen y le quiten a su cría (como hacen con las vacas) o que prendan fuego a su hábitat. Nadie quiere verse afectado de cualquier manera y esto es independiente de si piensa o no. Aunque la naturaleza toda no piense como los humanos, es claro, hasta cierto punto, que funciona como un sistema que se autorregula, que busca mantener sus condiciones de vida en un nivel óptimo, etc.

En estas circunstancias, la pregunta que Rawls nos invita a contemplar es la siguiente: si no supiéramos nada acerca de dónde vamos a nacer, ¿en qué tipo de mundo uno se sentiría seguro de vivir? El velo de la ignorancia nos hace pensar en todos aquellos que han tenido suerte y en todos aquellos que no la han tenido. Esto nos hace reflexionar en lo terrible que es asumir que se trate este tema como si fuera una especie de lotería, sin saber si nuestro padre será un reconocido médico o si terminaremos

siendo el hijo de una madre afrodescendiente o andina soltera de los barrios bajos. Asimismo, nadie quisiera nacer siendo un cerdo de granja industrial con un terrible destino ya decidido, ni tampoco un río alimentado con desperdicios y muerte, ni mucho menos un bosque pronto a ser convertido en muebles de oficina. ¿Podría algún jugador racional y quien fuese a nacer a través de esta lotería, realmente querer correr el riesgo de acabar en un mundo semejante al que ahora tenemos? Es obvio que no.

Todos nosotros sabemos lo que necesita ser arreglado. Cualquier participante del experimento del velo de la ignorancia va a querer un mundo en el que las escuelas tengan un buen nivel, que los hospitales funcionen bien, que haya un acceso por igual a la ley y que todos tengan una vivienda digna. El velo de la ignorancia obliga a aceptar que el mundo en el que a uno le toque nacer aleatoriamente sea uno en el que se trate a toda forma de vida con justicia. Esto nos ha hecho pensar en cómo debería verse un mundo justo. Así, lo importante es hacer todo lo posible en cuanto a reglas de justicia para estar adecuadamente posicionados en el peor de los casos. Algunos pueden pensar que hay que arreglar la calidad del aire, el sistema escolar, la seguridad sanitaria, la cantidad de hectáreas de árboles, la inmensa basura flotando en el mar, los derrames de petróleo, el número de especies en peligro de extinción, etc. Sabremos que por fin habremos logrado que nuestro mundo sea justo, cuando podamos decir con toda honestidad, desde una posición originaria, cubiertos por un velo de ignorancia, que no nos importaría bajo qué tipo de circunstancias vamos a empezar a vivir.

Este velo de la ignorancia nos plantea la posición originaria a partir de la cual diseñaremos diversos principios en clave ecologista. Ahora es el momento preciso para inventar un mundo que se ajuste a nuestras necesidades y deseos. Entonces, para poder tener una justicia bien entendida, tendríamos

que preguntarnos ¿cuáles los principios que deberían gobernar un mundo para que podamos decir que en dicho mundo hay justicia?

4. Principios de la justicia

Con base en la posición original, Rawls formula dos tipos de principios. El primero, el principio de libertad, afirma que todas las personas deben gozar de libertades compatibles entre sí. Este principio defiende libertades básicas de expresión, de reunión, de religión, de consciencia, de tránsito, de manifestación. Nadie cambiaría sus derechos y libertades fundamentales por una ventaja económica. Todos deben ser igual de libres de tal forma que puedan disfrutar de esas libertades. Así, todos tendrán derecho a votar, a participar de cargos políticos y públicos, es decir, los derechos civiles y políticos.

Sin embargo, el principio de libertad no solo debería ser aplicado a seres humanos. También se debería extender a los animales, por ejemplo. En este sentido, podemos estar en desacuerdo con los zoológicos, con los circos y con todo trato a los animales que los prive de su libertad y que los lleve a ser vistos como cosas. El hombre debe aprender a darle su espacio a los animales y a la naturaleza en general, es decir, debe aprender a convivir con ella, a verla como su semejante. También se afecta la libertad de la naturaleza cuando el ser humano contamina las aguas de los ríos o de los mares o el propio aire que respiramos como consecuencia de un enfoque industrial y económico del mundo. En lenguaje heideggeriano, estamos *provocando* a la naturaleza para producir más y más rápido en vez de dejarle seguir su propio ritmo (Heidegger 1994). En ese sentido, no le dejamos liberarse de nosotros.

El segundo principio (compuesto, a su vez, por dos) alude a las desigualdades económicas y sociales: el principio

de la diferencia y el de la equidad de oportunidades. Este asume que las desigualdades sociales y económicas han de ser dispuestas de tal modo que sean para 1) el mayor beneficio de los menos aventajados de acuerdo con un principio de justo ahorro (es decir, el Estado debe maximizar el ingreso de los peor situados y al mismo tiempo evitar una mala planificación económica a futuro), y 2) considerando que los cargos y las funciones sean accesibles a todos sin excepción, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades. Escribe David Sobrevilla:

«El autor pretende que ambos principios se pueden derivar de las características de la situación original. El criterio general que propone es que cada persona sometida a la elección de los principios opte por los principios de libertad y diferencia por una regla *maximin*, o sea por la regla *maximun minorum*, esto es, porque, aunque el puesto que le toque en la sociedad bien ordenada represente una opción muy mala, resulte mejor racionalmente que cualquiera de las otras opciones posibles» (Sobrevilla 2014: 183).

El primer principio, en realidad, afirma que se debe considerar de modo especial a los que asumen el reto de ser ciudadanos con una característica desfavorable que los acompañará desde el comienzo hasta el fin de sus días. El segundo principio sostiene que todos deben poder acceder a trabajos o cargos públicos sin discriminación o marginación de ningún tipo. En la práctica, la aplicación de estas ideas conduce a tratar de equilibrar desigualdades sociales y económicas buscando contribuir al beneficio de los más desfavorecidos.

Según el principio de diferencia, todos los seres somos diferentes y estamos en desventaja por una cuestión no planificada, ya sean nuestros genes o ya sea nuestro lugar en el mundo. Si aplicamos esto a la naturaleza, debemos pensar que esta también tiene sus diferencias con respecto al ser humano. Si bien se suele hablar de la ferocidad de la naturaleza cuando se

aluden a los mal llamados «desastres naturales», la naturaleza a veces se ve en desventaja frente al ser humano cuando, por ejemplo, se talan indiscriminadamente los bosques o cuando se permite que se quemen y arrasen los árboles de la Amazonía. Hay evidencia de que esto último lo ha hecho el propio ser humano para poder tener terrenos para actividades productivas con un vil fin económico e industrial (Castedo, 30 de agosto del 2019).

Por otro lado, tenemos el principio de equidad de oportunidades. De acuerdo con este, todos merecemos ocupar un lugar en el espacio laboral para poder desempeñarnos adecuadamente. Y, precisamente, aquellos que están en desventaja deben ser beneficiarios de una serie de gracias para que sean mejor apreciados en el ámbito laboral. Lo mismo podría aplicarse en un sentido ecológico con la finalidad de buscar favorecer a la naturaleza. De este modo, la naturaleza también puede ser parte de la economía en forma de turismo. Por ejemplo, desde la posición de Singer, se puede afirmar que el cuidado de la naturaleza debe realizarse porque nos provee de experiencias estéticas únicas (Singer 1995a). En ese sentido, se podrían implementar zonas de cuidado especial, el llamado patrimonio intangible, para que el ser humano pueda gozar de la belleza del medio ambiente en su formato originario. Sin embargo, también el ser humano podría beneficiar su salud a partir de una naturaleza bien cuidada:

«Es evidente que la salud guarda una relación directa con poder disfrutar de un medio ambiente sano, y que no disponer del mismo disminuye la igualdad de oportunidades. Dado que la salud es, de un lado, condición necesaria de la igualdad de oportunidades, y que a su vez es función de un conjunto de variables entre las cuales la calidad ambiental se encuentra, esta debería quedar asegurada para todo ciudadano» (Valdivieso 2004: 208).

Y esta última consideración es coherente con la idea de evitar no solo el desequilibrio presente en el mundo, sino también

con respecto a los propios intereses más inmediatos del ser humano. Debemos cuidar el planeta para mantener nuestra salud.

5. Balance

Para poder realizar la presente reconstrucción ecológica de las ideas de Rawls se ha requerido considerar que el hombre y la naturaleza pueden ser complementarios, es decir, se necesitan mutuamente. Además, muchas veces en esta actividad de trasladar el pensamiento de Rawls al plano ecológico se ha mencionado al mundo en lugar de a la sociedad debido a que las consideraciones filosóficas de Rawls se enfocaban principalmente en problemas sociales. No obstante, notamos que es perfectamente posible ampliar su teoría al mundo considerado como lugar fundamental en el que se pone en juego la vida misma.

Un problema de esta reconstrucción es el de saber si es factible que el ser humano pueda abandonar cualquier nacionalismo o regionalismo en pro de un sincero pensamiento global y de amplio margen. Hoy estamos, más bien, siendo testigos de los peligrosos populismos fascistas que resaltan el carácter particular (relativo a tal o cual país) de la condición humana.

Otro problema se relaciona con el papel que «realmente» creemos que desempeña el cuidado de la naturaleza dentro de la economía. No suelen entrar dentro de los planes de los países potencia aquellas consideraciones y, por ende, contaminan como si no hubiera un mañana. Y el verdadero problema es que los efectos de tal descuido lo sufrimos todos. Es tiempo de urgentes y profundos cambios. Ya veremos si en este nuevo decenio se decide esta cuestión.

Capítulo 5

La interculturalidad y las comunidades indígenas¹⁶

Este capítulo surge a partir de buscar una explicación al hecho del racismo y la discriminación que existe en el Perú y en otras partes de Sudamérica. No solo se mira con menosprecio lo indígena, sino que también se trata mal al que protesta en la sierra o selva del país cuando se opone a alguna minera u otra empresa que daña su río o su campo.

«El Perú tiene más de 40 lenguas, entre las cuales hay un predominio del castellano (70%), asunto no meramente lingüístico, sino de poder, porque el reconocimiento social y cultural de estos grupos lingüísticos todavía es una tarea pendiente, a pesar de los avances en educación intercultural. Esto se ha hecho evidente en la desvalorización de los grupos andinos y selváticos, cuyo dominio y explotación se nota de múltiples maneras (servidumbre en el hogar, explotación en las minas ilegales, prostitución de niñas en la selva, no reconocimiento o desplazamiento de comunidades indígenas por presencia de proyectos mineros o petroleros, etc.). (...) A pesar de que en los últimos años se ha insistido en nuestro carácter diverso, su visualización todavía no es inclusiva, es decir, hay una ausencia de justicia con respecto a estos “otros”, salvo si participan en los ideales de la subjetividad capitalista (crecimiento económico, éxito empresarial, inserción dentro de la economía mundial, extensión del libre mercado, etc.)» (Polo 2016: 68).

16. Este capítulo es una profundización de algunos aspectos del libro *Quechua: Problema y posibilidad* de Mora (2020a).

El Estado, antes que atender las demandas de estos grupos étnicos, los considera más bien enemigos del progreso. Incluso, a veces, esa violencia que el propio Estado ejerce sobre esas comunidades es vista como necesaria por la opinión pública de las ciudades capitales. La violencia no solo se da en el Perú, también en Chile ocurren iguales injusticias con respecto al pueblo mapuche:

«Un factor determinante del conflicto fue la incorporación de la sociedad mapuche a la nación chilena, sin ser considerado ningún tipo de reconocimiento sobre su patrimonio cultural y económico, perdiendo gran parte de su organización social y política anterior a su derrota militar. El traspaso de las tierras indígenas, por ventas, subasta, robo, etc., acrecentó el patrimonio privado de los latifundios, acelerando el etnocidio mapuche y relegándolos a aceptar una aculturación económica e ideológica. En la actualidad, las políticas de los organismos del Estado respecto a los mapuches son asistenciales o subsidiarias, generando un clientelismo que no permite desarrollar una capacidad de autonomía en las comunidades indígenas para tomar sus propias decisiones políticas. Así, las causas por la cual se agudiza el conflicto y se multiplican las estrategias de resistencia cultural indígena se pueden explicar en un contexto de lucha de los excluidos por el reconocimiento de su dignidad y derechos culturales que, para el caso de América Latina, incluye la tierra, la educación bilingüe intercultural, el racismo, la xenofobia y la discriminación» (Araya 2010: 65).

Todo parece indicar que se espera que esos indígenas simplemente se extingan o que en algún momento ellos mismos abandonen su forma de vida «estancada» en el pasado, según el punto de vista occidental. En ese sentido, un Estado neutral es un Estado estratégicamente indiferente. Debido a que un exterminio masivo sería totalmente cuestionado a nivel internacional, lo único que queda es que la idea de progreso haga injustificables formas de vida ajenas a la modernidad.

Además, por parte de estas comunidades indígenas está en juego el reconocimiento y el deseo de dejar de ser despreciados:

«Ahora bien, así entendidas las cosas, se podría afirmar (...) que son los “sentimientos de desprecio” y las “experiencias de injusticia” de los despreciados (...) los que impulsan a la resistencia y al conflicto. Así ocurre en la mayor parte de los conflictos sociales de nuestro tiempo. Son las demandas de reconocimiento insatisfechas las que los desencadenan finalmente. Lo paradójico es que no son sino los mismos presupuestos de reconocimiento social que dan forma al orden sociomoral de las sociedades actuales (...) los que (...) “poseen por fuerza de sus [propios] principios implícitos un excedente de validez (...), que puede ser exigido por los afectados en contra de las relaciones de reconocimiento fácticas” e insuficientes con las que se pretende dar por terminada una tarea que se encuentra históricamente suspendida e inconclusa, y merece mayor atención de la que hasta ahora se le ha prestado» (Villarreal 2017: 96).

1. La problemática de las comunidades indígenas

El reclamo de las comunidades indígenas es totalmente válido. ¿Por qué se aplican principios de respeto y se exige una buena conducta con respecto al otro dentro del orden urbano, pero no se exige lo mismo fuera del orden urbano? ¿Acaso la sierra y la selva de Latinoamérica y sus pobladores nativos no son susceptibles de respeto y buen trato? ¿Será cierto que algunos piensan como el suicida expresidente peruano Alan García, a saber, que los pobladores indígenas no son ciudadanos de primera clase? Tal y como lo plantea Honneth (2009), el reconocimiento va más allá del mero saber que hay personas viviendo allí, en las partes más alejadas de la metrópoli. Lo que se busca es tratar de que se pueda reducir la violencia que existe en esta parte del mundo y esto implica buscar la paz entre los

hombres y los pueblos: «En realidad, la filosofía para hacer las paces así definida es un tipo de filosofía política. Estamos hablando de políticas para la fragilidad (...)». (París y Martínez 2010: 88) Urge ahora más que nunca que se busquen puentes entre las comunidades urbanas y nativas.

Pero, ¿qué es una comunidad indígena? El concepto no es tan simple como parece. Pareciera que al hablar de comunidad indígena se hablara de cierto barrio de la ciudad que exige cierto respeto más allá del que merece. Pero esto no se trata de una simple guerra callejera de pandillas. Una comunidad indígena es más que eso:

«(...) una comunidad indígena está conformada por los siguientes elementos:

1. Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión.
2. Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra.
3. Una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual se identifica el idioma común.
4. Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso.
5. Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia.

Otros elementos importantes para considerar son el mundo espiritual, cultural y lingüístico que transforman la situación y la hacen aún más compleja para entender la realidad que viven los pueblos indígenas, ocasionando con ello rechazo» (Comboni y Juárez 2013: 14).

Una comunidad indígena consta de espacio, historia, lengua, organización política y sistema legal entre otros elementos. En ese sentido, son igual que nosotros, los ciudadanos. La única diferencia es que son de otro modo, es decir, son humanos como nosotros, pero con matices de orden muy distinto. Esto es,

viven en un lugar lejano, tienen una historia particular, hablan una lengua poco conocida y sus sistemas políticos y legal son menos reconocidos. A todo lo anterior habría que agregarle también el contenido epistémico, a saber, la dimensión cognitiva que aportan las comunidades indígenas:

«En México, dichos saberes se han denominado sabiduría popular, saber local, folklore, ciencia indígena, ciencias nativas, conocimiento campesino, sistemas de conocimiento tradicional o sistemas de saberes indígenas. Los sistemas tradicionales y locales de conocimiento, como expresiones dinámicas de la percepción y la comprensión del mundo, pueden aportar (...) una valiosa contribución a la construcción de conocimiento, aun cuando han sido delimitados muchas veces por el marco de la ciencia y la tecnología, y no por el cúmulo de saberes generados desde las experiencias y prácticas que no se palpan en libros, por el llamado conocimiento tradicional» (Comboni y Juárez 2013: 18).

Existe la tesis de que no solo se trata de arrasar con estos pueblos, sino que también, en una clara y evidente muestra de epistemicidio, se busca eliminar ese conocimiento ancestral, antiguo y respetable que los pueblos indígenas han acumulado con el pasar del tiempo. Sin embargo, lo más relevante de las comunidades indígenas es su deseo de tener su propio sistema jurídico y, en consecuencia, su propio sistema político. «Así, desde la perspectiva indígena, los ejes fundamentales de sus derechos, que les dan sustento y razón, pasan por el derecho al territorio, el derecho a ser reconocidos como pueblos, el derecho a la libre determinación, el derecho a una cultura propia y el derecho a un sistema jurídico propio» (Comboni y Juárez 2013: 14). De ahí que sea importante que ellos puedan acceder a una educación en derecho intercultural para que ellos mismos puedan elaborar sus códigos y así tengan herramientas legales que les permitan mantenerse a la defensiva de los intentos de la gran ciudad de

querer asimilarlos a su gran cultura. El derecho es más que una lista de normas, pues mediante este se puede formar de cierto modo el lenguaje y las relaciones sociales cotidianas (Kaufmann 2003). En este sentido, la construcción de un sistema jurídico propio de los pueblos originarios no es poca cosa:

«Al respecto, señala Kaufmann, en su libro *Filosofía del derecho y hermenéutica*, “el derecho es un sistema de signos, gracias a los cuales nosotros entendemos la competencia y la dislocación más eficaz para determinar cualidades no reales consideradas por las comunidades como importantes... Las normas del derecho serían las propuestas para la constitución de un lenguaje pragmático, útil, una técnica comunicativa para superar las divergencias y para la comprensión de quienes, también enemigos, viven en el mismo grupo social”». (citado en Ávila y Martínez 2009: 59)

Al respecto, cuesta creer que en el actual parlamento de la República del Perú del 2022 no exista representación de los principales líderes de estas comunidades que muchas veces ven afectados sus intereses por ciertos grupos empresariales que buscan expulsarlos de sus tierras para talar árboles o buscar petróleo. En otra época, un tema de horror fue la extracción del caucho, tal y como lo expone la película peruana *El canto de las mariposas* (Frígola 2020). Estos pueblos han sufrido y sufren constante acoso y destrucción por parte de la gran ciudad, cuya prensa convenientemente no expone el tema ni lo difunde para que la ciudadanía permanezca ignorante y, en consecuencia, cómplice:

«El reconocimiento de las identidades es relevante en el plano político, pero únicamente cuando implica trascender la mirada simplificada del otro, que se estaciona en el plano de lo folclórico, para ir encontrando y comprendiendo el pasado. La historia de los pueblos indios de México y de Latinoamérica, en general, está marcada por 500 años de represión, exclusión, racismo y discriminación, en

un esfuerzo sistemático por borrar a la otredad, y por imponer, a través de la violencia, muerte y destrucción, un paradigma en el que los pueblos y culturas no-occidentales son inferiores. Primero fue el discurso del Dios blanco y después el del llamado progreso impuesto desde occidente» (Comboni y Juárez 2013: 15).

Han sido 500 años de resistencia desde la invasión del español. Y ese mismo rechazo que caracterizaba y legitimaba la impronta supuestamente conquistadora de los invasores, aún continúa después de tanto tiempo. El rechazo hacia el otro (o el diferente) causa conflictos en muchas partes del mundo, sobre todo en Latinoamérica. Incluso, podemos decir que existen extranjeros en su propia tierra donde los descendientes de los nativos originarios son vistos como ajenos a la realidad, la modernidad o el progreso.

«Además, la propiedad común de todo el globo, que es la tierra, significa que nadie tiene más derecho que otro a estar en un lugar de la tierra. De ahí que el derecho público de la humanidad se exprese como derecho a la hospitalidad universal (...). En nuestra propuesta, la noción de extranjería, que (...) puede producir leyes xenofóbicas, se ha de transformar en hospitalidad basada en la propiedad común de la tierra. Precisamente hospitalidad en griego es *filoxenia*, amor a la diferencia, como otra forma de tratar el miedo a la diversidad que se producía por una falta de asunción de la fragilidad y vulnerabilidad humanas que se muestra en la necesidad de interdependencia. Es más, si recordamos la definición de ética de Aranguren (...), la etimología de ética, además de referir a carácter y a hábitos de comportamiento, remite a “residencia”, “morada” o “lugar donde se habita”» (París y Martínez 2010: 94).

Es esencial que aprendamos a compartir la tierra, y más aún con personas que saben cuidarla mejor que nosotros mismos. El ideal de *Sumak Kawsay*, por ejemplo, que le dedica más atención a la naturaleza y a la armonía cósmica, sería más que benéfico en una sociedad tan contaminante como la actual

(MINEDU 2013). Es imperativo que aprendamos a convivir y eso implica reconocer que los «otros» tienen tanto derecho a vivir en este mundo como nosotros mismos. Compartir nuestra casa o la vida misma con los demás sin hacerles daño y preocuparnos por su bienestar, así como ellos por el nuestro, sería el ideal ético más elevado (Aranguren 1968). En el fondo, lo que está discutiéndose es la cuestión del egoísmo y la propiedad privada:

«Y esto quiere decir (..) que con la consolidación de la sociedad capitalista se cambian radicalmente las condiciones de subjetivización de los seres humanos. (Por ejemplo, rezar, pensar o contemplar, no es lo mismo que contar dinero, es decir, no tiene las mismas consecuencias para nuestra manera de constituirnos como sujetos). Como no hay comunidad y como, por consiguiente, se reprime la idea de que un bien que no sea común no es bien, la posesión egoísta de sí mismo, así como la apropiación privada de las cosas se convierten en referencias fundamentales para fundarse como sujeto, es decir, como un ser capaz de autodeterminarse y de establecer contratos con otros. ¿Y cómo negar que este contexto de historia social es el horizonte real a cuya luz hay que leer toda la filosofía política liberal de la modernidad y especialmente sus teorías del reconocimiento?» (Fornet-Betancourt 2011: 43-44).

La vida no puede tratarse únicamente de contar dinero. Debe haber algo más. Por algún motivo, las familias que viven en la ciudad deciden dejarla en tiempos de vacaciones para pasar tiempo de calidad con sus hijos en playas y lugares turísticos donde curiosamente la mano progresista del hombre no ha llegado aún con toda su fuerza. Precisamente, en esos lugares donde los ciudadanos van a relajarse, hay comunidades indígenas detrás que son las principales responsables de mantener en equilibrio ecológico aquellos ecosistemas paradisíacos. Hay un concepto muy turbio de propiedad privada que no mide consecuencias con tal de obtener dinero y ganancias a toda costa, incluso si eso

significa matar a un pueblo nativo entero. El Estado no puede permanecer ni neutral ni indiferente frente a estas injusticias.

«La crítica al paradigma liberal ha sido la pretensión de la indiferencia o neutralidad por parte del Estado con respecto a todas las culturas. Tal pretensión se ha fundado sobre la falsa concepción liberal que las culturas pueden ser tratadas de la misma manera en que son tratadas las religiones o las preferencias sexuales, es decir, como una elección privada desprovista de tutela de parte del Estado» (Ávila y Martínez 2009: 46).

No es opcional defender la selva o la sierra de nuestro país. No es una cuestión opcional ni de simplemente tener ganas de saber sobre toda esa gente que sufre y la pasa mal. En realidad, debe haber un marco legal que deje ser letra muerta, pues cuando un Estado es neutral, está avalando el punto de vista liberal y eso significa que la decisión de quien vive o quien muere depende de las leyes de la oferta y la demanda y no de la justicia:

«(...) el paradigma de la interculturalidad parte de otorgar un valor a la diversidad cultural. ¿Pero en qué se sustenta esta valoración? La neutralidad pragmática en la que se sustenta el Estado moderno coloca a los ciudadanos frente a una “libertad de opción cultural ilusoria”. En otras palabras, la supuesta “neutralidad” del Estado neoliberal por sí misma favorece un sistema de valores que son los que dan sustento al actual sistema económico y a las relaciones de poder existentes (...). De ahí la necesidad (...) de políticas y acciones que favorezcan temporalmente a culturas que de forma histórica han sido excluidas y minorizadas. (...) La cultura (...) es valiosa en tanto “horizonte de significados que otorgan sentido a la experiencia”, que facilita a sus miembros la posibilidad de “realizar sus objetivos existenciales” (...) y, habría que agregar, sus proyectos políticos. Debido a la fuerte relación que hay entre cultura e identidad, “el dominio cultural es el que provee a los grupos étnicos subordinados de elementos para una estrategia de

reproducción social y para cuestionar los intentos de avance del orden hegemónico (...)» (Comboni y Juárez 2013: 20-21).

Ha llegado el momento de que estas poblaciones sean reivindicadas como se debe. El mirar a su cultura con desprecio tiene la penosa consecuencia de alterar su identidad. En ese sentido, el respeto a su cultura implica el respeto a su forma de vida, a su política, a sus propias luchas (Bartolomé 2006). La pandemia, que trajo pobreza económica y poca salud, fue un momento para replantear toda la estructura económica y productiva. Si este modelo económico permite que unos cuantos privilegiados puedan aprovechar su posición para encarecer los productos medicinales, entonces realmente no hay neutralidad, sino injusticia. En lo que sigue estudiaremos el multiculturalismo y la interculturalidad para analizar este tema desde la filosofía.

2. La propuesta de Taylor

El multiculturalismo trata acerca de cómo debe procederse para favorecer a las diversas minorías étnicas que tienen la intención de mantener sus posiciones éticas frente a una cultura hegemónica y mayoritaria. Sin dejar de lado al individuo, la valorización de las culturas tiene el objetivo de reconocer el valor de los otros frente a un punto de vista cultural dominante y a menudo, excluyente:

«La posibilidad de reconocer y respetar la autenticidad y dignidad de las personas en el contexto de su cultura desde una mirada ética se puede contextualizar muy bien en el planteamiento de Charles Taylor cuando dice que: “la exigencia radicaba en permitir que las culturas se defendieran a sí mismas dentro de unos límites razonables. Pero la otra exigencia siguiente que tratamos aquí es que todos reconozcamos el igual valor de las diferentes culturas (...)”. En este aspecto, dicha postura plantea una política

de igualdad de derechos para las minorías y, en cierta medida, privilegia derechos colectivos, pero en ningún momento deja de lado la orientación del derecho individual, que es reconocido y se contextualiza en la vida comunitaria. Al respecto, Charles Taylor (...) define “el reconocimiento” como el mecanismo de integración social y conformación de identidad que permite reconocer la dignidad como un valor fundamental del ser humano, es decir, como un atributo que este mismo autor considera “un potencial universal”» (Araya 2010: 70).

Taylor inicia sus reflexiones considerando que la autenticidad es un valioso ideal moral. En principio, la autenticidad significa ser fiel con uno mismo, pero eso no es todo. Lo que se busca es revalorar nuestra interioridad, aceptando, al mismo tiempo, nuestros lazos con los demás, los extraños, es decir, los “otros” en lenguaje levinasiano (Levinas 2002). De este modo, es necesario dejar de lado el subjetivismo. Una identidad que no sea trivial, debería tomar en cuenta varios elementos tales como la sociedad, la historia, la naturaleza, los lazos de solidaridad, el factor religioso, los deberes ciudadanos, etc.

Además, es importante considerar que la mente humana posee una naturaleza dialógica (o interpersonal) gracias a la cual los seres humanos comparten cierta moral y acatan leyes jurídicas. Esto es, dado que la mente tiene un carácter dialógico, se requiere que los hombres y mujeres se vinculen con los otros para llegar a una plena autorrealización en todos los aspectos. De acuerdo con Taylor:

«De este modo, el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al

reconocimiento. Mi propia identidad depende, en definitiva, de mis relaciones dialógicas con los demás» (2009: 65).

El fondo de inteligibilidad está conformado por los horizontes morales. Estos horizontes funcionan como un fondo de comprensión común que nos hace posible una vida buena. Por ende, la cosmovisión colectiva hará posible tanto la autodefinición y la originalidad, como la particularidad cultural. Así pues, la forma de ver el mundo (la cosmovisión) de parte de la comunidad, posibilita la aceptabilidad de algún orden social. Según Taylor:

«Cada quien debe ser reconocido por su identidad única. Pero aquí, el reconocimiento también significa otra cosa. Con la política de la dignidad igualitaria, lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás. La idea es que, precisamente, esta condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante o mayoritaria. Y esta asimilación es el pecado cardinal contra el ideal de autenticidad» (2009: 70-71).

El reconocimiento es muy valioso, pues es una necesidad humana vital que se basa en la democracia y en la igualdad. Cuando una cierta comunidad es reconocida, sus intereses y necesidades son considerados prioritarios dentro de cierto orden social, político y cultural. Es decir, la identidad y el reconocimiento generan la autenticidad. Así, para que los individuos se consideren seres con dignidad que merecen respeto, es necesario que sean reconocidos por parte del grupo social con el que buscan establecer algún tipo de intercambio, ya sea económico o cultural. Es evidente que el reconocimiento influye de modo tajante en la identidad individual. Escribe Taylor:

«Así, estos dos modos de política [del universalismo y de la diferencia] que comparten el concepto básico de igualdad de respeto, entran en conflicto. Para el uno, el principio de respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la diferencia. La intuición fundamental de que los seres humanos merecen este respeto, se centra en lo que es igual en todos. Para el otro, hemos de reconocer y aun fomentar la particularidad. El reproche que el primero hace al segundo es, justamente, que viola el principio de no discriminación. El reproche que el segundo hace al primero es que niega la identidad cuando constriñe a las personas para introducir las en un molde homogéneo que no les pertenece. Esto ya sería bastante malo si el molde en sí fuese neutral, si no fuera el molde de nadie en particular. Pero en general, la queja va más allá, pues expone que ese conjunto de principios ciegos a la diferencia —supuestamente neutral— de la política de la dignidad igualitaria es, en realidad, el reflejo de una cultura hegemónica. Así, según resulta, solo las culturas minoritarias o suprimidas son constreñidas a asumir una forma que les es ajena. Por consiguiente; la sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias no solo es inhumana (en la medida en que suprime las identidades) sino también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatoria» (2009: 76-77).

Taylor concuerda con la política de la diferencia, ya que esta propone que cada hombre y cada mujer deben ser reconocidos en su unicidad y particularidad. Además, favorece la interacción multicultural y, asimismo, fundamenta tanto los derechos universales como los particulares. Esto se manifiesta en su consideración de las ya mencionadas dos formas de políticas aparentemente opuestas:

«En efecto, nuestro autor evidencia la existencia de dos políticas que forman parte de la política del igual reconocimiento y que tienen que estar presentes en la esfera pública, a pesar de que puedan entrar en conflicto:

-la “política de la igualdad”, basada en el supuesto de una igual dignidad de los individuos y que implica una igualdad a nivel de derechos y de sus titulares;

-la “política de la diferencia”, que comprende una política de reconocimiento de la identidad irrepetible del individuo y de los grupos, que cuestiona y justifica un tratamiento diferenciado de categorías de persona o grupos a riesgo.

La primera política, es decir aquella de la igualdad, se funda sobre el respeto de la “potencialidad humana universal”, bajo el presupuesto ilustrado kantiano del respeto debido a nuestro status de agentes racionales y capaces de gobernar la vida por medio de principios. (...). La segunda política, es decir, aquella de la diferencia, comprende la exigencia de asignar a todas las culturas un igual valor. Puede también prever una redefinición del principio de no discriminación, que justifique un tratamiento diferenciado a favor de grupos en posición de desventaja» (Ávila y Martínez 2009: 48-49).

La política de la igualdad se basa en consideraciones kantianas acerca de la dignidad y el enfoque del ser humano como si se tratase de un fin en sí mismo (Kant, 1996). La política de la diferencia exige igual trato a las diferentes culturas. Con relación a nuestro tema de estudio, es necesario considerar el valor del multiculturalismo y el reconocimiento. El multiculturalismo busca destacar las experiencias de los desfavorecidos. En este caso, se está haciendo referencia a los seres humanos que forman parte de las comunidades indígenas.

El multiculturalismo en la educación debería interesarse por elevar la calidad de la enseñanza considerando el valor de diversidad cultural existente en la región. Es decir, hace falta reconocer la diversidad cultural, para así fomentar la igualdad de todos y todas. En este sentido, se sugiere que se hable un poco del idioma nativo en todas las instancias e instituciones

educativas del país. También sería buena idea implementar un curso de dicho idioma nativo como parte de la currícula nacional.

Una sociedad multicultural debería hacer posible la heterogeneidad cultural. En tal sociedad las tradiciones y las aportaciones culturales de los distintos grupos étnicos y culturales serían de igual valor. De este modo, el multiculturalismo reconoce que todas las tradiciones culturales merecen respeto. No habría así una cultura hegemónica dominante y, por lo tanto, el multiculturalismo apoya la idea de que las minorías, históricamente ignoradas y marginadas, puedan lograr mayor poder económico, político y social.

De este modo, la educación multicultural reconoce la existencia de otras culturas diferentes a la estándar, limitándose a enseñar aspectos teóricos y sociológicos y, además, busca conocer, corroborar y rendir honores a la diversidad cultural. La educación multicultural no intenta establecer un intercambio cultural invasivo, es decir, no busca alterar las culturas. La idea es que cada hombre y mujer de aquellos países donde hay comunidades indígenas se puedan sentir orgullosos de la herencia que dichas comunidades les han legado. Sin embargo, el problema es que muy pocos conocen esa “herencia” y dado que nadie ama lo que no conoce, algunos rechazan lo indígena solo por el hecho de ser diferente.

3. Críticas al multiculturalismo

El multiculturalismo de Taylor no se ha librado de críticas.

«Para Kymlicka, un camino intermedio se hace necesario entre liberalismo y comunitarismo, con una flexibilización del estado y la profundización de la democracia que hace más “ciudadanos” a los individuos, pero también menos étnicamente identitarios a los estados, situación que no significa perder o renunciar a la identidad

colectiva. Para Kymlicka, no existe la disyuntiva de elegir entre derechos de minorías y derechos humanos; “sino más bien, de tratarlos de forma conjunta como componentes equitativos de la justicia de países de pluralidad etnocultural. Necesitamos un concepto de justicia que integre la igualdad entre los distintos grupos etnoculturales (vía derechos minoritarios) y una protección de derechos individuales dentro de las comunidades políticas, tanto a la mayoría como a la minoría (vía derechos humanos tradicionales)”» (Araya 2010: 68).

Las críticas de Kymlicka (2000) exigen una vía intermedia. Sin embargo, algunos señalan que, aunque el multiculturalismo pretende valorar tanto al individuo dentro del punto de vista liberal, como a la comunidad dentro del punto de vista comunitarista, en realidad, se inclina más hacia el liberalismo, porque fomenta la visión de los grupos culturales como unidades respetables, pero necesariamente aislables.

Así, existe la idea de que el multiculturalismo, en verdad, no busca fomentar el respeto y la unidad de las culturas, sino más bien se presta para otro tipo de asimilaciones culturales. En específico, se plantea que el multiculturalismo busca anular las diferencias entre los grupos para que sean elementos que puedan ser utilizados y así formen parte de la clase trabajadora o para que sean funcionales de alguna manera al sistema capitalista. Si esto fuera así, la inclusión de lo otro dentro del mercado del librecambio haría del capitalismo un sistema más que benévolo y con ello, se reforzaría la idea de que en realidad no debemos oponernos al capitalismo, sino más bien dejarnos asimilar:

«En los mal llamados “países del primer mundo”, como Canadá, Europa y Estados Unidos, se ha asumido el concepto de multiculturalidad para designar la situación actual de sus sociedades metropolitanas (...). Bajo este enfoque, la multiculturalidad ha planteado la tolerancia como su principio básico, desde el cual transitar hacia la

igualdad. Como lo señala Bartolomé (...), “muchas veces la diferencia fue considerada como sinónimo de desigualdad, y se creyó que suprimiendo la diferencia se aboliría la desigualdad...”; aunque es cierto que a partir de las diferencias se crean relaciones de dominación produciendo desigualdades sociales; a partir de la diferencia, la violencia simbólica adquiere todo su significado en la imposición de un solo discurso y en la universalización de una forma de ver el mundo, naturalizado como un así es en las formas sociales de convivencia. De esta manera, la finalidad de este multiculturalismo es el de “asegurar que los hijos de los inmigrantes sean incluidos en el *mainstream* y sean funcionales al sistema, aun cuando conserven rasgos que pongan en evidencia su diferencia”» (Comboni y Juárez 2013: 10).

Cuando la diversidad étnica no es vista como un problema sino como un hecho de la realidad, la diversidad se convierte en desafío para la estructura económica. De este modo, se buscará la forma de que esta diversidad produzca cierto margen de ganancia, como ocurre con algunos proyectos turísticos que les ceden su lugar a las comunidades indígenas a cambio de que «adornen» los bellos paisajes con sus raras y exóticas costumbres y festividades para los foráneos visitantes.

El multiculturalismo ha sido tachado de conservador, es decir, se le ha señalado como el responsable de mantener las diferencias culturales y fomentar la tolerancia con el fin de justificar su nulidad de acciones concretas para borrar las diferencias económicas y de poder entre las clases sometidas y las dominantes. En este sentido, para la perspectiva multiculturalista, señalan los críticos, no hace falta reconocer económicamente a las comunidades indígenas porque ya se les reconoce culturalmente, y con eso, dichas comunidades indígenas deberían empezar a armar sus propias fortunas:

«Aparentemente, el multiculturalismo es guiado por el postulado de la tolerancia liberal y por la voluntad de proteger el derecho de las comunidades a la autoafirmación y al reconocimiento público de sus identidades elegidas o heredadas. Sin embargo, en la práctica, el multiculturalismo funciona muchas veces como fuerza esencialmente conservadora: su efecto es rebautizar las desigualdades, que con dificultad pueden suscitar la aprobación pública, bajo el nombre de “diferencias culturales”, algo deseable y digno de respeto» (Comboni y Juárez 2013: 11).

Se acusa de inacción a la perspectiva multicultural. Lo que sucede es que el multiculturalismo puede explicar y fundamentar la separación de las etnias en guetos aislados y alejados. En el fondo, más que integridad, se utiliza al multiculturalismo para exponer la forma de vida de los otros grupos culturales y así intentar explicar la buena fortuna y la alta producción y eficiencia del propio grupo cultural o étnico dominante que está asociado al capitalismo imperante. El multiculturalismo se limita a mostrar la diversidad para que la gran opinión pública pueda sacar conclusiones por sí misma y así se piense que uno es afortunado por vivir en la gran ciudad, en vez de formar parte de esas comunidades pobres y minusvaloradas:

«(...) el multiculturalismo ha buscado una calle intermedia entre “un reconocimiento homogenizante, que apetece a todos en el gris uniforme y un reconocimiento aislante, que simplemente acepta y tutela varios colores, pero teniéndolos separados”, relegados dentro de criterios etnocéntricos. Lo que el multiculturalismo ignora es la perspectiva del cruce entre las diversas identidades y la posibilidad de mutua fecundación de los individuos y grupos, es decir, el momento comunicativo-transformativo de los individuos y de los grupos, tomando en consideración el mismo dinamismo de las culturas» (Ávila y Martínez 2009: 50).

El multiculturalismo es, pues, estático frente a la dinámica cultural. Esta posición de indiferencia o pretendida neutralidad fomenta en el fondo la idea de que la diversidad es buena y nada hay que hacer para evitar ese multicolor paisaje étnico. Sin embargo, no se muestra tan entusiasta a la hora de abolir las injusticias étnicas. Además, en comparación con la filosofía intercultural o interculturalismo que enseguida presentaremos, el multiculturalismo presenta serias limitaciones:

«La aproximación de la filosofía intercultural nos ofrece algunos instrumentos metodológicos adecuados para comprender la categoría del reconocimiento en las sociedades de hoy sobre la propuesta del “diálogo intercultural”. Bajo esta perspectiva, la interculturalidad constituye una superación del multiculturalismo (...) a través del encuentro amoroso entre hombres de diversas experiencias y tradiciones culturales. El encuentro no es más lucha, dominio, asimilación o exclusión, sino diálogo. Lo universal es la experiencia comunicativa humana» (Comboni y Juárez 2013: 52).

Así, el interculturalismo sí plantea diálogo, sí se preocupa por un encuentro cultural sin violencia. No solo se trata de describir una realidad trágica de exclusión y maltrato. También se trata de buscar la armonía y la convivencia entre las diversas culturas:

«La interculturalidad permite superar el dato descriptivo del multiculturalismo, de coexistencia y tensión entre diversas culturas que se perciben en oposición, antagónicas, en lucha, donde una cultura se constituye como la dominante y la otra resulta dominada» (Comboni y Juárez 2013: 54).

Esta será una de las razones por las cuales la discusión actual ya no incluye la propuesta multicultural y lo que más abunda son interculturalidades de todo calibre dentro de los proyectos políticos de varios países de la región.

4. El marco teórico de la interculturalidad

Si el multiculturalismo no ha podido cumplir su cometido de incluir a las comunidades indígenas como es debido, es de esperar que la filosofía intercultural sí lo pueda lograr. Sin embargo, frente a esta cabe preguntarnos si lo conseguirá. ¿Cómo se incluirán a estos grupos marginados? ¿Realmente es posible incluir a estos grupos como ciudadanos al mismo nivel que son considerados los europeos y los norteamericanos? (Márquez y Gutiérrez 2007). Es necesario exigir propuestas concretas de parte del interculturalismo para que se pueda lograr el respeto y la atención que se merecen los pueblos originarios:

«Es claro que la filosofía de la interculturalidad en América toma matices emancipadores, que asimila elementos de la pedagogía crítica para los escenarios culturales de marcada diferenciación. Márquez y Gutiérrez (...) señalan: Fornet-Betancourt propone la existencia de una filosofía latinoamericana que propicie la interculturalidad, lo que plantea la siguiente pregunta: ¿Cuáles serán los modos de incorporar a los grupos indígenas y mestizos –excluidos– a la ciudadanía?» (Medina 2015: 64).

La filosofía intercultural en principio busca el diálogo entre las diferentes culturas. Esto exige capacidad de apertura entre las diversas realidades culturales para conseguir la paz entre los pueblos y así eliminar cualquier rasgo de violencia e incompreensión (Panikkar 2022). La comunicación entre la cultura dominante y las culturas satélites o entre el centro y la periferia, se hace necesaria si lo que se busca es mutua comprensión:

«La filosofía intercultural (...) es constructiva y postula el aprendizaje del mundo a partir de los saberes ancestrales y prácticos de los diversos contextos culturales. En tal modo, la filosofía intercultural

concibe el contexto cultural como un horizonte hermenéutico y no simplemente como un lugar o región geográfica. Además, la universalidad es propuesta no más como confrontación dialéctica entre universalidad y particularidad, es decir, como polo en oposición, sino a través de la conciencia sobre la “universalidad del diálogo”, entendido este último como esfuerzo de traducción y de interpretación de las experiencias fundadoras de las culturas» (Ávila y Martínez 2009: 53).

Sin embargo, existen riesgos con respecto a la interculturalidad, pues podría ser una filosofía utilizada por los mismos grupos de poder para mantener el desequilibrio. Específicamente, debe llamar la atención que se pretenda hacer desde el Estado y otros estamentos de poder lo que por justicia merecen las comunidades indígenas desde hace mucho tiempo. Hay que sospechar, puesto que es el propio Estado el que establece relaciones de poder, que en alianza con los poderes fácticos empresariales, luego abusan y destruyen la forma de vida de las comunidades mencionadas para así continuar el proyecto capitalista y mercantil de consumo total de los recursos de nuestra naturaleza (Walsh 2009). Todo parece indicar que este Estado, con la intención de limpiar su imagen, busca intencionalmente que se anule su histórica posición conflictiva respecto al reconocimiento de estos pueblos a los que considera como rezagos de una antigua y utópica visión tradicional del mundo:

«Desde esta realidad, el concepto vuelve al debate, pues los sistemas de poder y las necesidades de crecimiento y desarrollo de la sociedad neoliberal han ligado la idea de Interculturalidad a los diseños globales de poder capital y mercado, a tal grado que es un término cada vez más usado dentro de los discursos, políticas y estrategias de corte multicultural-neoliberal, que se define como interculturalidad funcional (...). Así, desde las instituciones gubernamentales de distintos países hasta los organismos multilaterales (...), el

término intercultural es usado para diseñar políticas de «desarrollo» para los indígenas. Como lo señala Catherine Walsh (...), más allá del reconocimiento a la diversidad, la interculturalidad funcional resulta una estrategia que pretende incluir a los excluidos a una sociedad globalizada que no se rige por la gente, sino por los intereses del mercado. Estas posturas asumen el diálogo intercultural como una utopía, sin cuestionar las relaciones de poder y dominio que hay entre los pueblos y las culturas que se expresan en la asimetría. Parte de una retórica que institucionaliza las diferencias permitidas, las “diferencias culturales oficiales” relacionadas con una diferencia colonial no-superada, tomando al “otro” en su versión folclórica, neutralizada. Resulta de una relación de fuerza en donde el Estado domina la lucha por la clasificación. Esta noción de la interculturalidad se reduce a una actitud de abrirse y aceptar al otro, sin tener en cuenta las relaciones de poder que condicionan las relaciones entre culturas» (Comboni y Juárez 2013: 11-12).

La interculturalidad pretende señalar el camino hacia una liberación del individuo de sus ataduras culturales e idiosincráticas. Es una invitación al cambio de perspectiva a partir de la desobediencia frente a unas instituciones que no son reconocidas como conciliadoras ni diplomáticas y que, por ende, han perdido legitimidad. La idea es apoyar al oprimido, al abusado, al menospreciado:

«La filosofía intercultural (...) “pretende impulsar la desobediencia cultural, la situación de la cultura en clave de dialéctica de liberación y opresión, es la praxis cultural donde liberación e interculturalidad se presentan como dos paradigmas complementarios, lo que supone que la filosofía intercultural tiene por función transformar las culturas desde una opción ética universalizable, que es la opción por los oprimidos en todos los universos culturales”» (Comboni y Juárez 2013: 12).

La interculturalidad va de la mano con una perspectiva crítica con respecto a la sociedad. Se trata de enrostrarle a la

sociedad su posición claramente excluyente, racista y discriminadora. Lo que se busca es señalar aquellos lugares donde aflora el racismo, aunque muy pocos lo noten. El problema es que se asume la forma de vida blanca como una forma de vida natural y neutral y eso, ciertamente, ha terminado perjudicando a los pueblos originarios:

«[Walsh] considera que la interculturalidad debe asumirse desde una perspectiva crítica, lo que conduce a admitir que en la sociedad hay no solo diversidad o diferencia, sino también un problema estructural-colonial-racial. Lo anterior se expresa en la jerarquización y exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes, poniendo en la cúspide de la estructura a los blancos y a los blanco-mestizos. Este tipo de interculturalidad se construye desde abajo, desde la gente y se opone al modelo funcional y relacional» (Herrera y Ortiz 2018: 186).

Mediante la interculturalidad es posible reclamar al respecto de las conductas indeseables de nuestros gobernantes y también el enfoque que las grandes potencias tienen acerca de América. Recordemos la doctrina Monroe, que plantea que América Latina era el patio trasero de Estados Unidos. La interculturalidad es una filosofía propicia a los intereses de América Latina, pues es posible otra forma de vivir (Salas 2006). Otro modelo económico no solo es posible, sino también necesario. Ya es momento de detener la grave crisis moral que recorre todas las esferas desde la ciudadanía, hasta la política y la económica:

«Al hacer referencia a las etnicidades como marco fundamental para intentar una filosofía intercultural, se genera consecuentemente una ética intercultural. Esta propuesta es no solo pertinente, sino difícil de gestionar a nivel filosófico en un mundo que (...) se encuentra en una grave crisis moral. En ese mundo, y concretamente en el latinoamericano, la crisis moral se expresa en los comportamientos de la gente, en los resultados de la gestión política

de sus gobernantes profundamente corruptos y en los excesos de poder de los países ricos que se empeñan en continuar aprovechándose de los recursos naturales y humanos de estos territorios» (Herrera y Ortiz 2018: 192).

Más que diálogo entre culturas, la interculturalidad busca que los seres humanos muestren disposición a vivir con otros (Fornet-Betancourt 2004). No se trata de únicamente tender puentes. Hace falta notar que existe una soberbia de parte de la forma de vida europea y norteamericana. En principio, con la llegada de los españoles, se quiso persuadir a la fuerza al respecto de esa supuesta supremacía blanca. Ahora lo que se exige es que podamos construir nuestras identidades culturales sin dejar de lado a las comunidades indígenas:

«En el ejercicio de negación de una *hybris* intercultural eurocéntrica, debe partirse de una inflexión intercultural en cuyo propósito se reconozca la diversidad cultural del mundo entero y, especialmente, para los propósitos de esta discusión, de América Latina. En ese propósito, Fornet-Betancourt establece que la interculturalidad debe comprenderse no como un diálogo entre culturas ni como una posición teórica que encaja fácilmente en lo que desde Europa se prescribe, sino como “una postura, una disposición por la que el ser humano se capacita (...) y se habitúa a vivir ‘sus’ referencias identitarias en relación con los llamados ‘otros’, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos”» (Herrera y Ortiz 2018: 195).

La interculturalidad se opone al no reconocimiento, se opone a la exclusión. Hay una tendencia a pensar que todo es socialmente construido, sin embargo, esto tiene un límite si se considera las intenciones que tienen las potencias que forman parte de un centro imperialista y colonizador, a saber, plantear el pensamiento único y una visión monocultural de la realidad. De este modo, si se ha asumido que todo es pura construcción social

y a la vez se acepta que hay la intención de difundir una única forma de vida social aceptable como válida, el riesgo de admitir que todo es una pura construcción social desde un único punto de vista absoluto y como si fuera una imposición dirigida a causar conformismo y búsqueda de la estabilidad para mantener la misma situación anterior de injusticia es muy grande. Más bien, la interculturalidad es una apuesta por decirle no a esas malévolas intenciones. Así, se busca pues mantener el pluralismo, la variedad y la consideración por el «otro»:

«La forma más extrema de la negación de la interculturalidad es la homogeneización, es decir, la imposición (velada, sutil o descarada) de verdades únicas para el saber y para las prácticas sociales, todo lo cual tiende a afirmar y justificar un único sistema-mundo. Un mundo sostenido por verdades sagradas como el crecimiento económico, el libre mercado, la libertad del individuo, que esconden un egoísmo ético excluyente, rechazando alternativas políticas y económicas, desvalorizando formas de vida comunitarias, su memoria, sus creencias y prácticas sociales. (...) La exclusión del otro es la forma de “invisibilizar” al otro, de no reconocerlo, de no hacerlo participar de las decisiones que competen a su propia existencia. La exclusión ha pasado desde el no reconocimiento de la condición de ser humano o persona, hasta el no hacerlo sujeto capaz de defender sus cosmovisiones e intereses en un proceso dialógico. El liberalismo tradicional trató de superar esto a través de la inclusión del otro, incluirlo a unas verdades y prácticas oficiales para hacer un Estado-nación, lo que implicaba el olvido de la pluralidad de creencias, ideales y normas culturales» (Polo 2016: 67-68).

El pensamiento intercultural debe llevarnos a políticas claras acerca de la diversidad propia de cada país latinoamericano que aún mantiene vivos a los descendientes de los pueblos originarios. Hay un etnocentrismo que no ha sido suficientemente visibilizado. Parece natural que se desprecie a lo indígena por pobre y premoderno.

«De ahí que, en una primera aproximación, intentamos superar el patrón monológico instrumental de una forma de pensar dominante que se manifiesta, particularmente, en un modelo de mercado que degrada a las personas, convirtiéndolas en seres individualistas, egoístas y sin arraigo identitario que les permita un sentido existencial a sus vidas. (...) Así, el reconocimiento dialógico intercultural es la posibilidad que nos muestra la hermenéutica crítica, y la filosofía intercultural, de dar inicio a una reflexión distinta de pensar y de relacionarse con los mapuches. Esta nueva mirada para dialogar con “los otros”, nos permite abrirnos a la diferencia y a los distintos saberes y cosmovisiones del mundo, estableciendo un tránsito para una nueva ética de comunicación que pasa por lo que denominamos una lucha por el reconocimiento dialógico e intercultural en Chile. En este sentido, se debe reconocer que la sociedad chilena es pluricultural y multiétnica (Mapuche, Aymara, Rapa Nui, Atacameño, Quechua, Colla, Kawashkar, etc.); por lo cual se hace necesario tratar el tema del reconocimiento desde un contexto profundamente democrático para llegar a compartir una identidad política colectiva mínima entre la diversidad de grupos existentes, considerando que las culturas tienen personas y que son ellos los que despliegan sus luchas por el reconocimiento colocando un horizonte étnico propio. Dicha situación nos confronta con nuestra propia forma de ver el mundo, y nos interpela a reconocer nuestro etnocentrismo excluyente que tiene expresiones de racismo, aporofobia, estigmatización, y cuya superación exige lo que plantea Fernet-Betancour, R., “Deponer todo sentimiento de posible superioridad filosófica y reconocer que nuestra propia tradición es tan finita como cualquier otra. Puede, por tanto, ser complementada, enriquecida, corregida, ampliada, discernida por otra. Lo cual vale, naturalmente, para las otras tradiciones también”» (Araya 2010: 62-63).

La experiencia chilena, al igual que las experiencias mexicana y peruana, nos muestran la misma injusticia, aunque con diversidad cultural de por medio. Así puestas las cosas, es

claro que hay una mentalidad que se opone al verdadero progreso, entendiendo este concepto como la unidad y la comprensión mutua de los pueblos. No solamente el desarrollo tecnológico debe merecer nuestra atención en un mundo donde los recursos, como el agua, cada vez escasean más y cuyos cuidadores más genuinos parecerían ser precisamente aquellos a quienes se oprime por razones culturales, es decir, las comunidades indígenas.

5. La propuesta de Fornet-Betancourt

En lo que sigue, nos concentraremos en la propuesta intercultural de Fornet-Betancourt. La globalización es nuestra realidad actual y es un proceso consistente en la interdependencia internacional creciente, en un mundo en el que las fronteras son cada vez más difusas. La intención no declarada de esta globalización es instalar el pensamiento único antes que permitir la pluralidad. Esto acontece debido a que es más fácil someter y domesticar a la humanidad si todos piensan igual o al menos parecido. En cambio, si unos pocos plantean la posibilidad de vivir de otro modo, es decir, una forma de vida no capitalista que no considere la explotación de recursos naturales como una necesidad. Entonces, estos deberán ser o asimilados o destruidos. El proyecto globalizador pretende evitar la existencia de todo tipo de disidentes:

«Sustentado en la noción de «interculturalidad», ha emergido durante las últimas décadas un modelo teórico y explicativo que busca establecer una comprensión ajustada a los problemas característicos de la sociedad global, en el que tiende a plantearse la necesidad de disolver cada vez más las referencias distintivas que hasta hace muy poco, permitían diferenciar e incluso contraponer frontalmente, a los sujetos en relación con su origen nacional, sus identidades lingüísticas, sus confesiones religiosas, sus condiciones económicas o sus definiciones políticas. Tal interculturalidad, entendida de

modo simple como el proceso sociocultural mediante el cual se interpenetran e integran más o menos conflictiva o cooperativamente las diversas culturas, constituye un desafío de gran envergadura para el futuro de la humanidad, puesto que, de no avizorarse expectativas de resolución de la conflictividad inherente a la coexistencia obligada de individuos heterogéneos en cuanto a sus identidades culturales, la amenaza de un incremento exponencial de la violencia y la descomposición del orden social, se hace cada vez más inminente» (Villaruel 2017: 92).

La situación de la diversidad cultural, en el marco histórico de la globalización, está en riesgo de ser absorbida por el pensamiento hegemónico a nivel mundial. Existe un totalitarismo cultural disfrazado de libre mercado que busca convertirlo todo en mercancía. De acuerdo con Beorlegui:

«Este proceso, resultado de la política económica mundial, no tolera diferencias ni planes culturales alternativos. La globalización no es un fenómeno de poner en contacto a las diferentes culturas para que dialoguen entre ellas, sino que se trata de un fenómeno de imperialismo occidental. En su estrategia, convierten la cultura en un simple producto de mercado y de consumo. Venden sus productos culturales y tratan de domesticar al resto de las culturas. Por tanto, la globalización se nos aparece como una ideología totalitaria. A través de la lógica y de los intereses del mercado, trata de dictar los modos de vivir y de pensar de todos» (2004: 827-828).

Ahora bien, si consideramos que hay una tendencia en consolidar una misma cultura, esto es, un único pensamiento, entonces, ¿cuál es la situación de lo propio e identitario de cada cultura particular? Actualmente, lo que hoy se puede ver es un evidente conflicto, más no un diálogo entre las diversas culturas. Toda la diversidad cultural está siendo asimilada por la globalización.

Aclaremos lo que significa «cultura». Este término no hace referencia a una esfera puramente espiritual, sino que alude al «proceso concreto de cómo una comunidad humana determinada organiza su materialidad en base a los fines y valores que quiere realizar. Es decir, que no hay cultura sin materialidad interpretada u organizada por fines y valores representativos y específicos de una sociedad o etnia humana» (Fornet-Betancourt 2001: 181). Así pues, la cultura es el modo como reacciona un determinado pueblo para resolver sus propios problemas tales como vivienda, alimentación y entretenimiento. Cada pueblo lo hace de una única manera. Por este motivo, estos pueblos defienden su punto de vista cultural porque desde ella han aprendido a reaccionar ante el mundo que se les presenta. En palabras de Raúl Fornet-Betancourt: «En positivo: hay cultura allí donde las metas y valores por los que se define una comunidad humana, tienen incidencia efectiva en la organización social del universo contextual-material que afirman como propio porque están en él» (1997: 21).

Se debe considerar que liberación e interculturalidad constituyen dos paradigmas que se complementan mutuamente de modo necesario. La interculturalidad supone la búsqueda de liberación por parte de cada cultura. Todas las culturas existentes tienen el derecho a no ser entendidas como un bloque estático y único. De esta manera, la propuesta intercultural tiene el objetivo de transformar las diversas culturas a través de procesos de interacción o diálogo, para que haya libre y respetuoso intercambio no solo de recursos sino también de ideas: «El diálogo, entendido no como lucha entre argumentos, evidencia que su objetivo no es convencer con argumentos al interlocutor, sino el intercambio de experiencias auténticas de vida» (Comboni y Juárez 2013: 57).

En alusión a nuestro problema, la interculturalidad tiene el desafío de reconocer el derecho a una identidad cultural diferenciada, sin caer, al mismo tiempo, en el divisionismo comunitario. En ese sentido, la siguiente cuestión es interesante: ¿cómo logramos valorar la tradición de las comunidades indígenas sin promover la fragmentación cultural y social? Tomemos en cuenta el valor de una lengua para un pueblo. No se trata solo de signos utilizados para la comunicación. En realidad, hay más en juego. La política, la ley y la moral se ponen sobre la mesa cuando se acepta o se rechaza cierta lengua.

«(...) si la lengua refleja valores sociales y culturales, la pérdida de la lengua ocasiona un cambio de valores y de universos de comprensión del mundo. En principio, el cambio de lengua no está afectado por las representaciones reflexivas sobre la lengua en cuestión, sino por una serie de sistemas ideológicos que se asocian con el dominio de productos de la cultura occidental y tecnológica. Entre ellos, se consideran el individualismo, la conducta inmediatista o pragmática y el materialismo consumista. En tanto que, las estructuras universales del lenguaje se basan no solo en la lógica del mundo exterior, sino también en la lógica de las operaciones de razonamiento y valoración» (Comboni y Juárez 2013: 13).

Algunos mecanismos necesarios para que una sociedad sea más intercultural tienen que ver con la necesidad de mejorar las condiciones sociales y económicas para la cultura marginada. También hace falta diseñar y aplicar políticas efectivas contra la discriminación y el racismo para que haya igualdad de oportunidades. Hay un verdadero problema vinculado al «nuevo racismo» (Barker 1981) que manifiesta que existe «objetivamente» cierta forma de vida superior a las demás. En nuestro caso particular peruano, la creencia de que vivir en la ciudad de Lima, adoptando costumbres globales y foráneas, es mejor que vivir en los

Andes, rindiéndole tributo simbólico a la *Pachamama* (Madre Tierra), por ejemplo. Al respecto, de acuerdo con Méndez:

«Podemos entonces ahora observar otro rasgo que tipifica el discurso nacionalista criollo: la exaltación del pasado inca. (...) Al igual que el desprecio del indio, la exaltación del pasado inca tenía ya una historia cuyos vaivenes estuvieron, asimismo, profundamente signados por la rebelión tupacamarista. (...) La represión que siguió a la rebelión implicó, entre otras medidas, la supresión de los cacicazgos rebeldes (es decir, la virtual extinción de la aristocracia nativa) y la prohibición explícita, para las poblaciones indígenas, de todo tipo de manifestaciones que pudiesen revivir la tradición inca. Se prohibió, incluso, que en adelante ningún indio firmase como Inca. A partir de entonces, serían los propios criollos quienes asumirían la reproducción de las tradiciones y la simbología incas. (...) Pero esta retórica de glorificación del pasado inca apropiada por los criollos convivía con una valoración despreciativa del indio (o lo que por tal se tuviera) en el presente. Esta situación aparentemente contradictoria tenía, sin embargo, una lógica. Apropiándose y oficializando un discurso que originalmente perteneció a la aristocracia indígena, los criollos neutralizaban el sentido político que pudieran tener las expresiones propias de los indios. Y además, porque apelar a las reales o imaginadas glorias incas para defender al Perú de una invasión, es [sic] una manera de establecer el carácter “ya dado” de la nacionalidad, y de negar la posibilidad de que esta se fuera forjando desde y a partir de los propios sectores indígenas, los mestizos, la plebe y las castas. Y de ello no se librarían, en lo sucesivo, los mejor intencionados indigenismos. (...) Es sumamente sugerente que en el discurso historiográfico neocriollo la revolución tupacamarista sea reivindicada no por su contenido indígena, sino a pesar de él. Y, buenas intenciones al margen, el discurso criollo fue un discurso que al no reconocer en los indios capacidad para expresarse y representarse por sí mismos, les negaba la personalidad, atribuyéndoles, a cambio, una imaginada. Cualesquiera fueran los adjetivos que se usaron

—y que oscilaron entre los despreciativos de torpe, bestia, falto de entendimiento, o los más conmisericordiosos de dócil y sumiso o ingenuo—, hubo uno que fue una constante, y muy evidente en el discurso historiográfico del siglo veinte: arcaico. Los criollos se reservaron para sí los atributos de la modernidad» (2000: 31-32).

El problema de la identidad del Perú es que este país se ha construido sobre la base de un nacionalismo criollo que califica de primitivo o inferior a lo indígena o andino. No obstante, la imagen de lo incaico ha sido explotada efusivamente por parte de la élite que busca unir a la población bajo una ideología criolla y de carácter agresivo hacia el indio. Parte de este racismo puede verse en las manifestaciones contra el ex presidente Castillo (a inicios de mayo del 2022) al que tachaban por ser serrano o indio. De este modo se explica, más no se justifica, en el Perú la actitud de rechazo hacia los nativos y, al mismo tiempo, tiene sentido la excesiva valorización del quechua como lengua cuyo uso causa añoranza y, quizá, réditos económicos para el sector turístico. Sin embargo, es posible que esta penosa situación cambie con una nueva educación centrada en la perspectiva intercultural.

«De modo que estos proyectos representan el abordaje de procesos pedagógicos desde los propios pueblos, resignificando los conceptos mismos de educación y pedagogía. Así se transita de una decolonialidad del poder hacia una “pedagogía decolonial”, la cual responde a la interculturalidad crítica como proyecto político, social, epistémico y ético (...). Una pedagogía que se entiende más allá del sistema educativo, de la enseñanza y transmisión del saber (...). Una pedagogía insumisa que invoca el carácter libertario de la educación, yendo más allá del ejercicio de las libertades al ejercicio de la autonomía, entendida como la capacidad de los individuos y los pueblos de normarse a sí mismos. (...) En otras palabras: es la matriz conceptual de la modernidad la que debe revisarse, no tanto por una pretensión posmoderna

que en definitiva habla con la misma clave que el proyecto de la modernidad, sino por la posibilidad de enriquecer el conocimiento humano, de incorporar nuevas formas de racionalidad a la infinita riqueza teórica humana» (Comboni y Juárez 2013: 17).

La educación intercultural, además de reconocer que existen otras culturas, debe incorporar la crítica y la reflexión intentando modificar la actitud de los ciudadanos para que consideren su propio punto de vista como algo cultural y relativo. Es decir, la propuesta intercultural busca intervenir en la dinámica social y enfatiza no solo en las diferencias, sino sobre todo en las similitudes entre las diversas culturas. Así, rechaza la jerarquización cultural y comprende la diversidad como algo beneficioso. Por lo tanto, enfoca al racismo como un problema que hay que solucionar mediante la asimilación de formas de vivir de otras culturas diferentes a la propia.

Efectivamente, la idea es que el racismo es un problema y no es un simple error en la socialización, como lo sugería el enfoque multicultural. Plantearlo como un error sería negar el hecho de que tenemos la tendencia a clasificar a las personas y a atribuirle una serie de estereotipos. Reconocemos las costumbres y los usos de ciertos grupos de personas. Eso es hasta cierto punto natural y mediante la educación, se procura que esta conducta, que tiende a etiquetar a las etnias, se reduzca con el tiempo y no cree estigmatizaciones morales o culturales. No hay que ignorar esto. Sin embargo, al mismo tiempo nada justifica que se considere inferior al habitante de la sierra del Perú. La idea es hacerle frente a esta equivocada valorización haciendo que la gente entienda la razón por la que existen los nativos, su historia, sus penas, sus viejas y actuales glorias, es decir, su importancia. Las comunidades indígenas del Perú y del mundo merecen respeto y consideración.

6. Consideraciones decoloniales finales

Es común que las ciudades capitales de América Latina no consideren necesario dialogar con las comunidades indígenas que viven bajo el mismo territorio que estas:

«(...) el tema del reconocimiento cobra especial significación cuando se trata de evaluar su expresión en relación con diferencias culturales profundas entre individuos que comparten un espacio vital e histórico común, como podría pensarse que corresponde hacer con los problemas suscitados a partir de las demandas de reconocimiento planteadas por el pueblo mapuche al Estado de Chile» (Villaruel 2017: 95).

La falta de reconocimiento y tolerancia hace que sea necesario tender puentes interculturales entre la cultura central y la periférica. No obstante, el interculturalismo no parece tener continuadores, sino que más bien existe la impresión de que cada quien quiere construir su propia interpretación sobre la situación de la injusticia en esta parte del mundo. Así se ofrece una bandeja muy florida de ideologías como filosofías inculturadas y teologías y filosofías de la liberación, que compiten con otras modas provenientes de afuera como la fenomenología, la hermenéutica, el posmodernismo, el posestructuralismo, la filosofía analítica entre otras.

«Sin embargo, al revisarse los trabajos sobre interculturalidad por parte de la filosofía latinoamericana, Fornet-Betancourt encuentra que no hay una tradición teórica en este sentido y tampoco práctico-reflexiva; además, en sus avances, la filosofía latinoamericana ha dado la espalda a la interculturalidad, con lo cual: “Su desarrollo no responde al reclamo de justicia cultural articulado en las luchas sociales y en los testimonios intelectuales mencionados. O sea, no se hace cargo de la interpelación intercultural, continuando

todavía cerrada en gran medida a la posibilidad de refundarse desde la diversidad cultural latinoamericana”» (Herrera y Ortiz 2018: 184).

¿Cuáles serán los motivos para que el pensamiento intercultural no encuentre mayor desarrollo? Fornet-Betancourt considera que todavía existen restos de eurocentrismo presente en las filosofías contemporáneas latinoamericanas. Además, el tema del lenguaje es muy importante toda vez que aún no hay intensas actividades académicas que busquen reposicionar las lenguas nativas de los pueblos originarios:

«Para el autor, son cuatro las razones que han dejado en evidencia las fallas de la filosofía latinoamericana en el tratamiento de la interculturalidad. En primer lugar, la filosofía latinoamericana sigue atada por vicios de colonialidad a la aprobación que de ella puede recibirse de Europa y de Estados Unidos. (...). En segundo lugar, en la filosofía latinoamericana todavía se resiente con gran fuerza las huellas de la modernidad eurocéntrica. Una forma de evidenciar esta dependencia se manifiesta en la necesidad de esta filosofía de concebir el texto escrito como la base de los análisis a pesar de la larga tradición oral que existe en este continente. La tercera razón que establece el autor es la incoherente necesidad de esta filosofía de expresarse en dos lenguas únicamente, el español y el portugués, no obstante, la enorme diversidad lingüística del continente (quechua, aymara, guaraní, náhuatl o kuna), un testimonio contundente de una precaria apertura intercultural que sigue aferrada a un bilingüismo hispano-luso. La última razón que revela deficiencia por parte de la filosofía latinoamericana en el tratamiento de la interculturalidad, se refleja en el reduccionismo cultural del mestizo, con lo cual se están desconociendo otras formas de ser y estar en este continente; así mismo, se está demostrando una evidente influencia de colonialidad por parte de la filosofía al marginar a otros como los indígenas y los afroamericanos» (Herrera y Ortiz 2018: 184-185).

En este punto se hace necesario mencionar al decolonialismo como un aliado a tomar en cuenta para luchar contra la miseria en esta parte del mundo. La decolonialidad representa para los países de América Latina la crítica y la superación de las bases europeas que sustentan el poder político actual en la región, la desconexión de esa autodestructiva idea de progreso económico propio de la modernidad y la búsqueda de otras alternativas epistémicas. El pensamiento decolonial busca oponerse a la idea de que solo hay un camino hacia el progreso, a saber, el desarrollo tecnológico y científico para producir industria y así generar bienes y servicios para poder fomentar la inversión privada y el círculo económico. La crítica decolonial debe denunciar aquellos procesos que buscan eliminar la forma de pensar de las comunidades indígenas. Por ejemplo, se debe insistir en que el pensamiento indígena es racional en cierto sentido y hasta cierto punto, sin que la racionalidad sea un único y necesario criterio para evaluar su validez o su valor.

«(...) diría que, si el discurso intercultural y las teorías del reconocimiento no quieren convertirse en discursos bien intencionados o ideologías encubridoras, deben hacer explícitos los procesos de dominio y/o explotación que se expresan en nuestra realidad latinoamericana. Por eso estamos de acuerdo con Walsh cuando afirma que “el proyecto y el proceso de la interculturalidad no tendrá reales posibilidades sin construir modos otros de poder, saber y ser, es decir, sin la estrategia, acción y meta de la decolonialidad.” Hacer explícitas las prácticas sociales sostenidas por la colonialidad, hacer visibles a los sujetos excluidos del debate público, saber que existen y sufren procesos de dominio y exclusión por razones económicas, políticas o culturales. (...) Hacerlos visibles es oír su voz diferente, que cuestiona nuestra cotidianidad. De ese modo, la interculturalidad puede ser vista como “un procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del

mundo” (...), la que puede desmitificar la idea posmoderna de inconmensurabilidad de los discursos» (Polo 2016: 67).

El asunto es vivir en armonía con la naturaleza, no para convertirla en mercancía, sino para respetarla y atenderla en lo que hiciera falta. Este modo de ver las cosas, por supuesto que atenta contra los intereses de las grandes potencias que solo han aprendido a enriquecerse a costa de esclavizar, contaminar y utilizar a los demás para su propio beneficio.

«La decolonización no pasa solo por la afirmación de un sistema jurídico, sino por una desarticulación de las estructuras subjetivas del poder, las cuales se expresan y sostienen en relaciones sociales y mantienen las formas de vida. (...) Tomemos el caso del dominio-explotación que sufren millones de mujeres, especialmente indígenas. Los datos siguen diciéndonos que hay un alto grado de violencia contra la mujer, lo cual es sostenido por creencias, prácticas sociales, valoraciones y pasiones. (...). Los actores sociales van tomando conciencia de que el asunto debe ser abordado de manera multifactorial, que se resume en asuntos de:

- Reconocimiento del ser otro humillado, práctica sostenida por subjetividades como valoraciones, historias, creencias, que deben ser reveladas para producir tanto un reconocimiento positivo del otro como un autorreconocimiento.
- Interculturalidad como práctica de encuentro dialógico, que puede permitir tanto una crítica como una defensa frente a poder injustos.
- Decolonización del poder y del saber, funcionando como crítica de injusticias económicas y culturales a las que son sometidas las mujeres, sostenidas por subjetividades axiológicamente dominadoras» (Polo 2016: 69-70).

Quizás una forma de concientizar a la población sobre la importancia de estos pueblos sea a través de la reflexión sobre la paradoja del hambre en el mundo. Es sabido que gran parte

de estos pueblos tiene una economía basada en la agricultura. El problema es que pasan hambre a pesar de ser campesinos. Las razones son al menos tres: la pobreza de los que cultivan las tierras que ni siquiera ganan lo suficiente como para pagar por esa comida que producen; el género, que afecta principalmente a la mujer, pues la mantiene en una condición de inferioridad y, finalmente, el calentamiento global, que ya está afectando zonas de cultivo que se han vuelto inutilizables.

Lo que se necesita para que se respete la forma de vida de los pueblos originarios es activismo y mucho estudio. Por ejemplo, la importancia del Acuerdo de Escazú es algo que hoy en día en el Perú, al menos, no se discute como se debería. El olvido en el que ha mantenido el Estado a los pueblos indígenas en América también es un problema. La discriminación y el complejo de superioridad de parte de los occidentalizados se debe combatir desde las aulas y desde las calles.

Capítulo 6

Las humanidades y la ética de la investigación científica¹⁷

Se debe considerar que la ciencia no es un producto puro que únicamente deba buscar conocimiento. Hay valores detrás de sus prácticas y estos podrían ser guiados por las humanidades. Por ello, en este trabajo estudiamos a la ciencia desde un punto de vista moral, es decir, abordamos la ética de la investigación científica. Además, resulta importante poder considerar el valor social de la investigación. Así, explicamos la ética de la responsabilidad y consideramos la posición del filósofo Hans Jonas, quien planteó su principio de responsabilidad para controlar los efectos de la ciencia sobre las condiciones de una vida adecuada en este planeta. De este modo, se vuelve importante considerar a las humanidades en toda investigación científica.

1. El compromiso valorativo de la ciencia y la tecnología

Durante mucho tiempo se pensaba que los científicos eran éticamente neutros. Se decía que la ciencia era pura porque solo aspiraba al conocimiento y nada más que eso. A esto se le ha llamado «el mito de la ciencia pura». Este mito sostiene que el científico es alguien inteligente, quien es capaz de abstraer las ideas del mundo de la naturaleza y deducir implicancias a partir de dichas ideas. Según esta posición, la ciencia es un sistema de

17. Este capítulo fue escrito para el *I Congreso Internacional: Las humanidades y los desafíos actuales* desarrollado del 3 al 5 de diciembre del 2020.

proposiciones que únicamente refleja la realidad. Esto prevaleció hasta el siglo XVIII, sobre todo en la física. Esta posición estaría representada en el *restriccionismo* que sostiene que la ciencia es neutra y que no posee ni plantea juicios de valor (Guillén 2000).

Por otra parte, el *expansionismo* sostiene que el científico debe comprometerse con posturas éticas. Esta posición fue considerada desde las ciencias de la biología. Hoy en día, hay evidencias históricas sobre la necesidad de plantearse la relación entre ciencia y ética. Pensemos en hechos tales como la fisión nuclear (bombas nucleares de Hiroshima y Nagasaki), la microbiología (armas bacteriológicas), los carburantes (contaminantes que permiten el funcionamiento de los motores), la genética (alimentos transgénicos), los fármacos (efectos secundarios de los medicamentos), etc. (Guillén 2000).

La ciencia es importante. Todos la necesitamos. La investigación aporta hallazgos científicos relevantes, esenciales e innovadores que provocan el avance y el desarrollo de toda la humanidad. Pero no ha sido siempre así. Hay que dejar claro que la ciencia necesita control, pues mueve poder y mucho dinero. Por ello, no se puede afirmar que la ciencia no sea neutral dado que se investiga, por lo común, aquello que da dinero, es decir, solo se llega a desarrollar la investigación que genere ganancias. Pero lo crucial debería ser el considerar si tal o cual investigación produce o no ventajas a la población y sobre todo, a los menos afortunados.

Por ello, los gobiernos deben tener políticas claras y deben contar con comités de ética. El problema es que algunos comités de ética solo fungen como sellos burocráticos y no representan realmente un control. Lo reafirmamos: debe haber

unas normas éticas aceptadas por la comunidad científica y que rijan su accionar.

Como sabemos, el valor social de una investigación puede ser vigilado por los propios científicos, los legisladores, la misma ciudadanía y los políticos. Por ello, debemos exigirle al científico que enfrente las siguientes preguntas:

1. ¿Qué bienes espera aportar al mundo actual y/o futuro?
2. ¿A qué riesgos puede exponerlo con el conocimiento que obtendrá de su investigación?
3. ¿Hay maneras de disminuir o reducir el impacto negativo del uso de los productos tecnocientíficos sobre la naturaleza?

2. Síndrome de Frankenstein

La necesidad de investigaciones éticas dentro de la ciencia puede quedar fundamentada en lo que se ha llegado a llamar el síndrome o complejo de Frankenstein. «El síndrome de Frankenstein hace referencia al temor de que las mismas fuerzas utilizadas para controlar la naturaleza se vuelvan contra nosotros, destruyendo al ser humano» (López 2017: 7). Por decirlo de un modo alegórico, la ciencia y la tecnología que han sido nuestros diseños más exitosos, hoy en día han llegado a tal grado de desarrollo que ya parecen incontrolables, e incluso podrían atentar contra nosotros, sus hacedores.

Este síndrome puede notarse en algunas obras literarias. Por ejemplo, Christopher Marlowe (1564-1593) escribe en 1592 (probablemente) *La historia trágica del Dr. Fausto* en la que se narra cómo un sabio teólogo, por querer saberlo y poderlo todo, vende su alma al demonio. También, Mary Wollstonecraft Shelley (1797-1851) en 1818 publica *Frankenstein o el moderno Prometeo* que cuenta la historia de un científico que intenta

jugar a ser Dios dándole vida artificialmente a una criatura que termina asesinandolo. H. G. Wells en 1896 escribe *La isla del Dr. Moreau* en la que describe el viaje de Prendick hacia una isla en la que los animales son transformados por Moreau, quien busca humanizarlos por completo mediante vivisecciones.

Como podemos notar, los seres humanos han tratado desde siempre de trasgredir las leyes de la naturaleza. Buscan conocerlo todo, producir artificialmente vida y modificar la naturaleza. Pero el hombre no entiende que si se intenta quebrantar el orden de la naturaleza, es decir, si la sigue provocando, conseguirá recibir respuestas cada vez más violentas por parte de la realidad natural.

3. Ética de la investigación científica

Según Adela Cortina (2013), la ética es un tipo de saber que pretende orientar la acción humana en un sentido racional en el conjunto de nuestra vida. Es decir, la ética busca encaminar el trayecto humano hacia la consecución de ideales que sean la muestra de la necesidad de orden por parte del hombre.

Incluso en el acto de investigar tomamos decisiones y así tenemos la experiencia del deber. Así, solemos decir: «Debería haber hecho x» o «No debería haber hecho y». Si nos preguntan: «¿por qué crees que deberías o no deberías haber hecho tal o cual cosa?», nosotros diremos que tal vez con dicha acción se ha beneficiado o perjudicado a alguien, que se ha vulnerado o cumplido determinados principios, que se ha promovido valores o disvalores. Al respecto, según Bunge, hay virtudes en el acto de la investigación:

«La actividad científica es una escuela de moral, por exigir la adquisición o el afianzamiento de los siguientes hábitos o actitudes morales:

1) la honestidad intelectual (o “culto” de la verdad), el aprecio por la objetividad y la comprobabilidad, el desprecio por la falsedad y el autoengaño (*wishful thinking*). La observancia de la honestidad intelectual exige

a) la independencia de juicio, el hábito de convencerse por sí mismo con pruebas, y de no someterse a la autoridad. La honestidad intelectual y la independencia de juicio requieren, para ser practicadas, una dosis de

b) coraje intelectual (y aun físico en ocasiones): decisión para defender la verdad y criticar el error cualquiera sea su fuente y, muy particularmente, cuando el error es propio. La crítica y la autocrítica practicadas con coraje infunden

c) amor por la libertad intelectual y, por extensión, amor por las libertades individuales y sociales que la posibilitan; concretamente, desprecio por toda autoridad infundada –sea intelectual o política– y por todo poder injusto. La honestidad intelectual y el amor por la libertad llevan a afianzar el

d) sentido de la justicia, que no es precisamente la servidumbre a una ley positiva —que nos imponen y que puede ser injusta— sino la disposición a tomar en cuenta los derechos y opiniones del prójimo, evaluando sus fundamentos respectivos.

Honestidad intelectual, independencia de juicio, coraje intelectual, amor por la libertad y sentido de la justicia: cinco virtudes que el oficio de conocer exige y refuerza mucho más que el oficio de la ley, porque surgen de un código interno, autoimpuesto, que responde a la mecánica de la investigación y no depende de una sanción exterior. Cinco virtudes que acompañan la búsqueda de la verdad tanto en la ciencia como en las humanidades, aunque más pronunciadamente en la primera, donde las exigencias de rigor lógico y/o de comprobación empírica son máximas» (Bunge 1995: 43-44).

Todas las virtudes señaladas por Bunge (la honradez, el pensamiento propio, el coraje, la libertad y la justicia) son prueba de que la ciencia tiene ciertos rasgos éticos establecidos. Particularmente, la ética de una investigación también puede evaluarse considerando su valor social, es decir, su impacto en la sociedad.

4. Valor social

En este punto es relevante considerar el valor social de los objetivos y aplicaciones de la investigación científica. Esto se entiende pensando las siguientes cuestiones: ¿cuáles son los objetivos de mi pesquisa?, ¿qué espero conseguir con esta investigación que voy a desarrollar? Según Ñaupas:

«Las Políticas de Investigación científica y tecnológica deben priorizar las necesidades sociales de la población. ¿Qué problemas científicos-tecnológicos afectan a las grandes mayorías? [D]ebería ser la pregunta orientadora para priorizar la investigación, ya que el fin de la ciencia y la investigación científica es el bien del hombre (...) el mejoramiento de la calidad de vida de la humanidad, la felicidad del género humano y esto implica la realización de los valores supremos, por toda la humanidad. En consecuencia, las investigaciones sobre las nanotecnologías, investigaciones en altura, aplicación de las TIC y otras que promueve el CONCYTEC, como si fueran prioritarias, deberían postergarse para mejores futuros, ya que lo fundamental ahora es cómo mejorar el sistema educativo, la educación, la alimentación, la salud, la vivienda, la vestimenta, el transporte, la comunicación del pueblo. Más importante que investigar sobre la ciencia de los materiales, es como regionalizar el país a fin de promover el desarrollo equilibrado y proporcional entre las regiones del país, es importante auspiciar investigaciones para formular, por ejemplo, un Proyecto de Desarrollo Nacional, o un diagnóstico con fines de planificación nacional y regional» (Ñaupas, 2009: 234).

Es evidente que la preocupación principal de la ciencia nacional debería ser arreglar los problemas que hay en casa, en nuestra patria. Sin embargo, incluso dentro de nuestro territorio debemos ponerle especial énfasis a los problemas que conciernen a los grupos sociales que más sufren y que son los más vulnerables. En este sentido, según Ñaupas:

«En la actualidad, como antes, siempre el investigador consciente y ético se planteará esta pregunta [¿Para quién investigar?]; la respuesta dependerá de su formación filosófica, política, de su extracción de clase y otros factores. Así, por ejemplo, los investigadores sociales, que se enrolan en organismos de investigación científica y tecnológica estatales optarán por entregar sus esfuerzos a investigar cómo mantener el orden social capitalista, salvo algunas excepciones. Por otro lado, en las universidades tanto nacionales como particulares, que tienen un mayor grado de libertad para escoger el problema de investigación, no todos orientarán su compromiso de investigar problemas sociales para resolver las necesidades de las clases populares, a pesar de su extracción de clase proletaria y expresar sus simpatías por el proletariado. (...) Este hecho sin duda refleja una falta de coherencia ética y se debe a una falta de educación ética y sobre todo a la falta de una conciencia de cambio social» (Ñaupas 2009: 234).

¿Existe una división de clases dentro de los grupos de investigación científica? Según Ñaupas, parece que sí, pues todo indica que la división soviética entre ciencia burguesa y ciencia proletaria sigue disimuladamente vigente. Parece que hubiera un grupo científico dedicado a problemas ajenos a nuestras necesidades como nación y otro grupo más identificado con nuestra realidad. Esto indica que la ciencia posee un valor social y sus investigaciones tendrán repercusiones, para bien o para mal, en la sociedad en general.

5. Ética de la responsabilidad

Cada vez que tomamos decisiones debemos tomar en cuenta principios y consecuencias. Así, consideramos tres posturas éticas. La ética de la convicción (en la línea kantiana) se rige únicamente por principios morales donde siempre y por encima de todo, se deben respetar principios tales como decir la verdad independientemente de las circunstancias. Y desde este punto de vista, por tanto, la mentira, por más excepcionales que sean las circunstancias, siempre será un comportamiento ilícito, éticamente reprochable.

La ética de la racionalidad estratégica consiste en la aplicación de la racionalidad instrumental-técnica. En el ámbito científico, este tipo de pensamiento tan criticado por los frankfurtianos se manifiesta cuando el investigador no se pone límites a la hora de experimentar con animales o incluso con seres humanos. Para la racionalidad estratégica, orientada al éxito o dominación, el fin justifica los medios. Si se deben sacrificar muchas vidas animales para lograr tal o cual conocimiento, así se hará. Lo mismo aplica para el caso de los seres humanos.

Finalmente, la ética de la responsabilidad se centra en la capacidad de dar respuestas eficaces a los problemas que provienen de la propia realidad. La responsabilidad se debe relacionar con los derechos humanos, la protección de los recursos naturales y la vida de las generaciones futuras. Según Cortina:

«La cuestión no es, pues, en las escuelas y universidades formar solo técnicos bien especializados que puedan competir y atender a las demandas de los mercados, sean las que sean, sino educar a buenos ciudadanos y a buenos profesionales, que saben utilizar las técnicas para ponerlas al servicio de buenos fines, que se hacen

responsables de los medios y de las consecuencias de sus acciones con vistas a alcanzar los fines mejores» (Cortina 2013: 134-135).

Así pues, la responsabilidad revela el carácter ético de cada persona, es un acto enteramente voluntario que nos lleva, por un lado, a más respeto, más transparencia y más cordialidad hacia los demás y, por otro lado, a dar respuesta a las necesidades del otro. De este modo, el otro me exige una actitud práctica, que puede ser de hospitalidad, de indiferencia o de rechazo. Ser «responsable», por tanto, significa estar listo y dispuesto a responder, a dar la cara, a enfrentar consecuencias. Frente a las éticas de la convicción o de la racionalidad estratégica, lo que tenemos que preguntarnos desde la ética de la responsabilidad es: ¿por qué hago esto?, ¿en qué me baso?, ¿qué consecuencias espero conseguir? y ¿esos valores o principios en los que me baso son compartidos por mis conciudadanos?

5.1. Principio de Responsabilidad

Fue formulado por Hans Jonas (1995) un estudioso de las peligrosas consecuencias ecológicas del uso descontrolado de la tecnología. De acuerdo con Huisman, Vergez y Le Strat:

«Jonas parte de la siguiente constatación: la ética tradicional, fundida sobre la **simultaneidad** (el imperativo ético solo concierne al presente) y sobre la **reciprocidad** (igualdad de derechos y de deberes entre sujetos libres e iguales), no se adapta a un mundo en el que la supervivencia ni siquiera está ya garantizada. La técnica, en efecto, escapa progresivamente al control del hombre y comporta efectos nefastos a la larga o a muy largo plazo sobre la naturaleza (polución, residuos industriales o atómicos). Pero el operar tecnológico amenaza también al hombre mismo: de ahora en adelante es posible modificar su comportamiento (haciéndole absorber drogas) y manipulando su código genético. Así pues, tanto la naturaleza como el hombre se

hallan hoy en una situación extremadamente precaria. Jonas compara este estado al de un lactante vulnerable y sin defensa, cuya vida está en las manos de sus padres. Ahora bien, en los cuidados que los padres prodigan a sus hijos, lo que está en cuestión no es ni el presente (pues es su porvenir lo que está en juego) ni la reciprocidad (los padres no educan a sus hijos con vistas a recibir a cambio un beneficio cualquiera). Lo que hace obrar a los padres es su aguda conciencia que tienen de su **responsabilidad**. Frente a una naturaleza y a una humanidad fragilizadas, Jonas preconiza que adoptemos el «Principio de responsabilidad», integrando en nuestras acciones presentes la preocupación de preservar la vida de nuestros descendientes. Y sustituye al imperativo kantiano por este imperativo categórico que integra la **responsabilidad** que todos tenemos en cuanto concierne al porvenir del planeta y del hombre: “Obra de manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana sobre la tierra”. No es ya el amor, o el respeto, lo que funda la ética, sino el mantenimiento en la tierra de una vida que ya no es algo evidente de suyo, que ha cesado de ser un dato natural (Huisman, Vergez y Le Strat 2001: 556-557).

Esta propuesta ética exige pensar en las generaciones futuras, es decir, no solo en nuestros hijos y nietos, sino en tal vez los nietos de nuestros nietos: esos individuos de los cuales nunca obtendremos algún beneficio y de los cuales ni siquiera conoceremos sus rostros. Así, el ideal de la ética de Jonas consiste en concientizar a la gente para que se preocupe por los que aún no nacen. Por ello, deben cuidar su planeta, su casa. De acuerdo con Esquirol:

«La naturaleza viva tiene al menos un fin: la conservación de la vida. Esta finalidad es un valor en sí: “... cada ser que siente y anhela no es solo un fin de la naturaleza, sino también un fin en sí mismo, esto es, su propio fin. (...) Su modo de ser es la conservación mediante el obrar”. Aquí está todo: tanto el paso a la metafísica como a la ética.

La vida, como ser, es un fenómeno precario, amenazado por el no-ser, por la muerte; hay que cuidarla» (Esquirol 2011: 126).

De este modo, se enfatiza el hecho de que los seres humanos (en especial, los científicos) tienen responsabilidad con respecto a nuestra vida en este planeta. Nuestra misión es cuidar la vida que hay aquí no solo para nuestros beneficios, sino pensando en toda la humanidad, sobre todo en las generaciones futuras.

6. Bioética

Van Rensselaer Potter fue el primero que, en los Estados Unidos, utilizó el vocablo «bioética». Su idea era la de crear una disciplina que integrara la biología, la ecología, la medicina y los valores humanos y que permita al hombre sobrevivir ante las amenazas que implica el progreso técnico. Esto implica que se debe hacer todo lo posible para reunir a la ciencia (física, química y biología) con las ciencias humanas. Es decir, en este punto se puede mencionar la necesidad de las humanidades para los intereses de la ciencia en general. Estos intereses se traducen en la importancia de llegar a consensos sobre cuáles deberían ser los límites morales de la ciencia.

Así, en todo trabajo de investigación deberá observarse una serie de normas y conductas éticas vinculantes y universalmente aceptadas por toda la comunidad científica. Esto es, la ética en la investigación pasa por la observancia de ciertas normas. Así pues, la conducta ética debe recorrer todo el proceso investigador, no deben existir vacíos éticos dentro de los proyectos de investigación científica. Por ello, la investigación científica se ha de regir por ciertos principios que ya están recogidos en varios documentos normativos conocidos bajo el nombre de «Código de Ética».

De este modo, la bioética como rama de la ética que se dedica a proveer los principios para la correcta conducta humana respecto a la vida, no se limita solo al ámbito médico, sino que incluye todos los problemas éticos que tienen que ver con la vida en general, extendiendo de esta manera su campo a cuestiones ético-científicas.

7. Primacía de la vida

El interés y el bienestar del ser humano deberán prevalecer sobre el interés exclusivo de la economía o de la misma ciencia. Y también se debe tener especial atención al cuidado, explotación, transporte, experimentación y sacrificio de animales. Debemos integrar las ideas de conseguir riqueza, para mejorar los estándares de la patria, haciendo ciencia, pero con ética. Como dice Bunge: «Un humanismo sin ciencia y neutral es inoperante; una ciencia sin humanismo es peligrosa. Para cobrar eficacia, el humanismo universalista debe ser científico y militante. Y para no corromperse, la investigación científica debe guiarse por principios humanistas» (Bunge 1995: 110). Esto implica que la ciencia y las humanidades no pueden estar aislados entre sí, pues constituyen un continuo.

La validez científica de los trabajos de investigación debe pasar por la recta observancia de las normas éticas y deontológicas. Generalmente es preceptivo, es decir, debe ser cumplido o acatado de manera obligatoria por estar ordenado mediante una norma. Por ende, el informe favorable de un comité de ética al proyecto investigador es obligatorio a la hora de emitir resultados de la investigación. Estos comités tienen que decir si se han observado o no los principios y valores éticos y si ha habido o no conflicto de interés. Se debe considerar si se busca mejorar, cuidar o extender la vida misma o no.

8. Las humanidades y la ética de la ciencia

Las humanidades pueden ser definidas como aquellas disciplinas que tratan acerca de cuestiones valorativas ligadas a actividades específicas del hombre. Filosofía, literatura, lingüística y arte pueden ser consideradas como parte de las humanidades. Se les podría vincular al *trivium* de las artes liberales, pues tienen cierta relación con la capacidad de la elocuencia, pero no se reducen únicamente a un saber técnico constituido por el manejo de herramientas para saber expresarse con precisión. Las humanidades, desde la mirada de Nussbaum (2010), constituyen un saber que pretende cuestionar lo establecido, expandir los límites de lo imaginable, comprender afectivamente la complejidad humana y poder poner en perspectiva la situación del mundo como un todo unificado.

En tanto saber crítico, las humanidades deben mantener relaciones cordiales con la ciencia. La imagen de la ciencia como un martillo puede servir. Un martillo no es bueno ni malo, sino que depende de cómo se use. Del mismo modo, la ciencia no es buena ni mala. Realmente, la ciencia no pretende ni ayudarnos ni perjudicarnos. La ciencia solo busca saber más y más y contiene valores no explícitos que podrían beneficiarnos o hacernos daño. Por eso, se necesita que las humanidades le puedan dar a la ciencia esa cuota de sensatez con el fin de frenar sus investigaciones si se nota que estas perjudicarán al ser humano y su vida en este planeta del algún modo.

9. Conclusión

La ciencia no es un discurso neutral, sino que posee valores. Pero dado que la ciencia se ha desarrollado a pasos agigantados, el control sobre sus aspectos éticos se nos ha escapado de las manos. La ética de la investigación científica debe considerar todos los aspectos valorativos de la actividad del científico. Pero no debemos olvidar su valor social, pues la ciencia debería desarrollar sus proyectos con vistas a lograr mejoras sociales. Esto implica que la ciencia debe hacerse responsable de sus implicaciones sociales más relevantes. Al respecto, Hans Jonas enfatizó la necesidad de aprovechar con mesura este planeta para que generaciones próximas puedan llevar una vida digna

El aspecto más delicado de la ciencia se manifiesta cuando manipula seres vivos. En lo que respecta a investigaciones en seres humanos, la bioética se nos muestra sumamente necesaria para consideraciones morales pertinentes. Esto nos muestra que la vida es el imperativo que la ciencia debe tener en cuenta. De ahí que haga falta que la ciencia encuentre respaldo ético en las humanidades, tan necesarias en estos tiempos de crisis.

Capítulo 7

Moral, derecho y lógica jurídica¹⁸

En este capítulo afirmamos que la lógica y, en especial, la lógica jurídica guarda relación con el derecho y este, a su vez, se vincula con la moral. Sin embargo, la discusión acerca de la naturaleza de la moral y del derecho se puede retrotraer hasta la Grecia Antigua. Específicamente nos referimos a los sofistas, quienes discutieron estas cuestiones y sentaron las bases para el relativismo que hoy en día caracteriza las relaciones culturales de este mundo globalizado. Luego, definimos la moral y las normas morales para contraponerlas a las normas sociales, las normas religiosas y a las normas jurídicas. Enseguida, el derecho es analizado desde un punto de vista objetivo. Así, al considerar al derecho como un sistema de normas jurídicas, se hace posible que se vincule con la lógica y en especial, con la lógica jurídica. Finalmente, terminamos este trabajo estudiando los conceptos de norma jurídica y silogismo jurídico.

1. Introducción histórica. Los sofistas.

En el siglo V a. C. la vida cultural griega se desarrollaba en Atenas. En esta ciudad había surgido la democracia. La recién fundada democracia confería a los ciudadanos el poder para dar su opinión en los asuntos públicos. Así, los ciudadanos atenienses pronto descubrieron que manejar la capacidad de persuadir a sus conciudadanos en la asamblea o ante un

18. Este capítulo es parte de las clases impartidas por el autor este año 2022 en el curso de *Lógica Jurídica* en la Universidad Católica Sedes Sapientiae.

tribunal judicial constituía una gran ventaja política. Entonces, para adquirir y perfeccionar estas habilidades, recurrían a maestros itinerantes de oratoria y retórica. Estos maestros fueron los llamados «sofistas», palabra que deriva del griego «σοφία» (sabiduría) y «σοφός» (sabio).

En la Grecia clásica, sofista era quien enseñaba la sabiduría y cobraba por ello. Los más destacados miembros de la sofística fueron Protágoras, Gorgias, Hippias, Pródico, Trasímaco, Critias y Calicles. Los sofistas enseñaron gramática, retórica, didáctica, pedagogía, mnemotecnica, oratoria, etc. Ellos defendían la democracia, pues esta permitía que todos accedieran a la educación pública obligatoria con el fin de mejorar, y esto fundamentaba una cierta idea de progreso. La virtud política que decían enseñar consistía en el dominio de las palabras, por ejemplo, cómo esgrimirle a cada argumento otro en contra. Así, los sofistas solían utilizar sus habilidades lingüísticas para defender cualquier posición que se les propusiera, sin importar lo absurda o nefasta que pareciera. Su objetivo era que sus clientes lograsen persuadir a otros para que, de este modo, tengan éxito social. Sin embargo, en este caso no hay que entender la expresión «éxito social» como sinónimo de la expresión «ser bueno o ser virtuoso». Para los sofistas «alcanzar el éxito» significaba simplemente «lograr ser rico y famoso».

2. Protágoras

Protágoras de Abdera (siglo V a. C.) consideró al ser humano como el dueño de su propio destino. Según el sabio de Abdera, el hombre, que habita un universo indeterminado, debe confiar en sus propios recursos para poder crear verdades que de otra manera no podrían existir. Este sofista defendía el relativismo. De acuerdo con esta posición, una misma cosa puede ser vista de distinto modo por distintas personas.

El escepticismo relativista enseña que hay una verdad, pero esta verdad tiene una validez limitada. No hay ninguna verdad que sea universalmente válida. Es más, el relativismo subraya la dependencia de todo conocimiento humano respecto a factores externos. Como tales considera, ante todo, la influencia del medio, del tiempo y la pertenencia a un determinado círculo cultural. Esta posición se resume con la frase *homo mensura*: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son». De este modo, incluso las leyes y las costumbres son convencionales (Reales y Antiseri 1988).

Pondremos un ejemplo para aclarar esto. En nuestro país, el Perú, ¿el clima es frío o caluroso? Eso depende de quien lo sienta. La sensación es relativa. Para el relativista, «las cosas son para mí tal como se me aparecen a mí y son para ti tal como se te aparecen a ti». Otro ejemplo. En Singapur, el narcotráfico se castiga con pena de muerte; pero en nuestro país se castiga con cárcel y multas. Ello indica que mientras que en Perú el narcotráfico solo merece cárcel, en otros países, es tan grave el asunto que hasta se impone pena de muerte. En síntesis, la decisión sobre lo correcto, legal, normal o moral es relativa, no es algo universalmente válido. No hay valores universales y absolutos.

Pensemos en dos abogados. Uno defiende a la víctima de robo evidenciando el trauma por el cual pasó su cliente y, por ello, exige cárcel para el agresor. El otro, en cambio, defiende al ladrón y argumenta que, en realidad, el ladrón es una víctima de un sistema desigual que no puede asegurar que todos puedan trabajar y, por ende, los que no consiguen trabajo se ven forzados a robar como su cliente. Hemos visto en el caso anterior el uso de antilogías, es decir, de argumentos contrapuestos y válidos acerca de una misma cuestión. De este modo, es fácil entender que la discusión era vista como una competición, un enfrentamiento entre las tesis contrapuestas de los dialogantes

y esto, como sabemos, es una habilidad valiosa para los abogados litigantes. Enseguida veremos antilogías más complejas.

3. Paradoja de Protágoras

Según Roy Sorensen (2003), en el contexto histórico-social de la Grecia Antigua, los atenienses en ascenso (los «nuevos ricos») tenían pocas alternativas para el pago por el aprendizaje de las valiosas técnicas que ofrecían los sofistas. La oratoria (entre otras técnicas) era muy valorada en esta sociedad cada vez más confrontativa. A veces había tantas demandas legales que los perdedores comenzaron a demandar a sus vecinos solo para pagar a los vencedores. Los abogados demandaron a otros abogados. Los estudiantes de derecho demandaron a sus propios maestros y los maestros demandaron a sus mismos estudiantes. En este contexto se puede comprender la paradoja de Protágoras.

De acuerdo con Michael Clark (2007), el primero que expuso la paradoja que presentaremos, también conocida con el nombre de «paradoja de los abogados», fue Aulo Gelio. Diógenes Laercio la repitió más tarde. En lo que sigue nosotros brindaremos la versión de este último. Se sostiene que Protágoras era un profesor que transmitía sus conocimientos a los hijos de las familias ricas de Grecia a cambio de grandes sumas de dinero. Los cursos eran rápidos y eficaces, y entre las enseñanzas, gran parte la ocupaba la abogacía o retórica, «saber» cuyo nombre en ese tiempo era el de «arte de argüir ante los tribunales». Así pues, un día se le acercó Euatlo, un joven que le quería pedirle que le enseñe su arte. El sofista aceptó y pactó Protágoras con su discípulo Euatlo de enseñarle la oratoria forense por cierta paga, con la condición de que el discípulo daría de entrada la mitad de aquel tanto y la otra mitad luego que defendiese algún pleito y lo ganase. Como pasó mucho tiempo sin verificarse la

condición pactada, pidió Protágoras el resto de la deuda, a lo que Euatlo respondió diciendo que todavía no había ganado ni defendido causa alguna. Pero Protágoras no se enfadó, sino que lo demandó al respecto y, hallándose ambos ante los jueces, dijo Protágoras: «Sábete, oh necio joven, que de cualquier modo que este pleito salga, debes pagarme; pues si te condenan a ello, me habrás de pagar por sentencia; y si te libran, me pagarás por nuestro pacto». A esto respondió Euatlo: «Sabed también vos, oh sabio maestro, que por todo lo mismo no debo yo pagaros; pues si los jueces me absuelven, quedo libre por sentencia; y si pierdo el pleito, lo quedo por nuestro pacto».

En otras palabras, Protágoras había pactado con Euatlo que le enseñaría habilidades para poder manejar el derecho a cambio de una cantidad que le habría de pagar cuando hubiese ganado ya su primer caso. Esto es del todo coherente, puesto que cuando el discípulo aplica los conocimientos del maestro logrando el resultado esperado, aquel saber se revela como útil y en retribución habría que reconocer el talento del maestro mediante el pago correspondiente. En cambio, si ocurriese lo contrario, la misma falla a la hora de aplicar los conocimientos adquiridos revelaría que aquel saber no tuvo el valor suficiente. Después de la instrucción, Euatlo no participa en ningún pleito y Protágoras, en consecuencia, lo demanda. El razonamiento de Protágoras consiste en que,

1. si él gana, el tribunal obligará a Euatlo a pagarle sus honorarios; y
2. si él pierde, Euatlo habrá ganado un caso y, también, estará obligado por el pacto a pagarle.

Euatlo, en cambio, contraargumenta que,

3. si él pierde, él no estará obligado a pagar, dado que aún no habrá ganado ningún caso;
4. si él gana, el tribunal decidirá que no tiene obligación de pagar.

Puestas así las cosas, ¿quién tiene la razón? ¿A favor de quién debe fallar el tribunal? ¿Cuál debe ser la decisión final del juez? Esta paradoja revela un interesante problema que los que estudian derecho podrían analizar con calma. Enseguida, conoceremos lo que piensan otros sofistas sobre la naturaleza, la moral y el derecho.

4. Otros sofistas

Antiguamente, el derecho y la naturaleza estaban contrapuestos uno a otro en la teoría de los sofistas. Ellos afirmaban que había un problema en el fundamento de la validez universal del concepto de ley. Para Hippias de Élida, la *physis* (la naturaleza) ha destinado a todos los humanos a la paz y concordia, pero el *nomos* (el orden humano) los hace enemistarse. Esta dicotomía entre *physis* y *nomos* puede expresarse en la distinción entre derecho natural y derecho positivo. El derecho natural es un conjunto de valores o principios que se encuentran en la naturaleza y conciencia del hombre. Por ejemplo: derecho a la integridad física y moral, derecho a pensar y razonar, derecho a la vida. Son derechos superiores y anteriores al derecho positivo. Por su parte, el derecho positivo es un conjunto de normas dictadas por el Estado, con el objetivo de regular la conducta del hombre en sociedad, por ejemplo, la norma que obliga a pagar impuestos o a usar mascarillas en el transporte público. Ahora bien, el derecho natural está constituido por leyes naturales. Lo natural se caracteriza por ser eterno, válido y necesario. En cambio, el derecho positivo está constituido por normas jurídicas que rigen y reglamentan el orden humano. Así, el orden humano se caracteriza por ser creado, convencional y contingente.

De acuerdo con Antifonte de Atenas, todos somos iguales, pues tenemos iguales necesidades. Las leyes de la naturaleza (como las de la física, biología, química, etc.) son verdades permanentes que se deben respetar. Mientras, las leyes positivas (la

constitución, los códigos penales y civiles, etc.) son opiniones variables que se pueden desobedecer. Por ejemplo, el esclavismo (o la expulsión de ciertos grupos étnicos en razón de su religión) se legitimó por una ley positiva y, en ese sentido, se pudo desacatar y, posteriormente, derogar. Lo mismo podemos decir del voto obligatorio, del pago de impuestos o de las deudas basadas en altos intereses que los bancos imponen a los préstamos. Todas estas leyes podrían algún día cambiar y dejar de ser vigentes.

Según Calicles de Atenas, por naturaleza es justo que el fuerte domine y someta al débil. Por ejemplo, un león se come una cebra porque la cebra es débil. Sin embargo, las leyes positivas (en tanto violación de las leyes naturales) pueden evitar que el fuerte abuse del débil. Por ejemplo, el derecho defiende a la mujer, al feto, al discapacitado e incluso hasta al ladrón (frente a una posible pena de muerte). Así, el *nomos* se ha establecido para satisfacer al débil.

Finalmente, para Glaucón de Atenas, si no hubiera leyes, la sociedad serían un caos, pues las leyes sirven para regular la conducta humana que, por naturaleza, es salvaje. Por ello, las sociedades no se forman a partir de instintos de cooperación, sino de leyes artificiales (el orden humano). El hombre no es un animal social, a diferencia de lo que dice Aristóteles. A la postura de Glaucón se le puede denominar «convencionalismo». Recibe este nombre porque sostenía que la moral, la sociedad, el Estado y los gobiernos, lejos de tener un origen «natural», eran creaciones artificiales humanas sin las cuales el hombre se habría extinguido hace mucho.

Ya que hemos mencionado a la moral y al derecho, en lo que sigue, estudiaremos estos conceptos de modo más detallado.

5. La moral

La moral es el conjunto de valores y normas morales que rigen la conducta de una colectividad humana determinada. Se

podría decir que es el conjunto de creencias morales que los seres humanos usan como fundamento de sus acciones morales. Así, las normas morales expresan la obligación de respetar un valor moral. Los objetivos de la moral son: regular el comportamiento humano, permitir la cohesión entre todos, hacer más sencilla la convivencia, posibilitar que todos alcancen la felicidad y también que formen debidamente su conciencia. Ahora bien, también es importante considerar la estructura de nuestro razonamiento cuando estamos por hacer algo bueno o malo.

6. Razonamiento práctico

En tanto se tratan de normas o de juicios de valor, se usa el llamado silogismo práctico o el razonamiento práctico. Para Bunge (2000), hay dos reglas de inferencia axiológica:

Modus Volens

Si ocurre A, entonces también sucede B. Formalmente: $A \rightarrow B$.

Después, hay un juicio de valor que afirma que B es bueno.

De estas dos proposiciones se concluye la norma: «Haz A».

Ejemplo: Si ayudas a los demás, mejoras la sociedad. Y sabemos que mejorar la sociedad es bueno. Por ende, hay que ayudar a los demás.

Modus Nolens

Si A ocurre, entonces sucede B. Formalmente: $A \rightarrow B$.

Además, formulamos el siguiente juicio de valor: B es malo.

De ambas se sigue «No hagas A».

Ejemplo: Si hay falta de trabajo, aumenta la delincuencia, y sabemos que la delincuencia es mala, entonces no debemos permitir la falta de trabajo.

Este modelo de razonamiento es el que deberíamos tomar en cuenta cuando consideramos asuntos prácticos que involucran la toma de decisiones en ámbitos morales o incluso

políticos. Ahora bien, para comprender de mejor modo la moral compararemos diversas normativas. Enseguida, explicaremos las normas sociales, las religiosas y las morales.

7. Las normas sociales

Estas normas son las que dependen de la historia de cada pueblo, surgen en cada estrato social y se difunden para expresar correctos modales como señal de buena educación. Se adquieren por costumbre. Se les suele denominar «etiqueta social». Además, si no las cumplimos, nos ven de mala manera, pero no necesariamente nos castigan. Ejemplos:

| | |
|--|--|
| <p>Está permitido:</p> <ol style="list-style-type: none">1) Vestir bien en las reuniones.2) Limpiarse con la servilleta.3) Taparse la boca para bostezar.4) Hacer caso a los padres.5) Sonarse la nariz con delicadeza.6) Respetar a los mayores de edad.7) Saludar con un beso en la mejilla a la mujer (en otros países, también al varón).8) Sacarse los zapatos antes de entrar en una casa (esto se cumple en Asia).9) Tener una sola esposa (aunque en Arabia, se acostumbra a tener más de tres). | <p>Está prohibido:</p> <ol style="list-style-type: none">1) Eructar en la mesa (aunque en Arabia es símbolo de cortesía).2) Decir lisuras o malas palabras en público.3) Dar mal ejemplo a los menores.4) Apestar a basura o porquería.5) Escupir a la hora de hablar.6) Avergonzar en público a padres o parientes.7) Comer con la boca abierta.8) Hacer grafitis en las calles.9) Reírse exageradamente. |
|--|--|

El marxismo suele considerar que este tipo de normas sociales, en realidad, solo pueden funcionar para personas con ciertos privilegios económicos. Pensemos, por ejemplo, en la cantidad de recursos que uno debe tener para poder vestir con buena ropa, bañarse todos los días y tener agua caliente

disponible. Sabemos que no todos cuentan con esos recursos. En ese sentido, se sostiene que estas normas son elaboradas desde las clases dominantes para controlar a la sociedad de tal modo que las clases sometidas puedan aspirar a ser como sus opresores. Con esto en vez de cambio y renovación se asegura la estabilidad y la conservación.

8. Las normas religiosas

Analicemos las normas religiosas. Las normas religiosas son las que cada religión instaure como mandamientos o deberes absolutos que la divinidad ha bendecido y determinado como condiciones para ser considerado bueno. Son aquellas normas impuestas por el código moral que difunde cierta religión. Algunas son de carácter místico. En grupo, estas conforman lo que llamamos catecismo. Si no las cumplimos, nos pueden hasta excomulgar. Ejemplos:

| | |
|---|---|
| Está permitido: 1) Amar a todos por igual. 2) Ir a misa en domingos y feriados. 3) Confesar pecados. 4) Aceptar a Cristo. 5) Dar limosna o diezmo. 6) Leer la biblia. 7) Meditar (esto es parte del budismo). 8) Alabar a Dios. 9) Respetar a los antepasados. 10) Respetar la vida humana. | Está prohibido: 1) Fornicar antes del matrimonio (hay que tener voto de castidad o de pureza). 2) Desear la mujer del otro. 3) Comer carne en Semana Santa. 4) Comer la hostia sin confesarse antes. 5) Arrojar la Biblia al suelo. 6) Alabar a otros dioses. 7) Tener hijos fuera del matrimonio (poligamia). |
|---|---|

Las normas religiosas más conocidas se conocen como los 10 mandamientos (Wuerl 2019) los cuales son:

El Primer Mandamiento: Amarás a Dios por sobre todas las cosas

El Segundo Mandamiento: No tomarás en vano el nombre del Señor, tu Dios

El Tercer Mandamiento: Santificarás las fiestas en nombre de Dios

El Cuarto Mandamiento: Honra a tu padre y tu madre

El Quinto Mandamiento: No Matarás

El Sexto Mandamiento: No cometerás adulterio

El Séptimo Mandamiento: No robarás

El Octavo Mandamiento: No levantarás falsos testimonios contra tu prójimo

El Noveno Mandamiento: No desearás la mujer de tu prójimo

El Décimo Mandamiento: No codiciarás nada que sea de tu prójimo

9. Las normas morales

Una norma moral es un mandato expresado en la forma «Debes hacer esto» o «No debes hacer lo otro». Se distinguen de las normas sociales, de las religiosas y de las jurídicas en que exigen el cumplimiento de un acto bajo la idea de que se está reivindicando un valor moral humano universal, trascendental y fundamental para la vida colectiva. Ejemplos:

| | |
|--|----------------------------------|
| Se debe: | No debemos: |
| 1) Ceder asiento al discapacitado. | 1) Perjudicar a los demás. |
| 2) Ayudar al desvalido. | 2) Engañar al amigo. |
| 3) Botar los desperdicios en los tachos. | 3) Festejar la desgracia ajena. |
| 4) Ser humilde. | 4) Ser intolerante. |
| 5) Decir siempre la verdad. | 5) Ser ocioso. |
| 6) Buscar un trabajo digno. | 6) Ser infieles. |
| 7) Tratar a todos por igual, sin preferencias. | 7) Discriminar por algún motivo. |

En resumen, debemos cumplir la regla de oro ya mencionada por Confucio, es decir, debemos obrar respecto de los demás como quisiéramos que obraran con nosotros mismos. Básicamente, lo que se busca en esta humanidad es que todos nos tratemos bien entre sí. Esto mismo se puede

plantear afirmando que nadie debe hacer a otro lo que no quiere que le hagan (Singer 1995b). Enseguida, explicaremos el derecho y buscaremos parecidos y diferencias entre la moral y el derecho, en especial, en sus tipos de normas.

10. El derecho

El término «derecho» significa que algo está conforme o que está de acuerdo a una regla. Pero este término es ambiguo. Veamos las siguientes expresiones.

1. el derecho penal ha sufrido últimamente grandes transformaciones.
2. el derecho al divorcio se ha introducido en el Perú hace más de 30 años.
3. el carácter científico del derecho es aún objeto de debates.
4. no hay derecho a que diariamente mueran en el mundo miles de seres humanos.

En 1) «derecho» designa el concepto de derecho objetivo, es decir, el derecho como conjunto de normas. En 2) se menciona el concepto de derecho subjetivo, el derecho en cuanto facultad o libertad de hacer algo respaldado por el poder del Estado. En 3) se refiere al concepto de ciencia del derecho, es decir, el estudio o reflexión sobre el derecho. Y, en 4) se alude a un juicio de valor sobre lo que debería ser el derecho.

Para arreglar las confusiones, en 1) podríamos usar la palabra Derecho con mayúscula, en 2) podemos usar la palabra derecho con minúscula, en 3) se puede usar las palabras «Jurisprudencia», «Ciencia del Derecho» o «Dogmática Jurídica», y en 4) se puede usar la palabra «justicia». En vez de lo anterior, estipularemos que, en lo que sigue, «derecho» aludirá al concepto de derecho objetivo.

11. El derecho como sistema de normas jurídicas

Hay que notar que el sistema jurídico de un país determinado se ha elaborado con el claro afán de instaurar paz social, armonía colectiva y justicia entre los miembros de tal o cual comunidad. Vemos algunos ejemplos de normas jurídicas.

«Artículo 2°. Código Civil - La mujer puede solicitar judicialmente el reconocimiento de su embarazo o del parto, con citación de las personas que tengan interés en el nacimiento» (MINJUS 2014: 61).

«Artículo 23°. Código Civil- El recién nacido cuyos progenitores son desconocidos debe ser inscrito con el nombre adecuado que le asigne el registrador del estado civil» (MINJUS 2014: 65).

«Artículo 54°. Constitución Política del Perú- El territorio del Estado es inalienable e inviolable. Comprende el suelo, el subsuelo, el dominio marítimo, y el espacio aéreo que los cubre» (MINJUS 2019: 106).

«Artículo 64°. Constitución Política del Perú- El Estado garantiza la libre tenencia y disposición de moneda extranjera» (MINJUS 2019: 120).

Ahora bien, vamos a acudir a la filosofía del derecho para intentar entender el derecho. Si definimos el derecho como un sistema de normas, de reglas de conducta establecidas o sancionadas por cierto poder estatal dado de forma coercitiva, estaremos tomando al derecho como un sistema de normas impuestas, es decir, un conjunto de imposiciones que informa sobre lo que está permitido, prohibido u obligatorio. Así concebido el derecho sería reducido a normas que tratan sobre lo que se debe o no se debe hacer.

Según Cohen (1965), esto podría llevarnos a pensar que el derecho debe ser tan arbitrario y caprichoso como los juicios de valor que se caracterizan por su carácter subjetivo. Así, el derecho no sería una ciencia, sino una mera opinión y como toda mera opinión, puede ser puesta en duda y desestimada. Por ende, el derecho sería una ciencia del accidente. Obviamente, Cohen no cree esto, pues asegura que sí se puede

establecer una ciencia normativa del derecho, pues para él, la ciencia trata con modelos ideales que pueden explicar y comprender de forma aproximada la realidad.

Otros autores como Rosental-Iudin (1946) consideran en su diccionario marxista que el derecho es una voluntad elevada a la categoría de ley por parte de la clase dominante, cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de vida de esa clase y por los intereses de la misma. Esto convierte al derecho en una suerte de imposición de un grupo de gente rica y con ejércitos ganadores sobre un grupo de gente pobre y con ejércitos perdedores. Pero el derecho visto así tendría un carácter de clase y esto sería proporcionar una definición ideológica del derecho que facilitaría una visión parcializada y sesgada que nos predispondría a odiar el derecho establecido.

Así, nos damos cuenta de que definir el derecho es un asunto problemático. Según Miguel Reale (1997), el derecho estudia el hecho (eventos o actos o conductas que generan las consecuencias jurídicas), el valor (los principios éticos, morales y culturales de una sociedad en específico que conforma el universo de aplicación de la norma) y la norma (la ley vigente que deberá respetar los rasgos culturales de la sociedad y las conductas humanas que interesen al derecho). Consecuentemente, para este jurista brasileño la filosofía del derecho se divide en 3 partes: a) Teoría de fenómenos jurídicos; b) Teoría de los intereses y valores que actúan en la experiencia jurídica; y c) Teoría de la norma jurídica. Vemos pues, que, para Miguel Reale, el derecho no solo estudia lo que son los lineamientos jurídicos en sí, sino que además relaciona ideología o racionalidad del sujeto con su conducta. A continuación, trataremos acerca de la distinción entre normas morales y jurídicas para que quede más clara la naturaleza del derecho.

12. Normas morales y normas jurídicas

La moral y el derecho guardan relaciones cordiales. Por lo común, lo que es moral también es considerado legal en el sistema jurídico, aunque no siempre es el caso. Por ejemplo, el que alguien decida arreglar la vereda por su cuenta, aunque es una acción moral, sin embargo, no es considerado algo legal según el reglamento municipal, pues la vereda es una propiedad pública y no privada, en ese sentido, se requeriría una autorización municipal antes de ejecutar la obra. Enseguida presentaremos las principales diferencias entre las normas morales y las normas jurídicas.

- 1) Las normas morales establecen mandatos positivos, es decir, obligaciones (de hacer el bien), a diferencia de las normas jurídicas, que establecen prohibiciones (de hacer el mal).
- 2) Las normas jurídicas regulan los actos externos (fácticos) y las normas morales regulan los actos internos (de consciencia).
- 3) Las normas jurídicas son hipotéticas (se deben cumplir bajo ciertas condiciones) y las normas morales son categóricas (se deben cumplir porque son buenas por sí mismas).
- 4) Las normas jurídicas son heterónomas, provienen del exterior del propio sujeto, mientras que las normas morales son autónomas, en ellas coincide la autoridad con el destinatario (las normas morales se aceptan por convicción) o, en otras palabras, las normas jurídicas, a diferencia de las morales, son aquellas que provienen y son establecidas por el Estado (las normas jurídicas se imponen por coacción).
- 5) Las normas jurídicas tienen límites espaciales definidos (el territorio de un estado, de un municipio), suelen tener una vigencia temporal indeterminada (hasta que sean derogadas) y la promulgación de las mismas exigen ciertas formalidades como su publicación, ratificación o aprobación por el jefe de Estado. En cambio, las normas morales buscan ser universales y, por lo general, no se encuentran escritas sino que se transmiten oralmente aunque

nada impide que sean registradas materialmente de alguna forma. 6) Solo las normas jurídicas establecen una sanción de carácter externo que puede consistir, en última instancia, en la aplicación de la fuerza física (o de la coacción). Además, las normas jurídicas están institucionalizadas (existen ciertos órganos estatales, los jueces y otros órganos administrativos como la policía, etcétera, encargados de aplicarlas). Por otro lado, las normas morales establecen una sanción interna al sujeto en caso de incumplimiento. Aquello se denomina cargo de conciencia, sentimiento de culpa o remordimiento. Además, no necesariamente están institucionalizadas y cualquiera que reconozca un acto inmoral puede exigirle al agente moral responsable que rectifique sus acciones.

13. Lógica y derecho

La lógica y el derecho guardan entre sí relaciones muy cordiales. En un nivel muy sencillo podemos decir que en el campo de la argumentación jurídica la lógica no solo enseña a razonar para evitar las falacias, sino también para usarlas a su favor. Esto es lo que nos indican Copi y Cohen (2009) y también es lo que hacen la mayoría de los abogados como parte de su oficio. Las conocidas falacias *ad hominem* pueden ser usadas en un juicio para desacreditar a un acusado. O también podemos usar las falacias de pregunta compleja para comprometer a un acusado ante la mirada del tribunal. También el *argumentum ad ignorantiam* es muy recurrente. Recordemos la expresión que dice que el acusado es inocente mientras no se pruebe lo contrario. Asimismo, las falacias *ad verecundiam*, *ad misericordiam*, *ad baculum* se usan normalmente en el derecho sin mayor problema. El derecho así se presta como un marco teórico en el cual las falacias ayudan al que quiera argumentar (Mora 2020). Copi y Cohen (2009) también indican que el jurista se vale de razonamientos inductivos y deductivos para reforzar su posición. Además, cuando un juez elabora una sentencia sobre un caso de

pleito judicial, se ve forzado a razonar, a comparar razones para poder dar un veredicto y una decisión final. Adicionalmente, es preciso indicar que el derecho enfocado como un sistema de normas, debe ser un sistema coherente, consistente, es decir, racional. Así, un requisito indispensable del derecho es que no contenga contradicciones. Precisamente esa exigencia es un requisito de todo sistema de lógica clásica que quiera evitar la trivialidad. Con estas razones, se puede defender y fundamentar la conexión entre la lógica y el derecho.

Pensemos en la lógica jurídica que vendría a ser fruto de la unión entre estas dos disciplinas. De acuerdo a Llanos (2003), la lógica jurídica desde el punto de vista de su composición teórica, se caracteriza por ser una lógica mixta que combina lógica formal ordinaria y lógica deóntica.¹⁹ El problema que surge al mencionar a la lógica jurídica es sobre si pueden las normas ser consideradas como proposiciones, es decir, si tienen valor de verdad. Otro asunto vinculado al anterior es sobre el establecimiento de relaciones lógicas inferenciales entre normas. Enseguida, trataremos estas cuestiones.

El primer problema mencionado versa acerca de si las normas pueden ser consideradas como proposiciones, es decir, si pueden tener los valores de verdadero o falso. Esto nos remonta al llamado dilema de Jørgensen que hemos tomado de Bulygin (2013):

1) En contextos normativos se usan operadores lógicos del mismo modo en que se usan en el lenguaje corriente. Además, se hacen inferencias entre las normas que figuran como premisas o como conclusiones y tales inferencias tienen todo el aspecto de ser lógicamente válidas. Por lo tanto, hay una lógica de normas que subyace al lenguaje corriente.

19. Para mayores detalles sobre este punto recomendamos revisar «Reflexiones sobre la lógica jurídica» y «Derecho y lógica deóntica proposicional», artículos que integran el libro de Mora (2022).

2) En la lógica las relaciones de implicación y contradicción se definen en términos de verdad. Lo mismo ocurre con las conectivas proposicionales. En consecuencia, la lógica se basa en el estudio de las expresiones que pueden ser verdaderas o falsas.

3) Sin embargo, las normas carecen de valores de verdad pues no son proposiciones *per se*.

4) Por ende, no hay relaciones lógicas entre normas y, por consiguiente, no hay una lógica de normas.

En pocas palabras, por un lado, si decimos que no hay una lógica de las normas, ¿cómo explicamos el hecho de que los juristas y legisladores hagan razonamientos lógicos en base a normas? Por otro lado, si decimos que hay una lógica de las normas, ¿cómo es posible que se pueda razonar con elementos que no son proposiciones y que, por ende, no son susceptibles de ser calificados de verdaderos o falsos?

Este dilema ha recibido múltiples tratamientos, pero lo que más nos llama la atención es el asunto del entendimiento de la norma como careciendo de valor de verdad. Según Alchourrón y Bulygin (1979), existen dos concepciones para entender lo que son las normas. La primera es llamada la *concepción hilética* de las normas y establece tres distinciones:

1) el enunciado normativo, que es el fenómeno lingüístico en el que se expresa una norma. Ejemplo: «El presidente dijo que el voto es personal, igual, libre, secreto y obligatorio hasta los setenta años, después de esa edad es facultativo».

2) la norma, que es prescriptiva y que proviene del significado del enunciado normativo. Esta noción pertenece a la semántica de un lenguaje. Ejemplo: «Debe votar todo ciudadano». Formalmente en lógica deóntica: $\forall x (Cx \rightarrow OVx)$, es decir, para todo x, si x es ciudadano entonces es obligatorio que x vote.

3) la proposición normativa, que describe una situación creada por una norma. Ejemplo: «En el Perú es obligatorio votar, según el artículo 31 de la Constitución Política del Perú» (MINJUS 2019).

La segunda es la llamada *concepción expresiva* de las normas y establece dos distinciones:

1) La norma, que es el resultado de un uso prescriptivo del lenguaje. Esta noción pertenece a la pragmática de un lenguaje. Para entender esto analizaremos la expresión «Vota», la misma que se puede usar de tres formas.

a) Óscar vota (modalidad asertiva)

b) ¿Óscar vota? (modalidad interrogativa)

c) ¡Óscar, vota! (modalidad prescriptiva)

En este último caso se ubica la norma.

2) La proposición normativa como, por ejemplo, «En esta universidad está prohibido el acoso, según resolución rectoral». Precisamente, en este último caso se puede hablar de verdad o falsedad. Con estas herramientas la cuestión de la problemática alética de las normas puede recibir un tratamiento más refinado, pues lo importante es tener bien clara la idea de proposición normativa pues la lógica trata principalmente con proposiciones. Incluso, podemos mencionar que la sencilla solución del paralelismo normativo-proposicional que propuso Francisco Miró Quesada (1963). Este paralelismo afirma que a toda norma le corresponde una proposición que describe los hechos considerados y envueltos por la norma, y a una proposición que describe a los hechos involucrados en una norma debe también corresponderle una norma.

Analicemos el segundo problema mencionado desde la perspectiva de Alarcón (2007). Según Kelsen, lo que se relaciona en los típicos razonamientos del derecho no son normas sino proposiciones descriptivas sobre normas, proposiciones que son sintácticamente idénticas a las normas, pero pragmáticamente diferentes. Siendo así, cuando deducimos lógicamente «Está prohibido fumar en el hospital» de «Está prohibido

fumar en los centros públicos» no inferimos una norma menos general de otra norma más general, sino que más bien inferimos una proposición que describe una norma menos general de otra proposición que describe una norma más general. Así, en realidad en el derecho tratamos con ciertas proposiciones y no con normas *per se*. En consecuencia, entre normas si puede haber relaciones lógicas inferenciales.

Según Trelles (2002), el derecho nace como un cuerpo estructurado de normas e instituciones. A esto se le denomina sistema jurídico. Dicho sistema requiere de relaciones lógicas entre sus elementos. Un sistema jurídico consta no solo de las normas que explícitamente se promulgan sino también de todas las consecuencias que se derivan de ellas. En este sentido también es un sistema deductivo. Esto explica la importancia del tema de la coherencia o consistencia del sistema. En este sentido, no esperamos que en un sistema jurídico una conducta sea obligatoria y esté prohibida a su vez, por ejemplo, que no esté permitido que no se enseñe el curso de religión en las escuelas y que, al mismo tiempo, no esté permitido que se enseñe el mencionado curso. Es decir, normalmente esperamos que el sistema sea consistente, que no contenga normas que se contradigan una a otras. Pero, ¿cómo se dan estas relaciones lógicas entre las normas si estas no son verdaderas o falsas de por sí? Esto nos lleva al dilema de Jørgensen y a la problemática alética de las normas, otra vez.

Veamos otros asuntos. En el sistema legislativo peruano hay un gran desorden legislativo. Tenemos dos posibles razones: 1) Las normas son fruto de la actividad legislativa de diferentes instituciones a la vez. Además, las normas se generan en diferentes contextos históricos, por ello, existe confusión a la hora de precisar qué normas rigen y cuáles han dejado de tener vigencia. En pocas palabras, hay o puede haber inconsistencias entre diferentes normas que rigen al mismo tiempo. O, por lo menos, no hay ninguna garantía de que dichas inconsistencias no se presenten.

2) Las normas se aplican suponiendo situaciones hipotéticas. Ante una conducta humana, la norma actúa procediendo con una acción (tal vez una sanción) o generando un derecho (ampliando las facultades humanas). Pero, establecer qué es lo que puede ocurrir es siempre una tarea incompleta y perfectible. La realidad no es totalmente previsible, por ello, los supuestos para aplicar tal o cual norma pueden no estar claramente delimitados en las situaciones concretas como ocurre, por ejemplo, en el conflicto jurídico acontecido en el 2018 entre la maternidad subrogada y el delito de trata de personas (RPP 8 de septiembre del 2018). Además, si contamos con el agravante de que el lenguaje natural (en el que se enuncian las normas) tiene falta de precisión, la situación del derecho se vuelve una compleja torre de Babel. Una prueba de esto es la polémica idea de vacancia presidencial por «incapacidad moral». ¿Qué significa exactamente esto último?

Ante la primera razón, podemos afirmar que el derecho trata de enfrentar esta situación de normas que son conflictivas entre sí con principios de jerarquía jurídica como los de ley superior, ley especial o ley posterior. Pero esto simplemente es esquivar el problema. Es como si quisiera recurrir a un comandante porque el cabo no me hizo caso, y luego recurrir al general porque el comandante no me hizo caso y así sucesivamente. Incluso, llegando a la máxima jerarquía, nada impide que el sistema jurídico sea modificado instalando un ente especial de orden incluso más elevado. Ante la segunda razón, sería interesante construir e implementar un proyecto de hermenéutica jurídica que pueda resolver el problema de la auténtica interpretación de las leyes y sus fundadas excepciones.

14. Elementos de lógica jurídica

En este apartado final analizaremos algunos elementos de la lógica jurídica tales como la norma jurídica y el silogismo

jurídico. La norma jurídica es la regla que expresa un deber ser coactivo, es decir, que confiere a cierto acto el carácter de acto jurídico o antijurídico. Las normas jurídicas, que llamaremos «de conducta», expresan en forma imperativa una relación de necesidad moral; esta relación, al ser conocida por el hombre, se hace para él una «exigencia racional» que llamaremos «deber».

La norma jurídica tiene ciertas características. Primero, la norma jurídica es general, es decir, debe ser aplicable a todo un conglomerado, llámese región, país o mundo. Segundo, la norma jurídica es legítima, es decir, debe crearse de acuerdo con los procedimientos establecidos para su formación. Esto es, depende de una legitimidad formal que proviene de quien dicta la norma, y de una legitimidad material que depende de su contenido. Tercero, la norma jurídica es imperativa, es decir, dicha norma no aconseja, ni persuade, ni trata de convencer; simplemente, impone un deber. Cuarto, la norma jurídica ejerce coerción, es decir, proporciona la obligación o la posibilidad de imponer una sanción en caso de no ser cumplida.

La estructura lógica de la norma jurídica es la siguiente: $P \rightarrow \mathcal{D}Q$, esto es, toda norma jurídica tiene una forma lógica condicional y, en consecuencia, consta de dos partes: un antecedente y un consecuente. En toda norma jurídica, el antecedente P es una proposición simple o compuesta y la lógica que se aplica en ella para analizarla es la lógica formal ordinaria. Se conoce al antecedente con las denominaciones de «supuesto jurídico», «condición jurídica» o «condición de hecho» y tiene por propósito describir la comisión u omisión de algún acto, o en general, alguna situación o estado de cosas. En toda norma jurídica, el consecuente $\mathcal{D}Q$ (la consecuencia jurídica) es siempre una oración deóntica, en la que \mathcal{D} representa el operador deóntico: obligación, prohibición o permisión. Este consecuente establece una sanción, una obligación, una prohibición, un permiso o un derecho. La lógica que se usa para analizarla es la lógica deóntica.

Así, la norma jurídica se constituye enlazando, por un lado, supuestos de hecho, esto es, un conjunto de requisitos cuyo cumplimiento tiene efectos jurídicos y, por otro lado, consecuencias jurídicas, esto es, son los efectos jurídicos se atribuyen a la realización de los requisitos establecidos. Esta consecuencia jurídica va acompañada de un operador deóntico que expresa un deber ser. Veamos algunos ejemplos.

Primer ejemplo

Supuesto de hecho: El que, con intención, o por negligencia, o por imprudencia ha causado un daño a otro.

Consecuencia jurídica: Está obligado a repararlo.

Segundo ejemplo

Supuesto de hecho: El funcionario público que, encargado de la custodia o conducción de algún detenido o sentenciado, le permita, sin estar para ello autorizado, salir ni aun temporalmente del lugar en que se debe permanecer detenido o sufrir su condena.

Consecuencia jurídica: Será castigado con prisión de 15 días a 6 meses.

La forma lógica en ambos casos es: si A debe ser B, esto es, $A \rightarrow \mathcal{D}B$. Ahora bien, no ocurre en todas, pero para entender las normas jurídicas de mejor modo hay que enlazar estas dos proposiciones «Si A, debe ser B» y «Si no B, debe ser S» (donde S es una sanción). A esto se le denomina la doble estructura de la norma jurídica. Veamos un ejemplo: «El que, con intención, o por negligencia, o por imprudencia ha causado un daño a otro, está obligado a repararlo». Su forma lógica es «Si A, debe ser B». Esto implica que «Si no repara el daño, debe ser sancionado» y su forma lógica es: «Si no B, debe ser S».

Veamos algunos casos de simbolización de normas jurídicas mediante el uso de la lógica deóntica cuantificacional. Notemos que la estructura de una norma jurídica es respetada en cada caso.

| | |
|---|--|
| Autoría, autoría mediata y coautoría | |
| Artículo 23. Código Penal - El que realiza por sí o por medio de otro el hecho punible y los que lo cometan conjuntamente serán reprimidos con la pena establecida para esta infracción. | |
| Forma lógica | $(\forall x)(\forall y) \{ (R_1xh \vee R_2xyh) \vee R_3xyh \} \rightarrow O(Rx \wedge Ry)$ |
| Lectura | Para todo x, y si x realiza un hecho punible o x realiza por medio de y un hecho punible o x realiza con y un hecho punible entonces es obligatorio que x y y sean reprimidos con penas. |

| | |
|--|---|
| Impedimento del ejercicio de derecho de sufragio | |
| Artículo 355. Código Penal - El que, mediante violencia o amenaza, impide a un elector ejercer su derecho de sufragio o le obliga a hacerlo en un sentido determinado, será reprimido con pena privativa de libertad no menor de uno ni mayor de cuatro años. | |
| Forma lógica | $(\forall x)(\forall y) [(Vxy \vee Axy \vee Ixy \vee Bxy) \rightarrow OR(x, 1 \not\geq p \not\geq 4)]$ |
| Lectura | Para todo x, y tal que si x violenta, amenaza, impide sufragar o le obliga a y a que vote de determinado modo, entonces es obligatorio que x sea reprimido con una pena ni menor que 1 año ni mayor que 4 años. |

| | |
|---|---|
| Derechos del trabajador | |
| Artículo 24°. Constitución Política del Perú - El trabajador tiene derecho a una remuneración equitativa y suficiente, que procure, para él, el bienestar material y espiritual. | |
| Forma lógica | $(\forall x)(\forall y) [(Tx \wedge Ry) \rightarrow O(Dxy \wedge Ey \wedge Sy \wedge Pyxb)]$ |
| Lectura | Para todo x e y, si x es trabajador y y es remuneración, entonces es obligatorio que x tenga derecho a y y que y sea equitativa, suficiente y y le procure a x bienestar. |

| Requisitos para la ciudadanía | |
|--|--|
| Artículo 30°. Constitución Política del Perú - Son ciudadanos los peruanos mayores de dieciocho años. | |
| Forma lógica | $(\forall x) \{ [Px \wedge M(x,18)] \rightarrow OCx \}$ |
| Lectura | Para todo x, si x es peruano y es mayor de 18 años, entonces es obligatorio que x sea ciudadano. |

Otro elemento interesante de la lógica jurídica es el silogismo jurídico. Como sabemos, el silogismo es una forma de razonamiento deductivo que parte de dos premisas y llega a una conclusión. La premisa mayor de un silogismo jurídico es la norma jurídica, la misma que es general, abstracta, impersonal y obligatoria. La premisa menor es el hecho jurídico concreto y determinado. La conclusión surge de la aplicación de la norma jurídica. Estudiemos un par de casos.

Primer caso

Premisa mayor: Al que cometa el delito de falsificación de moneda, se le aplicarán de seis meses a cinco años de prisión y una multa de cien a tres mil soles.

Premisa menor: Edgar ha cometido el delito de falsificación de moneda.

Conclusión: Deben aplicarse a Edgar de seis meses a cinco años de prisión y una multa de cien a tres mil soles.

Segundo caso

Premisa mayor: El derecho electoral dice que se impondrá pena de multa o prisión a los ciudadanos que incurran en un delito electoral.

Premisa menor: Juan Pérez ha incurrido en delito electoral.

Conclusión: Impondremos penas de multa o prisión a Juan Pérez por haber incurrido en delito electoral.

El silogismo jurídico es un ejemplo de cómo aplicar el razonamiento lógico a ámbitos como el derecho. Mediante el silogismo jurídico, el juez realiza la operación denominada

subsunción. Esta es una operación lógica para determinar si el hecho específico concreto coincide con el hecho específico legal, así como si la consecuencia jurídica establecida por la norma coincide o difiere con lo pretendido. Veamos el último caso. Al darse la coincidencia en el término medio («incurrir en delito») contenido en las premisas del silogismo, el juez determina que el hecho específico concreto, coincide con el hecho específico legal; la constatación de tal coincidencia permitirá, a su vez, al propio juez, atribuir en la conclusión, al sujeto (que constituye el término menor del silogismo, «Juan Pérez» en este caso) la consecuencia jurídica establecida por la norma genérica planteada en la premisa mayor.

Ahora bien, aunque la lógica sea respetada, su satisfacción no es condición suficiente para que los razonamientos anteriores sean considerados jurídicamente correctos, tan solo constituye una condición necesaria. El silogismo jurídico es mecánico y, en realidad, no admite equivocación, sino que simplemente postula que una conclusión es válida si se deriva de las premisas base. El verdadero problema radica en esclarecer los criterios de corrección para evaluar los elementos del silogismo en función de las normas aplicables y de los hechos concretos.

Terminaremos este apartado del trabajo señalando lo siguiente. Si tomamos en cuenta que juzgar es reflexionar acerca de un asunto o de las acciones de una persona para emitir sentencia o dictamen sobre ello, entonces hay que tomar en cuenta que, en realidad, casi nadie se equivoca al realizar inferencias, sino más bien al formular las premisas de los silogismos. En este sentido, una de las mayores dificultades que se le presentan al juez es el de la selección de la norma que constituirá la premisa mayor del silogismo jurídico. Sobre eso debe tener mayor cuidado y no necesariamente la lógica lo ayudará, sino más bien la experiencia, la coyuntura y el buen juicio de sus otros colegas de oficio a quienes debería consultar en caso de dudas.

15. Conclusiones

Los sofistas fundamentaron el relativismo. Protágoras fue el principal representante de la sofística y su paradoja señala un problema interesante para que sea analizado por los abogados y los estudiantes de derecho. Otros sofistas como Hipias, Antifonte, Calicles y Glaucón tuvieron posturas controversiales respecto a la relación entre *physis* y *nomos*, y entre derecho natural y derecho positivo. Asimismo, el ejercicio de las acciones morales puede ser entendida a la luz del razonamiento práctico planteado por Bunge. Además, mientras que las normas sociales son imposiciones de ciertos grupos dominantes, las normas morales buscan defender algo universal, trascendente y fundamental para la vida humana, a saber, un valor moral. Adicionalmente, el derecho en su sentido objetivo puede definir como un sistema de normas jurídicas. Como ejemplos de estos sistemas está la Constitución y los códigos penal y civil. Ahora bien, la naturaleza del derecho también es objeto de polémicas, sobre todo desde la filosofía del derecho. Una manera de entender a las normas jurídicas es comparándolas con las normas morales. Básicamente, las normas jurídicas son establecidas por instituciones legítimas, imponen un deber ser y ejercen coerción y sanción, en caso de incumplimiento.

Al entender al derecho como un sistema de normas jurídicas se abre la posibilidad de vincularla con la lógica y, en especial, con la lógica jurídica. Un interesante problema radica en si es correcto considerar a las normas como si fuesen proposiciones lógicas y, en consecuencia, si es correcto razonar con las normas como normalmente se hace en lógica. Esto se denomina el dilema de Jørgensen. Ahora bien, desde el punto de vista de Trelles, nuestro sistema jurídico peruano de por sí ya tiene algunos defectos. Por ejemplo, es posible que haya

contradicción entre normas jurídicas, puesto que estas son producto de la actividad legislativa de distintas instituciones que no suelen trabajar en coordinación.

Finalmente, la lógica jurídica nos puede otorgar herramientas para analizar la estructura de una norma jurídica y de un silogismo jurídico. Así, por un lado, nos percatamos que la norma jurídica está compuesta de una condición jurídica y de una consecuencia jurídica que va acompañada de un operador deóntico. Por otro lado, el silogismo categórico consta de premisa mayor, premisa menor y conclusión. Sin embargo, el problema más importante para el jurista no radica tanto en la constatación de la validez de dichos silogismos, sino en su capacidad de construir de modo correcto tanto la premisa mayor y la norma jurídica que la respalda como la premisa menor y el hecho jurídico en cuestión que es materia de análisis. Este último asunto depende más de cuestiones extralógicas.

Capítulo 8

La soledad como alternativa ante la Gran Pandemia²⁰

Iniciaremos este capítulo analizando el fenómeno del COVID-19 a nivel social y político. Luego, propondremos repensar la aceptación de la soledad como una vía de escape para este problema que se ha planteado. Enseguida, notaremos en qué sentido confluyen las distintas perspectivas de diferentes filósofos sobre la pandemia. Finalizaremos esta investigación insistiendo en la necesidad de cambiar de actitud con respecto a esta situación.

1. Aspecto social y político de la Gran Pandemia en el Perú

Todos los días desde el 14 de marzo del 2020, fecha en que fue declarado el estado de emergencia, el presidente Vizcarra, al mediodía aproximadamente, aparecía en televisión para dar su informe diario de cómo se daba la cuarentena y de nuevas disposiciones, sobre todo, para los más afectados. Para nadie es novedad que hubo desobediencia por parte de algunos sectores de la población. Playas concurridas y visitadas por surfistas, juegos de fútbol e incluso discotecas que tenían 299 personas como límite porque el gobierno, en un comienzo, prohibió que sean 300 o más. Asimismo, con la excusa de sacar al perro, algunos aprovechaban para pasear y desafiar a la autoridad. Casos

20. Este texto fue publicado en *Revista Peruana de Filosofía Aplicada*, 2020, marzo. Está disponible en: <https://bit.ly/2VTB00k>. En esta oportunidad se le ha realizado breves modificaciones.

excepcionales fueron aquellos que tenían hijos con autismo y que pudieron obtener un permiso especial para salir con ellos un rato a las calles.

Los agentes del orden amedrentaban o arrestaban a los que incumplían la norma. Los primeros días miles fueron llevados al calabozo de las comisarías, aunque esto fue reduciéndose con el tiempo. Las imágenes de famosos haciendo de las suyas en plena cuarentena ha sido la comidilla del programa *Magaly TV La Firme*, por ejemplo, Lucho Cáceres corriendo por los balnearios de Asia, Rafael Osterling haciendo deporte por uno de los parques de su barrio, Milagros Leiva llamando a un alto mando de las Fuerzas Armadas en plena detención, Nolberto Solano asistiendo a una fiesta de sus vecinos y Angie Jibaja siendo baleada por una celosa pareja en una riña sin sentido.

Dentro de los registros quedará este particular hecho. El viernes 3 de marzo un tal Carlos Wiesse Asenjo fue el centro de atención por haber agredido desde su ventana (según él, producto del alcohol) con insultos y palabras racistas al personal de las fuerzas del orden. Varios periodistas como Juan Carlos Tafur y Pedro Salinas condenaron el hecho y exigieron sanciones drásticas para este personaje. Ni siquiera la totalidad de las autoridades dieron el ejemplo. Hasta el alcalde de Querocoto en Cajamarca, Elder Fernández, fue sorprendido libando licor, así como algunos agentes policiales en otra región. Un hecho llamó la atención. Los periodistas que cumplían con informar a la población sobre el reglamento al inicio de la crisis, no eran escuchados porque ellos no representaban autoridad alguna. Los ancianos respondían con indiferencia, los más jóvenes acusaban de molestosos a los reporteros. Ante el policía o el militar, los infractores sí obedecían porque era parte de la

norma, pero ante un igual no consideraban la advertencia, sino más que como una mera recomendación.

Hace poco la periodista Rosa María Palacios ha afirmado que se está fabricando un psicosocial culpando a la gente de la pandemia y del toque de queda, cuando en realidad, las personas que salen lo hacen para poder llevar un pan a la mesa de sus hogares. Según Palacios, todo esto ocasionaría legitimar sutilmente mayor mano dura para todos. En armonía con esto, Huamán sugiere que los peruanos no necesitamos mano dura, sino de autoridades democráticas que ejerzan su poder con responsabilidad. Así, afirma que es importante rechazar la prepotencia y el libertinaje para proteger la libertad, pero a la vez, hay que estar dispuestos a suspender nuestra libertad para beneficio de la comunidad (Huamán 2020a). La idea es no permitir que se refuerce el estereotipo de que el peruano no entiende a las buenas, sino más bien con violencia.

En las redes sociales, algunos toman el asunto de la pandemia y sus consecuencias como una prueba de sus convicciones políticas. Aunque sus interpretaciones varían radicalmente. Para unos, la agresividad y el autoritarismo de los policías y militares se justifica toda vez que el pueblo nunca está instruido ni es consciente de la gravedad del asunto. Para otros, el posible colapso de los servicios médicos y la ineficiencia bancaria de las AFP significa que el neoliberalismo ha fallado y es inminente un socialismo en el futuro gobierno. Tan anecdóticas han sido las declaraciones de Britney Spears (acerca de que debería haber una mayor redistribución de la riqueza) que los cibernautas la han representado en tono irónico como la sucesora de Marx, Engels, Lenin, Stalin y Mao Tse-Tung. Hay quienes sostienen que el COVID-19 ha vuelto keynesianos a los liberales, refiriéndose al papel del Estado

en la economía. Habrá que esperar al desenlace de esta crisis para verificar estas atrevidas hipótesis científicamente.

En redes sociales la mayoría se han vuelto informantes y comentaristas de lo que acontece. Hay quienes todos los días reportan el número de muertos y fallecidos. Otros, más enfáticos, reclaman a viva letra que se están muriendo de hambre y cuestionan las directivas del gobierno. Todos opinan sobre las medidas estatales, unos dicen que la reacción fue muy lenta; otros, que ha sido la adecuada.

Ciertos profesionales han ofrecido sus servicios de forma gratuita. Escriben: «Soy doctor (o filósofo o abogado, etc.) y si tienes alguna consulta puedes escribirme al *inbox*». Además, se ha imitado cierta conducta extranjera proveniente de Europa. Así, a las 8 pm. la gente salía por sus ventanas y empezaban a aplaudir y a hacer bulla con esos instrumentos musicales que se usan en los estadios de fútbol.²¹ Algunos hasta cantaban típicas canciones peruanas como «Contigo Perú» o el Himno Nacional. Ha sido inevitable en la mente de los peruanos el realizar una analogía con una competencia de fútbol. «Tenemos que ganarle el partido al coronavirus» parece la consigna. Esto es, para mí, un espejismo engañoso de falso nacionalismo: tan solo veamos las aglomeraciones en los mercados.

2. Propuesta

La sociedad que estamos viendo caer poco a poco ha sido víctima del despilfarro y el superconsumo de sus propios integrantes (Huamán 2020b). Futbolistas que ganan más que un médico o un profesor, gente que se vuelve millonaria por un aplicativo móvil, personas adictas a una tecnología inútil y lujosa. En contraste, todos los días muere gente en las calles o

21. A Savater, como veremos, no le convencen estos *shows*.

en los hospitales o en sus casas. Ya es habitual que aparezcan nuevas noticias acerca de la muerte y el sufrimiento humano.

Frente a esto, nosotros enfocaremos a la soledad en tanto refugio para poder entender adecuadamente el fenómeno de la pandemia. No solo queremos reivindicar el estoicismo para enfrentar con coraje esta situación. También, nos parece obvio que es inminente la resurrección del existencialismo y, a la vez, el avance hacia el transhumanismo parece más que necesario. Esto último lo veremos en la siguiente sección.

2. 1. Definición de soledad

El hombre, se asume, tiene una naturaleza social. A decir de Harari, el hombre buscará incrementar su sociabilidad cuando esta crisis acabe (BBC 2020). Sin embargo, no creemos que ese sea el caso. Esta circunstancia se presta perfecta para el renacimiento del existencialismo como filosofía fundamental. Para esta forma de pensar, el hombre no tiene una naturaleza definida y estática. Así, los seres humanos, al no tener modelos a los cuales seguir, deben valerse por sí mismos. En la soledad eso es posible. Todo lo que para el ser humano es importante de hacer y pensar es susceptible de ser realizado desde un estado de soledad inevitable. Incluso, sus sentimientos, conocimientos y proyectos vienen marcados por su sola existencia frente al mundo. Por ello investigaremos más sobre este concepto para saber en qué puede sernos útil ante esta especial circunstancia pandémica.

El diccionario *Larousse* define el término «soledad» así: «SOLEDA. (lat. *solitas*.) f. Falta de compañía. || Tierra o lugar desierto. || Tristeza y pesar que se siente por la muerte, ausencia o pérdida de alguna persona o cosa» (1985: 1340). Bajo esta definición podemos notar tres aspectos propios de la soledad: a) lugar desierto, o sea, una especie de nada que surge como

eliminación del ser o lo existente. Con esto notamos la arista ontológica de la soledad.

b) carencia de compañía, es decir, la constatación o el darse uno cuenta de la ausencia del otro. Esto revela el rasgo antropológico de la soledad.

c) tristeza y pesar, en otras palabras, lo que siente una persona al vivir solitariamente. Así, podemos apreciar la carga ética de la soledad.

Por lo tanto, la soledad puede ser estudiada desde las dimensiones ontológica, antropológica y ética. En todas estas dimensiones podemos encontrar situaciones paradójicas al estilo de Cicerón (2000), que exponemos a fin de poder relacionarlas con la situación causada por el COVID-19. Precisamente, en estos momentos, nos sentimos ontológicamente vacíos porque no parecen haber cosas que hacer; antropológicamente solos por el asunto de la distancia social y éticamente apesadumbrados por las noticias negativas de todos los días. Lo que buscamos es revelar que esto no es tan devastadoramente simple como parece a primera vista. Alguna lección se puede obtener de todo esto. Sin embargo, de cómo entendamos este concepto dependerá nuestro enfoque de las cosas en la actualidad.

2. 2. Ontología de la soledad

A nivel ontológico, la soledad viene marcada por la inexistencia de otros entes que no están cerca de un sujeto determinado. La soledad viene del percatarse del vacío. Si hay vacío, pero no lo registro, entonces no me siento solo con ese vacío. Es decir, la soledad es aquella circunstancia en la que un individuo es activamente consciente de la completa y nula presencia de otros que son como él. Sin embargo, también es cierto que para vivir colectivamente

con los demás es indispensable comenzar por conocerse uno mismo y esto solo es posible en total aislamiento.

«En *Unas lecciones de Metafísica* (1932-1933) (...) [Ortega y Gasset] se ha referido a la necesidad radical de orientación que tiene el hombre a partir de su inseguridad constitutiva:

Precisamente porque la vida es siempre en su raíz desorientación, perplejidad, no saber qué hacer, es también siempre esfuerzo por orientarse, por saber lo que son las cosas y el hombre entre ellas (XII 98).

Retomaba así el viejo tema barroco de la vida como un naufragio en que no hay nada a que agarrarse y es preciso bracear briosamente para mantenerse a flote. Se han ido a pique las antiguas convicciones, las tablas de valores heredadas, la imagen habitual del mundo, y en su radical soledad, el hombre necesita orientarse desde sí y por sí mismo. No se trata, pues, de una necesidad lujosa como otras que han dado origen a la cultura, ni siquiera utilitaria como la específica de la ciencia, sino vital o existencial. La metafísica surge, pues, en una crisis radical de la existencia, cuando la vida no sabe a qué estrellas vivir» (Cerezo 2013: 263).

Entonces, la soledad es valiosa, porque a partir de ella el hombre puede orientarse desde sí y por sí mismo. Cuando las tablas de valores dejan de funcionar y las convicciones se desfasan, es en ese momento en que el hombre en su soledad puede reflexionar para así pensar sobre qué ha hecho con su existencia. Las crisis son oportunidades para plantear nuevas metafísicas. Y así, al vacío de la soledad se le opone la vitalidad del pensamiento. Esta otra cita lo reafirma:

«Y, como en Ortega, la búsqueda de esta verdad radical, en que sustentar la vida, es una obra de soledad que el hombre solo puede acometer de veras cuando se siente perdido, cuando no cuenta con nada en que estribar. "Es la soledad absoluta", y desde ella ha de sacar fuerzas para salir de nuevo a la realidad» (Cerezo 2013: 265).

Podemos vivir tranquilamente una vida social anclada a la cotidianidad aprendida del día a día. Sin embargo, cuando la vida en grupo se nos revela como problemática e inicia la crisis, podemos desear querer estar solos para evitar ser convertidos en un elemento homogéneo más del conglomerado social. Así pues, solo en medio de una especie de crisis existencial, es posible que el ser humano, hallándose solitario, reconstruya una metafísica propia, vital y estricta. Dado que la vida es un naufragio donde nada está asegurado, la soledad se presenta como la única seguridad inmutable: ser es ser solitario. Puedo entrar en mi soledad cuando vea que el mundo entra en caos y, una vez pase la situación, volver a la soledad para evaluar mis pensamientos. Entramos y salimos de la soledad: estamos y no estamos solos.

2. 3. Antropología de la soledad

Antropológicamente, el hombre, si bien es un ser racional dotado de libertad, es capaz de sentir la soledad a causa del aislamiento voluntario o de la sensación de abandono en la que puede verse involucrado en un momento determinado de su existencia. Esta distinción es importante, pues no es lo mismo buscar uno mismo el aislamiento que llegar a sentirse solo sin quererlo. Aunque en ambos casos el resultado es el mismo, los sentimientos que los acompañan no lo son. Esto puede deberse a causa de la naturaleza de la comunicación. Si uno recibe mensajes dolorosos de parte de la realidad social, acabará recluyéndose penosamente en sí mismo como resultado. Pero, si uno conversa consigo mismo y se llega a entender bien, entonces la capacidad reflexiva se activa y es posible que la creatividad surja haciendo de la soledad un cómodo lugar. Y de todas las formas de comunicación, la más idónea es la

escritura. Así pues, la vivencia de la soledad es un rasgo del propio ser humano sobre todo desde que aprendió a utilizar la escritura:

«Y aquí se sitúa la gran revolución que supuso la invención de la escritura. Con ella la "logosfera" se libera de su fugacidad efímera y se consolida. La comunicación y transmisión del saber —así como de toda la expresión verbal de la cultura— ya no requiere la presencia directa, el encuentro literalmente físico. Es una verdadera revolución de múltiples efectos. En primer lugar, faculta, al crear una memoria externa particularmente fiel, liberar los mensajes de las exigencias memorísticas que los marcaban, levantando, entonces, la posibilidad de más complejos desarrollos sintácticos y conceptuales. Pero en un orden más profundo todavía afecta a la misma conciencia humana, incrementando su capacidad de soledad, su autonomía respecto del grupo tribal. Algo que podemos detectar ya en los orígenes de la escritura, pero que se intensifica tan poderosamente en el individualismo moderno con la invención de la imprenta» (París 2013: 258).

Lo anterior alude al hecho de que fue la misma situación de la invención de la escritura como un hecho fundamental de la constitución de nuestra especie, lo que permitió que arribáramos con más ímpetu a la soledad. Es decir, desde que nace y viene al mundo, la soledad es, para el *Homo sapiens*, un estado no solo posible, sino básico, en tanto ser que puede escribir y leer: la soledad es condición para la autoeducación. Por eso se dice que los buenos libros (los *clásicos* del pensamiento) son como cartas atemporales que el hombre se envía a sí mismo. Si bien ciertamente las circunstancias en las que fue escrito un libro pueden no haber sido las mejores, llevar a cabo la escritura de un libro es como enviar un mensaje en una botella al océano de la humanidad, un mensaje de esperanza que anuncia que, en medio del caos, alguien pudo encontrar

tiempo y espacio suficiente para manifestarse ante nosotros, su futuro público. En consecuencia, aprovechar este tiempo para leer o para escribir un libro es más que conveniente. No solo la ciencia, sino también la literatura, la filosofía y cualquier conocimiento o disciplina, es importante desarrollar desde el propio yo solitario, pero, atención a esto, no porque sean útiles para algo. Precisamente, la idea es dejar de lado es pensamiento instrumental. Aprender a entretenernos por puro gusto con nuestra imaginación simbólico-lingüística es fundamental (Huamán 2020b). Así, la soledad sirve (para escribir, por ejemplo), pero también no sirve (porque no hay que verla como algo lucrativo).

2. 4. Ética de la soledad

La constitución de una dimensión ética en nuestro ser hace posible que podamos enfrentarnos a situaciones humanas básicas: la angustia, la alienación o la soledad, por ejemplo. Sin embargo, si el hombre para realizarse necesita de la participación de los demás, entonces, cuando la soledad se convierte en algo habitual, el ser humano es capaz de manifestarse de manera antisocial y esto va en contra de los mecanismos colectivos de inmortalidad:

«Frente a lo evidentemente precedero de los individuos humanos, la sociedad siempre ha ofrecido un mecanismo colectivo de inmortalidad en el que cada individuo pudiese anclar su innata sed vital. Mitos y ritos sociales pretenden contrarrestar los efectos anticipados de la muerte, poniendo fuerza allí donde apunta la debilidad, fecundidad donde amenaza lo definitivamente estéril, compañía y comunicación donde cabe temer irreversible soledad y silencio, conmemoración contra la erosión del olvido y, en general, perduración más allá de la evidencia misma de la muerte contra la aniquilación que esta representa de modo patente para la conciencia» (Savater 2013: 300).

Así pues, a partir del punto de vista ético, la soledad, en cuanto equivale a la idea de compañía no conseguida, genera un estado emocional de tal frustración individual que explica ciertas conductas que van en contra del orden social armonioso. Siempre a lo largo de su historia, el ser humano ha tratado de evitar a toda costa esa experiencia de la soledad. Es como si aquello fuera visto como algo malo. Así también lo entendieron los propios ilustrados:

«El filósofo, en su vida particular, ha de apostar por la vida social, por las comodidades, por el bienestar; ha de hacer de la ciudad su lugar de vida feliz. Nada más alejado del *philosophe* que el fantasma del sabio estoico cristianizado que opta por la austeridad, la soledad y el desprecio al mundo; nada más alejado que la moral ascética, la renuncia a la vida, que encubre el miedo a vivir» (Bermudo 2013: 263).

Se suele ver al pensador solitario y arrinconado como si se tratara de un bicho raro, «ese ser precisamente es el infame estereotipo que expone a los filósofos como retraídos», parecen decir algunos. Pero esta soledad puede ser también oportunidad para pensar cómo mejorar la sociedad y la realidad en la que nos situamos. Así por ejemplo:

«Como todos sus contemporáneos, Sartre no cree en la universalidad de la moral porque no cree en su posible fundamentación. Muerto Dios, secularizada la moral, no hay valores objetivos. Es cada individuo el que debe enfrentarse a su propia soledad y elegir —inventar— su moral» (Camps 2013: 17).

Entonces, la soledad es la condición para la moral. Es decir, se puede afirmar que lo moral puede conformarse partiendo de un yo solo que pueda tener consciencia de decisión y libre elección. Afirmar esto en tiempos de redes sociales claro que suena contracultural:

«(...) hay que aprender a despedirnos de los principios. El hombre, como ser finito, tiene que aprender a vivir sin justificación mediante principios, de ahí que la conciencia moral se encuentre más próxima a la soledad que a la universalidad. Ser mayor de edad vendría a significar ser capaz de vivir en soledad, de decidir en soledad» (Mèlich 2012: 48).

Sin embargo, hay que tomar consciencia de que todo extremo es dañoso. No afirmamos que la soledad pura sea una opción razonable. Schopenhauer tenía un poco más clara la relación entre soledad y compañía:

«La soledad nos hace buscar una compañía que no tarda mucho en saturarnos, pero de la que tampoco sabemos prescindir del todo. Para Schopenhauer, "la sociedad puede ser comparada con un fuego en el que, siendo prudente, sabrá uno calentarse guardando cierta distancia, pero sin acercarse tanto como aquel necio que, tras haberse quemado, se refugia en los gélidos fríos de la soledad, lamentándose al mismo tiempo de que —como es natural— el fuego queme"» (Aramayo 2013: 87).

Parece recomendable siempre buscar una especie de justo medio en torno al tema de la soledad: no hay que estar ni muy solos ni muy acompañados. Como escribe Polo a propósito del pensamiento oriental de Confucio: «El humanismo confuciano termina con el llamado al cultivo de sí mismo, que no es un encierro dentro de sí, sino que es un autoconocimiento y una transformación a partir del encuentro con el otro (...)» (Polo 2020: párr. 20). Se trata de un repliegue con miras a una expansión social externa. Sin embargo, todos los que buscan amigos, hoy en tiempos de redes sociales, no han reflexionado sobre lo importante de guardar para sí algunas cosas esenciales y vitales y así, terminan exponiendo toda su intimidad. La soledad es frustrante (para el inexperto), pero también procura éxito a la aventura moral humana.

3. Para tener en cuenta

La humanidad está dándose cuenta de su situación en este nuevo y reconfigurado cosmos. Algunos afirman que esto significa el comienzo de una nueva Edad del Mundo: la naturaleza nos ha puesto contra las cuerdas y ha cancelado (al menos por ahora) toda ambición de crecimiento económico indefinido.

«Hoy, la madre naturaleza (ahora como metáfora adecuada y cierta) se ha rebelado; ha jaqueado a su hija, la humanidad, por medio de un insignificante componente de la naturaleza (naturaleza de la cual es parte también el ser humano, y comparte la realidad con el virus). Pone en cuestión a la modernidad, y lo hace a través de un organismo (el virus) inmensamente más pequeño que una bacteria o una célula, e infinitamente más simple que el ser humano, que tiene miles de millones de células con complejísimas y diferenciadas funciones. Es la naturaleza la que hoy nos interpela: ¡O me respetas o te aniquilo! Se manifiesta como un signo del final de la modernidad y como anuncio de una nueva Edad del mundo, posterior a esta civilización soberbia, moderna, que se ha tornado suicida. Como clamaba Walter Benjamin, había que aplicar el freno y no el acelerador necrofilico en dirección al abismo» (Dussel 2020: 88).

Pero no solo se trata de considerar los aspectos ecológicos, sino también los cambios que tendrán que ser pensados a nivel económico, mejor aún, a nivel laboral. Habrá que tomar en cuenta el lugar que hoy ocupan en la escala salarial muchos trabajos que no han parado porque precisamente son esenciales. Eso es lo que ha revelado esta pandemia:

«Muchos de los trabajadores esenciales durante esta crisis realizan trabajos que no requieren títulos universitarios; son camioneros, trabajadores de almacenes, trabajadores de reparto, policías, bomberos, trabajadores de mantenimiento de servicios públicos,

trabajadores de saneamiento, cajeros de supermercados, empleados de almacén, auxiliares de enfermería, auxiliares de hospitales y proveedores de atención domiciliaria. Carecen del lujo de trabajar desde la seguridad de sus hogares y celebrar reuniones en *Zoom*. Ellos, junto con los médicos y enfermeras que atienden a los afectados en hospitales superpoblados, son los que ponen en riesgo su salud para que el resto de nosotros podamos buscar refugio contra el contagio. Más allá de agradecerles por su servicio, debemos reconfigurar nuestra economía y sociedad para otorgarles a dichos trabajadores la compensación y el reconocimiento que refleja el verdadero valor de sus contribuciones, no solo en una emergencia sino en nuestra vida cotidiana» (Sandel 2020).

Si nosotros podemos seguir con vida, aunque la soledad nos agite y nos convoque, debemos recordar que han sido ellos (médicos, personal de limpieza, policías, campesinos, transportistas, cajeros, bodegueros, etc.) los que se han convertido en las condiciones que hacen posible tal reclusión salvadora de nuestras vidas.

Aunque Dussel piense que este camino que estamos recorriendo nos lleve a una época de más respeto por la naturaleza, no está considerando las posibilidades del transhumanismo que ya se ha puesto en marcha. El transhumanismo es un movimiento que tiene como objetivo final transformar la condición humana mediante el desarrollo y fabricación de tecnologías ampliamente disponibles, que maximicen todas las capacidades humanas. En este sentido, Han ha notado que nuestra vida se está volviendo más tecnológica y digital de modo acelerado: «Parece que se está produciendo un cambio de paradigma en el control de la pandemia y Occidente no termina de darse por enterado. El control de la pandemia se está digitalizando. No solo la combaten virólogos y epidemiólogos, sino también ingenieros informáticos y especialistas en *big data*» (Han, B-Ch. 2020: párr. 6).

En consonancia con esta idea, Harari también apuesta por reivindicar la imagen de la ciencia que algunos políticos han ridiculizado solo por intereses económicos mezquinos: «La gente tiene que confiar en la ciencia, las autoridades públicas y los medios de comunicación» (2020: párr. 17). La política y gran parte de nuestra vida dará un vuelco hacia la ciencia redentora de nuestra posición en el cosmos. Ni las cuarentenas ni los toques de queda son tan eficientes como una población educada, dispuesta a escuchar y discutir lo que sus autoridades científicas están descubriendo y recomendando:

«La vigilancia centralizada y los castigos severos no son la única forma de hacer cumplir unas pautas beneficiosas. Cuando se comunica hechos científicos a la población y esta confía en que las autoridades públicas les transmitirán esos hechos, los ciudadanos pueden hacer lo correcto sin necesidad de la vigilancia de un Gran Hermano. Una población automotivada y bien informada suele ser mucho más poderosa y eficaz que una población controlada e ignorante» (Harari 2020: párr. 15).

El evangelio positivista de que la ciencia nos salvará resuena en los escritos de la mayoría de los filósofos:

«Aplicar la razón siempre en las relaciones humanas y no moverse únicamente por pensar que el sentimentalismo siempre va a ser bueno. Sin embargo, estamos viendo [que] los políticos no son los que van a acabar con la pandemia. Quienes lo van a hacer van a ser los científicos y los investigadores que encuentren remedios contra ella. Y es precisamente eso lo que hay que apoyar: hay que exigir que los políticos no se dediquen a hacer grandes declamaciones, sino que doten a los sanitarios de material para que puedan cumplir con su misión, que verdaderamente hagan pruebas a la población para identificar quienes están contaminados y quienes no. En definitiva, esas son las cosas racionales que hay que hacer. Todo lo que sea agitar banderas o salir a los balcones a dar aplausos al universo es entretenido, pero sirve para poco» (Savater 2020: 72-73).

El aplauso no sirve. Quizás aliviane un tanto el mal momento por el que pasamos todos. Pero no es lo que se necesita. Ahora bien, la ciencia nos puede ofrecer una solución a esta situación, pero mal usada, esta herramienta puede desembocar en un nuevo tipo de autoritarismo. Obviamente esto tiene aspectos negativos pero necesarios. El control de la población y la aparente falta del derecho a la privacidad serán aspectos de la vida social que cambiarán radicalmente. De esta forma, el neoliberalismo o el capitalismo darán lugar a una forma de organización social de características todavía insospechadas: «La pandemia nos lleva hacia un régimen de vigilancia biopolítica. No solo nuestras comunicaciones, también nuestro cuerpo, nuestro estado de salud, se está convirtiendo en objeto de vigilancia digital. La sociedad de la vigilancia digital está experimentando una expansión biopolítica» (Han, B-Ch. 2020: párr. 12). Habrá que ceder para vivir. Razón tenía el poeta Hölderlin cuando afirmaba que «Allí donde crece el peligro crece también lo que nos salva».

4. La falta que nos hacía un regaño

Hay que tomar la decisión. O nos acostumbramos con valentía y autenticidad a esta soledad debida a la cuarentena o hacemos lo posible por alienarnos y enfermarnos más y olvidar esta tragedia que estamos viviendo. El absoluto de indestructibilidad humana ha sido cuestionado de raíz. Y ante la falta de un camino por seguir, la negación continúa abriéndose paso. Por eso siguen haciéndose transmisiones en vivo, largas conversaciones por WhatsApp y negocios que se vuelven digitales. Todo está cambiando de plataforma: de la presencial a la virtual. Pero el problema de raíz todavía persiste. La codicia, el odio y la ignorancia, según Harari, son nuestros peores enemigos (Badia 2020).

La humanidad no está aprendiendo. Siguen exponiendo sus miserias por medio de las redes sociales. Siguen ironizándolo todo. Continúan llenando de su presencia las calles de la ciudad a pesar de que la muerte asecha. La virtualidad no les agrada mucho. Estos seres quieren algo que tocar: desean carne humana, oler al otro, escuchar su conversación y reírse a carcajadas de la tontería viral del momento. Su canibalismo cultural y adicción a la gente no cesa.

Ha llegado el momento de explorar las posibilidades. Imaginemos que nunca más saldremos. Aprovechemos la soledad, la infinita droga aún más poderosa que cualquier sintético: uno mismo. Hemos presentado los aspectos beneficiosos y problemáticos de la soledad. Lo que sucede es que realmente a la mayoría no le gusta entrar en crisis, aunque estas situaciones son las que definen nuestro carácter y nos hacen más hábiles. Como decía Savater (recordando a Harari) hemos descubierto que no hay adultos en la sala:

«El infantilismo es uno de los grandes males que está arraigado en los hombres. Recuerdo un viejo psicoanalista que conocí en su tiempo de retirada que un día llegó a la conclusión de que el gran secreto de los humanos es que no hay adultos. Verdaderamente nos hacen falta personas que puedan afrontar la seriedad de la vida desde un punto de vista adulto. Eso lo echamos de menos en las epidemias y cuando no las hay» (Savater 2020: 73).

La crisis motiva mucho la creatividad y el autodescubrimiento. ¿Eso da miedo? ¿Será falta de costumbre, tal vez? La humanidad se ha malacostumbrado a ser parásita de otras presencias similares. ¿No es verdad que quisieran que haya *aliens* y que estos nos invadan tan solo para sentirse menos solos y así confirmar sus locas teorías conspirativas que solo consolidan lo intensamente penetrados que están de tanta contaminación

ideológica? Queda rechazar todas las convenciones sociales instaladas por la actual clase dominante en el poder. Queda rehacerlos, reconstruirnos y reensamblarnos. Pero primero debemos comer. Luego, dormir bien. Y mantenernos limpios. La pareja, los amigos, el dinero: todo eso puede ser dejado de lado temporalmente.

Nos acostumbramos a lujos que no nos hacían ningún bien. Máquinas absurdas, transporte contaminante, carísimos viajes turísticos de relax, alimentos azucarados y grasosos. En el paso del feudalismo al capitalismo huimos del campo a la ciudad para mejorar unas expectativas económicas que se han revelado tan falsas como una ilusión. Ni subir de estatus, ni conocer la gran ciudad, ni entregarse a los medios de comunicación masiva eran la respuesta que anhelábamos. Deberíamos haber buscado solo lo esencial, pero como bien lo sabe Antoine de Saint-Exupéry, aquello es invisible a los ojos.

Capítulo 9

La sofofilia y la ciudadanía²²

Se presenta la sofofilia como una actitud algo perversa acerca del conocimiento. Se mostrará que este enfoque bien entendido favorecerá el ejercicio de la ciudadanía en sociedades democráticas. Se insiste en que la sofofilia implica tener confianza con alguien especial para poder pensar libremente e intercambiar nuestro más íntimo y personal punto de vista. Además, está motivada por una sacrificada búsqueda de la verdad, aunque esto no nos beneficie individualmente. Asimismo, requiere gran entrenamiento por parte de quien la cultive, sobre todo en cuanto a la argumentación y a la formulación de paradojas. La ciudadanía, como condición que otorga derechos a quien participe de la vida política, mejoraría con la práctica de este tipo de manera de pensar.

1. ¿Qué es la sofofilia?

Si la filosofía se entiende como la búsqueda del saber, la sofofilia²³ viene a ser un enfoque heterodoxo de la filosofía, una filosofía alterna a la postura tradicional. Escribe Mora:

22. Este capítulo es una continuación del ensayo titulado «La filosofía y la sofofilia» publicado en *Nudo Gordiano* el 2020. El autor aprovecha para llevar a sus más extremas consecuencias esta concepción de la filosofía.

23. Levinas hace uso de este término, según la *Ética* de Dussel: «Como se puede observar, Levinas se atreve aquí a invertir veinticinco siglos de filosofía: la filosofía no debe ser «el amor a la sabiduría», sino una «sofofilia» (Dussel 2013: 597). Al parecer, Levinas entiende la sofofilia como la sabiduría del amor y ello se relaciona con virtudes tales como la compasión. No nos referimos a esta sofofilia en este trabajo.

«Frente a lo señalado, pretendemos ofrecer una particular concepción de la filosofía: la sofofilia. Las palabras pedofilia, zoofilia, necrofilia son palabras morfológicamente semejantes. Con ellas queremos denotar ciertos defectos, a saber, el gusto bajo e inhumano de tener relaciones prohibidas con algún menor de edad, animal o muerto. Dichas palabras aluden a preferencias, pero que resultan injustificables, ilegales o mal vistas en un clima democrático. En analogía con lo sostenido, la sofofilia será considerada como el gusto ilegal, inmoral o peligroso hacia el saber. La sofofilia se muestra, así como una especie de obsesión por conocer, solo conocer, y nada más que conocer. La sofofilia es la búsqueda de la verdad, aunque duela, aunque no nos convenga, aunque eso signifique que perdamos algo que pudo haber sido nuestra gran felicidad (es un sacrificio que se hace solo por llegar a saber)». (Mora 2020: 38-39).

Es decir, la sofofilia es el amor obsesivo hacia el conocimiento. Es como una filosofía algo distorsionada o extremista, esto es, como una filosofía que no tiene miedo de llegar hasta las últimas consecuencias.

Ahora bien, la ciudadanía es una condición por la cual una persona goza de una serie de derechos que le permite participar en la vida política de un territorio determinado. Siendo así, el ejercicio de la ciudadanía requiere una serie de habilidades y actitudes que propicien ciertos valores que permitan una convivencia armoniosa en comunidad.

Al respecto, lo que consideramos es que la ciudadanía sería mejor estimulada y aprovechada si va de la mano de lo que denominamos «sofofilia». En lo que sigue, desarrollaremos esto.

2. ¿Con quiénes filosofamos?

Entonces, siendo *sofófilos* vamos por ahí, a lo Sócrates, interrogando e inquietando con nuestra curiosidad sobre cosas

extrañas. La pregunta típica de un hipotético e incomodado interlocutor será: «¿Por qué quieres hablar de esas cosas?». Obviamente, esta reacción responde a la exigencia de evitar hablar de ciertos temas por motivos de pudor o algo parecido. En realidad, solo podemos decirles ciertas opiniones personales a nuestros verdaderos amigos porque solo con ellos nos sentimos totalmente libres. He aquí una característica de la filosofía que subrayamos: la libertad.

Esto es un problema: resulta que no podemos hablar con nadie de temas tan capitales sin que seamos sus amigos de confianza. Podemos presentarles a ciertos individuos nuestros textos, pero estos pueden bien no aceptarlos o simplemente no leerlos. El filosofar resulta ser algo que solo se puede lograr con el trato personal. ¿A quién le contaríamos aquello que en verdad pensamos? Es obvio que no a cualquiera, sino a alguien que nos soporte y con quien tengamos cierto nivel de confianza. Desde esta perspectiva, el trato personal facilita el crecimiento intelectual de todo aquel que comparte ese mismo interés por la cuestión inaudita de interrogarse sobre aquello que nos rodea y que es aceptado ciegamente. Es en la conversación espontánea donde se nota cómo la mente pone en juego lo más inmediato de su ser.

Pero la misma malograda esencia de la amistad implica hablar de temas que provoquen sonreír antes que rascarse la barbilla en una conocida postura pensante. Por ello, no resulta raro que terminemos contándole lo que pensamos realmente a aquellas personas con las que desarrollamos más específicamente una relación de amor. Es así como los amantes se conocen en todas sus dimensiones: valorativas, académicas, éticas, estéticas, ontológicas, etcétera. Sin embargo, paradójicamente, hablar de estos temas solo se puede lograr gracias a la suficiente confianza que, al final, se puede perder justamente por hablar de ello.

Este es el riesgo que caracteriza a la *sofofilia*: querer conocer incluso si se pierde la felicidad, es decir, no ponerle frenos al interés epistémico, ni siquiera si amistades y amores se ponen en riesgo. Así, uno es capaz de sacrificar una amistad si nota cierta falta de compromiso con la verdad integral y se debe aprender a vivir siempre entre la espada y la pared. En el amor, el placer acompaña al saber; en la amistad, la confianza acompaña a la fidelidad y puede generar sabiduría si se mantiene intacta a pesar de los conflictos.

Para que los ciudadanos pueden valorar su condición en toda su real dimensión es preciso que puedan tener libertad. Esto es evidente. Si hay democracia, hay libertad. Libertad para poder hablar de todo lo que nos pueda interesar. Esto implica que tengamos que buscar amigos verdaderos con los cuales discutir nuestras cuestiones. Y esto podría costarnos muchas amistades, pues no todos tienen el tiempo ni la predisposición para poner en duda sus adoradas creencias. La sofofilia, entonces, nos permite darle su lugar a una búsqueda de la verdad sin ataduras, sin aceptar las convenciones sociales tal y como pregonaban los antiguos cínicos.

3. La moral de la *sofofilia*

Lo mejor que uno puede hacer como *sofófilo* es defender tesis descaradas mediante argumentos rebotantes²⁴: se trata de

24. El argumento rebotante es un artilugio racional que consiste en refutar al interlocutor usando las mismas palabras que él usa. Por ejemplo, si alguien me dice que no hay verdad porque todo el mundo miente, los periódicos son un fraude, los noticieros son pura estafa, etcétera. Entonces es fácil preguntarle: «¿Pero lo que tú dices, querido amigo, es también falso o es verdad, es decir, acaso no es verdad que no hay verdad?». Ante esto nuestro compañero de conversación responderá: «Sí. Lo que yo digo es que no hay verdad y eso debe ser verdad». «Entonces —le diremos— ¿No te estás contradiciendo al decir, por un lado, que no hay verdad, y luego, por otro lado, aceptando que es verdad que no hay verdad?» Con esto se quiere mostrar un sencillo ejemplo de argumento rebotante, donde se logra refutar a alguien usando sus propios términos. Simon Blackburn en *La verdad lo define* como «un golpe filosófico de judo».

que nunca digamos más de lo que el otro dice. Pongamos algunos casos con forma de preguntas complejas: «¿Cómo puede saber seriamente si las drogas son dañinas o malas si usted nunca las ha probado? ¿Crees que es una virtud decir que nunca has frecuentado prostitutas cuando con ello revelas un vicio, a saber, el de la ignorancia sobre el tema? ¿Señor profesor universitario, por qué no está mal que una alumna desarrolle una relación amorosa con su maestro una vez acabada la carrera?». Otra vez, el conocimiento no justifica que quien lo posea sea alguien bueno o bien visto. Más bien, podría ser considerado un personaje irrespetuoso, atrevido y osado al que es preferible ignorar.

Las personas que se encarguen de desarrollar la *sofophilia* definitivamente serán juzgadas por aquellos que creen manejar la inteligencia suficiente como para asociar los discursos con las personalidades de quienes los pronuncian. En vista de esto, alguien podría decirnos, por ejemplo: «¿Acaso hablas acerca de los desvaríos mentales porque tú mismo sufres de aquello?». Pero nosotros le responderemos que lo que investigamos es una relación especial entre las taras mentales y el exceso de conocimiento. La reformulación de la pregunta sería la siguiente: «¿Es el exceso del saber lo que produce taras mentales? ¿O son las taras mentales las que generan una sabiduría más amplia que la habitual?».

Las consecuencias son visibles en quien se dedique a la *sofophilia*. En alguien así vemos que hay un descuido por su propio aspecto, una básica desvinculación por el tema social, momentos de lagunas mentales que perfilan una mirada perdida y cansada, admiración por lo peligroso y lo arriesgado, predisposición hacia el sacrificio sin pensar en los efectos más inmediatos.

Una persona que podría encajar en este rubro sería el inefable Giordano Bruno. Su única idea desafiante fue la de sostener la existencia de infinitos mundos que, al igual que la Tierra, también están poblados. Enterada de ello, la Santa

Inquisición optó por castigarlo con la pena máximamente dolorosa: colocarle una púa de hierro en la lengua y proceder a quemarlo vivo.²⁵

Otro individuo muy particular, que consideramos también como precursor de la *sofofilia*, es Carlos Marx, quien aceptando la ineludible carencia de un empleo fijo que le permita el sustento a su familia por su conocida posición política, murió en la más terrible pobreza en una madrugada, justamente *en su salsa*, escribiendo frente a su escritorio derrotado por un edema pulmonar mortal.²⁶

Finalmente, es posible aludir, nada más y nada menos, al *mártir* de la medicina peruana: Daniel Alcides Carrión. Como se sabe, este médico positivista no tuvo mejor idea que ofrecer su propia vida para demostrar (en carne propia) que la fiebre amarilla y la verruga son diferentes manifestaciones de una misma enfermedad.²⁷

25. Al respecto, Reale y Antiseri en el tomo II de *Historia del pensamiento filosófico y científico* nos dicen lo siguiente: «En 1593 [Bruno] se trasladó a Roma y fue sometido a un nuevo proceso. Después de un laborioso intento de convencerlo de que se retractase de algunas de sus tesis, se produjo una ruptura final. Fue condenado a morir en la hoguera, sentencia que se cumplió en el *Campo dei Fiori*, el 17 de febrero de 1600. Bruno no renegó de su credo filosófico-religioso y murió para atestiguarlo. (...)» (Reale y Antiseri 1995: 147). Escribe Pujol: «(...) Para que no hablara a los espectadores le paralizaron la lengua con una brida de cuero, o quizá con un clavo. Cuando ya estaba atado al poste, un monje se inclinó y le mostró un crucifijo, pero Bruno volvió la cabeza. Las llamas consumieron su cuerpo y sus cenizas fueron arrojadas al Tíber» (Pujol 7 de junio del 2013: párr. 14).

26. Sobre este punto J. A. Baigorri en su *Historia de la Filosofía* nos confirma lo antedicho en la cita que sigue: «Al terminar sus estudios, Marx marchó a Bonn y, al no poder acceder a una cátedra por su radicalismo político, se dedicó al periodismo. En 1841 su periódico fue cerrado y la “joven rama hegeliana” disuelta. Marx se trasladó entonces a París, donde se puso en contacto con el movimiento obrero francés, y en 1848 volvió a Alemania, atraído por la revolución. Sin embargo, fue expulsado de Alemania y pasó a Inglaterra, donde vivió prácticamente en la miseria, dedicado al estudio y la reflexión. Murió en el año 1883» (Baigorri 1983: 184).

27. Augusto Salazar Bondy en *Historia de las ideas en el Perú Contemporáneo* nos informa del positivismo universitario que caracterizaba al ambiente académico

La sofofilia implica sacrificio. Uno puede ser mal visto por hacer preguntas que no está bien formular y no solo por afán académico, sino por inhibición. A los sofófilos no les importa ser bien o mal vistos. Ni siquiera les importa ser asesinados, morir de hambre o formar parte de un experimento científico con tal de lograr conocimiento. Esto podría estimular a una ciudadanía que solo está atenta a los límites que los gobernantes imponen y la policía hace respetar. Ser un rebelde coherente, no un oportunista ni un hipócrita es un ideal noble y que en estos tiempos se ha perdido. La sofofilia promete héroes en personas suficientemente cultivadas y atrevidas.

4. La *filosofía artificial* como parte de la *sofofilia*

De todas las ramas y proyectos que tendría la *sofofilia*, hay una que se lleva las palmas por su desmedida ambición: la *filosofía artificial*. Para entender ello, tenemos que contraponer lo artificial a lo natural. Así, resulta comprensible que existan

sanmarquino de carreras tales como la medicina donde Carrión tuvo una notable presencia. De manera más contundente, en las páginas de *La Filosofía en el Perú*, el filósofo peruano escribe lo siguiente: «(...) Daniel A. Carrión, estudiante de medicina que se sacrificó por lograr el adelanto de la investigación de la verruga, estuvo influido por las ideas positivistas, lo que revela el grado de penetración de estas en el ambiente médico» (Salazar Bondy 1967a: 74). Mucho tiempo antes en *La Verruga Peruana y Daniel A. Carrión* su autor nos interroga lo siguiente: «(...) ¿quién sino él, ha venido a establecer de una manera definitiva la Unidad Etiológica, de la Verruga y de la Fiebre de la Oroya y que para ser justo debía ya ser designada con el nombre de Enfermedad de Carrión?» (Medina 1957: 7). Finalizaremos citando a Ciro Maguiña Vargas quien, en un folleto del Colegio Médico del Perú, nos recuerda que el 5 de octubre se celebra el *Día de la Medicina Peruana* (2011) debido al sacrificio de Carrión: «Este 5 de octubre [del 2011] se conmemoran 126 años del sacrificio del mártir y héroe de la Medicina Peruana, Daniel Alcides Carrión. El Colegio Médico del Perú rinde homenaje a este insigne peruano que ofrendó su vida en la plenitud de su juventud al servicio de la salud de sus compatriotas y de la humanidad entera. Este gesto lo inmortalizó a nivel mundial y es considerado uno de los tres epónimos de la Medicina Peruana junto a Carlos Monge Medrano y Alberto Barton» (Maguiña 2011: 1).

cosas artificiales como, por ejemplo: flores sintéticas o corazones mecánicos. Lo natural sería lo que permanece en estado puro, sin tocar, como las plantas de la selva o los corazones de los animales. En este sentido, la *filosofía artificial* sería algo construido por el mismo hombre.

Pero esto plantea la idea de que existe una filosofía «natural» que sería primigenia, pura y sin alterar. Recordemos que la filosofía natural se entendió en las épocas del siglo XVII y XVIII como reflexiones sobre la estructura física del mundo. Así, se entiende que Isaac Newton sea un filósofo de la naturaleza, por ejemplo. Por comparación, la *filosofía artificial* tendría que estudiar algo no-físico, no-material, es decir, no la naturaleza, sino la lógica, el pensamiento, los razonamientos, el aspecto mental de la realidad, en una palabra, la *artificialidad*. Otros lo llaman «lo cultural».

Los métodos de la *filosofía artificial* tienen semejanza con los procedimientos formales de la matemática: los artificios. Estos artificios son malabarismos hechos basándose en el lenguaje. De la misma manera en la que el álgebra realiza sorprendentes cambios de variables, o aplica una fórmula no a toda sino a una parte de una larga cadena finita de símbolos matemáticos;²⁸ la

28. Para que quede clara la idea de *artificio* veamos cómo se resuelve un típico ejercicio algebraico de nivel avanzado. El caso siguiente fue sacado de *Problemas Selectos: Álgebra* de Fernando Balvin Rivas (1990, 1-2).

PROBLEMA N° 2.- Resolver [es decir, hallar el valor de x]:

$$(\sqrt[n]{x})x^{n^n} = \sqrt[n^n]{\sqrt[n^n]{n^{n^n}}}$$

SOLUCIÓN.- Haciendo $n^n = \alpha$ [este es el cambio de variable que llamamos *artificio*] se escribe:

$$\begin{aligned}(\sqrt[n]{x})x^\alpha &= \sqrt[\alpha]{\sqrt[n^\alpha]{n^\alpha}} \\(x^n)^{x^\alpha} &= \alpha^{\frac{1}{n^\alpha}} \\(x^{x^\alpha})^{\frac{1}{n}} &= n^{\frac{1}{\alpha}} \\((x^\alpha)^{x^\alpha})^{\frac{1}{n}} &= n \\(x^\alpha)^{(x^\alpha)} &= n^n\end{aligned}$$

filosofía artificial se vale de argumentos un tanto sorprendentes o, mejor aún, paradójicos (esta es la última de las características de la filosofía: el ser un lenguaje de paradojas).

Pensemos en los siguientes ejemplos. Podemos decir que hoy es viernes porque de hecho es viernes, pero también sabemos que no es viernes en todo el mundo. En algunos lugares es jueves y en otros ya es sábado. Por lo tanto, a pesar de que los periódicos digan que es viernes, se demuestra también que no es viernes. ¿No revela esto un truco puramente lingüístico, intuitivo y creativo?

Otro caso: podemos decir que un objeto no tiene propiedades, pensemos en la idea de *nada*. Entonces, decimos que la nada no tiene propiedades. Pero *el no tener propiedades* también es una propiedad. Por lo tanto, el objeto que no tiene propiedades tiene la propiedad de no tener propiedades. ¿Queda claro que estamos ante puros artificios y que esta filosofía es *artificial* precisamente porque es una constante elaboración de artificios argumentativos para probar básicamente la mayoría de las cosas creíbles?

Para finalizar este punto haremos una última analogía. La manzana es una fruta y es natural, pero la manzana de plástico es una copia de la manzana real. Esta última manzana sintética es la cosa artificial. Así, se plantea la idea de que la filosofía artificial sería una copia de la filosofía natural. Ser una copia es ser algo secundario y una simple réplica. Esto, sin embargo, parece inaceptable porque se puede sostener que no hay poca originalidad en la copia, a pesar de lo que digan Augusto

Identificando exponentes:

$$x^\alpha = n \rightarrow x = \sqrt[\alpha]{n}$$

Reponiendo $\alpha=n^n$:

$$x = \sqrt[n^n]{n}$$

L.Q.Q.D

Salazar Bondy y sus seguidores.²⁹ Es más, se puede decir que la manzana artificial nos hace pensar más que la manzana real. Esta manzana de plástico nos puede engañar, puede provocar que nos preguntemos hasta qué punto es una copia de lo real y no un elemento que forma parte de otra nueva realidad de la que aún no estamos conscientes. Es así como podemos llegar al asunto de la misma esencia de la filosofía.

De este modo, se plantea que la filosofía tiene por esencia *el copiar mismo*. Pensemos, ¿qué hace el filósofo? Mira la realidad, la piensa. Y luego, propone explicarla en sus pensamientos, tratando de encontrar un orden lógico racional en esa misma trama material-concreta. Él dice que descubrió la verdad. Y después, proclama que lo que ha descubierto es lo real mismo. Dice, incluso, que nos está presentando la realidad tal como es. Entonces, nos damos cuenta de que su tarea se ha reducido a copiar la realidad en pensamientos humanos comprensibles a nivel social.

Es así que la esencia del filosofar está en el copiar. Por ello, la filosofía, en principio, es artificial, no solo porque ha sido producida por el humano, sino porque se trata de una copia de la misma realidad que se desenvuelve en su propio universo intelectual creado a partir del uso del lenguaje humano.

29. El filósofo peruano Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América?* plantea varias tesis desafiantes en lo que concierne a la naturaleza del filosofar latinoamericano. Básicamente, su idea es que América no podrá realizar una filosofía auténtica ni original mientras no logre superar su situación de dominio económico por parte de los países desarrollados. Es decir, si no se supera esto, la filosofía latinoamericana será pura copia de las filosofías extranjeras. Esta situación genera una filosofía de la dominación que explica el carácter alienado del hombre latinoamericano que sufre la pérdida de su ser para ser reducido a un objeto afirmando así su dependencia. Solo una filosofía de la liberación podrá hacer posible sentar las bases para un pensamiento genuino y propio que le den carácter y personalidad a nuestra reflexión.

Hasta aquí basta con esta muestra de la *filosofía artificial* como una rama de la *sofología*.

¿Cómo se vincula lo anterior con la ciudadanía? La ciudadanía debe argumentar, pero de modo técnico, es decir, manejando una determinada estrategia. La filosofía artificial (que es una rama de la sofología) construye argumentos en base a modelos inferenciales que resultan interesantes y sorprendentes. Para nadie es novedad que los filósofos argumentan de un modo muy especial. La ciudadanía, como en los tiempos de los sofistas, debe estar hoy más que nunca prevenida y para ello, debe conocer todos los modos de rebatir argumentos de todo tipo. Además, debe aspirar a buscar la verdad. Este ideal es indiscutiblemente noble, aunque difícil. Nadie debe conformarse con explicaciones insostenibles ni con silencios cómplices y vericidas. La sofología recoge esa preocupación y la ciudadanía debería tomarla en cuenta.

5. Recapitulación

Se ha defendido en esta parte de nuestra investigación la propuesta de la *sofología* como una filosofía con un compromiso absoluto por el conocimiento en sí mismo. A partir de considerar a la filosofía tradicional, entendida desde su raíz griega, como expresamente vinculada a las exigencias del sistema de vida en sociedad por mantener los ideales del buen orden y la racionalidad, se ha estimado conveniente dejar de lado aquellas limitaciones que impone la moral del *qué dirán* para poder explicitar los ideales de una forma de pensar, de vivir y de realizarse uno mismo llevando a cabo una manera de ser que subyace en las profundidades del pensamiento filosófico.

Hemos puesto de relieve la manera en la que se atrofia el pensar de los usuarios de la filosofía, sobre todo en la formación

de su personalidad y en su relación con los otros miembros de su oficio. En base a todo ello, se ha puesto sobre la mesa el proyecto de la sofofilia como una corriente de pensamiento que se ha comprometido a decir todo aquello que no se dice por el temor a una relación (quizás no accidental) entre el que habla y los pensamientos expresados con sus palabras (como si el filosofar acerca de la basura o la porquería nos volviera seres que gustan de lo sucio).

La *sfofilia* se muestra comprometida con la verdad, pero no con *una verdad*. Su plasticidad hace posible elaborar todo tipo de argumentos sin que se tenga preferencia por alguna persona en particular o por algún valor humano fundamental o por alguna lucha justa por los derechos del hombre. La *sfofilia* se queda en el ámbito puramente racional de los argumentos: el que alguien los use para tal o cual fin es un asunto que no le concierne a la *sfofilia*.

Incluso la propia felicidad de quien la cultive se ve puesta en entredicho, ya que solo realmente le decimos lo que pensamos a quien amamos, pero por decir justamente eso que pensamos podemos arriesgarnos a quedarnos solos hablando con nosotros mismos, sin compañía alguna. Esto se ha visto en la propia historia de la filosofía, donde los pensadores han apostado todo por sus ideas hasta el punto de llegar a morir por sus pensamientos: ellos no dominaron sus pensamientos, sino que sus pensamientos los dominaron por completo.

Sin embargo, la *sfofilia* no está hecha de puro afán subjetivo o solamente de ganas de decir cualquier cosa: hay un plan dispuesto para desarrollarla y esta recibe el nombre de *filosofía artificial*. En este plan se concentran tres puntos importantes de la *sfofilia*: su interés por aquello que está vinculado a lo racional, lo mental, lo ideal; su especialización en la fabricación de

argumentos de todo tipo y calibre con tal de llegar a probar cualquier tipo de teoría y sistema valiéndose de artificios; y, finalizando ya, el establecimiento de «el copiar mismo» como la esencia de la actividad filosófica *per se*.

Ciertamente, esta propuesta podría contener algunos vacíos, e incluso sería propicio esgrimirle algunas objeciones con el fin de buscar ese diálogo académico que hace posible la vigencia del raciocinio humano. No creemos haber descubierto la pólvora, ni tampoco nos estamos jactando de decir algo absolutamente nuevo, pues creemos que no hay nada, por más loco y desvariado que fuera, que no haya sido dicho ya desde hace mucho tiempo por algún filósofo.

No podemos darnos el lujo de creer que estamos siendo originales en absoluto porque, como ya ha sido mencionado, consideramos que la filosofía se basa en la pura copia. Y aunque consideramos que existen diversas propuestas que están invadiendo el mercado filosófico actual, pensamos que ha valido la pena haber expuesto esta singular concepción nuestra aquí. Solo terminaremos señalando la definición de la filosofía a la que hemos llegado. La filosofía (asociada a la *sofophilia*) tendría tres características ordenadas por importancia:

- a) representa la máxima manifestación de la libertad
- b) está constituido por un lenguaje de paradojas
- c) construye argumentos artificialmente

El ejercicio de la *sofophilia* implica grandes ventajas a nivel social. La ciudadanía necesita respirar libertad de expresión y de pensamiento. Pero también hay que considerar que la relación entre filosofía y democracia siempre ha sido conflictiva. Por un lado, la democracia desde sus orígenes griegos implica el uso del lenguaje para impulsar tal o cual idea política. Esa misma democracia que necesita de esclavos y de gente que trabaje

para que otros puedan tener tiempo libre es la que permite la filosofía. Por otro lado, desde Sócrates, la filosofía se ha creído con el derecho a cuestionarlo todo, inclusive también la misma democracia. Sócrates ataca a la misma democracia acusándola de estar en peligro de convertirse en demagogia si la idea de que la mayoría es la que decide no va acompañada de buena educación y el cultivo de un pensamiento crítico en constante alerta.

Sócrates actuó como un sofófilo. No le importó su propia integridad. Fue acusado de cargos falsos, pero prefirió ser fiel a sus principios antes que traicionar sus ideales. Esa actitud es loable, pero hoy en día se está perdiendo porque la ideología posmoderna vigente nos lleva a pensar que nada realmente vale la pena y que todo debe sernos indiferente. De ahí la importancia de la sofophilia para un buen ejercicio de la ciudadanía. Si bien la actitud de un sofófilo es algo arriesgada, su puesta en práctica trae más beneficios que perjuicios.

ANEXOS

Problemas estéticos de los fractales

En este trabajo estudiamos la estética de los fractales y sus problemas. Así, iniciamos explicando brevemente la disciplina filosófica de la estética y luego presentamos la idea matemática de geometría fractal. El primer problema radica en la belleza o monstruosidad de estos fractales: ¿son bellos o no los fractales? Y si lo son, ¿en qué sentido y eso de qué depende? El segundo problema se relaciona con la definición de lo que es una obra de arte: ¿la obra de arte debe representar la realidad o debe recrearla hasta el punto de deformarla? En ese sentido, ¿los fractales (vistos como obras de arte) representan o distorsionan la realidad? Finalmente, el tercer problema estético de los fractales se relaciona con la idea de obra de arte vinculada a la definición que da Heidegger: ¿son útiles o no los fractales? Si fuesen útiles, ¿aun así podrían ser considerados obras de arte?

1. Introducción sobre la estética y filosofía del arte

La estética es una disciplina filosófica que se encarga de estudiar la experiencia estética de lo bello, lo sublime, lo trágico o lo cómico que se da en la naturaleza, el arte, los medios de comunicación, y otros. El término «estética» (*αἰσθητική*) proviene de «aisthesis» (*αἴσθησις*) que significa sensibilidad y alude a la percepción de la belleza. Este término fue usado por primera vez por Baumgarten en el s. XVIII. Así, la estética sería considerada

como el análisis de la valoración inmediata originada por nuestro contacto con algún objeto mediante la experiencia sensible.

De acuerdo con Kant (1973), la experiencia estética es la vivencia valorativa que tiene todo humano ante los objetos inmediatos. Consta de un sujeto (agente que valora con goce la presencia de un objeto y lo considera como bello o feo) y un objeto (aquello que tiene la función de aparecer en la mente humana, imágenes que son apreciadas o despreciadas). Estos objetos son concretos, sensibles, tiene soporte material y organización propia. A su vez, pueden ser naturales (todo ente producido sin intervención humana como la montaña, el valle o la flor); sociales (todo hecho histórico como las guerras, las revoluciones o las fiestas patronales) y obras de arte (todo producto de la creación artística como los poemas, las esculturas, los dramas o las melodías).

Partiremos de lo siguiente. Asumiremos que la experiencia estética es cultural, axiológica, intuitiva y sensible. Es cultural porque se adquiere dentro de un contexto histórico determinado; es axiológica, pues implica valorar ciertos entes; es intuitiva, pues se realiza de modo inmediato y directo y, finalmente, es sensible debido a que se basa en los sentidos para realizarse. Además, va acompañada de una emoción estética, la cual es definida como el estado de ánimo que produce la contemplación de la belleza, esto es, el encanto, la fascinación que nos envuelve el estar frente a algo considerado bello.

Un clásico problema estético trata acerca de la belleza: ¿qué es la belleza?, ¿de qué depende?, ¿depende del estado de ánimo, del deseo, del interés o de los sentimientos del ser humano?, ¿depende del objeto bello y sus cualidades? De acuerdo con la teoría subjetivista, lo que hace a algo estéticamente valioso es su relación con los consumidores estéticos. En los objetos estéticos no se dan propiedades

realizadoras de belleza, sino solo diversas reacciones ante ellos, y la atribución de valor estético solo es legítima cuando el observador reacciona en determinada forma al objeto. Según la teoría objetivista, las propiedades que hacen estéticamente valioso a un objeto son *sus* propiedades. Cuando atribuimos valor estético a una obra de arte estamos diciendo que este valor se basa en la misma naturaleza del objeto, no en el hecho de que a la mayoría de los observadores les guste o les agrade.

Ahora bien, si bien el concepto de obra de arte involucra el concepto de belleza, estos dos son muy diferentes. Por ejemplo, ¿se puede afirmar que el cuadro *Los Guardianes del secreto* de Pollock es bello? Generalmente, no hay un acuerdo definitivo sobre este asunto. Sin embargo, varios críticos coinciden en declararla una obra de arte. ¿Cómo así se llega esta conclusión? Precisamente, la filosofía del arte (como parte de la estética) se ocupa de lo que es una obra de arte, de aquello que hace que algo se constituya como una obra de arte y de las diferencias entre la obra de arte y aquello que no lo es (una suerte de criterio de demarcación estético).

Un problema filosófico asociado a la filosofía del arte es la definición de lo que es una obra de arte. Unos defenderán que es una representación de la realidad, pues hay una belleza natural que se desea capturar y que el arte copia con el fin de contemplar el mundo real. Otros afirmarán que es una expresión de la subjetividad del artista, pues la obra evoca emociones, sentimientos, estados de ánimo que el autor transmite o provoca. Algunos asumirán que es una producción de belleza no solo objetiva, racional y medible, sino también desmesurada, irracional y desbordante, por lo cual «obra de arte» y «belleza» no coinciden. Para otros, la obra artística es una muestra enérgica de protesta y choque contra lo «institucional» en tanto

algo opuesto a lo «vital», por ende, todo es arte y está al alcance de cualquiera que lo pretenda. Incluso hay quienes sostienen que el arte no se define ni necesita ser definido, pues arte es lo que un grupo de personas llamadas «artistas» así lo consideran: arte es lo que hacen los artistas y, viceversa, los artistas son quienes hacen arte. Tomando en cuenta estas ideas previas, en esta investigación evaluaremos si se aplican a la apreciación de los fractales y analizaremos la problemática respectiva.

2. Antecedentes y objetivos. Análisis estético de los fractales

A partir de la publicación del libro de Mandelbrot (1983) sobre la geometría fractal, los fractales han generado controversia no solo en el seno mismo de la matemática y la ciencia en general al mostrarse como una geometría no clásica y, a la vez, como un componente esencial de la teoría del caos y de la ciencia de la complejidad. Esta nueva geometría también acarrea ciertos problemas estéticos que se explican *grosso modo* enseguida.

El primer problema radica en la belleza o monstruosidad de estos fractales, pues, según lo dijo Poincaré, los fractales como el triángulo de Sierpinski o el copo de nieve de Koch pertenecen a una galería de *monstruos*. Según Stewart: «La corriente principal de las matemáticas denunció inmediatamente estas anomalías como “patologías” y como “galería de monstruos” (...)» (2007: 290). Pero, por otro lado, algunos estudiosos como Francisco E. González (2004) los consideran sumamente bellos por su peculiar simetría. Esto se resume con la pregunta: ¿Son bellos los fractales? Y si lo son, ¿en qué sentido lo son y ello de qué depende? En este sentido, el primer objetivo de este trabajo será decidir sobre la belleza o fealdad de los fractales.

El segundo problema ocurre con relación a la idea de representación que se tiene en una obra de arte. ¿La obra de

arte debe representar lo real o debe recrearlo hasta el punto de deformarlo? ¿Debe ser real o irreal la representación de la obra de arte? Según Santiago Ortiz (2006), los fractales son objetos de la misma realidad, esto es, tienen naturalidad. Sin embargo, a la vez podemos notar que, al ver los fractales, cualquiera tendrá la sensación de que está ante un objeto fantástico, inaudito, irreal o imaginario. Pero esto no es cierto, porque los fractales pueden representar, por ejemplo, nubes, montañas, copos de nieve, hojas de helechos, ramificaciones de los vasos sanguíneos, etc. Así, el segundo objetivo de esta investigación será definir el carácter real o ficticio de los fractales.

Finalmente, el tercer problema estético de los fractales se relaciona con la idea de obra de arte vinculada a la definición que da Heidegger (1996). Sabemos que una obra de arte no es, en esencia, un utensilio. Podría serlo, pero no lo es esencialmente. Una cuchara no es una obra de arte, pues sirve para algo determinado (aunque una antigua cuchara del siglo XV podría ser una obra de arte). En cambio, el cuadro de Van Gogh sí lo es porque, aparte de no tener un uso práctico común, solo sirve para ser admirado, contemplado, visto, gozado.³⁰ Pero, ¿qué ocurre con los fractales? Sucede que, si bien pueden ser contemplados, es indudable que ocupan un lugar central en la ciencia de la complejidad, cuyo uso actual resulta muy útil para la investigación. ¿Son los fractales obras de arte a pesar de que tengan un uso determinado

30. En este punto hay que tener cuidado con los mercados del arte. Pues, algunos de sus representantes nos plantearán que el arte sí que sirve: sirve para la provocación del gozo. Pero esta utilidad no es comparable con la utilidad pragmática del hombre moderno que busca ser eficiente y eficaz. Realmente, la expresión «el arte sirve para gozar» no sería considerada seriamente por alguien con una mentalidad racional-instrumental, pues este tipo de personas no enfocan el arte con su debido significado. Incluso, en el caso de que dicha expresión se vuelva aceptable, eso solo aumentaría las rentas del mercado estético que busca vender el arte como si se tratase de una mercancía. De tal modo que, en el fondo, el hecho de que el arte sirva para gozar solo sería útil para producir dinero al vender ese arte gozable. Y el arte no es, en esencia, dinero.

en la ciencia? Así, el tercer objetivo de este trabajo será comparar los rasgos fundamentales de los fractales en tanto obras de arte con la definición de Heidegger. Básicamente esto son los tres problemas que buscamos explicar en este trabajo.

Desde una perspectiva analítica procederemos a definir términos para luego exponer los problemas presentados. Consideramos primordial el rigor argumentativo y lógico para establecer nuestras consideraciones. Sin embargo, no nos limitaremos a investigar solo libros propios de la tradición analítica. Esta es la razón por la cual también consideraremos la postura de Kant o la de Heidegger, por ejemplo.

3. Marco teórico. ¿Qué es la geometría fractal?

La geometría clásica y tradicional enseñada en cualquier institución educativa invita a sumergirnos en un mundo perfecto, armónico, estructurado y ordenado, poblado de triángulos, esferas, cuadrados, cubos, tetraedros y demás. Este mundo descrito tendría el privilegio de ser concebido como una especie de «paraíso» donde lo caótico y desenfrenado no tendría lugar. Sin embargo, si queremos aplicar esa «bella e ideal» geometría a este mundo real y concreto en el que vivimos, notaremos que, aunque «perfecta», la geometría clásica no consigue explicar con exactitud y precisión matemáticas los objetos propios de esta realidad. Por ejemplo, sabemos que el contorno del sol no es el contorno de una esfera, la figura de una montaña no es un triángulo, la frontera entre Perú y Ecuador no es una línea recta. Por ende, la geometría aludida no es adecuada para comprender las dimensiones de los objetos de la naturaleza. La que sí consigue esta meta es la geometría fractal. Así, un copo de nieve puede ser explicado al detalle por medio de una construcción geométrica de esta índole.

La teoría de los fractales fue presentada por Mandelbrot (1983). Esta es una teoría científica que plantea una aproximación más coherente con la realidad de la naturaleza. No pensemos que se trata de una geometría alternativa a la clásica porque busque negar algún principio de ella, se trata más bien de una geometría no clásica complementaria porque es una extensión de la geometría clásica, debido a que conceptos como espacio métrico y dimensión son definidos de tal manera que incluyen, como casos particulares, las nociones anteriores (De Olaizola 2004). Se usa esta geometría cuando se pretenden estudiar los patrones que rigen las rugosidades, las fracturas y las grietas. Analiza, por ejemplo, los fractales naturales que resultan ser mejor comprendidos intuitivamente por el hombre que los objetos basados en la convencional geometría euclidiana. Sus creadores son Benoît Mandelbrot y Gastón Juliá. Según el matemático polaco: «¿Por qué a menudo se describe la geometría como algo “frío” y “seco”? Una de las razones es su incapacidad de describir la forma de una nube, una montaña, una costa o un árbol. Ni las nubes son esféricas, ni las montañas cónicas, ni las costas circulares, ni la corteza es suave, ni tampoco el rayo es rectilíneo» (Mandelbrot 1983: 15). En efecto, como ejemplos de fractales naturales tenemos a los helechos, las líneas costeras, la coliflor, las fallas tectónicas, los sistemas vasculares, etc.

Los fractales (del verbo latino *frangere* (romper) y del adjetivo *fractus* que significa quebrado o fracturado) son objetos semigeométricos cuya estructura básica, fragmentada o irregular, se repite a diferentes escalas. Tienen las siguientes características (Yavícoli y Medina 2011):

- Son muy irregulares como para ser descritos en términos geométricos tradicionales.

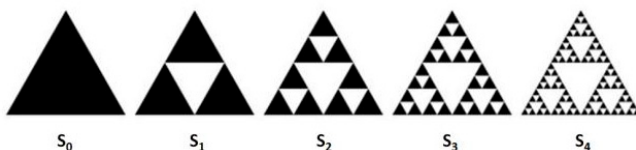
- Son autosimilares o autosemejantes, pues sus formas están hechas de copias más pequeñas de sí mismas. Sus partes tienen la misma forma que el todo (a esto se le llama «invarianza de escala», porque la estructura del fractal se replica a sí misma en cada nivel de escala).
- Sus dimensiones no vienen dadas por números enteros, sino por números fraccionarios.

Como ejemplos de fractales podemos mencionar al copo de nieve de Helge von Koch, al triángulo de Waclaw Sierpinski, al conjunto de Mandelbrot (también llamado «hombrecito-manzana»), etc.

Tengamos en cuenta que la geometría fractal es un lenguaje, más que un conjunto de figuras. Este lenguaje utiliza ciertos algoritmos iterativos,³¹ vale decir, reglas y procedimientos repetitivos, que se aplican hasta conseguir unas estructuras límites.

Así, en el triángulo de Sierpinski se cumplen las características de los fractales. Se trata de una figura irregular llena de huecos con formas variadas. En la figura de abajo se puede apreciar su construcción. En S_0 tenemos el área completa del triángulo original. En S_1 se parte dicho triángulo básico en 4 partes iguales y se borra la del medio. En S_2 se ejecuta la misma operación a cada triángulo restante y así sucesivamente hasta el infinito. De este modo aparece el mencionado triángulo fractal.

Triángulo de Sierpinski



Fuente: Macho, 19 de julio del 2017

31. El término «iterativo» significa que se repite o se ha repetido muchas veces. La iteración es un proceso matemático aplicado a funciones.

Es autosimilar, pues el todo es semejante a sus partes. Y su dimensión no está determinada por un número entero como la línea que tiene dimensión 1, el plano que tiene 2, o el espacio que tiene 3: su dimensión es un número fraccionario calculado por una fórmula. La dimensión de un fractal puede ser calculado por una fórmula, a saber:

$$D=\ln(N(s))/ \ln(s)$$

Donde s es el tamaño de las partes reducidas de un objeto (el factor de reducción), $N(s)$ es el número de partes que se necesita para llenar el objeto original y D es la dimensión de los objetos. (Cruells y Sáez, 2014). En este caso $D=1,585$. Por este motivo, según Earls (2007), el triángulo de Sierpinski no es ni línea (porque D no es 1), ni plano (porque D tampoco es 2), su dimensión es algo intermedio entre los dos. Así, la dimensión fractal es un intento de cuantificar el qué tan densamente ocupa un fractal el espacio métrico en el que se encuentra. Pongamos otro ejemplo, la dimensión fractal de la costa de Inglaterra es 1,2. Esto puede interpretarse como una medida que indica que esta figura está más cerca de ser una línea de dimensión 1 que ser una superficie de dimensión 2. Análogamente, es posible asignarle dimensión fractal a las nubes, a los árboles, etc. (De Olaizola 2004).

4. Resultados. Problemas estéticos de los fractales

A decir de Santiago Ortiz, los fractales presentan una serie de características tales como: belleza, inexistencia de autor, misterio, color, espiritualidad, infinitud, diversidad, rebeldía, monstruosidad, naturalidad, animación, irrepresentabilidad, indefinición, sicodelia, dinamismo, paradoja, complejidad,

simplicidad. En las siguientes páginas vamos a trabajar sobre la base de tres pares de elementos contradictorios de los fractales que generan sendos problemas filosóficos y estéticos. El primer problema se relaciona con la belleza y monstruosidad de los fractales y se trata de averiguar en qué sentido los fractales resultan monstruosos (feos, carentes de belleza y simetría) o más bien bellos. El segundo, con la irrepresentabilidad y naturalidad de los mismos lo cual implica determinar la naturaleza epistémica de los fractales y finalmente, el tercero con la complejidad y simplicidad fractal que involucra concebir a los fractales como elementos teóricos y útiles para la ciencia o como cosas para admirar visualmente.

4.1. Problema de la belleza de los fractales

Los fractales han sido odiados y amados por los matemáticos y artistas en general. Uno de los primeros matemáticos que rechazó a los fractales tildándolos de galería de monstruos fue Henry Poincaré (De Olaizola 2004). Con esta denominación el científico pretendía descalificar de toda seriedad matemática a los objetos fractales. Incluso en Stewart (2007) se informa que también a los fractales se los consideraba como un «extraño zoo de anomalías» y «rarezas geométricas». La siguiente cita así lo revela: «La corriente principal de las matemáticas denunció inmediatamente estas anomalías como “patologías” y como “galería de monstruos” (...)» (Stewart 2007: 290).

Según Ortiz (2006), los fractales fueron tempranamente denominados monstruos matemáticos debido a su manía de causar «estragos» a la intuición y por la dificultad de establecer una imagen mental de ellos sin computadoras. Sin embargo, estos monstruos aparecen también en la misma naturaleza. Benoît Mandelbrot aclaró desde el inicio que los fractales no

deberían ser vistos como extraños (es más, él los consideraba objetos sumamente bellos) sino que de hecho resultan más parecidos a lo observable en la naturaleza (son más objetivos) que los conos, cubos, esferas, etc. de la geometría tradicional. Es así como las fronteras, los copos de nieve, la coliflor, el *romanesco*, los helechos, las nervaduras de las hojas, los rayos, las ramas de los árboles, el sistema circulatorio y un gran etcétera, son susceptibles de ser representados como fractales matemáticos de tal forma que, si estos son considerados monstruos, la naturaleza también debería recibir esa misma valoración. Sin embargo, ese no es el caso.

Desde luego, los fractales también han recibido calificativos asociados a la belleza. Leamos las líneas iniciales de «¿Imposturas fractales?»:

«A partir de la década de los años setenta, la geometría fractal (...) tuvo una gran influencia en diversos campos del conocimiento. En parte, el éxito que ha tenido este nuevo lenguaje se debe a la belleza de los objetos matemáticos con los que trabaja y también a que ofrece una manera relativamente simple de modelar formas que aparecen en la naturaleza. Asimismo, este lenguaje permite estudiar fenómenos de gran complejidad que resultan difíciles de abordar con las herramientas analíticas convencionales» (De Olaizola 2004: 42).

Ortiz en el ya citado texto «¿Por qué son tan populares los fractales?» considera que:

«(...) las personas encuentran belleza en, por ejemplo, una imagen a color del fractal de Mandelbrot. En este, como en los demás fractales, se puede entender, únicamente mirando, que en la imagen hay un debate intenso entre orden y desorden, entre armonía y arbitrariedad, entre simetrías y repeticiones, asimetrías y discontinuos. Alguien que lo vea por primera vez pensará en el *Art Nouveau*, en la sicodelia de los 60 y 70, en una mola Sinú, un mandala, un telar Huichol o en un batik africano, y difícilmente se le ocurrirá que

detrás de este derroche de color y formas abigarradas exista una pequeña fórmula matemática que lo genera. Al abrir un libro de fractales, hojear y ojear sus páginas, y ver varios tipos de fractales representados (ojalá el libro contenga varias ilustraciones a color) vemos que hay muchos tipos de fractales, muy distintos entre sí y a la vez con algo en común difícil de determinar. Los fractales tienen un gran imaginario, un universo visual inagotable del que se nutren artistas visuales en creaciones estéticas también diversas. El vasto imaginario fractal deja difícilmente indiferente» (Ortiz 2006: 3).

Ciertamente, la monstruosidad de los fractales contrasta con su belleza. Pero todo es cuestión de gusto. Desde el punto de vista de la matemática tradicional, los fractales son monstruosos por ser poco comprensibles a nivel intuitivo y difíciles de reproducir mediante la imaginación. Intentemos construir un fractal con la mente: sería difícil hacerlo con toda precisión. Podemos imaginar un rostro bello que admiramos antes, recordar el cuadro de «La última cena», pero reproducir el triángulo de Sierpinski, por mencionar un fractal, resulta muy difícil por su infinita composición (aunque podemos pensar en un modelo aproximado del mismo). Lo bello de los fractales se localiza en los entes mismos de la realidad y se vincula a la idea de armonía estructural de sus propiedades. Pero, si coincidimos con Kant para quien lo bello es la cualidad de un objeto que causa en nosotros placer con la conciencia de lo limitado de la obra de arte, mientras que, en cambio, lo sublime es la cualidad que causa placer con horror y admiración por la conciencia de lo ilimitado e infinito despertado en nosotros al apreciar la obra de arte, tendremos que decir que los fractales más que estamparnos la sensación de belleza, parecen sublimes en tanto nos enfrentan con el infinito en términos espaciales (Kant 2011).³² De ahí que según Gonzáles Acosta «La belleza y

32. Ahora bien, si esto es así, entonces la cualidad de sublime de los fractales anula cualquier

el arte del mundo solo pueden ser observados profunda e íntegramente si incluimos la fractalidad, el caos y la complejidad. Una visión que no incluya estas variables necesariamente será incompleta, sesgada y hasta peligrosa» (2004: 210). Es más, si algunos consideran que la naturaleza está llena de monstruos y piensan que los fractales son esos monstruos que la matemática intenta representar, el mismo autor nos dice que lo natural tiene más belleza que los objetos fractales matemáticos porque no resulta de la generación gráfica de una fórmula algorítmica. Citamos al autor de *Complejidad ética y estética*:

«El arte dado por las creaciones de la naturaleza supera incluso al arte de los fractales matemáticos, ya que estos no emergen de procesos caóticos holísticos en los cuales las numerosas partes están simultáneamente interconectadas, porque el verdadero caos se opone a la simulación matemática producida por la repetición de algoritmos» (González Acosta 2004: 210).

Entonces, la belleza fractal resulta teniendo apoyo. Pero este apoyo no solo se ubica en el plano científico, sino sobre todo en el plano de la creación artística. Así, podemos leer en *Fractales: qué, por qué y para qué* lo siguiente: «La simetría de dilatación derivada de las propiedades de autosimilitud y de invarianza a escala hace de los fractales un atractivo campo de exploración para la creación artística» (García Ruiz 2009: 45). Esta misma idea se refleja en *La geometría de la naturaleza* (Yavicoli y Medina 2011) donde se publica un gráfico llamado «Butterfly Dance» elaborado por el artista Tom Beddard inspirado en conceptos fractales.

apreciación particular hecha a partir del puro gusto. Sin embargo, la primera impresión de cualquier espectador de los fractales siempre gravitará en torno a estos dos extremos, precisamente por la confusión causada por este encuentro con una de las formas de lo infinito. Es decir, nos parecen bellos o monstruosos los fractales, pero, en realidad, cualquier juicio sobre esto queda reducido al vacío si lo comparamos con lo inmensurable.

4.2. Problema de la representatividad de los fractales

En la filosofía de la ciencia existe un debate entre realistas y antirrealistas acerca de la concepción de las teorías científicas. Para Ian Hacking (1996), las teorías científicas hacen referencia a objetos reales sometidos a procesos reales que cumplen leyes que efectivamente ocurren en la realidad. Esta postura se considera realista. En cambio, la posición de Bas Van Fraassen (1996) implica aceptar que las teorías son imágenes representativas de mundo, construcciones teóricas, instrumentos para pensar, es decir, aluden a entidades inobservables que funcionan como ficciones que nos informan sobre el mundo. Esta postura es llamada antirrealista (Ferro 2012). En cuanto concierne al campo del arte, podemos aplicar una dicotomía similar (aunque discutible). En el arte, las obras pueden tener dos concepciones. La primera se llamará «realista» por considerar que la obra debe representar a la realidad tal como es para hacernos reflexionar sobre tales o cuales acontecimientos o fragmentos de esta. Por ejemplo: una pintura sobre la revolución francesa. La segunda será llamada «antirrealista» por considerar que la obra no necesariamente debe informar o hacernos recordar hechos reales, sino que más bien puede jugar libremente con todas las posibilidades plásticas en todas las dimensiones humanas como el oído, la vista y el tacto (en el sentido estético). Por ejemplo, podemos mencionar la *Leda atómica* de Salvador Dalí.³³

33. Es importante aclarar que esta distinción solo aplicará a algunas obras de arte, pues si se toma en cuenta al postimpresionismo (que supone una recuperación de la importancia del dibujo y de la preocupación por captar tanto la expresividad de las cosas como de las personas) o al suprematismo (enfocado en formas geométricas fundamentales) esta distinción es muy inexacta, pues ellos afirmaron que la realidad

Ahora bien, en lo que toca al tema de los fractales, podemos detectar el siguiente problema ya habiendo dejado lo suficientemente claras las posibilidades estéticas de la belleza fractal. Sabemos que estos objetos son modelos que representan cosas reales, es decir, la misma naturaleza puede ser estudiada bajo la geometría y esta resulta siendo fractal. Sin embargo, aunque por más que nos digan que las formas fractales están presentes en todos los rincones de la naturaleza, estas nos sorprenden porque se nos presentan como espectaculares, misteriosas, y sobre todo, artificiales. En otras palabras, los fractales son, por un lado, naturales y, por otro lado, artificiales. Si las consideramos como obras de arte podemos decir que son realistas porque representan a la naturaleza tal cual es, pero también podemos decir que son antirrealistas en cuanto a su modo de generación porque, dado que la obra de arte, como producto, es dejada al espectador para que intente apreciarla estéticamente, quien los vea difícilmente creerá que se tratan de objetos reales, sino que más bien pensará que son creaciones artificiosas de algún artista vanguardista de nuestro tiempo que usa la computadora para generar esas llamativas imágenes.

Para Mandelbrot, creador de los fractales, si bien los fractales pueden detectarse en la naturaleza tanto el término teórico (fractal) como las características que asume, y la teoría en la cual se desarrolla (geometría fractal), son creaciones humanas. Es decir, Mandelbrot apostaría por un antirrealismo, pues afirmaría que los fractales son ficciones convenientes para el propósito teórico de explicar de modo más exitoso la realidad. Lo mismo que María Virginia Ferro afirma en la siguiente cita:

no es como la vemos y buscaron representarla tal cual era realmente. Por ello, no serían ni realistas ni antirrealistas en sentido estricto.

«Es posible mediante el uso del lenguaje ubicar a los fractales como una entidad que existe en la realidad, pero es mucho más interesante tanto para la ciencia como para el arte colocarlo bajo la órbita de una postura antirrealista. Lo cierto es que es imposible referirnos a cuestiones de validación del conocimiento en arte, y allí no hay lugar para el realismo, y poco para el antirrealismo. Habrá que salvar los fenómenos que son virtuales y que son humanamente visibles, siempre y cuando se utilice el criterio de adecuación empírica (lo que es posible sostener en el caso de los fractales)» (Ferro 2012: 12).

Lo que la cita anterior nos dice es que resulta más conveniente establecer un antirrealismo en el caso de los fractales tanto para la ciencia como para el arte. Obviamente, en el arte es problemático hablar de antirrealismo porque no se puede validar ninguna clase de conocimiento, ya que el arte se relaciona más con la valoración que con la verdad científica. Pero habrá que ser pragmatistas y considerar a los fractales como guías o aproximaciones que representan algunos fragmentos de la realidad, sobre todo a nivel informático.

Entonces podemos decir que los fractales, como obras de arte, no necesariamente aluden a objetos de la realidad. Por este motivo, declararíamos a los fractales como objetos artificiales que, aunque podrían coincidir con la realidad, no tienen por qué hacerlo. Esta solución se apoya en la dificultad de reconstruir mentalmente un fractal. Como ya mencionamos en el apartado anterior, los fractales tienen un componente de infinitud que los inhibe de toda posibilidad de representación. Es lo que Ortiz llama irrepresentabilidad en las siguientes líneas:

«Otro aspecto al que los fractales se rebelan es a ser representados. Toda representación es finita y parcial, infinitamente parcial, debido a su infinita riqueza interior. La mejor forma de representar

a un fractal es interactivamente, permitiendo el viaje a través de la escala; aun así, por más viajes que hagamos hacia adentro y por más profundo que lleguemos, siempre estaremos rascando la corteza de un planeta de radio infinito» (Ortiz 2006: 6).

Para entender el siguiente problema pensemos en una obra cubista de Picasso, por ejemplo, «Mujer sentada, vestido azul». Alguien que quisiera hacerlo podría de nuevo duplicar esa obra con mucho esfuerzo. No ocurre lo mismo en el caso de los fractales porque, para lograr ser representados, hay que hacerlos pasar por un proceso de iteración. Uno de estos métodos es el de iteración de una transformación concerniente a la geometría. Por ejemplo, intentemos dividir cada segmento en tres partes iguales para luego quitar la parte central. Ahora apliquemos el mismo proceso a los dos segmentos resultantes. Con esta última acción reiterada muchísimas (en realidad, infinitas) veces estaremos cerca del conjunto de Cantor, el primer fractal estudiado.

La iteración es un proceso infinito y para producir el conjunto de Cantor (o polvo de Cantor) es necesario realizar ese proceso de manera que nunca acabe. De ahí que los fractales no puedan ser copiados a mano. Este asunto se vincula con un tópico asociado a la forma de originar a los fractales con ayuda de una computadora, lo que nos lleva a revisar la historia de la matemática y sobre todo de la geometría, así como la naturaleza misma de la matemática. Al respecto, podría decirse algo acerca de la historia de la geometría. Hubo un paso de la geometría euclidiana y de los proto-fractales (y la concepción de formas monstruosas o desordenadas, carentes de belleza estética) a la geometría que asume la existencia de fractales en la naturaleza en términos de Mandelbrot (quien realizó su teoría sin ayuda de las computadoras), para luego entrar de lleno en

el mundo de los fractales informáticos realizados con auxilio computacional. Explicado este segundo problema pasaremos a analizar el último.

4.3. Problema de los fractales como obras de arte

Siguiendo a Heidegger (1996), podemos distinguir una obra de arte de un utensilio. El utensilio sirve para algo, funciona como, por ejemplo, una cuchara o un lapicero. En cambio, la obra de arte solamente tiene la función de ser contemplada con el objetivo de causar gozo o placer estético. Hay que anotar, sin embargo, que para Heidegger en la obra de arte se deja vislumbrar una verdad, se deja descubrir algo: el hombre recupera la vivencia de saberse finito, pero con la oportunidad de toparse con aquello que excediendo su propia comprensión hace posible que él comprenda su mundo, aunque sea por un breve instante. En este sentido, se distinguen dos objetos (el utensilio y la obra de arte), y solo la obra de arte constituye parte de la ontología de la estética. Veamos qué ocurre en el caso de los fractales. En cuanto obra de arte, un fractal puede ser apreciado y usado para generar otras formas también llamativas e interesantes visualmente. Pero también es posible utilizar un fractal (como un utensilio) para lograr alcanzar ciertas explicaciones científicas acerca de la realidad, puesto que los fractales se inscriben dentro de lo que se ha convenido en llamar «teoría del caos» y «ciencia de la complejidad». Así lo sentencia Earls:

«Por presentar solo algunos ejemplos, podemos hablar de organizaciones fractales en la forma de las montañas, costas y ríos, el sistema circulatorio, la estructura de las plantas, los pulmones, la bolsa de valores, etc. Sabiendo que no se trataba de dimensiones euclidianas, Mandelbrot quiso aclarar la dimensión de los fractales.

Su trabajo está relacionado con la teoría del caos y es central en el desarrollo de la Ciencia de la Complejidad» (Earls 2007: 101).³⁴

Incluso, podemos asegurar que la geometría fractal, junto con la teoría del caos, constituyen los pilares de la post-modernidad científica. La teoría del caos es un intento científico matemático para poder estudiar algunos objetos como la atmósfera o el flujo turbulento de un fluido. Un resultado de esta teoría es que los sistemas caóticos pueden predecirse a corto plazo, pero no a largo plazo. Otro resultado más conocido es del «efecto mariposa». Asimismo, otro elemento matemático propio de la teoría del caos es «el atractor extraño», que es una característica de ciertas ecuaciones. El caos puede encontrarse en cualquier lugar de la ciencia. Por ejemplo, se conoce que la dinámica del sistema solar es caótica. Asimismo, se sabe que si no fuera por las mareas de la Luna que estabilizan la Tierra, habría un movimiento caótico respecto a los climas de nuestro planeta. También, en biología aparece el caos en los ecosistemas, por mencionar otro caso (Stewart 2007).

Por otro lado, la teoría de la complejidad es una propuesta científica que busca una realización transdisciplinaria para poder establecer principios universales acerca del funcionamiento de los sistemas sociales, biológicos, químicos, etc. Hay sistemas complejos como, por ejemplo, el gobierno, la familia, el cerebro, el clima y la civilización entera. Existen dos propiedades fundamentales de los sistemas complejos: la emergencia y la interdependencia. La emergencia se refiere a

34. Hay que aclarar que la teoría del caos se relaciona con los fractales, pero no se reduce a estos. En el caos se hace imposible la predicción exacta, mientras que en los fractales hay fórmulas que explican las configuraciones geométricas. Es posible sostener que, para la teoría del caos, hay conexiones aparentemente aleatorias que pueden dar luz a cierto determinismo probabilístico en medio del desorden visible. La materia tiene estados que fluctúan entre un estado estable y otro gobernado por movimientos inesperados. Pero todo este proceso es susceptible de estudio. Y eso es lo asombroso, pues cualquiera pensaría que el caos es imposible de análisis.

las propiedades que surgen de las interacciones entre los componentes del sistema (pensemos en la cultura que no se reduce a una persona, sino que requiere de toda una población; o en el agua que es líquida a pesar de que sus componentes, el hidrógeno y el oxígeno, son gaseosos). La interdependencia alude a la relación de las partes con el todo y estudia lo que le ocurre a un sistema cuando le quitamos una de sus partes. Además, las herramientas propias de esta teoría son la ley de potencias y la misma teoría de los fractales. La teoría de la complejidad se aplica en la formación de cuencas y deltas de ríos. También se usa para modelizar la formación de pautas en animales, desde conchas (exoesqueletos de los moluscos) hasta los patrones de la piel de las cebras. Asimismo, la teoría de la complejidad tiene aplicaciones relativas al estudio de los seres orgánicos: su crecimiento y desarrollo e incluso su génesis en el problema del origen de la vida en la tierra (Earls 2007).

Entonces, queda claro que los fractales son algo así como utensilios que la ciencia necesita, pues son como medios para lograr ciertos fines. Sin embargo, también es cierto que cuando apareció la computadora y se pudo con ella fabricar fractales de cualquier índole, se produjo un impactante cambio en el arte, lo cual trajo una profunda metamorfosis cualitativa. Como ya se ha mostrado, algunos artistas se han inspirado en los fractales para elaborar sus obras. Y esto es posible porque esos mismos fractales pueden ser admirados y contemplados con el solo objetivo de provocar goce estético.

5. Discusión

La estética es aquella parte de la filosofía que se ocupa del estudio de la belleza con relación a nuestra manera de percibir los objetos del mundo. Todo en el mundo podría ser admirado

estéticamente y un espectador podría encontrar belleza en diferentes objetos (tanto en los objetos naturales como en los artificiales). La filosofía del arte, en tanto parte de la estética, se ocupa que investigar lo que es el arte y, además, los criterios de demarcación entre lo que es una obra de arte y lo que no lo es. Este trabajo es una prueba de que se pueden hacer cruces entre la filosofía, la ciencia y el arte, pues nos permiten analizar cuestiones estéticas y filosóficas relativas a los objetos fractales.

La geometría fractal, como toda ciencia revolucionaria que ha surgido en el siglo XX, ha generado un amplio impacto en la comunidad científica. Sin embargo, a nivel estético también resulta interesante, aunque esto no ha sido profundamente estudiado. Hemos investigado tres aspectos problemáticos de los fractales: su conflictiva belleza, su supuesta representatividad y su posible carácter de utensilio y obra de arte al mismo tiempo. De este modo, podemos, desde el enfoque de la filosofía analítica, investigar cuestiones que no parecen relacionarse con la ciencia y con la lógica, temas preferidos por la mayoría de filósofos analíticos.

Los fractales son objetos estudiados por la geometría fractal y su nombre se debe a que su dimensión no resulta ser un número entero sino más bien una fracción. Así, hay objetos cuya dimensión se encuentra entre 1 y 2, por ejemplo. Mientras que la geometría euclidiana es demasiado ideal como para ser aplicable al estudio de la naturaleza, la geometría fractal es un intento por investigar la realidad tal cual. Objetos tales como los helechos, el sistema circulatorio y las nubes son susceptibles de ser modelados por los fractales. Debemos tener cuidado con afirmar que la naturaleza es fractal, pues los fractales son objetos inventados por los seres humanos para comprender la construcción de los objetos naturales. No hay que olvidar que,

si bien la matemática se puede aplicar al estudio de la realidad empírica, no es la realidad empírica.

Hemos analizado el problema de la belleza de los fractales. Para algunos, los fractales son monstruosos por su carácter de irreproducible para la imaginación humana. Para otros, hay cierta belleza en el modo en que están organizados los patrones que conforman la estructura de los fractales. Precisamente, afirmamos que los fractales son objetos estéticos bellos por su capacidad de impactar e impresionar al sujeto que lo admire. Hay simetría y organización en los fractales y son, en verdad, menos caóticos de lo que aparentan. Así pues, admirar la belleza de un fractal supone cierto esfuerzo y formación previos en quien se detenga a apreciarlo.

El segundo problema en análisis se relaciona a la representatividad estética. Por un lado, los fractales, representan a la realidad, pues se manifiestan en la misma naturaleza, por ejemplo, en las ramas de un árbol. Por otro lado, no la representan debido a que tienen un carácter de modelo teórico involucrado con la infinitud. Los fractales son estructuras generadas por fórmulas y procedimientos matemáticos. Asumimos el antirrealismo estético en el caso de los fractales.

El último problema estudiado se refiere a la distinción heideggeriana entre obra de arte y utensilio. De acuerdo con el fenomenólogo alemán, la obra de arte no debe ser confundida con un utensilio. Una obra de arte no sirve sino más que para gozar de ella. En ese sentido, hay un conflicto con respecto a los fractales, pues estos son importantes herramientas teóricas en la ciencia actual y, a la vez, pueden inspirar sentimientos estéticos en los espectadores. Afirmamos al respecto que los fractales son tanto obras de arte como utensilios a pesar de la propuesta dicotómica de Heidegger. Este hallazgo supondría que, después de todo, el criterio estético de Heidegger para distinguir una obra de arte de lo que no lo es, no sería del todo exhaustivo.

Recomendaciones para un curso de prácticas preprofesionales

La filosofía es una actividad compleja que, sin embargo, no es bien comprendida en la sociedad. El filósofo es visto como alguien poco productivo en términos económicos. Pero existe un espacio laboral para él. El detalle es que este espacio involucra experiencia en actividades educativas y, a la vez, culturales. En ese sentido, un sílabo de prácticas preprofesionales debe estar organizado de tal modo que cubra esa carencia de experiencia laboral que caracteriza a muchos alumnos de Filosofía. Este trabajo busca sugerir algunas ideas para que un futuro curso tenga éxito y significativo impacto en la vida del estudiante.

Introducción

Una de las carreras peor entendidas a nivel de rendimiento económico es la de Filosofía. Generalmente, se suele tener la idea de que un filósofo es alguien descuidado en su aspecto personal. Además, se cree que ser filósofo significa o implica consumir psicotrópicos, aunque algunos consideran que estas experiencias no marcan el pensamiento, sino que constituyen fuentes de dispersión o relajación. Consideremos los casos de Tarski (Burdman y Feferman 2004) o Sartre (Luna-Fabritius 2015). Además, se piensa que el filósofo es alguien deprimido y prueba de ello es que ha decidido estudiar una carrera poco rentable a modo de autosabotaje.

Es sabido que muchos filósofos han muerto pobres, dementes o en el abandono. Por ejemplo, Comte (Alonso 1990), Nietzsche (Campohermoso 2008) y Althusser (Labrador 2016)

sufrieron de problemas mentales.³⁵ Sin embargo, también hay algunos casos de éxito, aunque no son necesariamente legendarios. ¿Por qué es importante la profesión de Filosofía? En principio, el hecho mismo de que exista la Filosofía en las universidades de un país determinado es señal de democracia.³⁶ Si la Filosofía muere en dicho país, es porque sus ciudadanos ya no le prestan atención o deciden ya no matricularse en una determinada escuela. Mientras tanto, en el Perú muchos todavía piensan en ser filósofos o filósofas. Ese es un buen síntoma de democracia, pensamiento crítico y tolerancia.

Ahora bien, la cuestión central de esta investigación es averiguar qué directivas podría asumir una autoridad con respecto al curso de prácticas preprofesionales. Esto implica conocer de qué modo podrían ponerse en acción las competencias desarrolladas por los alumnos de la carrera específica de Filosofía. Hay varios modos de enfocar el asunto. Por ejemplo, la salida más inmediata es que los futuros egresados den

35. De hecho, hace falta realizar un estudio exhaustivo del tipo de personas que ingresan a la carrera de Filosofía. Para ello se recomienda realizar exámenes psicológicos a los estudiantes y profesores de esta carrera, pues se ha visto que algunos presentan problemas en los que deben ser ayudados: adicciones peligrosas, conducta o vestimenta irregular, problemas mentales, manifestaciones suicidas, depresión y estrés, etc.

36. La relación entre filosofía y democracia es interesante. Por un lado, la democracia permite que el ser humano actúe con libertad y esa misma libertad puede ser usada para hacer filosofía. Por otro lado, la filosofía lo cuestiona todo y, por ende, también debe cuestionar a la misma democracia. El problema es que, si esa crítica es bien acogida por un considerable grupo de personas, el sistema democrático para no colapsar no tendrá otro camino que eliminar al crítico. Pensemos en el caso de Sócrates. Por ejemplo, su cuestionamiento consistía en afirmar que las personas no deben simplemente participar en una elección sin tener antes una buena educación. El riesgo de este sistema político es que se puede convertir en una demagogia cuando los políticos prometen cosas solo para agrandar al pueblo y sin explicar cómo o qué consecuencias traerá ello. Así, si debaten un médico y un chef para presidente, es posible que el pueblo elija al chef si este les promete deliciosos platillos todos los días, aunque esto no les haga bien. El médico perdería porque la masa ignorante verá con malos ojos a alguien que no quiera que ellos coman todos los platillos que deseen (Platón 1992).

algunas clases a escolares como invitados en algunos colegios.³⁷ Se entiende que, en principio, esta actividad sería *ad honorem* y fuera del horario oficial de clases de los alumnos. De este modo se podría cubrir el objetivo principal del curso de prácticas preprofesionales, puesto que el alumno ejercitaría sus habilidades y, luego, escribiría su informe detallado al respecto.

Pero no solo de profesor puede trabajar un alumno egresado de Filosofía, aunque de hecho es la opción más a la mano y, al mismo tiempo, la opción más escasa, puesto que la Filosofía no es un curso obligatorio en los colegios. El curso de Filosofía desapareció de las aulas escolares durante el mandato de Alejandro Toledo, el cual supuestamente representaba una vuelta o retorno a la democracia después de la dictadura fujimorista:

«La enseñanza de la Filosofía en las escuelas se frenó en 2002, cuando el gobierno decidió suprimir la materia "Filosofía" de los planes de estudios escolares. Se puede comprobar que, apenas dos años después de la adopción de esa medida gubernamental, la comunidad filosófica peruana se manifestó abiertamente a favor de un reestablecimiento de la asignatura en las escuelas, en particular mediante la Declaración de Arequipa, ciudad que acogió el Coloquio Nacional de Filosofía en diciembre de 2004» (UNESCO 2011: 79).

El asunto del regreso de la Filosofía a los colegios es un tema pendiente todavía. Es importante que se pueda implementar de nuevo este curso, pues podría ayudar en la tarea de darle espacio laboral al egresado de Filosofía.

37. A esto se le conoce como aprendizaje servicio o *service learning*. Este es un tipo de educación que integra el servicio comunitario en el plan de estudios. La idea es que se realice un servicio educativo a la comunidad para enseñar temas que se necesite saber tales como, por ejemplo, la responsabilidad cívica, la resolución de problemas familiares y la importancia de la difusión de la cultura, entre otros tópicos. La finalidad es que los ciudadanos se comprometan socialmente para que busquen el bien común (Martínez-Odría 2007).

Ahora bien, lo cierto es que un filósofo no solo es un profesor en potencia. El filósofo también investiga, lee, escribe y opina sobre la realidad política, científica y económica de su país. Entonces, ¿en un curso de prácticas preprofesionales podría guiarse al estudiante para que, por ejemplo, aprenda a redactar artículos y para que vaya avanzando la tesis? No está prohibido que el profesor realice ese tipo de capacitaciones pues, sobre todo en estos tiempos de pandemia, hay nulas posibilidades de que el alumno pueda ir a un colegio a «enseñar» Filosofía ya que, además de que se han limitado las libertades de tránsito, el tema de la virtualidad de la educación es agotador y angustiante para algunos estudiantes que difícilmente querrán agregar horas adicionales de clase a sus horarios habituales. No obstante, no hay que confundir el curso de prácticas preprofesionales con el de «Seminario de Tesis». Es muy tentadora dicha confusión, pero no es recomendable, aunque es factible. El curso de prácticas es (como su nombre lo indica) algo práctico. Esto implica que el alumno debe salir de su gabinete, dejar su escritorio, abandonar su biblioteca y sumergirse en el mundo de los fenómenos sociales. Aunque no se espera que acuda a dar discursos de Filosofía Política en el ágora popular de la plaza San Martín de la ciudad de Lima, ni que termine subiendo a los micros a difundir la carrera de Filosofía o el pensamiento de alguien en particular, lo cierto es que sí debe mostrar el lado práctico de la Filosofía. El problema estriba en saber cómo logrará esto.

Este trabajo está basado en la experiencia del autor que ejerció la docencia en una determinada universidad estatal el año 2019. Debido a que el tema del mercado laboral abierto para estudiantes de Filosofía fue problematizado por muchos alumnos interesados en su futuro profesional, se decidió poner por escrito

lo aprendido en esa experiencia con el objetivo de compartir un punto de vista. No se trata de imponer alguna presunta receta infalible. Siempre la creatividad del docente responsable de dicho curso es la que debe primar debido a la libertad de cátedra. Pero algunos lineamientos básicos y alguna que otra sugerencia podrían ayudarlo a llevar a cabo un buen curso del que tanto él como sus estudiantes puedan beneficiarse.

La filosofía está cobrando importancia en estos tiempos de crisis. Incluso antes de esta tragedia, series como *Merlí*, *Filosofía. Aquí y ahora* y *Mentira. La verdad*, fueron tan estimulantes que causaron el interés de no pocos jóvenes alrededor del mundo (sobre todo de habla hispana). Ahora, en plena pandemia, mucha gente tiene ganas de conversar sobre cuestiones vitales, dado que no pueden salir a las calles. El problema es que, al mismo tiempo, abundan las noticias falsas, los *trolls* y la publicidad tendenciosa. En ese sentido, la presencia de los filósofos en las redes sociales debe ir de la mano no solo con el manejo de las herramientas digitales, sino también debe promover el diálogo respetuoso y alturado tratando de no caer en provocaciones ni agredir de manera alguna a las personas por sus comentarios o maneras de pensar. En este sentido, podemos proponer como marco teórico la teoría del consenso y la política democrática y deliberativa de Habermas (2001) para tener un norte a la hora de discutir en redes sociales. Es preciso refinar el arte de argumentar y, a la vez, tener presente el tema de lo políticamente correcto no solo por la coyuntura, sino sobre todo porque es necesario construir y defender un espacio en el que sea posible debatir para compartir puntos de vista, para lograr mínimos consensos con quienes tengan el interés por la búsqueda amorosa de la verdad y la suficiente capacidad como para reconocer su carácter de pensadores falibles. Particularmente, esto último es importante,

a saber, recordarle a toda la humanidad que todos somos fallibles (tarea en la que puso tantos esfuerzos Popper), pues todo lo que conocemos o todo lo que consideramos verdadero puede ser puesto en cuestión. El socratismo «solo sé que nada sé» debe servir como detonante para que una sociedad pueda solidificar su ideal de identidad. Hace mucha falta esta perspectiva, sobre todo en estos últimos tiempos.

Antecedentes y objetivos

No hay específicamente un texto previo que trate exactamente sobre los contenidos de un curso de prácticas preprofesionales para la Escuela profesional de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), pero podemos basarnos en otros que tratan acerca del mercado laboral accesible a los filósofos para, a partir de ello, extrapolar aquello que debería ser prioridad en dicho curso.

En el ámbito nacional tenemos el *Observatorio laboral. Informe sobre el mercado laboral de la especialidad de Filosofía* (2016) que constituye un estudio publicado por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Aunque es un texto que expone las oportunidades laborales del sector de filósofos egresados de dicha casa de estudios y de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM), puede tomarse como guía para nuestro trabajo.³⁸ De parte de la UNMSM hemos encontrado dos textos. El primero es genérico, pero nos da las pautas acerca

38. Los puestos laborales más influyentes y mejor pagados están siendo copados por egresados de las universidades privadas, las mismas que hacen adecuados convenios con instituciones o empresas para tener disponibles más oportunidades laborales. Según Luyo, Pizarro, Espinoza, y Quispe (2016), los egresados de filosofía de la PUCP y la UARM se desempeñan en ámbitos tales como la enseñanza, la investigación, la gestión institucional (en ONGs) y la curaduría, es decir, la difusión del arte y la cultura en museos y otros ámbitos. De hecho, uno de los atractivos de esas universidades es que representan la posibilidad inmediata de algún puesto laboral determinado.

de las posibilidades laborales del filósofo. Se titula *Inserción de los profesionales sanmarquinos en el mercado laboral global, 2010-2015. Un estudio de casos hacia una visión sociohistórica prospectiva* (2016) y su autor es Jaime Ríos Burga. Este trabajo tiene la virtud de mostrar que la carrera de Filosofía se caracteriza por tener pocos cultores, de los cuales la mayoría son varones y con un reducido porcentaje de bachilleres, licenciados, magísteres y doctorados (en orden decreciente). Asimismo, según este texto, para que un filósofo pueda obtener un trabajo, debe pasar por exámenes previos, poseer un título, tener experiencia laboral previa, aprobar una prueba psicológica y haber desarrollado habilidades y competencias técnicas, es decir, se les pide más que aquello con lo que cuentan cuando egresan de la universidad (esto es obvio con respecto al título y la experiencia). Por cierto, el promedio de espera de un trabajo en Filosofía es de cinco meses más o menos. Además, se manifiesta que para algunos egresados el curso de prácticas preprofesionales no les sirvió de casi nada. Finalmente, el espacio laboral para este sector está definido, es decir, no parece que haya una demanda de cada vez más y más filósofos. Hay un número no creciente de posibles vacantes para trabajar después de haber estudiado Filosofía en la facultad. Esto es, si alguien pierde su trabajo, no es muy probable que encuentre otro fácilmente a menos que también se esté renovando personal en otras instituciones.³⁹

39. Otro asunto relevante que hay que pensar es el papel de la universidad pública, la cual parece que abandonara a sus egresados de Filosofía. Asimismo, también es notable la ausencia de sinergia por parte de las instituciones relacionadas a la Filosofía. La Sociedad Peruana de Filosofía, por ejemplo, aunque tiene objetivos culturales prioritarios, podría también difundir las ofertas laborales que hay en el mercado o al menos tener un directorio telefónico de los filósofos egresados para que les puedan llamar quienes requieran sus servicios. Lo mismo podemos decir de las Escuelas de Filosofía del país. Deberían incluir de modo obligatorio el curso de «Prácticas preprofesionales» para mantener orientado al filósofo que está a punto de egresar.

El segundo texto está directamente relacionado a nuestro trabajo y se titula *Diseño Curricular de Filosofía* (2018) que manifiesta la implementación del curso en cuestión para futuros estudiantes. Este lo veremos con mayor detalle más adelante. También, en España en la Universidad de Granada, tenemos la investigación *Yacimientos de empleo para titulados en filosofía* (2003), que explica aquellos ámbitos en los que podría laborar un filósofo y de la Universidad Nacional de Educación a Distancia tenemos el documento *Grado en filosofía* (2010) en el que se presenta también esa misma cuestión.

Luego de haber explicado los antecedentes, pasaremos a exponer claramente los objetivos de este trabajo de investigación los cuales son, principalmente, dos:

- a. Elaborar una propuesta mínima de sílabo de contenidos vinculados a un curso de prácticas preprofesionales para la Escuela Profesional de Filosofía.
- b. Compartir la experiencia que el autor tuvo cuando manejó este curso en otra universidad.

Metodología

Se ha llevado a cabo una recopilación de fuentes bibliográficas con base en búsquedas en Internet procurando acceder a documentos universitarios que cuenten con el respaldo y la credibilidad de sus respectivas casas de estudios. Sin embargo, no se ha dejado de lado trabajos menores como publicaciones en diarios o páginas web, por ejemplo, *Carrera de Filosofía: ¿dónde trabajan sus profesionales?*, de Orientación

Esto último es algo que exige la misma ley universitaria N° 30220 (2014) en su artículo 40. Además, otro gran problema es que no existe un Colegio de Filósofos del Perú que pueda ofrecer una imagen oficial, profesional y laboralmente preparada del filósofo. Asimismo, la posibilidad de que la Filosofía vuelva a los colegios de modo obligatorio aliviaría la trágica realidad de desempleo o poco empleo de los egresados.

Universia (8 de mayo del 2019), *La filosofía busca sitio en el mundo laboral* de Cincodías (16 de marzo del 2019) y *¿Dónde estudiar y dónde trabajar si te gusta la filosofía?*, de Jesús Raymundo (31 de marzo del 2019). Todos estos trabajos resumen de modo muy didáctico los ámbitos en los que podría trabajar un egresado y, aunque algunas actividades laborales son escasas (por ejemplo, ser asesor en proyectos de inteligencia artificial), otros forman parte de la cultura general al respecto de lo que hace empíricamente un filósofo para ganarse la vida.

Otra metodología que se ha usado es la de testimonio, pues el propio autor ha fungido como profesor del curso que se estudia en este artículo en otra casa de estudios del país. De tal modo, este trabajo no solo es una argumentación académica basada en fuentes, sino también es una manifestación plena de la experiencia que un docente tuvo en su vida profesional. Evidentemente, para fines de un escrutinio neutral por parte de los revisores que sigan el protocolo de referato por pares ciegos, en este trabajo se ha omitido cualquier referencia al nombre o identidad del docente que escribe estas líneas.

Resultados

Si vamos a proponer ideas acerca de cómo deberían los docentes llevar a cabo un curso de prácticas preprofesionales, entonces nuestra búsqueda debe partir por aclarar cuál es el perfil académico del graduado en Filosofía por la UNMSM. De acuerdo, al *Diseño curricular de Filosofía* los futuros egresados deberían:

1. Poseer un conocimiento sistemático y actualizado de las principales corrientes, escuelas y autores del pensamiento filosófico occidental, latinoamericano, asiático y de otras regiones.
2. Lograr una sólida formación humanista, así como una comprensión óptima de la perspectiva científica.
3. Ser riguroso, crítico y creativo en sus ideas y planteamientos.

4. Ser capaz de evaluar, en términos epistemológicos y axiológicos, los problemas del ser humano y su entorno natural y social.
5. Conocer y aplicar técnicas de argumentación y análisis.
6. Poseer herramientas teóricas y metodológicas que le permitan afrontar con solvencia las tareas de investigación mediante el empleo de recursos tecnológicos actuales.⁴⁰
7. Tener conocimiento de por lo menos una lengua extranjera (clásica o moderna) o nativa.
8. Participar en equipos de investigación multi e interdisciplinaria.
9. Publicar trabajos de investigación en revistas y volúmenes de la especialidad, así como en medios de prensa y otros de divulgación.
10. Planificar, asesorar y evaluar proyectos de investigación en Filosofía y áreas afines.
11. Diseñar, enseñar y dirigir cursos de Filosofía y otros afines en educación básica, superior y universitaria tanto en el país como en el extranjero.
12. Asesorar y prestar consultoría en el esclarecimiento de problemas y situaciones conflictivas o de incertidumbre relacionadas con los fundamentos del conocimiento y la acción humana (Escuela profesional de Filosofía 2018: 15-16).

En términos laborales, resultan interesantes los ítems 8-12. Todos los ítems anteriores pueden considerarse como una especie de cultura general que hace falta que el alumno aprenda bien, sobre todo en sus primeros años de su formación. La participación en proyectos de investigación debe incorporarse como política de la escuela mediante convocatorias oficiales. Actualmente, eso no está claramente regimentado y para que

40. Hay un ámbito que aún no ha sido debidamente explorado. Se trata de la opción de ser un *youtuber*, esto es, de convertirse en un productor de contenidos educativos o de entretenimiento. Aunque poco, es posible recaudar, si uno previamente domina el arte de la edición de videos y tiene cierto encanto para atraer al público. En este sentido, la universidad pública debería también capacitar a sus alumnos en el manejo de las herramientas digitales correspondientes, así como en la metodología para la adecuada transmisión de contenidos.

los alumnos conformen grupos de investigación, tienen que conversar con los titulares del grupo y esperar a que haya época de evaluación de proyectos para saber si serán miembros oficiales o no. La publicación de trabajos escritos es esencial para el pensador de estos tiempos, pero hace falta mayor manejo de los contactos clave para tener acceso a los medios de prensa o a las editoriales reconocidas por *Concytec*. La elaboración de proyectos de investigación va de la mano con su actuar en los grupos de investigación antes mencionados. Esencialmente, el punto 11 es el más evidente. Un filósofo no tiene mayor futuro que ser un típico profesor. El ítem 12 podría implicar que el filósofo podría trabajar de asesor de empresas o dentro de comités de ética o como miembro de la negociación entre un grupo social que tiene un pliego determinado de reclamos y los estamentos institucionales del poder vigente. Este último punto representa una posibilidad laboral menos habitual de lo que parece. No obstante, es perfectamente factible que el filósofo forme parte de los equipos centrales de tales o cuales partidos políticos o también que colabore en los esfuerzos conjuntos para que una comunidad determinada pueda llegar a un acuerdo satisfactorio con el gobierno. Si estas tareas representan algún tipo de certificación, bienvenidas sean. El currículum se beneficia de estas nutritivas experiencias.

¿A qué se dedica un filósofo? ¿En qué podría desempeñarse? ¿Cómo se puede ganar la vida? Según Raymundo, el escenario laboral para el filósofo sería el siguiente:

«Sector público. A través de asesorías a ministerios u otros organismos públicos, en temas éticos o problemas comunes de su entorno. También desarrollando textos especializados o de divulgación con reflexiones sobre temas como el feminicidio, el racismo, la xenofobia y la intolerancia.

»Sector privado. A través de consultorías a empresas u organizaciones no gubernamentales (ONG). Manejando equipos multidisciplinarios especializados en responsabilidad social corporativa (RSC). Realizando labores de investigación y docencia en universidades privadas» (Raymundo, 31 de marzo del 2019: párr. 8-9).

Destaca la ética como un modo básico de poner en práctica la Filosofía. También resalta la docencia. Sin embargo, los otros trabajos mencionados, como asesorar ministerios o prestar consultorías a empresas, si es que realmente son espacios laborales filosóficos, hay que aceptar que son muy escasos. El mismo análisis puede aplicar a Cincodías (16 de marzo del 2019) pues, según esta publicación, el filósofo podría servir en campos como la programación y en ética de datos y privacidad (algo así como el análisis de los límites de las redes sociales). El filósofo podría reflexionar sobre la energía nuclear, la robótica o la inteligencia artificial, siempre y cuando tenga ambición, tiempo y disponibilidad para cultivar otras carreras asociadas. Esto es ciertamente muy optimista y puede ser coherente con la realidad europea, no obstante, aunque se podría tomar como norte, no es muy acorde a la realidad peruana actual.

Frente a esto, el portal de Orientación Universia (8 de mayo del 2019) es mucho más directo. Para esta página web, el filósofo puede desempeñarse concretamente en áreas como la docencia, la investigación, las editoriales y los medios de comunicación, los órganos políticos y la responsabilidad social.

De acuerdo al texto *Yacimientos de empleo para titulados en Filosofía* (2003) de la Universidad de Granada, estas vendrían a ser las tareas principales del filósofo:

1. Puede ser asesor de la ética de las empresas.
2. Opina en comités de ética en hospitales.

3. Promueve el patrimonio artístico, cultural y medioambiental.
4. Es docente de colegios, escuelas y universidades.
5. Apoya en el área de recursos humanos.
6. Es columnista en algunos periódicos.
7. Organiza consejerías filosóficas.

Al respecto del punto 3, la filosofía debe mantener, en tanto es una carrera asociada a las humanidades, un constante contacto con el mundo de la cultura o con las organizaciones que promueven el arte y la cultura. Ahora bien, ¿qué es la cultura?, ¿cómo puede entenderse la misma y de qué modo se relaciona con el ámbito laboral del filósofo?

De acuerdo a Macionis y Plummer (2011), la cultura se puede definir como diseños de formas de vida. Así, los valores, las creencias, la conducta, las costumbres y los objetos materiales constituyen la forma de vida de un pueblo dado. Toda cultura consta de los siguientes elementos: símbolos (cualquier cosa que contiene un significado especial reconocido), lenguaje (un sistema de símbolos que permite la comunicación), valores (pautas morales para juzgar lo que es bueno y lo que es malo), normas (reglas y expectativas por las cuales una sociedad guía la conducta de sus miembros) y cultura material (artefactos tangibles). Bajo esta definición correcta pero muy amplia de cultura, la idea del ámbito laboral del filósofo se vuelve algo difuso. ¿Acaso el filósofo hace algo por la cultura (estrictamente) cuando difunde el significado de los símbolos de algún código específico, cuando habla su lenguaje, cuando construye y comparte su tabla de valores, cuando busca hacer respetar las normas y cuando elabora vasijas o ayuda en la construcción de una casa? Aunque podría parecer que sí y sin ánimo de parecer muy academicista, en cuanto a la actividad que difunde un centro de

estudios universitarios hay que ser más específicos cuando se trata del ámbito laboral de alguna carrera, sobre todo tratándose de una carrera tan incomprensida como lo es la de filosofía. Por ende, debemos aclarar un poco más ese concepto.

La «cultura» no es algo tan abstracto y espiritual como se suele pensar, sino que es aquel «proceso concreto cómo una comunidad humana determinada organiza su materialidad basándose en los fines y valores que quiere realizar. Es decir, que no hay cultura sin materialidad interpretada u organizada por fines y valores representativos y específicos de una sociedad o etnia humana» (Fornet-Betancourt 2001: 181). Entonces, de acuerdo a Fornet-Betancourt (1997), la cultura se expresa mediante las metas y los valores por los que se define cualquier comunidad humana, influyendo decisivamente en su organización social. Así pues, la manera en la cual reacciona un pueblo para resolver sus problemas más inmediatos es lo que constituye su cultura. Cada pueblo lo hace a su manera y tienen derecho a defender y mantener su perspectiva. La cultura, entonces, se manifiesta en cosas tales como la alimentación, la vivienda y el entretenimiento. ¿De qué modo le interesa al filósofo la cultura, desde un punto de vista laboral? El filósofo busca advertir sobre aquellas prácticas que pueden atentar contra la cultura de un pueblo determinado o también sobre lo que un pueblo ha perdido como parte de su identidad cultural. Por eso, un filósofo podría liderar grupos de trabajo que pretendan advertir sobre la tala indiscriminada de bosques, sobre la contaminación del aire y del agua en tanto esa forma de vida eminentemente consumista y capitalista atenta contra la cultura de un pueblo. También podría gestionar grupos de exposición para asistir a los colegios en nombre de alguna universidad u otra institución para alertar sobre los peligros de exagerar en

cuanto al consumo de las drogas, los videojuegos violentos, la violencia hacia la mujer, la inmoralidad y otros temas semejantes. Así, debe quedar claro que la Filosofía es una actividad que está relacionada con la cultura. Y los beneficios de la Filosofía (en tanto actividad gestora de la cultura) no son pocos.

¿Cuáles son o deberían ser los «contenidos» de un sílabo de prácticas preprofesionales para la Escuela Profesional de Filosofía? Según el mencionado *Diseño curricular de Filosofía*:

«El curso es de naturaleza práctica. Tiene como propósito preparar al estudiante en la aplicación de los saberes teóricos adquiridos en aula. Comprende todas aquellas actividades en instituciones públicas o privadas que le permitan desarrollar sus habilidades analíticas y de investigación» (2018: 52).

Como descripción básica de un curso tan importante como lo es el de prácticas preprofesionales, lo anterior es demasiado genérico. Esto tiene el beneficio de invitar a la libertad de cátedra, pero también tiene el inconveniente de aparentar ser una perogrullada. Es obvio que el curso debe fomentar el buen desarrollo y la directa aplicación de esas competencias que se buscan lograr en el futuro egresado. En ese sentido, proponemos esta otra descripción basada en la propia experiencia aprendida.

El curso de prácticas preprofesionales es de naturaleza práctica. Su propósito principal es que el futuro profesional se capacite, entrene e involucre en las áreas y actividades de su futuro campo laboral, profesional e institucional. Para tal efecto, dentro y fuera de la universidad deberá realizar actividades de práctica aprendidas en su formación universitaria, de modo que el alumno demuestre su dominio de la investigación filosófica, la sustentación de las ideas filosóficas, la enseñanza filosófica, las publicaciones filosóficas, etc. En este curso se exigirá al alumno:

1. Visitas a instituciones relacionadas con la promoción cultural

y educativa para entablar convenios laborales con la universidad. 2. Elaboración de una hoja de vida de un investigador, de un sílabo de algún curso, de un proyecto cultural relacionado con la Filosofía, así como la obtención de una carta de recomendación elaborada por algún docente de su confianza.

Esta fue nuestra manera de abordar el tema de las prácticas preprofesionales. El principal objetivo de nuestro curso fue el de apoyar al estudiante que está a punto de egresar en el sentido de motivarlo a organizar actividades culturales dentro y fuera de la universidad para que pueda obtener certificados y constancias con el fin de completar un currículum presentable para cuando termine sus estudios de pregrado.

Dado que al inicio no hubo firmes convenios con municipalidades o ministerios, los contenidos del curso, por mientras, debieron consistir en leer y desarrollar cuestionarios de los temas de Filosofía de la cultura, Filosofía de la educación y ética y/o Filosofía política. No obstante, esas reuniones, en realidad, no deben estar cargadas de una perspectiva teórica. Las «clases» podrían consistir en compartir sus mapas conceptuales, en explicar didácticamente conceptos filosóficos clave, en dar algunos tips acerca de la enseñanza filosófica en un salón, etc.

Posteriormente, se pudieron consolidar acuerdos con dos instituciones. El Centro Cultural de la Municipalidad de Jesús María, luego de mucho esfuerzo, aceptó algunos alumnos con el fin de que ellos pudieran dar charlas en diferentes colegios de la zona, entre otras formas de prestar apoyo a dicha institución. También, con el Cepre-UNI se acordó que una vez a la semana y en un aula específica seleccionada, los alumnos universitarios pudieran ir a ver a su profesor dando su clase sobre Filosofía para postulantes a la Universidad Nacional de Ingeniería (UNI). El objetivo final era que ellos, los futuros egresados, pudieran

enseñar un Seminario de Filosofía casi finalizando el ciclo de los postulantes. Estos acuerdos fueron clave y, en ese sentido, es importante que las autoridades de la Escuela Profesional de Filosofía puedan contar con un elevado nivel de diplomacia.⁴¹

Sin embargo, debería formar parte de los planes del Estado y de la universidad el buscar relacionarse con el sector de las empresas (sobre todo instituciones educativas) para cumplir las relaciones necesarias del triángulo de Sábato (Sábato y Botana 1993). De acuerdo a este triángulo, el gobierno (primer vértice) debe gestionar la estructura científico-tecnológica instalada en las universidades (segundo vértice) en comunicación constante con la estructura productiva representada por el colectivo de los empresarios (tercer vértice). Al organizarse debidamente las relaciones entre estos vértices del triángulo de Sábato, podrá seguirse una de las tantas pautas a tomar en cuenta para que se pueda hablar de progreso en nuestro país. Esto facilitaría la labor de las autoridades en lo que respecta al acercamiento a instituciones educativas.

Además de lecturas, cuestionarios y trabajo práctico en municipios y academias, los alumnos aprendieron cuatro

41. Hay un espacio laboral que está siendo copado por los tradicionales profesores universitarios y este podría fungir de trabajo inicial para los docentes más jóvenes: los centros preuniversitarios. Estos bien podrían funcionar para que, o bien los alumnos de último año dictaran uno que otro salón, o bien para que apoyaran a los profesores que allí trabajan. Esto, sin embargo, sigue siendo una cuestión difícil sobre todo por aspectos sociales y paradigmáticos. Una idea es que se realicen convenios entre las universidades públicas para que los alumnos de último año de tal o cual carrera, puedan enseñar en los centros preuniversitarios de otra hermana casa de estudios. Por ejemplo, un alumno de ingeniería de la UNI que está a punto de egresar podría enseñar en el Centro Preuniversitario de la Universidad Nacional Federico Villarreal (Cepre-UNFV) y, viceversa, un alumno de último ciclo de filosofía de la UNFV podría dictar en el Cepre-Uni. Así, se evita la endogamia académica y universitaria. Lo mismo podría plantearse para las academias y demás centros de preparación diseñados para el ingreso de alumnos a la universidad.

actividades clave en su formación profesional. La primera de estas era la elaboración de hojas de vida para la carrera universitaria. Parece inverosímil, pero un porcentaje no menor de alumnos o bien no había hecho nunca un currículum o bien no sabía que para la carrera universitaria el currículum debe tener otros lineamientos muy distintos al típico currículum que se presenta para conseguir trabajo en un McDonald's. Enseguida, comparto y explico cuáles son los contenidos de una hoja de vida de esta índole.

En la sección de «Datos generales» se debe consignar el nombre, apellidos, lugar de nacimiento, profesión, dirección, e-mail, celular y otros aspectos básicos. La foto es opcional y si se desea poner una, procurar apariencia presentable y con terno o vestido formal, dependiendo del caso.

Después tenemos la sección «Investigación» en la que se debe consignar si ha formado parte de algún grupo de estudio o de investigación oficial (es decir, con refrendo legal universitario) o no. Además, se debe indicar si ha realizado publicaciones tales como libros y capítulos de libro o artículos de revistas o reseñas. Finalmente, es bueno señalar los premios y distinciones en la especialidad recibidos hasta la fecha.

Enseguida, en la sección «Formación profesional» se señalan los grados académicos y el título profesional obtenidos, las actualizaciones y capacitaciones recibidas y la participación en eventos científicos y académicos tales como congresos internacionales y congresos nacionales. Finalmente, se indica el nivel de los diversos idiomas aprendidos hasta el momento.

La última sección corresponde a la experiencia docente y la experiencia profesional. Puede parecer lo mismo, pero no lo es. De hecho, esto es fuente de mucha confusión. La experiencia docente alude a los lugares y las duraciones del desempeño de la actividad de docencia. En cambio, la experiencia

profesional tiene que ver con otros aspectos vinculados a cargos burocráticos o académicos, tales como director, coordinador, decano, rector, gerente, administrador, investigador, editor, traductor, asesor, etc. de tal o cual institución. El concepto de experiencia profesional hace referencia al conjunto de conocimientos y aptitudes que un individuo o grupo de personas ha adquirido a partir de realizar alguna actividad profesional en un transcurso de tiempo determinado. Por supuesto que esa actividad debe ser distinta a la de la docencia.

El saber cómo elaborar una hoja de vida es fundamental para el filósofo universitario. Este documento, bien entendido, le increpa constantemente al estudiante cuestiones que tiene que hacer a lo largo de su carrera. Actividades tales como escribir libros, artículos, presentar ponencias o llevar a cabo talleres deben estar consignados en su hoja de vida. Así pues, cuando los estudiantes conozcan cuáles son los contenidos de una hoja de vida de un investigador, estos, presumiblemente, harán todo lo posible por llenarla adecuadamente. Incluso esa misma hoja puede marcar un estilo y un sentido de la vida, una especie de reto vital permanente.

Otro asunto que deben conocer los alumnos es la elaboración de un sílabo elemental de un curso universitario con el fin de que se proyecten e imaginen que tienen que dictar alguna materia apenas egresen. En ese sentido, se les pidió que elaboraran un sílabo simple de algún curso de Filosofía en el cual hayan estado interesados a lo largo de sus carreras. Por ello, se les pidió que elijan aquel curso que más les motivó, que más les influyó o el cual le generó más inquietudes. Esta actividad le permitirá entender al alumno el modo en el cual se pueden organizar los contenidos de un curso universitario relacionado a la Filosofía, así también le ayudará a comprender la importancia del manejo

de una bibliografía básica y de las lecturas respectivas de rigor (dependiendo de su metodología). Además, esto los beneficia porque los prepara para asumir tal vez en algún futuro el cargo de profesor universitario o de ayudante de cátedra o de jefe de prácticas. El alumno debe distinguir las siguientes partes de un sílabo:

1. Datos generales. Aquí se indica el nombre del curso, el semestre académico, el profesor responsable, su correo electrónico, su celular, la duración del curso, el aula y las horas de clase por semana.
2. Sumilla. En esta sección se señala un resumen del curso indicando, específicamente, de qué tratará, en qué partes se dividirá, que habilidades demandará del estudiante, etc.
3. Objetivos. Aquí se alude a lo que el alumno logrará al finalizar el curso.
4. Contenido. En esta parte se señalan puntualmente los temas que abordará el sílabo. Se debería dividir estos contenidos por semanas y por unidades tratando de que se guarde cierto orden lógico.
5. Metodología. Aquí se señala el método que se usará para impartir los conocimientos. Debe indicarse si se usarán lecturas, cuestionarios, diapositivas, documentales, si se realizarán debates en el salón y con qué frecuencia, etc.
6. Evaluación. En esta parte se indica cómo se promediará la nota final y cuáles son las fechas clave que debe tener en cuenta el posible alumno.
7. Bibliografía. Aquí se alude a los libros usados por el profesor o recomendados por él para una mejor comprensión. Se sugiere que al menos una parte de ellos tenga versión electrónica en *pdf* o similares.

Adicionalmente, se les debería delegar la tarea de construir un proyecto cultural. Para ello, se les podría presentar el modelo de proyecto que se le envió a las instituciones ya mencionadas (es decir, el municipio y la academia). Dicho modelo se basa en Orlando y Ozollo (2005):

I. Delimitación conceptual. En esta parte se hace un diagnóstico para identificar la necesidad cultural que se desea cubrir con la propuesta. Además, se justifica el proyecto argumentando los beneficios inmediatos de la implementación del mismo. Enseguida, se menciona a la población que será beneficiaria, se detallan los objetivos que se buscan lograr y luego, en la sección de metas, se explica la estrategia a llevar a cabo para conseguir cumplir con dichos objetivos.

II. Delimitación metodológica. Aquí se indica la planificación respectiva, es decir, la secuencia de actividades y tareas concretas que se realizarán. Esto va acompañado de un cronograma bien didáctico y se designan roles y funciones para cada uno de los miembros del equipo responsable del proyecto.

III. Presupuesto. Finalmente, el tema del financiamiento debe ser explicado señalando quienes se harán responsables de los gastos. Se recomienda que los gastos sean mínimos y que, de ser posible, no corran por cuenta de la institución a la que va dirigida el proyecto.

Cuando tengan un mayor dominio de la presentación de proyectos culturales, podrán ellos mismos ofrecérselos a tales o cuáles instituciones para que sigan desarrollando sus habilidades y es posible que, con el tiempo, puedan acceder a alguna oportunidad laboral segura.

Una petición final que se les solicitó fue la de buscar que sus docentes de mayor confianza les elaboraran una carta de recomendación a fin de poder acceder a una beca o a un

trabajo que pide como requisito la presentación de dicha carta. Por lo general, la carta de recomendación detalla las virtudes y la idoneidad del alumno para un cargo o una responsabilidad determinada. Solo se les pidió algo muy sencillo y que vaya con la firma del docente en cuestión. Lo que también se buscaba saber era qué tan comprometidos estaban realmente los docentes con sus estudiantes.

Asimismo, con el objetivo central de que el alumno engrosara su hoja de vida, se dictó un breve taller dentro del espacio otorgado por la universidad y en coordinación con la escuela y el decanato. La actividad bien cumplida les valió un certificado adicional simbólico.

Ahora bien, después de todo esto, se debe considerar el asunto de la evaluación. ¿Cómo se decidió la nota? ¿Qué nota se les debe poner y con base en qué razones? La nota del «examen parcial» dependía de la entrega de al menos 10 cuestionarios resueltos. El número de cuestionarios entregados se multiplicaba por 2 y esa era su nota. Esa nota representaba el 50% y, además, significaba dos meses de trabajo investigativo intenso.

La nota del «examen final» dependía del número de los certificados que pudieron obtener (o las evidencias de asistencia y/o participación en eventos culturales filosóficos). También se consideraron a las cartas de recomendación, la hoja de vida, el sílabo y el proyecto cultural. De nuevo, la cantidad de documentos entregados se multiplicaba por 2 y esa era su nota. Finalizaba el curso un mini foro en el que narraban y compartían sus experiencias y aprendizajes.

Como sugerencia, algunos alumnos podrían usar la vivencia de conocer el ámbito laboral del filósofo para elaborar su trabajo de suficiencia profesional cuando busquen obtener

su licenciatura. Según la directiva general para obtener grado o licenciatura, el trabajo de suficiencia profesional (o TSP en siglas):

«Es la actividad de desempeño laboral que realiza el egresado en una(s) institución(es) reconocida(s) por la EP, lo cual se acredita con el respectivo(s) certificado(s) al final de la actividad para demostrar y documentar, en el informe de TSP, el dominio y la aplicación de las competencias profesionales adquiridas durante su formación en la carrera profesional. El Informe de TSP se complementa con la sustentación pública que incluye una evaluación mediante un balotario con preguntas sobre las asignaturas terminales o concentradoras (*capstone*) de la especialidad de la carrera. Las Escuelas Profesionales (EP) son las responsables de determinar las características de las actividades de suficiencia profesional, así como los procedimientos para la realización, el seguimiento, la sustentación pública del informe de TSP y la evaluación con base en el balotario» (VRIP 2020: 2).

Esto significa que, si un alumno de Filosofía no quiere realizar el tradicional trabajo teórico de construir una tesis, podría optar por un TSP para poner por escrito lo aprendido durante la experiencia de su curso de prácticas preprofesionales, aunque esto, en principio, no bastaría, pues la idea es que durante un tiempo más extenso trabaje o desarrolle alguna labor en la que demuestre dominio de competencias profesionales. Sin embargo, el curso que hemos analizado podría servir para que el alumno decida hacer su TSP sobre tal o cual institución cultural o educativa. Ese podría ser otro beneficio extra que se desprende de haber llevado un curso previo bien organizado.

Conclusiones

Las universidades públicas están descuidando la formación de los egresados de filosofía. Esto podría cambiarse con un adecuado curso de prácticas preprofesionales. Este curso podría

ayudar a mejorar las expectativas laborales de los egresados de la carrera de filosofía. De ahí que uno de los objetivos de este trabajo haya sido el de exponer los posibles contenidos de tal curso.

El curso de prácticas preprofesionales debe incluir algunas mínimas sesiones teóricas de discusiones de lecturas en una proporción del 10%. Un 60% debe dedicarse a asignarle a al alumno una actividad de dictado o de apoyo en alguna entidad cultural. El 30% restante debe exigir que el alumno conozca cómo es una hoja de vida, un sílabo, un proyecto cultural y una carta de recomendación.

Mientras tanto, la imagen clásica del filósofo como alguien que reflexiona y cuestiona lo establecido no hay que dejarla de lado. Escribir artículos para revistas indexadas, publicar libros, proponer ponencias para eventos culturales debe seguir siendo la actividad del filósofo profesional.

Y sobre todo, estando en pleno bicentenario debemos tener en mente a aquellos filósofos y filósofas del futuro para buscar la manera de que hereden una carrera con una mejor imagen que la que tiene ahora, pues hoy por hoy, la Filosofía en el Perú está en crisis y, por ende, está venida a menos.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola. (1993). *Diccionario de filosofía*. México: FCE.
- Alarcón, Carlos. (2007). «Lógica deóntica». Frápolli, M (Coord.). *Filosofía de la Lógica*. pp. 207-231. Madrid: Tecnos.
- Alchourrón, Carlos y Bulygin, Eugenio (1979). *Sobre la existencia de las normas jurídicas*. Carabobo: Universidad de Carabobo.
- Alonso, Miguel. (1990). *Cinco sociólogos de interés militar*. Madrid: Ministerio de Defensa, Instituto Español de Estudios Estratégicos.
- Aramayo, Roberto. (2013). «Schopenhauer y los grandes enigmas de la filosofía». En: J. Villacañas (ed.), *La filosofía del siglo XIX*. Madrid: Tecnos, pp. 85-112.
- Arenas, Claudia. (28 de octubre del 2013). *Marco Aurelio Dene-gri, MAD, un loco en su sano juicio*. [texto inédito]. Recuperado de <https://es.scribd.com/doc/179458483/Mad>
- Aristóteles. (1998). *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Agius, Emmanuel. (2010). «Ética ambiental: hacia una perspectiva intergeneracional». En: Have, H. (ed.). *Ética ambiental y políticas internacionales*, pp. 97-126, París: UNESCO.
- Amal, Samani. (2017). «Forgiveness across major world religious traditions». *Tulsí Prajñá*. Año 44, Vol. 175-176, pp. 73-90, https://jvbi.ac.in/pdf/menu/research/Research_Article/forgiveness_in_major_Amal.pdf
- Arciniegas, Yurany. (1 de febrero del 2022). «Amnistía Internacional acusa a Israel de ejecutar un “apartheid” contra los palestinos». *France24*. <https://www.france24.com/es/medio-orient/20220201-israel-palestinos-apartheid-amnistia-internacional>

- Aranguren, José. (1968). *Ética*. Madrid: Editorial Revista de Occidente
- Araya, Jorge. (2010). «Ética intercultural y reconocimiento dialógico. Una mirada a la dignidad del otro: conflicto entre el Estado de Chile - Pueblo Mapuche». *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*. Año 1, N° 1, pp. 61-78. <https://vlex.cl/vid/intercultural-dialogico-chile-mapuche-431704454>
- Ávila, Flor y Martínez de Correa, Luz. (2009). «Reconocimiento e Identidad: Diálogo Intercultural». *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 14(45), pp. 45-64. <https://www.re-dalyc.org/pdf/279/27911653005.pdf>
- Badia, Félix. (2020). «Yuval Harari: “Hay que controlar qué hacen los políticos en este preciso momento”». En: *La Vanguardia*. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/internacional/20200419/48563857713/yuval-harari-coronavirus-politica-epidemia.html>
- Baigorri, José. (1983). *Historia de la Filosofía*. Madrid: COU Santillana.
- Balvin, Fernando. (1990). *Problemas Selectos: Álgebra*. Lima: Editorial Ingeniería.
- Barker, M. (1981). *The new racism*. Londres: Junction Books.
- Barnes, Jonathan. (1992) *Los presocráticos*. Madrid: Cátedra.
- Bartolomé, Miguel. (2006). *Los laberintos de la identidad. Procesos Interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.
- BBC. (2020). «Coronavirus | Yuval Noah Harari: “Esto no es la peste negra. No es como si la gente muriera y no tuviéramos ni idea de qué les mata”». En: *BBC News Mundo*. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-52247987>

- BBC News Mundo (24 de febrero del 2022). «¿Cuál es el origen del conflicto entre Ucrania y Rusia y por qué tiene relevancia internacional?» <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-59883768>
- BBC News Mundo (26 de febrero del 2022). «Rusia y Ucrania: qué pasó en Crimea en 2014 (y por qué importa ahora)». *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-60500020>
- BBC News Mundo. (13 de marzo del 2022). «Rusia | ¿De regreso a la URSS?: cómo la salida de compañías extranjeras de Rusia deja al país cada vez más cerca de la era soviética». *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-60700725>
- BBC News Mundo. (17 de marzo del 2022). «Alberto Fujimori: el Tribunal Constitucional de Perú acordó restablecer el indulto concedido al expresidente». *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-60700725>
- Beorlegui, Carlos. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad del Deusto.
- Bermudo, José. (2013). «La Enciclopedia de los filósofos». En: J. Echeverría (ed.). *Del Renacimiento a la Ilustración II*. Madrid: Tecnos, pp. 255-276.
- Blackburn, Simon. 2005. *La Verdad. Guía de perplejos*. Barcelona: Crítica.
- Blanco, R. (4 de diciembre del 2018). «Maidan, el epicentro de la revolución en Ucrania». *France24*. <https://www.france24.com/es/20181203-boleto-vuelta-maidan-revolucion-ucrania>
- Boerí, Marcelo. (2003). *Los estoicos antiguos*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

- Borón, Atilio. (17 de diciembre del 2018). «Noam Chomsky: 90 años». *Telesur tv.net*. <https://www.telesur tv.net/bloggers/noam-chomsky-90-estados-unidos-atilio-boron-20181217-0002.html>
- Bulygin, Eugenio. (2013). «Lógica deóntica». Alchourrón, C., Méndez, J. y Orayen, R. (eds.). *Lógica*. pp. 129-142, Madrid: Trotta.
- Bunge, Mario. (1995) *Ética, Ciencia y Técnica*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bunge, Mario. (2000). «El derecho como técnica social de control y reforma». *Isonomía*, (13), pp. 122-137. <http://www.scielo.org.mx/pdf/is/n13/1405-0218-is-13-00122.pdf>
- Bunge, Mario. (2007). *Diccionario filosófico*. México: Siglo Veintiuno.
- Burdman, Anita y Feferman, Solomon. (2004). *Alfred Tarski, Life and Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Campohermoso, Omar. (2008). «De la Genialidad a la Locura. Friedrich Nietzsche». *Cuadernos Hospital de Clínicas*. Vol.53, No.2, pp. 91-96. Recuperado de: <http://www.scielo.org.bo/pdf/chc/v53n2/v53n2a12.pdf>
- Camps., Victoria. (2013). «Presentación». En: V. Camps, O. Guariglia, y F. Salmerón (eds.). *Concepciones de la ética*. Madrid: Trotta, pp. 11-28.
- Castedo, Antía. (30 de agosto del 2019). «Incendios en el Amazonas: quién se beneficia de la explotación económica de la Amazonía brasileña». *BBC*. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-49514582>
- Cerezo, Pedro. (2013). «Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri». En: J. Gracia (ed.), *Concepciones de la metafísica*. Madrid: Tecnos, pp. 255-292.

- Cicerón, Marco. (1997). *Lelio: de la amistad*. México: UNAM.
- Cicerón, Marco. (2000). *Las paradojas de los estoicos*. México: UNAM.
- Cicerón, Marco. (2005). *Diputaciones tusculanas*. Madrid: Gredos.
- Cincodías (16 de marzo del 2019). «La filosofía busca sitio en el mundo laboral». *El País*. Recuperado de: https://cincodias.elpais.com/cincodias/2019/03/15/fortunas/1552673979_365293.html
- Clark, Michael. (2007). *Paradoxes from A to Z*. Londres. Routledge.
- Clausewitz, Carl. (1984). *De la guerra*. Barcelona: Editorial Labor.
- Cohen, M. R. (1965). *Introducción a la lógica*. México: FCE.
- Comboni, Sonia y Juárez, José (2013). «Las interculturalidad-es, identidad-es y el diálogo de saberes». *Reencuentro*. 66, pp. 10-23. <https://www.redalyc.org/pdf/340/34027019002.pdf>
- Congreso de la República del Perú. (2014). *Ley 30220: Ley Universitaria*. Congreso de la República. Recuperado de: <https://diariooficial.elperuano.pe/pdf/0021/ley-universitaria-30220.pdf>
- Copi, Irving y Cohen, Carl. (2009). *Introducción a la lógica*. México: LIMUSA.
- Cortés, Ismael (2014). «15 años de Filosofía para la Paz. El lugar de la ética en la investigación para la Paz». *Revista de Paz y Conflictos*. N°. 7, pp. 195-209. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=205031399005>
- Cortina, Adela. (2013) *¿Para qué sirve realmente... la ética?* Madrid: Paidós.
- Costa, Carlos. (2009). «¿Ética ecológica o medioambiental?». *Acta Amazónica*, vol.39, n.1, pp. 113-120. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/aa/v39n1/a12v39n1.pdf>

- Cruells, Pere y Saéz, Germán (2014). «Geometría Fractal». Universitat Oberta de Catalunya. <https://bit.ly/3HRC5yr>
- De Olaizola, Iñiqui. (2004). «¿Imposturas fractales?». *Diseño y Sociedad*. N° 17, pp. 42-47. <https://disenoysociedad.ojs.xoc.uam.mx/index.php/disenoysoiedad/article/view/230/230>
- Denegri, Marco. (2006). *De esto y aquello*. Lima: URC.
- Denegri, Marco. (2010). *Miscelánea Humanística*. Lima: UIGV.
- Denegri, Marco. (2012). *Normalidad y anormalidad y El asesinato desorganizado*. Lima: UIGV.
- Denegri, Marco Aurelio. (21 de julio del 2013). *Marco Aurelio Denegri Libros, Fenómeno del enamoramiento. La Misoginia*. [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=ulF09YP3m3Y&t=23s&ab_channel=C.Pomares
- Denegri, Marco. (26 de octubre del 2013). *¿Cuántas cualidades se puede exigir a una persona?, Marco Aurelio Denegri* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=mT4M5iSMggo&t=7s>
- Denegri, Marco (7 de julio del 2014). «La cacosmia». *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/opinion/columnistas/cacosmia-marco-aurelio-denegri-338354-noticia/>
- Denegri, Marco(2014a). *Poliantea*. Lima: UIGV.
- Denegri, Marco. (2014b). *Polimatia*. Lima: UIGV.
- Denegri, Marco. (4 de enero del 2016). Propercio y el amor, por Marco Aurelio Denegri. *El Comercio*. <https://bit.ly/41bpdtW>
- Denegri, Marco. (10 de marzo del 2016). *La Función de la Palabra (TV Perú) - 09/09/2015*. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Qc2H3bYSB54>

- Denegri, Marco. (21 de junio del 2016). *La Función de la Palabra - 15/06/2016*. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=KEveBgkd4Qc&t=2s>
- Denegri, Marco. (30 de junio del 2016). *La Función de la Palabra - 29/06/2016*. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=GjChEUkvrFE>
- Denegri, M. (25 de agosto del 2016). «¿Qué es el hombre?». *Grufides*. <https://bit.ly/3NQ38xT>
- Denegri, Marco. (14 de septiembre del 2016). *La Función de la Palabra - 07/09/2016*. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ZUUB9cWM8kQ>
- Denegri, Marco. (27 de octubre del 2016). *La Función de la Palabra - La inteligencia y la palabra - 26/10/2016*. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=GSktcVEUpE8>
- Denegri, Marco. (19 de enero del 2017). *La Función de la Palabra - 18/01/2017*. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=6OIvwQLPnfY>
- Denegri, Marco. (2017). *Mixtiferi. Conjunto de temas diversos*. Lima: UIGV.
- Denegri, Marco. (11 de julio del 2018). *El amor y la locura - Marco Aurelio Denegri*. [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=GRwg-ME9IGQ&t=1s&ab_channel=ContraculturaenelsigloXXI
- Denegri, Marco. (2018). *MAD. Sexo, amor y otros placeres de la lengua*. Lima: Penguin Random House.
- Denegri, Marco. (14 de enero del 2018). «Servomecanismo». *El Comercio*. <https://bit.ly/3LMoxFx>
- Denegri, Marco. (2021). *Esmórgasbord*. Lima: UIGV.
- Diógenes Laercio. (2010). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Lucina.

- DW. «Elon Musk dice que Starlink no bloqueará fuentes de noticias rusas». DW. <https://p.dw.com/p/484E5>
- Dussel, Enrique. (2013). *Ethics of Liberation. In the Age of Globalization and Exclusion*. Durham and London: Duke University Press.
- Dussel, Enrique. (2020). «Cuando la naturaleza jaquea la orgullosa modernidad». En: García, Fernando (ed.). *Capitalismo y pandemia*. s.l.: FilosofíaLibre, pp. 87-90.
- Earls, John. (2007). *Introducción a la teoría de sistemas complejos*. PUCP.
- Ebbighausen, Rodion. (11 de marzo del 2022). «China culpa a Occidente de la guerra en Ucrania». DW. <https://www.dw.com/es/china-culpa-a-occidente-de-la-guerra-en-ucrania/a-61097314>
- Elliot, Robert (2004). «La ética ambiental». En: Singer, P. (ed.). *Compendio de Ética*. Madrid: Trotta, pp. 391-403.
- El Comercio. (27 de julio del 2018). «Marco Aurelio Denegri murió: así fue su charla con César Hildebrandt en TV». <https://bit.ly/3B5Z315>
- El País. (22 de febrero del 2022). «El papel de Donetsk y Lugansk en el conflicto entre Ucrania y Rusia: claves e intereses del Kremlin en el Donbás». *El País*. <https://bit.ly/3nHiVVb>
- Epicuro. (1994). *Obras*. Madrid: Altaya. <https://es.scribd.com/doc/199070691/Epicuro-Obras-Ed-Tecnos-Altaya>
- Escuela Profesional de Filosofía. (2018). *Diseño Curricular de Filosofía*. UNMSM. Recuperado de: <https://bit.ly/44IwVP6>
- Esquirol, José. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Barcelona: Gedisa.

- Ferrater Mora, José. (1990). *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza.
- Ferro, Virginia. (2012). «Fractales en ciencia y arte. Discusiones posibles en el marco de las concepciones realistas y antirrealistas en la Filosofía de la Ciencia». *HAL archives-ouvertes*, s.v., s.n., pp. 1-15. https://hal.science/hal-00699921/file/Fractales_en_ciencia_y_arte.pdf
- Fornet-Betancourt, Raúl. (1997). «Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas». *Proyecto ensayo hispánico*. <https://www.ensayistas.org/critica/teoria/fornet/Fornet2.htm>
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Descleé de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Editorial Trotta.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2011). *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco. https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/FORNET_CATEDRAFBC_2009_ES.pdf
- Frígola, Núria. (Directora) (2020). *El canto de las mariposas*. [Película] Travesía Films y La Mula Producciones
- García-Pelayo y Gross, Ramón. (1985). *Pequeño Larousse ilustrado*. Buenos Aires: Larousse.
- García Ruiz, Juan. (2009). «Fractales: qué, por qué y para qué. Una introducción al mundo de los fractales». En: *Parque de las Ciencias*, s.v., s.n., pp. 1-50.
- Garcés, Hernán. (29 de mayo del 2021). Stephen Wertheim: «La OTAN debería haberse disuelto cuando desapareció la Unión Soviética». *Eldiario.es*. <https://bit.ly/3pyXNkq>

- Garrido, Francisco. (2011). «La ética ecológica». *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*. N° 10, pp. 13-19.
- Gestión. (14 de marzo del 2022). «Rusia invade Ucrania: Videos impactantes de la operación militar declarada por Putin en territorio ucraniano.» *Gestión*.
<https://bit.ly/3ImzY3c>
- Gestión. (11 de enero del 2022). «La OTSC, una alianza militar al servicio de Rusia.» *Gestión*.
<https://bit.ly/3pxXQ03>
- Godenzi, Jorge. (2018). «*In memoriam*. Marco Aurelio Denegri Santagadea (1938-2018)». *Ius Inkarri. Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias políticas*. N° 7, pp. 343-345.
- González, Francisco. (2004). «Complejidad Ética y Estética». *Revista Colombiana de Neumología*, Vol. 16, N° 3, pp. 209-21.
<http://www.scielo.org.co/pdf/rcneum/v16n3/v16n3a10>
- Guillén, Diego. (2000). «Ética y gestión sanitaria». En: Jimenez, J. (Dir.) *Manual de gestión para jefes de servicios clínicos. Conceptos básicos*. Díaz de Santos, pp. 159-186.
- Hacking, Ian. (1996). *Representar e intervenir*. México: Paidós.
- Han, Byung-Chul. (2020). «Vamos hacia un feudalismo digital y el modelo chino podría imponerse». En: *Clarín*.
Disponible en: <https://bit.ly/41rbhfw>
- Habermas, Jürgen. (2001). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Harari, Yuval. (2020). «El mundo después del coronavirus». En: *La Vanguardia*. Disponible en: <https://bit.ly/42IUBRJ>
- Heidegger, Martín. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

- Heidegger, Martí. (1996). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Herrera, Jorge y Ortiz, Claudia (2018). «Interculturalidad en lenguas-culturas extranjeras: un desafío filosófico para América Latina». *Cuestiones de Filosofía*, 4 (22), 173-199. doi: <https://doi.org/10.19053/01235095.v4.n22.2018.8301>
- Hickson, Michael (2014). «A Brief History of Problems of Evil». En: McBrayer, J. P.; Howard-Snyder, D. *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*. Nueva Jersey: Wiley-Blackwell, pp. 26–27.
- Honneth, Axel. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México: FCE.
- Huamán, Miguel. (2020a). «¿Los peruanos necesitamos mano dura?». Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=0m5diZ_dGyk
- Huamán, Miguel. (2020b). «¿Arte y Literatura contra el aburrimiento?». Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=DweU4fR3J74>
- Huisman, Denis, Vergez, André y Le Strat, Serge. (2001). *Historia de los filósofos ilustrada por los textos*. Madrid: Tecnos.
- Jonas, Hans. (1995). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- Kant, Inmanuel. (1973). *Crítica del juicio*. México: Porrúa.
- Kant, Inmanuel (2011). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México: FCE.
- Kant, Inmanuel (1996). *Crítica de la razón práctica*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Kaufmann, Arthur. (2003). *Filosofía del diritto ed ermeneutica*. Milán: Giuffrè.

- Kymlicka, Will. (2000). «Derechos humanos y justicia etnocultural». *Debats*, 68, pp. 46-64.
- Lactancio. (2014). *La obra creadora de Dios. La ira de Dios. Madrid*: Editorial Ciudad Nueva.
- Levinas, Emmanuel. (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Labrador, Alejandro. (2016). «El influjo de Louis Althusser en México desde la filosofía, la ideología y la política». *Cahiers d'études romanes*, N°. 32, pp. 131-143. Recuperado de <https://doi.org/10.4000/etudesromanes.5178>
- La República. (6 de marzo del 2022). «Violencia en el fútbol mexicano: casi 20 muertos, decenas de heridos y desaparecidos». *La República*. <https://bit.ly/3nSiffO>
- La Santa Biblia*. (2005). Traducido del hebreo por Reina-Valera 1960. <https://es.pdfdrive.com/biblia-reina-valera-1960-d158103373.html>
- La Vanguardia. (19 de marzo del 2022). «Rusia utiliza por primera vez un nuevo sistema de misiles aire-tierra contra Ucrania». *La Vanguardia*. <https://www.lavanguardia.com/internacional/20220319/8137491/rusia-dice-destruyo-deposito-misiles-subteraneo-oeste-ucrania.html>
- LeBlanc, Paul (28 de febrero del 2022). «¿Por qué Estados Unidos no envía tropas a Ucrania?». *CNN en español*. <https://cnnespanol.cnn.com/2022/02/28/estados-unidos-tropas-ucrania-analisis-trax/>
- Llanos, Marino. (2003). *Lógica Jurídica. Lógica del proceso judicial*. Lima: Logos.
- López, José. (2017). *Ciencia, tecnología y sociedad*. Asunción: Conacyt.

- Luna-Fabritius, Adriana. (2015). «Modernidad y drogas desde una perspectiva histórica». *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Vol.60, N° 225, pp. 21-44.
<https://bit.ly/3HXLXa0>
- Luyo, Jesús y otros (2016). *Observatorio laboral. Informe sobre el mercado laboral de la especialidad de filosofía*. PUCP.
<https://bit.ly/44UpkWX>
- Machado, Horacio. (2020). «Imaginando un (otro) mundo pospandemia. Desafíos y posibilidades desde la Ecología Política del Sur». En: Amadeo, P. (ed.). *Posnormales. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. pp. 169-196, s.l., Aspo.
- Macho, Marta. (19 de julio del 2017). «Triangulando: Pascal versus Sierpinski». *Cuaderno de cultura científica*. <https://culturacientifica.com/2017/07/19/triangulando-pascal-versus-sierpinski/>
- Macionis, John y Plummer, Kenneth. (2011). *Sociología*. Madrid: Pearson Educación.
- Mandelbrot, Benoît (1983). *La geometría fractal de la naturaleza*. Barcelona: Tusquets.
- Maguiña, Ciro. (2011). «Editorial». *Día de la Medicina Peruana: Ciencia y valores al servicio de la salud*. Folleto del Colegio Médico del Perú. s.n., 8.
- Márquez, Álvaro. y Gutiérrez, Doris. (2007) «Presencia de la Filosofía Intercultural de Raúl Fornet-Betancourt en América Latina». *Apuntes Filosóficos* 31, pp. 163-183
- Martínez, Vicent. (2005). «La filosofía para la paz como racionalidad práctica». *Investigaciones fenomenológicas*. N° 4, pp. 87-98. <https://doi.org/10.5944/rif.4.2005.5441>

- Martínez-Odría, Arantzazu. (2007). «Service-learning o aprendizaje-servicio. La apertura de la escuela a la comunidad local como propuesta de educación para la ciudadanía». *Bordón* 59 (4), pp. 627-640.
- Medina, Casimiro. 1957. *La Verruga Peruana y Daniel A. Carrión*. Lima: Cuerpo Médico del Instituto Sanitas.
- Medina, Wilmer. (2015). «La filosofía de la interculturalidad en la educación». *Horizonte de la Ciencia* 5 (8), pp. 57-68. <https://revistas.uncp.edu.pe/index.php/horizonte-delaciencia/article/view/291/304>
- M-èlich, Joan-Carles. (2012). «Filosofía y educación en la postmodernidad». En: G. Hoyos (ed.), *Filosofía de la educación*. Madrid: Tecnos, pp. 35-54.
- Méndez, Cecilia (2000). *Incas sí, indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. IEP. http://repositorio.iep.org.pe/bitstream/IEP/865/2/Mendez_Incas-si-indios-no.pdf
- MINEDU (2013). *Hacia una Educación Intercultural Bilingüe de Calidad. Propuesta pedagógica*. Lima: Gráfica Navarrete.
- MINJUS. (2014). *Código Civil. Decreto Legislativo N°295*. MINJUS. <https://www.minjus.gob.pe/wp-content/uploads/2015/01/Codigo-Civil-MINJUS-BCP.pdf>
- MINJUS. (2016). *Código Civil. Decreto Legislativo N°635*. MINJUS. http://spijlibre.minjus.gob.pe/content/publicaciones_oficiales/img/CODIGOPENAL.pdf
- MINJUS. (2019). *Constitución política del Perú*. MINJUS. <https://bit.ly/3BhaJhC>
- Mora, Rafael. (2020a). *Quechua: Problema y posibilidad*. Lima: ACUEDI.
- Mora, Rafael. (2020b). *Para comprender a las falacias*. Lima: ACUEDI.

- Mora, Rafael. (2020c). «La filosofía y la sofofilia». *Nudo Gordiano*, N° 14, pp. 34-39. https://issuu.com/revistanudo-gordiano/docs/nudo_gordiano_14
- Mora, Rafael. (2022). *Investigando a la lógica desde un punto de vista filosófico*. Lima: ACUEDI.
- Nagel, Thomas. (2000). *Ensayos sobre la vida humana*. México: FCE.
- Nietzsche, Federico. (1990). *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Avila.
- Nussbaum, Martha. (2010) *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Madrid: Katz.
- Ñaupas, Humberto. (2009) *Metodología de la investigación científica y asesoramiento de tesis*. Lima: Gráfica Retai.
- OMS. (2021). «Tasa de letalidad por la infección de la COVID-19 calculada a partir de los datos de seroprevalencia». *Boletín de la Organización Mundial de la Salud*
<https://bit.ly/42sZrYt>
- Onfray, Michel. (2002). *Cinismo - Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires: Paidós.
- Orientación Universia (8 de mayo del 2019). «Carrera de Filosofía: ¿dónde trabajan sus profesionales?». *Universia*. Recuperado de <https://bit.ly/3VSLagt>
- Orlando, Marcela y Ozollo, Fernanda (2005). *Formulación de proyectos culturales*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. Recuperado de: <https://bit.ly/3O0OR1s>
- Ortiz, Santiago. (2006). «¿Por qué los fractales son tan populares?». *Revista Digital Universitaria*. Vol. 7, N° 10, pp. 2-9. http://www.revista.unam.mx/vol.7/num10/art83/oct_art83.pdf
- París, Carlos. (2013). «Cultura y Biología. Génesis de la cultura a través de la Evolución biológica». En: D. Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la Cultura*. Madrid: Tecnos, pp. 243-262.

- París, Sonia y Martínez, Vicent (2010). «Interculturalidad y conflicto: una perspectiva desde la filosofía de la paz». *Investigaciones fenomenológicas*. 7, pp. 85-98
DOI: 10.5944/rif.7.2010.5531
- Parménides (2000). *El poema de Parménides*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Panikkar, Raimon. (2002). *Pace e Interculturalità. Una riflessione filosofica*. Milán: Jaca Book.
- PBS LearningMedia. (2022). World Religions Map.
<https://bit.ly/44QHik1>
- Peña, Salvador y Vega, Miguel (2007). «Reinterpretación y retraducción: la Oración de san Francisco y el lema nazará». Zaro, J., Ruiz, F., *Retraducir: una nueva mirada*. Miguel Gómez Ediciones, pp. 89-100.
<https://bit.ly/3BhbRlc>
- Platón. (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos
- Platón. (1992). *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Gredos.
- Polo, Miguel. (2016). «Decolonialidad, interculturalidad y reconocimiento». *Vox Juris*, 32 (2), pp. 65-70.
<https://bit.ly/3LOXZDC>
- Polo, Miguel (2020). «Confucio y la pandemia 2020». En : *Blog de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas – UNMSM*.
<https://letras.unmsm.edu.pe/blog/confucio-y-la-pandemia-2020/>
- Pujol, Elena. 7 de junio del 2013. «Giordano bruno, el filósofo que desafió a la inquisición». *Historia. National Geographic*. https://historia.nationalgeographic.com.es/a/giordano-bruno-filosofo-que-desafio-a-inquisicion_7273

- RAE. (2022). *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/paz>
- Raymundo, Jesús. (31 de marzo del 2019). «¿Dónde estudiar y dónde trabajar si te gusta la filosofía?». *El Comercio*. <https://bit.ly/42ttY3z>
- Rawls, John. (2006). *Teoría de la justicia*. México: FCE.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Dario (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. T. I. Barcelona: Herder.
- Reale, Miguel. (1997). *Teoría Tridimensional del derecho*. Madrid: Tecnos
- Redero, Elena. (2016). «Aplicación del mindfulness en el proceso de enseñanza-aprendizaje en Educación primaria». Trabajo de Grado. Sevilla. <https://bit.ly/3nM1l2B>
- Reul, Sabine y Thomas. Deichmann. (2019). «La medida del verdadero amor es: Puedes insultar al otro». *Antroposmoderno*. https://antroposmoderno.com/antroposmoderno.php?id_articulo=608
- Ríos, Jaime. (2017). «Inserción de los profesionales sanmarquinos en el mercado laboral global, 2010-2015. Un estudio de casos hacia una visión sociohistórica prospectiva». *Investigaciones Sociales*, 20 (37), pp. 149-164. Recuperado de: <https://doi.org/10.15381/is.v20i37.13433>
- Rosental, Mark y Iudin Pavel (1946). *Diccionario Filosófico marxista*. Montevideo: Ediciones Pueblo Unidos.
- Russell, Bertrand. (1988). *Diccionario de hombre contemporáneo*. Buenos Aires: Santiago Rueda.
- Sábato, Jorge y Botana, Natalio (1993) «La ciencia y la tecnología en el desarrollo futuro de América Latina». *Arbor* CXLVI, 575, pp. 21-43.

- Salas, Ricardo. (2006). *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Sandel, Michael. (2020). «Are We All in This Together?». En: *The New York Times*. <https://bit.ly/3px1Uh7>
- Salazar Bondy, Augusto. (1967). *Didáctica de la filosofía*. Lima: Arica.
- Salazar Bondy, Augusto. (1967a). *La Filosofía en el Perú*. Lima: Editorial Universo.
- Salazar Bondy, Augusto. (1967b). *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo. El proceso del Pensamiento Filosófico*. T. I. Lima: Francisco Moncloa Editores.
- Salazar Bondy, Augusto. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Salazar Bondy, Augusto. (2000). *Iniciación filosófica*. Lima: Mantaro.
- Santamaría, Jorge. (10 de febrero del 2021). «La tiranía detrás del “Me divierte” de Facebook». *Agencia El Grifo*. <https://www.agenciaelgrifo.co/2021/02/10/la-tirania-detras-del-me-divierte-de-facebook/>
- Sartori, Giovanni. (1998). *Homo Videns. La sociedad teledirigida*. Barcelona: Taurus.
- Savater, Fernando. (2013). «Vitalismo». En: V. Camps, O, Guariglia, y F. Salmerón, (eds.). *Concepciones de la ética*. Madrid: Trotta, pp. 297-308.
- Savater, Fernando. (2020). «No estábamos dispuestos a creer lo que veíamos». En: F. García (ed.). *Capitalismo y pandemia*. s.l.: FilosofíaLibre, pp. 68-75.

- Schopenhauer, Arthur. (1988). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta.
- Sexto Empírico. (1993). *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos.
- Shah, Sonia. (2020). «Contra las pandemias, la ecología». En: Babún, C. y Merino, A. (eds.). *Pandemia. Capitalismo y crisis ecosocial*, 27- 32, Tsunun.
- Singer, Peter. (1995a). *Ética práctica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, Peter. (1995b). *Ética para vivir mejor*. Barcelona: Ariel.
- Sobrevilla, David. (2014). *Introducción a la Filosofía*. Lima: URP y Editorial Universitaria.
- Sorensen, Roy. (2003). *A brief history of the Paradox. Philosophy and the labyrinths of the mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Sternberg, Robert. (1989). *El triángulo del amor. Intimidad, amor y compromiso*. Barcelona: Paidós.
- Stewart, Ian. (2007). *Historia de las matemáticas en los últimos 10 000 años*. Barcelona: Crítica.
- Taylor, Charles. (2009). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: FCE.
- The Guardian. (27 de agosto del 2018). «Religion: why faith is becoming more and more popular».
<https://bit.ly/3NZkIj5>
- Tidy, Joe. (17 de marzo del 2022). «Rusia y Ucrania | Anonymous: “Intensificaremos los ataques contra el Kremlin”». *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-60781082>

- Trelles, Óscar. (2002). «Derecho y lógica: problemas». Criado, R. y Rosales, D. (eds.). *Lógica Formal y Lógica no-Formal*. 99-110. PUCP.
- TseTung, Mao. (1975). *Citas del presidente Mao TseTung*. Beijing: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Unesco. (2011). *La filosofía, una escuela de la libertad*. México: Unesco y Universidad Autónoma Metropolitana.
<https://bit.ly/42N0opl>
- Universidad de Granada. (2003). *Yacimientos de empleo para titulados en filosofía*. UGR.
<https://bit.ly/3nYH7Cv>
- Universidad Nacional de Educación a Distancia. (2010) *Grado en filosofía*. UNED. <https://bit.ly/3VXS7fZ>
- Valdivieso, J. (2003). «Rawls frente a la distribución de los bienes ambientales». *Recerca, Revista De Pensament I Anàlisi*, (3), 95-110. <https://www.e-revistas.uji.es/index.php/recerca/article/view/268>
- Valdivieso, Joaquín. (2004). «¿Hay un lugar en Rawls para la cuestión ambiental?». *Isegoría*, (31), 207–220.
<https://doi.org/10.3989/isegoria.2004.i31.465>
- Van Fraassen, Bass (1996). *La imagen científica*. México: Paidós.
- Vegecio, Flavio. (2006). *Compendio de técnica militar*. Madrid: Editorial Cátedra
- Vicerrectorado de Investigación y Posgrado. (2020). *Directiva general para realizar, presentar y sustentar el trabajo de investigación para la obtención del grado Académico de Bachiller, la Tesis o el Trabajo de Suficiencia Profesional para la obtención del Título Profesional en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*. UNMSM. <https://bit.ly/3Bk4lks>

- Villarroel, Raúl. (2017). «Reconocimiento, tolerancia e interculturalidad. La agenda pendiente de un mundo de extraños morales». *Acta Bioethica*, 23 (1), pp. 91-97. <https://www.scielo.cl/pdf/abioeth/v23n1/1726-569X-abioeth-23-01-00091.pdf>
- Walsh, Catherine (2009). «Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-sugir, re-existir y revivir». Patricia Medina Melgarejo (ed.) *Educación intercultural en América Latina: Memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*, UPN, CONACYT, P y V. 25-42.
- Wuerl, Donald. (2019). *Los Diez Mandamientos*. Nihil Obstat <https://www.kofc.org/es/resources/cis/cis300.pdf>
- Yavícoli, Alexia y Medina, Juan (2011). «La geometría de la naturaleza». *Q.e.d. Ciencias duras en palabras blandas*, Año 4, N° 5, pp. 12-17. https://bibliotecadigital.exactas.uba.ar/download/qed/qed_n005.pdf
- Žižek, Slavoj. (2008). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós

Publicado por ACUEDI Ediciones
Junio 2023

ACUEDI es lectura para todos