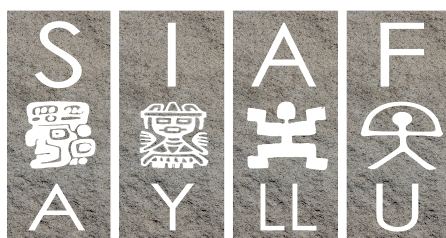


AYLLU - SIAF

Revista de la Sociedad Iberoamericana
de Antropología Filosófica (SIAF)



Numero 1 - 2019

ISSN: 2695-5938

e-ISSN: 2695-5946

DL: SE-2177 - 2019

DOI: 10 .20983/ Ayllu-Siaf.

Dirección postal de la revista.

Universidad Católica de Santa María, Facultad de Ciencias y Tecnologías
Sociales y Humanidades. Urb. San José, San Jose s/n, Yanahuara.
Arequipa, Perú. Tlf:(054) 382038. E-mail: <https://ayllu-siaf.com>

Ubicación electrónica: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México.
URL: <https://ayllu-siaf.com/>

Entidad editora: Editorial Themata, S.L., Antonio Susillo 6, 41907 Valencia
de la Concepcion, Sevilla, España. Tlf: (34) 955720289.

AYLLU-SIAF se indexa en las siguientes bases de datos y repertorios bi-
bliograficos

Comité científico

Teresa Arrieta, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa
Perú.

Luis María Balaña, Universidad Católica de Buenos Aires
Argentina.

Marta C. Betancurt, Universidad de Caldas en Manizales
Colombia.

Gustavo Cataldo Sanguinetti, Universidad Andrés Bello, Santiago
Chile.

Guadalupe Gaytán Aguirre, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
México.

Raúl Gutiérrez Lombardo, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vi-
cente Lombardo Toledano
México.

Jorge Martínez Barrera, Universidad Católica de Chile, Santiago
Chile.

Arturo Mota, Universidad Anáhuac del Sur
México.

Gustavo Adolfo Muñoz, Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín
Colombia.

Luisa Paz Rodríguez, Universidad de Zaragoza
España.

Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla
España.

Alejandro Vela Quico, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa
Perú.

Equipo directivo

Director: Jacinto Choza, Universidad de Sevilla, emérito,
(jacintochoza@gmail.com)

Director adjunto: Anani Gutiérrez Aguilar,
Universidad Católica de Santa María, Arequipa, Perú
(gutierrez.anani@gmail.com)

Director técnico: Josep Sanmartín Cava, Universidad Católica de Valencia y
Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano
México
(josepsanmartincava@gmail.com)

Edwin Aguirre Ramírez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México
(dredwinagra@gmail.com)

Consejo de redacción

Patricio Delgado Gutiérrez, Universidad Católica de Santa María,
Arequipa, Perú (ariespatricioa@gmail.com)
Lilian Calisaya Gutiérrez, Universidad Nacional de San Agustín de
Arequipa, Perú (liliancalisaya@gmail.com)

Consejo editorial

Rafael Cúnsulo, Universidad Santo Tomás del Norte, Buenos Aires
Argentina.
Victor Hugo Gomez Yepes, Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín
Colombia.
Olger Gutiérrez Aguilar, Universidad Católica de Santa María, Arequipa
Perú.
Jaime Méndez Jimenez, Universidad Veracruzana
México.
Juan José Padial, Universidad de Málaga
España.
Stefano Santasilia Universidad Autónoma de San Luis Potosí
México.
Alejandro Serani, Universidad de San Sebastián, Santiago
Chile.

Patrocinadores

Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales

Vicente Lombardo Toledano

México

Editorial Thémata, Sevilla

España

Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín

Colombia

Universidad Anáhuac del Sur

México

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

México

Universidad Autónoma de San Luis Potosí

México

Universidad Católica de Buenos Aires

Argentina

Universidad Católica de Santa María, Arequipa

Perú

Universidad San Sebastián, Santiago

Chile

Universidad Santo Tomás del Norte, Buenos aires

Argentina.

Universidad de Sevilla

España

AYLLU-SIAF., N1 (2019)
ISSN: 2695-5938 e-ISSN: 2695-5946
DOI: 10.20983/Ayllu-Siaf.

ÍNDICE

PRESENTACION DE LA REVISTA.....	7
---------------------------------	---

ESTUDIOS

1.- Reflexiones sobre la crisis ambiental y la ética del desarrollo. Julio Alegría, Presidente del Consejo Directivo de AEDES Arequipa, Perú.....	11
2.- Universos lingüísticos y Comunicación intersubjetiva. Jacinto Choa, Universidad de Sevilla, Emérito.....	31
3.-La unidad del saber. Alejandro Serani, Universidad San Sebastian, Chile.....	61
4.- El espíritu en su relación con la vida y la naturaleza en la filosofía clásica alemana. Maurizio Pagano, Università del Piemonte Orientale, Italia.....	81

FICHA DE IDENTIDAD DE LA REVISTA Y NORMAS PARA AUTORES.....	94
--	----

EVALUACION POR PARES Y POLITICA EDITORIAL.....	103
--	-----

DECLARACION ETICA SOBRE BUENAS PRACTICAS.....	105
---	-----

PRESENTACION

Entre los días 17 y 19 de Septiembre de 2018, se celebró en la Facultad de Ciencias y Tecnologías Sociales y Humanidades, de la Universidad Católica de Santa María, en Arequipa, Perú, el I Congreso Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica (SIAF): “Antropología filosófica: afectividad y subjetividad humana”.

En ese congreso se fundó la Sociedad, se aprobaron sus estatutos, y se aprobó la creación de la Revista AYLLU-SIAF, con las características que tiene y ahora se presentan en este primer número.

La presentación de la Revista, y de la Sociedad que asume su publicación, es el contenido de ese primer congreso, en el que se acuerda el comienzo de este conjunto de tareas.

Hay congresos espectaculares y congresos normales. Casi siempre los congresos espectaculares son convocados por entes gubernamentales, fundaciones internacionales y federaciones de sociedades científicas, a los que se invitan a las estrellas del saber, de la gestión o de los apoyos financieros, con ocasión de notables acontecimientos como efemérides, concesión de grandes premios, etc. Se celebran esporádicamente y quedan como hitos históricos en los anales de la institución organizadora, sea una universidad, un museo, un ayuntamiento, etc.

Los congresos normales, suelen ser los convocados por las sociedades científicas, a los que se invitan a los miembros de esas sociedades y a los interesados en sus tareas, se celebran regularmente, con una periodicidad de uno o dos años, tienen por objeto comunicar el resultado de las investigaciones de sus participantes, y suelen dar lugar a publicaciones de diverso tipo, en las que esas investigaciones se comunican a toda la sociedad para su conocimiento, difusión y utilización.

Los congresos espectaculares marcan de un modo indeleble un acontecimiento histórico. Los congresos normales marcan la madurez y consistencia de las sociedades científicas de una comunidad académica. El primer Congreso de la SIAF marca la madurez intelectual e investigadora de los académicos peruanos, y en general latinoamericanos, de un campo de las humanidades y las ciencias sociales, la antropología filosófica y la filosofía de la cultura, es decir, la madurez de la academia de Iberoamérica

en los campos de la filosofía de la religión, la política, el derecho, la economía, la técnica, el arte, la literatura, y, en general, los diversos campos de la cultura.

En el primer Congreso de la SIAF no hay “estrellas” mundiales de la filosofía porque las “estrellas” son los miembros de la Sociedad. Hay un tema central, “Subjetividad y afectividad”, y cinco secciones sobre aspectos diferentes de la cultura, porque los participantes trabajan, publican y debaten sobre esos temas. Y lo seguirán haciendo en años sucesivos a partir de las convocatorias de congresos que haga la sociedad.

Para orgullo y satisfacción de todos, se puede decir que la SIAF no es la primera, la segunda, ni la tercera sociedad iberoamericana de filosofía y saberes humanísticos. Es la primera de Antropología Filosófica y Filosofía de la Cultura, que se alinea junto a una decena de sociedades que la preceden desde hace cinco o más años, que certifican la madurez de la academia latinoamericana, y que la SIAF quiere contribuir a reforzar.

Hay que dejar constancia de la gratitud de la SIAF a las personas que han hecho posible, con su trabajo desde hace varios años hasta ahora, el Congreso, la Sociedad misma, la Revista AYLLU-SIAF y sus publicaciones en general. A Olger Gutiérrez Aguilar y a Ananí Gutiérrez Aguilar de la Universidad Católica de Santa María de Arequipa, Perú, por lo que se refiere al congreso. Por lo que se refiere a la Sociedad, a Mauricio Beuchot de la UNAM, a Josep San Martín Cava, del Centro de Estudios Vicente Lombardo Toledano de México y de la Universidad Católica de Valencia, España, a Arturo Mota, de la Universidad Anáhuac del Sur, de México; a Marta Betancurt de la Universidad de Caldas en Manizales y a Gustavo Adolfo Muñoz, de la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, Colombia; a Alejandro Serani de la Universidad San Sebastián de Santiago y a Gustavo Cataldo Sanguinetti, de la Universidad Andrés Bello de Santiago, Chile; a Rafael Cúnsulo, de la Universidad Santo Tomás del Norte, de Buenos Aires, a Luis María Balaña, de la Universidad Católica de Buenos Aires, Argentina; y a Juan José Padial Benticuaga, de la Universidad de Málaga y a Francisco Rodríguez Valls, de la Universidad de Sevilla, España.

Por lo que se refiere a la revista AYLLU-SIAF, se acuerda en primer lugar el nombre. Un ayllu o cacamar (en quechua ayllu) es una forma de comunidad familiar extensa originaria de la región andina con una descendencia común que trabaja en forma colectiva en un territorio de propiedad común. Y como el nombre AYLLU es muy usado en todas las

regiones andinas y está registrado de muchas maneras, se le añade como rasgo diferencial el acrónimo de la sociedad, AYLLU-SIAF.

En segundo lugar los objetivos, que son difundir los trabajos de los miembros de la sociedad y, en general, de todos los académicos dedicados los mismos temas de estudio.

En tercer lugar, el equipo directivo, los diversos comités que asesoran la publicación. Y en cuarto lugar sus características técnicas, que se encomiendan al equipo directivo: periodicidad, entidad editora, diseño, edición, distribución, etc., que son los que figuran en las páginas de portada y créditos de la revista.

Con la SIAF, sus congresos bienales, la Revista AYLLU-SIAF y sus restantes publicaciones, los académicos latinoamericanos dedicados a la Antropología filosófica y la Filosofía de la cultura, cuentan con los foros de debate y presentación de sus trabajos, y con las publicaciones periódicas de criterios estándar, necesarias para difundir globalmente, en el ámbito virtual de internet, y en el ámbito de los mercados editoriales nacionales e internacionales, sus investigaciones.

La SIAF, su Primer Congreso, y la Revista AYLLU-SIAF, son entidades académicas ordinarias, comunes, que surgen de tareas que por su continuidad y la dedicación normal de los participantes en ellas, resultan también extraordinarias, muy extraordinarias.

El consejo editor

Arequipa 15 de agosto de 2019.

REFLEXIONES SOBRE LA CRISIS AMBIENTAL Y LA ÉTICA DEL DESARROLLO¹

Julio Alegría Galarreta, Presidente de AEDES, Arequipa, Perú

Recibido:15-08-2019

Aceptado: 11-10-2019

Abstract

Modern civilization is facing a severe crisis that has environmental repercussions. The main problem has two sides: the nearsighted understanding of social progress and the erroneous economic development model. This pseudo development model, unsustainable, irresponsible and unfair, is jeopardizing the future of our civilization. The discussed problem is likewise an effect of the excessive and uncontrolled greed of man, who has devised, put forth and expanded an inappropriate development model. For these reasons the crisis is essentially ethical.

The final and definitive solution to this complex problem will not be reached through regulations and international agreements; nor through scientific research and technological changes. The solving alternative is the substitution of the current progress paradigm and development model. The new model to be implemented should define development as the process of expanding the true freedoms that people enjoy. This process needs to start now, initiating with a personal change and commitment, which

1 Por: Julio F. Alegría Galarreta julio.f.alegria@gmail.com Ensayo presentado al Concurso Nacional de Ensayo, organizado por el Diario El Comercio (Lima, Abril-Mayo 2014), y al Premio Nacional Ambiental, organizado por el Ministerio del Ambiente (Lima, Octubre-Noviembre 2015); ponencia expuesta en el Seminario Internacional de Ética Ambiental, organizado por la Universidad Católica de Arequipa, Perú, 3-6 de Julio de 2018. Publicado vía Internet: www.academia.edu

then would lead to a social awareness endeavor, political lobbying and overall education.

Key words: climate change, environmental crisis, malthusian, development model, paradigm, progress.

Resumen

La civilización moderna está atravesando una severa crisis que tiene expresión ambiental. El problema central tiene dos caras: el miope concepto de progreso social y el errado modelo de desarrollo económico. Este pseudo modelo de desarrollo está poniendo en riesgo el futuro de la civilización. El modelo es insostenible, irresponsable e injusto. El problema central expuesto es consecuencia de la desmedida e incontrolada avaricia del hombre, que ha ideado, puesto en marcha y expandido un modelo inapropiado. Por estas razones la crisis es en esencia ética.

La solución radical y definitiva a esta problemática no se logrará a partir de leyes y acuerdos internacionales, ni tampoco básicamente con investigaciones científicas y cambios tecnológicos. La alternativa de solución es reemplazar el actual paradigma de progreso y el modelo de desarrollo. Instaurar un modelo donde el desarrollo sea el proceso de expandir las verdaderas libertades que la gente disfruta. Este proceso debe iniciarse ya, primero con un cambio y compromiso personal, para luego pasar a una labor social de sensibilización, incidencia política y educación integral.

Palabras clave: cambio climático, crisis ambiental, malthusiano, modelo de desarrollo, paradigma, progreso.

Veinte años después de la Cumbre de la Tierra, en la ciudad de Río de Janeiro, Brasil, tuvo lugar entre el 20 y el 22 de Junio del 2012 la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible. Río + 20 puso otra vez sobre el tapete la problemática global ambiental. Pero no solo eso. La heterogénea aglomeración humana, junto con el cúmulo de información, análisis, propuestas y deliberaciones que se dieron cita en Río, pusieron bajo la lupa los aspectos económicos, sociales, políticos, finalmente éticos, amalgamados detrás de la mentada problemática. Analizar esto permite tener una mejor lectura sobre porqué la Cumbre de Río estuvo lejos de lo-

gar el compromiso político y económico de países poderosos y populosos para afrontar la crisis ambiental, más allá del discurso².

En Diciembre del 2014 los ojos del mundo estuvieron puestos esa vez en la ciudad de Lima, Perú, al ser designada como sede de la 20ª Conferencia de las Partes (COP 20), para debatir sobre el Cambio Climático. Se esperó reunir a representantes de 194 países del mundo en esta cita cumbre. Se pretendió lograr en Lima acuerdos que benefician a las poblaciones más vulnerables al cambio climático, del Perú, de Latinoamérica y del mundo, y avanzar hacia un acuerdo definitivo en la COP 21 de París, en Diciembre del año 2015. Algunos ingenuos dijeron que es un avance que al menos se haya reconocido que el cambio climático es uno de los problemas más graves que enfrenta la humanidad. ¿Logró el Perú beneficios de la COP 20, más allá del flujo de dinero de los visitantes que dicho evento propició?

El calentamiento global genera y/o agudiza problemas globales y globalizados, destacando entre esos, exacerbación de los eventos hidrometeorológicos extremos, degradación ambiental, deterioro y agotamiento de recursos naturales, sabanización de la Amazonia, desertificación de los Andes, pérdida de la biodiversidad y extinción de ecosistemas frágiles, acidificación e incremento de temperatura de las aguas marinas, disminución de la disponibilidad per cápita de agua, los que están sobre-exigiendo a la naturaleza más allá de toda posible resiliencia, y están produciendo más destrucción, pobreza y muerte en las poblaciones y países ambientalmente vulnerables. Tanto que gusta liderar, lamentablemente en materia de vulnerabilidad ambiental allí sí Perú lidera. De acuerdo al Instituto Tyndall Center, el Perú es el tercer país más vulnerable en el mundo a los efectos negativos del Cambio Climático³.

No solo el Perú, sino todo el planeta, especialmente los países y comunidades pobres, está sometido a una crisis ambiental, la cual principalmente se debe a: i) el Cambio Climático generado por el hombre, el cual a lo largo del presente siglo va a agravarse; ii) las actividades económicas extractivas no responsables, formales e informales, que imponen externa-

2 Ver Documento final de la Conferencia Río + 20: <http://rio20.net/iniciativas/el-futuro-que-queremos-documento-final-de-la-conferencia-rio20>

3 Reportaje y entrevista al Vice Ministro de Desarrollo Estratégico de los Recursos Naturales, del Ministerio del Ambiente del Perú (07/10/2013). En: <http://noticias.terra.com.pe/nacional/peru-el-tercer-pais-mas-vulnerable-al-cambio-climatico,a7f76b06fff81410VgnVCM3000009acceb0aRCRD.html>

lidades negativas al ambiente y a la sociedad; iii) el uso y ocupación del territorio de manera reñida con la aptitud y limitaciones de sus recursos naturales; iv) el marco legal y las condiciones de gobernabilidad que no facilitan sino que atentan contra la conservación de los recursos naturales y preservación de los ecosistemas frágiles, incrementando la vulnerabilidad ambiental.

La sincera, esclarecedora e inspiradora disertación de don José Mujica⁴, Presidente de Uruguay, en la referida Conferencia Río+20, anima y alienta a recordar que si se habla de la dicotomía pobreza y desarrollo no puede dejarse de reflexionar y discernir sobre la filosofía de la pobreza y riqueza. Por tanto, llama a reflexionar sobre el hombre como sujeto de su propio desarrollo y artífice del desarrollo social, así como sobre su misión y vocación, su realización personal, en suma, de la felicidad humana. No son solo palabras bonitas. El hombre sujeto de desarrollo, versus el hombre objeto de consumo. Lo primero conduce a su realización y progreso; lo segundo, a su propia aniquilación y suicidio. Reflexionar sobre estos conceptos y actuar en consecuencia es literalmente vital para la humanidad.

¿Se solucionarán los graves problemas derivados del calentamiento global y la crisis ambiental que la humanidad debe afrontar, reduciendo las emisiones de los denominados gases de efecto invernadero (GEI)? ¿Se solucionaría el problema con la mitigación del cambio climático y la implementación de medidas de adaptación? Se parte de la premisa, se inicia del hecho, que el Cambio Climático configurado actualmente en el mundo tiene causas antrópicas y no naturales. El argumento de este ensayo es que el problema medular no es la alta tasa de emisiones de gases de efecto invernadero, lo que se enfrentaría con investigación y desarrollo tecnológico. El problema de fondo no es tampoco la creciente vulnerabilidad social y económica frente al cambio climático, lo que se acometería desarrollando capacidades de adaptación.

Ninguno de ellos son los problemas de fondo, son solo efectos de una causa mayor. Debe irse hasta el meollo del problema, y hacerlo es un asunto de vida o muerte. No contentarse con analgésicos. El paciente no se sana disminuyendo la fiebre. El problema central es el miope concepto de progreso social y el errado modelo de desarrollo económico. Ambos, miopía y

4 El video y la transcripción de la disertación en: <http://www.aporrea.org/internacionales/n208626.html>

yerro, están sostenidos por un paradigma imperante, el cual está llevando por mal camino al género humano y al ambiente que le rodea: por un camino oscuro e incierto, en un escenario menos adverso; a un fatal precipicio, en el peor escenario. Paradójicamente, el Homo sapiens está tomando y arrastrando a sus congéneres a tomar las decisiones de poca sapiencia. Decisiones que se están haciendo día a día más difíciles de revertir, y están llevando al mundo que hoy conocemos por un camino sin retorno.

Qué penoso y vergonzoso es que para millones de personas y cada vez para un mayor número de gente, la única alternativa frente al cambio climático, la única “medida de adaptación” que les queda, es *la migración*. No solo individuos, sino familias y pueblos que se ven forzados a abandonar el lugar que vio nacer a sus ancestros. Qué penoso y vergonzoso que en el mundo de hoy ya no se hable solo de refugiados políticos, aquellos que huyen de la acción de un tirano. Sigue aumentando el número de refugiados ambientales, quienes huyen de los efectos e impactos del deterioro ambiental, del Cambio Climático provocado anónimamente⁵. ¿De acuerdo al derecho internacional, quién protegerá a los refugiados ambientales? ¿A qué puertas podrán tocar? ¿Quiénes las abrirán?

El paradigma vigente, que sin mayor oposición se viene imponiendo desde el siglo pasado, no tiene respuestas frente a la crisis ambiental. Más bien la ha generado, y peor aún, la está agravando. El actual “modelo de desarrollo” busca un crecimiento económico continuo. La expansión de la economía está basada en el consumismo. El modelo necesita de una “sociedad de consumo”, y materialista por ende, en la cual el afán de lucro y el individualismo es su combustible⁶. Inevitablemente, el modelo conlleva a agudizar las diferencias entre ricos y pobres, es decir, entre quienes están

5 Concepto descrito por Wikipedia: http://es.wikipedia.org/wiki/Refugiado_medioambiental.

De acuerdo al Banco Mundial, para el año 2050 140 millones de personas habrán abandonado sus habitas debido a la falta de agua, sequías, elevación del nivel del mar y ocurrencia de tempestades. https://www.tendencias21.net/Los-refugiados-climaticos-seran-140-millones-en-2050_a44456.html

6 Paradójicamente, los países de Europa, Norteamérica, Japón y Corea del Sur tienen las más altas tasas de suicidios en el mundo. Casi coincidentemente, en dichos países tienen tasas negativas de crecimiento poblacional, que genera envejecimiento de la población y la falta de reemplazo generacional.

dentro y fuera “del sistema”⁷. Según el mismo Banco Mundial, en los últimos 40 años se han duplicado las diferencias entre los 20 países más ricos y los 20 más pobres del planeta⁸.

La contradicción y veneno suicida que tiene el actual modelo es que *es insostenible*. El afán de lucro desmedido y la codicia de los productores y proveedores los lleva a buscar ampliar la base de consumidores y elevar cada vez más los niveles del consumo. Es insostenible porque el planeta no puede proveer ni mantener en el tiempo los recursos naturales para que todo el mundo pueda acceder y gozar del nivel de consumo que el modelo promete. Es decir, si las economías y sociedades “emergentes” alcanzan el mismo consumo y opulencia que hoy ostentan Norteamérica y Europa Occidental, el irremediable resultado será la degradación de la calidad del ambiente y los ecosistemas y el agotamiento de los recursos naturales. Por esto, se reclama una “deuda ecológica” de los países desarrollados con el resto del planeta⁹. Con la atingencia que esta deuda es también de todos los actuales pobladores del mundo y los acreedores son sus nietos; deuda que aumenta vertiginosamente conforme las economías emergentes salen a la palestra.

Los promotores y favorecidos del modelo saben -al menos lo sospechan, pero no parece ser su preocupación- que el modelo es insostenible; que es perentorio, y que eventualmente colapsará. Pero aun así lo promueven. ¿Por qué? Por un interés egoísta, y un razonamiento ligero, además de miope y cortoplacista. No se habla ni se admite, pero los hechos lo dicen: “Deseo hoy producir más, vender más, comprar más, tener más, consumir más. Mientras más, mejor. Aunque esto signifique perjuicio para otros y costo ambiental, hoy, mañana y lejos, porque ese costo no lo voy a pagar yo”. Sin embargo, la voz de alerta de la comunidad científica internacional es clara: de persistir las tendencias del cambio climático que se están reportando, se producirán impactos catastróficos e irreversibles en los re-

7 “El 10% más rico tiene el 85 % del capital mundial, la mitad de toda la población del planeta solo el 1%”. (Sen, A. y Kliks Berg, B. [2007]. “Primero la Gente”, Barcelona: Deusto).

8 Consignado en el Informe sobre el Desarrollo Mundial 2003. Ver: <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/BANCOMUNDIAL/NEWSPANISH/0,,contentMDK:20062686~pagePK:64257043~piPK:437376~theSitePK:1074568,00.html>

9 Un sitio Web que versa al respecto es: <http://www.deudaecologica.org/Que-es-Deuda-Ecologica/>

cursos hídricos, ecosistemas, seguridad alimentaria, en zonas costeras y en la salud humana¹⁰.

Por lo tanto, el modelo no solo es insostenible. El actual modelo de desarrollo es irresponsable e injusto. En realidad, esta negativa cualidad no debe imputarse al modelo mismo, puesto que es una creación del hombre, sino a quienes lo promueven y ensalzan y se favorecen, de modo irresponsable e injusto. El tema no es simple, no es blanco y negro sino una escala de grises. Pero tampoco es estático. Lo injusto transita hacia lo perverso. Particularmente lo es para aquellos que siendo favorecidos por el modelo, desarrollan acciones sistemáticas para evitar que grupos marginales tengan la oportunidad de mejorar su calidad de vida, como se explica más adelante.

¿Por qué irresponsable? Puesto que hay una asolapada y diluida cuota de responsabilidad en el consumidor consumista (valga la redundancia) que se beneficia y es favorecido por el modelo. Esto es cierto en la medida que el consumidor puede y debe tomar conciencia que vive en la aldea global, en un ambiente que es patrimonio de toda la humanidad, la actual y la futura. El hombre solo usufructúa y administra temporalmente el ambiente donde vive. Lamentablemente, debido a ese afán desmesurado e irrestricto de satisfacer el apetito de “tener más”, el hombre está impidiendo o dificultando que otros, los que viven ahora y los que vendrán después (las futuras generaciones), puedan aspirar a gozar la calidad de vida que ahora éste tiene. Negar y/o impedir esto significa estar en contra del postulado fundamental de la teoría del desarrollo sostenible.

Grande cuota de responsabilidad recae en los tomadores de decisión y en los formadores de opinión pública, porque lo que ellos hagan y expresen, o dejen de hacer, repercute e influye sobre mucha gente. Todos estos debieran saber -si al menos dieran una fracción de su tiempo e inteligencia para indagarlo- que el planeta no aguanta esta carrera de locos. La ignorancia no es una excusa en este mundo globalizado, dado el formidable avance de las tecnologías de la información y comunicación (TIC) y el gran desarrollo de la investigación científica.

10 Conclusión del “Panel Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático” (IPCC, su sigla en Inglés). IPCC es la comunidad internacional de reconocidos científicos, expertos congregados desde 1988 para analizar, discutir y proponer respecto al Cambio Climático. Revisar: https://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4_syr_sp.pdf

Está fuera de posible discusión las legítimas aspiraciones de millones de personas para acceder a los beneficios de un trabajo digno, que le permita atender las necesidades materiales y los anhelos de progreso de sus familias. Alimentación, salud, techo, educación, transporte, comunicaciones, descanso. Sin embargo, ¿cuándo una necesidad se convierte en deseo? ¿Acaso no están las empresas y los proveedores, en complicidad con los comunicadores y publicistas, compitiendo ferozmente para aumentar sus ventas, seduciendo a los consumidores para que estiren sus bolsillos? Son millones de consumidores insatisfechos y frustrados, buscando la oportunidad de adquirir lo que su bolsillo les prohíbe, o endeudarse para conseguirlo. Después de veinte siglos cuán vigentes son las sabias palabras del filósofo Séneca “Pobre no es el que tiene poco, sino el que mucho desea”.

Permítase abonar un poco más sobre el carácter injusto del modelo. Es injusto cuando quienes promueven y se favorecen de este modelo, lo hacen sabiendo que su implementación está afectando al ambiente y los ecosistemas de modo casi irreversible. Es injusto cuando lo hacen conociendo que el modelo no puede ser accesible para todos ahora, menos aún para los que todavía no han nacido. Estos actores hacen apología del modelo y lo promueven porque favorece sus intereses y planes, y para ello hacen uso de sus recursos de poder: políticos, económicos, financieros y comunicacionales. Estos actores pretenden que el modelo desparrame sus beneficios entre un exclusivo número de “usuarios”, quienes pagan su membresía con la capacidad adquisitiva de su bolsillo.

Conocedores de los límites estrechos del modelo en el espacio y en el tiempo, los stakeholders del modelo, es decir, los actores claves e influyentes de las sociedades opulentas, desde los albores de la revolución industrial¹¹ han actuado en salvaguarda de sus intereses, y lo siguen haciendo. Ellos son políticos, multimillonarios, empresarios, hacedores de políticas, pensadores, ideólogos, académicos. Su objetivo común es tratar de reducir el número de posibles y futuros “competidores” de oxígeno, o reclamantes de recursos naturales y de calidad ambiental, para no agudizar las condiciones de insostenibilidad que tiene el modelo. Para ellos, los pobres desperdician los recursos naturales y degradan el medio ambiente insulsa-mente. Por lo tanto, la solución es reducir el número de pobres evitando

11 Thomas Malthus (1766-1834), en su obra “An Essay of the Principle of the Population” (1798), afirma “Nos sentimos obligados por la justicia y el honor a negar formalmente que los pobres tengan derecho a ser ayudados”.

que nazcan. Nacieron así las propuestas y políticas de control de natalidad, con el eufemismo luego “de planificación familiar”.

La justificación para el control de la natalidad es la teoría neo-malthusiana. Detrás de la bonita tesis que la reducción de la tasa de natalidad es condición necesaria para lograr el desarrollo de los países pobres, está este nefasto postulado: la pobreza se solucionará cuando se eliminen a los pobres. Asimismo, el pensamiento neo-malthusiano tiene como aliados con objetivos afines a la eugenesia y eutanasia, ideologías socio-políticas que buscan eliminar al débil, al enfermo, al pobre, a todo quien signifique una carga social o lastre para el sistema económico¹². La eugenesia propone intervenir para eliminar los individuos que no cumplen con determinados estándares genéticos, intelectuales y raciales. La eutanasia es la intervención para causar la muerte de una persona cuya vida no tiene la calidad mínima para ser considerada digna.

El “pragmático” pensamiento malthusiano está justificado por la “ética del bote salvavidas”¹³, de popularidad entre los tomadores de decisión de los países ricos. Se compara a los habitantes de los países ricos con los ocupantes de un bote salvavidas. Atiborrado de naufragos, el bote salvavidas va a deriva por un mar embravecido, en el cual se están ahogando muchas personas que ruegan ser subidas a bordo. Éstas representan a los pueblos y regiones pobres. La respuesta de los ocupantes del bote -los habitantes de los países desarrollados y regiones ricas- debe ser dejar que los demás se ahoguen. Puesto que si los recursos del planeta no son suficientes para el desarrollo de toda la población, no tiene sentido la ayuda económica a las poblaciones pobres sino dejarlos morir a su suerte. Y en cualquier caso, evitar que aumenten en número.

12 Destacada exponente del pensamiento eugenésico fue Margaret Sanger (1879-1966). En su obra “The Pivot of the Civilization” (1922), Sanger expresa: “La atención que se da a la clase obrera debería ser regulada, puesto que son imbeciles benignos, que estimulan a los elementos defectuosos y enfermos de la humanidad para que sean más irresponsables, se extiendan y se reproduzcan. Debemos eliminar los yerbajos humanos, aislar a los idiotas, los desajustados y a los que no sirven, y esterilizar a la raza genéticamente inferior”. Publicación electrónica en: <http://www.gutenberg.org/files/1689/1689-h/1689-h.htm> Sanger fundó Planned Parenthood Federation of America, la más importante filial de International Planned Parenthood Federation - IPPF, con presencia en 172 países, la más importante organización mundial proveedora de servicios de esterilización y aborto, y canalizadora de millonarias donaciones.

13 Sustentada por el ecologista norteamericano James Garrett Hardin (1974). Hardin representó un pensamiento ético que tiene seguidores hasta hoy en día.

Las políticas de control de la natalidad han sido promovidas con fuerza por los países ricos y los organismos vinculados a éstos, desde la segunda mitad del siglo pasado. Rol clave tienen los organismos afiliados a la Organización de las Naciones Unidas, la banca multilateral, organismos de la cooperación internacional, fundaciones de grandes empresas trasnacionales. Las políticas se implementan a través de varios mecanismos y mesas de negociación, donde detrás de la diplomacia funciona el toma y daca, el condicionamiento, la coacción. Cada país “en vías de desarrollo” tiene su propia historia al respecto, más trágica y horrenda mientras más pobre y populoso el país, hasta lindar con el genocidio¹⁴.

Entre las medidas de control de natalidad más efectivas está el aborto. Millones de vidas humanas trucas, a quienes se les niega el derecho de nacer¹⁵. Ésta se implementa como parte de políticas demográficas gubernamentales, que se viabilizan de modo velado e inteligente, empaquetada dentro de lo que se promueve como los “derechos reproductivos de la mujer” y el “derecho humano al aborto”. Se trata de una desapercibida pero avasallante alianza cuádruple: i) los intereses políticos de los gobiernos de los países ricos; ii) el pensamiento malthusiano y eugenésico detrás de multimillonarias fundaciones de asistencia social y bienestar económico; iii) la ideología feminista, que mira a la maternidad como un instrumento de dominación a la mujer; iv) el desmedido afán de lucro de las empresas fabricantes de productos farmacéuticos y anticonceptivos y los proveedores de servicios, requeridos para masificar las medidas de control de natalidad¹⁶.

14 La política pública de “un solo hijo” en China ha ocasionado la muerte de 400 millones de niños no nacidos (1979-2014). Incluye abortos compulsivos y abortos selectivos por sexo [femenino]. Es probablemente la violación a los derechos humanos de mayor duración y mayor envergadura en la historia. Fuente: Population Research Institute, Boletín 158; en: www.pop.org

15 Desde el punto de vista biológico, con el cigoto se inicia la vida de un nuevo individuo humano; ver: <http://www.sanjosearticles.com/> Desde el punto de vista ontológico, el embrión es una persona humana; referirse a: <https://www.bioeticaweb.com/el-estatuto-del-embrión-prof-ballesteros/>

16 La “Cumbre de Londres sobre Planificación Familiar” (12 de Julio de 2012), Organizada por el Departamento para el Desarrollo Internacional del Reino Unido y la Fundación Bill & Melinda Gates, ha reunido a grupos de donantes, agencias internacionales, el sector privado y ONG’s para movilizar los compromisos políticos y financieros para el control de la natalidad, por un total de US \$ 4,600 millones.

El control de natalidad es componente importante en las relaciones internacionales Norte - Sur, a través de las políticas públicas y los sistemas legales de los Estados. Primero se legitiman y después se legalizan, en base a planes de comunicación y “sensibilización social” y a través de estrategias de incidencia y presión política. ¿Altruismo al servicio de los pobres? ¿Justicieros que buscan empoderar a la mujer? ¿Compasivos esfuerzos para prevenir una vida de privaciones al niño por nacer o evitar al anciano una vida indigna? ¿Agentes económicos motivados por una elevada responsabilidad social? Muchos intereses políticos, ideológicos y económicos en juego. Es penoso ver que en el mundo lo pernicioso colinda y conviva con la injusticia.

Pero la efectividad de las políticas de control de natalidad en las regiones pobres no podrá impedir el inexorable colapso de este pseudo modelo de desarrollo. El modelo no es sostenible porque los pobres sean una amenaza al sistema económico, sino porque el expansivo número de consumidores va asociado al carácter degradador y agotador del ambiente y los recursos naturales. Así, un niño de una familia urbana pudiente va a consumir en toda su vida lo que consumen 50 niños de una comunidad rural pobre. Es decir, mientras que la hamburguesa que degusta un consumidor citadino insume 2,400 litros de agua; la papa que come un campesino necesita 25 litros para ser producida¹⁷. Obsérvese que ese consumidor citadino puede vivir en un “país subdesarrollado”.

Cabe subrayar que erradicar la pobreza sobre el orbe es técnica y financieramente posible, sin necesidad de infaustas políticas de control de natalidad. Existe la tecnología y los recursos suficientes en los países para asegurar este objetivo con holgura y de manera sostenible en el tiempo. Esto ha sido largamente argumentado por académicos de la línea de Jeffrey Sachs¹⁸. El logro de esto requiere dos condiciones que necesariamente se complementan, las que hoy lamentablemente están lejos de ser cumplidas:

Política exterior de cooperación técnica y financiera de los países ricos a los países pobres, para diseñar e implementar programas masivos

17 Es pertinente referirse al concepto de agua virtual, que es la cantidad de agua que se emplea en la producción de cualquier producto. Véase, por ejemplo: <http://www.unesco.org/new/es/natural-sciences/environment/water/wwap/facts-and-figures/all-facts-ww-dr3/fact-25-virtual-water-flows/>

18 Jeffrey D. Sachs es un connotado Economista doctorado en la Universidad de Harvard, Director del Centro The Earth de la Universidad de Columbia, Estados Unidos, y Director del Proyecto del Milenio de la Organización de las Naciones Unidas.

de alimentación, acceso a educación y salud pública, provisión de servicios de agua y saneamiento, construcción de infraestructura de apoyo a la producción, capacidad de investigación en temas estratégicos para el desarrollo. Clave es priorizar la ayuda a regiones en condiciones extremas. La única condición de la ayuda debe ser su uso adecuado conforme a los objetivos establecidos.

Políticas públicas en los países pobres para promover una educación auténtica, seguridad alimentaria, conservación y aprovechamiento sostenible de recursos naturales, ordenamiento territorial, servicios públicos básicos, generación de empleo, investigación en temas estratégicos para el desarrollo y transferencia de tecnología; todo ello orientado a los intereses de la población pobre y vulnerable y las futuras generaciones. Para esto se requiere gobiernos nacionales libres de corrupción y autoridades públicas con un auténtico compromiso con su pueblo, algo que en el Perú de hoy parece una utopía¹⁹.

Debe reiterarse, sin embargo, que los esfuerzos por acabar la pobreza en todo el mundo necesariamente deben ir acompañados del cambio del modelo de desarrollo y de lo que implica y conduce este falso desarrollo. Caso contrario, se tendría a siete mil millones de marchantes alineados consumidores en un mundo globalizado, echando leña al fuego, es decir, ejerciendo y aumentando una exigente presión sobre los recursos naturales, agudizando la degradación ambiental hasta sobrepasar los límites.

Por otro lado, es pertinente señalar que en la lucha para detener el Cambio Climático hay otro curso de acción que viene recibiendo creciente atención e inversión en países y empresas. Se refiere a la investigación y desarrollo de tecnologías para reducir las tasas de emisión de gases de efecto invernadero de las actividades de producción y consumo; asimismo, a tecnologías para incrementar la eficiencia en el uso de los recursos naturales, nuevas fuentes energéticas alternativas con menores impactos y costos ambientales, así como innovación tecnológica para abaratar costos de producción de bienes y servicios. Se han obtenido avances significativos en todos estos campos.

19 De acuerdo a la Contraloría General de la República, la corrupción en el Perú provoca la pérdida anual de 10,000 millones de Soles, que equivale al 2% del PBI peruano. Ver reportaje periodístico de El Comercio (25/09/13) en: <http://elcomercio.pe/politica/gobierno/corrupcion-peru-genera-perdidas-us3570-millones-al-ano-noticia-1635976>

Sin embargo, este avance no es necesariamente progreso. Las mencionadas tecnologías están dirigidas a contribuir al crecimiento de las economías nacionales. Si se analiza de modo agregado, se observa entonces que los denominados “avances” en estas estrategias y acciones resultan a la postre contribuyendo al incremento global de las emisiones GEI en la atmósfera, al consumo y agotamiento de los recursos naturales, y al deterioro y pérdida de los ecosistemas naturales a nivel mundial²⁰. Porque mientras el objetivo final sea incrementar la producción y el nivel de consumo e ingresos de la economía, mientras tener más siga siendo sinónimo de progreso y motor de este “modelo de desarrollo”, este desarrollo tecnológico no resolverá el problema de fondo, solo será atenuante que retardará los ineludibles efectos e impactos negativos del Cambio Climático.

El crecimiento económico e incremento per cápita del nivel de ingreso y consumo no debe verse necesariamente como positivo. Tener más no es siempre mejor. Lo que debe promoverse prioritariamente no es “tener más” sino “ser más”. Tener más, eso sí, pero más oportunidades, más capacidades, más consciencia, más libertad genuina, como lo propuso Amartya Sen. Ganador del Premio Nobel de Economía 1998, Sen sentó las bases para un nuevo paradigma de progreso y desarrollo, (re) definiendo el desarrollo como “el proceso de expandir las verdaderas libertades que la gente disfruta”.

Tener más no es –no debe ser– un fin sino un medio. Ser más debe ser el fin. La teoría del desarrollo debiera tener al hombre como fin, no solo en el discurso. El verdadero desarrollo es antropocéntrico. De allí que el objetivo final del desarrollo debe ser la felicidad, como bien lo enfatizó el Presidente Mujica de Uruguay aquella vez en Río+20. La verdadera felicidad para el hombre no reside en tener más, sino en ser más, en concordancia con su misión y vocación inherente. Éste es el resultado esperado de la búsqueda de su realización personal. Viene entonces la pregunta: ¿Un supuesto modelo de desarrollo que considera –que reduce– al ser humano como un mero consumidor, que no tiene respuesta para las necesidades de

20 Como ilustración del problema, el transporte aéreo internacional está creciendo a una tasa de 3.6% anual, y se espera que el número de pasajeros de vuelos comerciales se duplique en 20 años (período 2016-2036). Fuente: <http://www.europapress.es/turismo/transportes/aerolineas/noticia-numero-pasajeros-aereos-nivel-mundial-duplicara-2036-20171024192705.html> Solo en Europa, el crecimiento del tráfico aéreo por la aviación civil y militar entre los años 1990 y 2006 ha causado un incremento de 87% de emisiones GEI en la atmósfera. Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Impactos_ambientales_de_la_aviaci%C3%B3n

los pobres, un modelo que ignora y suprime los derechos de las siguientes generaciones, puede tener al hombre como fin?

¿Dónde está el origen del problema? No se trata simplemente de problemas ecológicos o ambientales, sino de un problema de fondo con efectos ecológicos y ambientales. El problema no es fundamentalmente económico, porque en términos generales los agentes del aparato económico son cada vez más eficientes, y el crecimiento marca la tendencia de las economías de las naciones. Tampoco es tecnológico; de serlo, la crisis ambiental se solucionaría desarrollando instrumentos y procedimientos para reducir tasas de emisión de gases contaminantes y proveer fuentes alternativas de energía. Entonces, ¿es un problema básicamente político? Tampoco lo es, pues ¿acaso el problema se soluciona con la redistribución de la riqueza? Si fuera así, ¿cuál es la diferencia para los ecosistemas y para el ambiente si son degradados no por la intervención de 10 individuos sino por la acción de 1000, si de todos modos serían degradados? No. Se trata de un complejo problema que tiene aristas ecológicas, ambientales, tecnológicas, económicas y políticas. Se trata de toda una problemática configurada que ha desembocado en la crisis. ¿Pero, quién la ha generado? ¿Dónde está la madre del cordero?

El análisis y las reflexiones que se propone mediante estos apuntes permiten argumentar que el problema subyacente, el origen de la crisis, no es ecológico-ambiental, tecnológico, económico, ni político. El problema de fondo no es el modelo de desarrollo per se. El problema en su esencia está en el sujeto que lo generó. El problema pues está en el hombre, en la desmedida e incontrolada avidez del hombre, que ha ideado, puesto en marcha y expandido un modelo de desarrollo inapropiado: insostenible, irresponsable e injusto. No es cualquier problema, sino una situación catastrófica que amenaza el equilibrio y continuidad de los ecosistemas y pone en riesgo el futuro de la civilización humana. Es una responsabilidad que se reparte de manera individual y social, tanto en el pasado como en el presente. Por esto, y vergonzosamente por esto, *la crisis en esencia es ética*.

Hasta ahora incontrolado, pero es controlable. Incontrolado no quiere decir incontrolable. La ambición del hombre sí es controlable. En realidad debe ser auto-controlable. No debe esperarse que el Cambio Climático nos lleve hasta un umbral irreversible. Mejor dicho: no debemos llevar al cambio climático a un umbral irreversible. Aunque las vidas humanas, y las especies extinguidas ya no se podrán recuperar, revertir la situación está

aún en manos de la humanidad. Pero mientras más se postergue, mientras más tiempo se tarde en actuar, el costo a pagar será mayor. Ojalá que este cambio lo emprenda el hombre sin ser motivado por un razonamiento pecuniario. Es decir, no solo porque no hacerlo sea más costoso, como ya ha sido demostrado y cuantificado²¹, sino porque hacerlo es lo correcto y justo. Ojalá se perfeccione aquel triste refrán “Donde termina el amor, empieza la ley”, por uno nuevo que proponga: “Solo donde existe el amor la ley tiene sentido”. Es decir, no por interés o conveniencia, no por temor a la sanción, no por miedo a la represión, sino por convicción y compromiso.

Las limitaciones y obstáculos para avanzar en este reto también provienen tanto de la persona como del nivel colectivo. A nivel individual porque innegablemente el egoísmo intrínseco al hombre es eventual tentación para que éste olvide y relegue su conciencia ambiental y su solidaridad y altruismo con las necesidades y carencias de los menos favorecidos. A nivel colectivo, porque la sociedad de consumo, sus leyes y sus poderosos e influyentes agentes económicos, se oponen a todo intento de cambio radical, de raíz. De hecho, deslegitiman a los radicales tildándolos como “fanáticos anti-sistema”. Por lo tanto, atacan de muchas maneras, con sutil inteligencia, a los individuos y organizaciones que pretenden cuestionar y plantear cambios en el statu quo.

No habrá solución duradera ni válida al problema y crisis ambiental del planeta hasta que el hombre y la sociedad tomen conciencia y procedan al cambio. Hasta que el hombre y la sociedad sean humanos. En consecuencia, reemplace el paradigma de progreso y el modelo de desarrollo. Se trata un proceso que se debe iniciar con un mea culpa y cambio de actitud personal, para luego pasar a una labor de sensibilización, educación e incidencia política. La tarea es grande, el reto inmenso, pero que nadie se amilane: ser agentes de cambio para reconstruir el paradigma y modelo actuales. Al construirlos de nuevo, el protagonismo no debe venir del individualismo; el motor del desarrollo no debe ser el afán de lucro sino la búsqueda del bien común, y el respeto y la conservación ambiental

21 Entre éstos destaca la publicación del economista Inglés Nicholas Stern, “La Economía del Cambio Climático” (2006). The Stern Review revela que la inacción frente a los problemas emanados del cambio climático significarían a nivel mundial un costo y riesgo total equivalente al 5% del PBI, esto es más de 2.412 billones de US Dólares por año. En un futuro cercano si no se hace algo, estos costos ascenderán al 20% del PBI global. Ver documento completo en: <http://www.catedracambioclimatico.uji.es/docs/informestern.pdf>

deben primar. Esto implica el ejercicio responsable de la libertad humana y la realización de la persona humana. Entonces, la sociedad de consumo y materialista será reemplazada por una sociedad fraterna y solidaria, en armonía con el ambiente y la naturaleza. Solo así, los postulados “libertad, igualdad y fraternidad” impuestos en 1789 por la sangrienta Revolución Francesa serán recién realidad.

Como un corolario de lo expuesto, se desprende que el tema del Cambio Climático no debe reducirse a una responsabilidad del Gobierno. Pasarle la pelota a los gobernantes de turno tampoco es la solución. Menos aún considerar que el asunto debiera ser solo preocupación sectorial del Ministerio del Ambiente. El calentamiento global es un fenómeno mundial, que afecta a todos y tiene consecuencias locales y mundiales. Entonces, la acción debe ser de todos. Por tanto, actuar frente al cambio climático pasa por diseñar y promover eficaces políticas de Estado integrales²², e implementarlas mediante una firme decisión política. Pero el asunto no queda allí. No es suficiente con emitir leyes. Los problemas de un país, menos aún los de la humanidad y el mundo, no se resolverán por decreto.

Tampoco el problema y la responsabilidad deben atribuirse solo a los habitantes de los países ricos. No se resuelve nada echando la culpa a los “odiosos capitalistas”. Quienes actúan así se desenfocan y se desentienden de la problemática que está detrás. ¿Acusar al otro para evadir responsabilidades? Actuar así sería infantil e irresponsable. Sería actuar como aquel avestruz, que esconde su cabeza en un hoyo cuando le viene un agresor. No es así. Enfrentar el Cambio Climático debe ser una tarea personal y de cada miembro de la sociedad, independiente de y en función a su edad, sexo, etnia, religión y ocupación. Pero asumir esta tarea solo será efectivo una vez que la persona tome conciencia del real problema de fondo, y se reconozca y asuma ser parte de la solución y no del problema. Para lograr esto, la clave está en la educación.

Por todo esto, definitivamente no fue realista esperar cambios sustanciales de la COP 20 en Lima. Tampoco de las siguientes: COP 21 (Paris,

22 Como ejemplo, el 18 de Abril de 2018, luego de más de cuatro años de debate parlamentario, el Congreso de la República del Perú aprobó la Ley N° 30754 - Ley Marco sobre Cambio Climático. Esta ley establece los principios, enfoques y disposiciones generales para coordinar, articular, diseñar, ejecutar, reportar, monitorear, evaluar y difundir las políticas públicas para la gestión integral, participativa y transparente de las medidas de adaptación y mitigación al cambio climático en Perú. Fuente: <http://sinia.minam.gob.pe/normas/ley-marco-cambio-climatico>

Diciembre 2015), COP 22 (Marrakech, Noviembre 2016), COP 23 (Bonn, Noviembre 2017), COP 24 (Katowice, Diciembre 2018). Ni tampoco de sucesivas conferencias. La solución no será eventuales acuerdos internacionales, como se pensó lo sería el Protocolo de Kioto de 1997, pretendiendo reducir las emisiones de gases de efecto invernadero, y financiando iniciativas de mitigación y proyectos de adaptación al cambio climático. En el mejor de los casos, si el acuerdo se cumple, solo será un paliativo. Lo peligroso es que esto podría funcionar como bomba de tiempo, de efecto retardado, esto es, postergando el desenlace fatal. La solución radical y duradera, la verdadera solución, será un liderazgo humano en actitud y obra, y una educación en valores para un nuevo hombre, que conlleven al cambio de paradigma para la humanidad. Esto es tarea de todos.

Ojalá que en un futuro próximo los organismos de desarrollo nacionales e internacionales, las instituciones y empresas en general, incorporen en sus planteles a profesionales de las ciencias sociales, de la Antropología, Filosofía, Derecho, Sociología, Educación y Comunicación. De otras profesiones también, basta que estén imbuidas de sensibilidad y de conciencia social y ambiental. Pero no solo eso. Ojalá que esta sangre fresca ayude a las instituciones y empresas a revisar sus misiones organizacionales y sus políticas de responsabilidad social. Y lo más importante: Ojalá que cada uno de nosotros se sacuda y levante la mirada, dándose cuenta que el futuro de la humanidad está en nuestras manos. De este modo, el objetivo no será el lucro ni el poder, y el afán no será ambición ni agresión, pretensiones que son ciegas, peligrosas y suicidas. En vez, que el objetivo sea la felicidad, la felicidad de la persona humana, de aquellos que no le conocen ni serán sus clientes, así como velar por el futuro de nuestros nietos y los nietos de aquellos que no tiene dinero para comprar. Ese día el afán no será solo tener más, sino primero y principalmente ser más.

¡No más migrantes ambientales! Que no tenga que haber este tipo de migrantes, triste y vergonzante reedición de los migrantes políticos de antaño. Migración sí, pero que migremos del hombre cómodamente instalado, cuyo leitmotiv en su vida es lucrar. Migrar de aquel consumidor sediento de tener más, aquel pobre hombre a quien Séneca desnudó. Y migrar al hombre consciente del sufrimiento de los otros habitantes de la aldea global, consciente del futuro que les espera a las futuras generaciones, al hombre que tiene clara la diferencia entre necesidad y deseo. Esta es

la migración que todos necesitamos, a la cual estamos llamados a aspirar y optar.

Cuántas evidencias para reafirmarse en la necesidad y justificación para que los conceptos progreso y desarrollo y la dicotomía pobreza versus riqueza sean objeto de un análisis filosófico y ético, más allá de los planos ambiental, tecnológico, económico y político. En el ojo de la tormenta está el hombre que ha construido un falso paradigma de progreso social que conduce al retroceso; que ha construido un modelo económico que, lejos de promover el desarrollo sostenible, lo anula. La crisis ambiental del planeta, expresada por la depredación y agotamiento de los recursos naturales, y por los severos impactos en ecosistemas y en poblaciones vulnerables, es solo un efecto y consecuencia del verdadero problema.

Afrontar y vencer la crisis ambiental es el ineludible e impostergable desafío del milenio, no queda objeción. Sin embargo, el trasfondo de la crisis del mundo es ético. Para enfrentar tremendo desafío, no hay otra alternativa que coger al toro por las astas, esto es, encarar el problema ético de fondo. Por tanto y sin lugar a dudas: reinventar el paradigma de progreso y el modelo de desarrollo es el desafío de la humanidad. Emprendámoslo ya.

Bibliografía citada

Hardin, Garrett (1974). "Lifeboat Ethics: the Case against Helping the Poor". En: *Psychology Today* 8, p.38 - 43.

Malthus, Thomas R. (1798). "Ensayo sobre el Principio de la Población". Fondo de Cultura Económica, 1998.

Panel Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (2008). "Cambio Climático 2007 – Informe de Síntesis. Contribución de los Grupos de trabajo I, II y III al Cuarto Informe de Evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático". OMM / PNUMA, Ginebra, Suiza, 104 p.

Sachs, Jeffrey D. (2005). "The End of Poverty". The Penguin Press, New York, 2005.

Sanger, Margaret (1922). "The Pivot of Civilization". Publicación electrónica por The Project Gutenberg EBook, Noviembre de 2008.

Sen, Amartya K. (1999). "Development as Freedom". First Anchor Books Edition. New York. August, 2000.

Stern, Nicholas (2006). "Stern Review - La Economía del Cambio Climático". Publicado por HM Treasury, Reino Unido, 2007.

World Bank (2002). "World Development Report 2003: Sustainable Development in a Dynamic World: Transforming Institutions, Growth, and Quality of Life". Oxford University Press, USA, Agosto 2002.

MIGRACIONES E IDENTIDAD CULTURAL DE LAS AMÉRICAS. AC-
TUALIZACIÓN DEL IDEAL DE 'HUMANITAS'.

Jacinto Chozá, Universidad de Sevilla, Sevilla, España.

Recibido:15-08-2019

Aceptado: 22-10-2019

Abstract:

This paper outline an overview of migration in the world in general and of immigration to America in particular (1-3). It shows how cultural identity is configured and problems that arise in connection with it. It identifies some of the major institutions involved in migration (4). It drawn an overview of the issue of cultural identity in relation to migration in the EEUU and in the world (5-6).

Key words: migration, cultural identity, American migration, cultural identity of the Americas

Resumen

Se expone una panorámica de las migraciones en el mundo en general y de las inmigraciones a América en particular (1-3). Se indica cómo se configura la identidad cultural y los problemas que surgen en relación con ella. Se señalan algunas de las instituciones más importantes dedicadas a las migraciones (4). Se traza una visión general del tema de la identidad cultural en relación con las migraciones en EEUU y en el mundo (5-6).

Palabras clave: Migraciones, identidad cultural, migraciones americanas, identidad cultural de las Américas

1.-Las migraciones paleolíticas y el poblamiento del planeta. 2.- El aislamiento de América y las migraciones neolíticas y antiguas. 3.- El descubrimiento de América y las migraciones modernas. 4.- Reflexión sobre la identidad cultural. Etapas de la “Humanitas”. 5.- Migraciones e identidad cultural en los EEUU. 6.- Migraciones e identidad cultural en el mundo. Actualización del ideal de “Humanitas”.

1.-Las migraciones paleolíticas y el poblamiento del planeta

El SICLA, Seminario de Identidad Cultural Latino-Americana, se inició en Medellín, Colombia con un congreso sobre “La idea de América en los pensadores occidentales” organizado por Gustavo Adolfo Muñoz, que se celebró en la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín en 2008. Actualmente celebra su VII Congreso en la University of Virginia’s College at Wise, donde se pretende diseñar un proyecto de Conference on Migrations and Culural Identity of the Americas, MCIA, para celebrar periódicamente a partir de 2015.

El trabajo del SICLA y sus aportaciones para el conocimiento y el sentimiento de lo que es América Latina está en las publicaciones resultantes de las 6 ediciones del seminario, en las web del SICLA, en la memoria de sus integrantes, en los lazos institucionales entre las universidades y centros a los que ellos pertenecen, y en los proyectos actualmente en marcha de todo el SICLA o de algunos grupos formados por sus miembros.

Los frutos del MCIA y los de la posible interacción entre el SICLA y el MCIA, quedan remitidos al futuro. En este trabajo, que se encuadra en el tema marco del VII SICLA establecido en el VI SICLA de Arequipa, en septiembre de 2013, “Migraciones e identidad cultural”, se pretende trazar un panorama de las migraciones humanas y sus relaciones con la identidad cultural de los grupos humanos, en general, para describir más en concreto una panorámica de ese mismo tema en lo que se refiere a toda América y en particular a los Estados Unidos. En este trabajo se pretende, pues, realizar una aportación a los estudios propuestos para el VII SICLA y colaborar en el impulso al proyecto del MCIA.

Las migraciones humanas pueden desglosarse, para los propósitos de este estudio, en dos grandes etapas. Antes y después del llamado en la cultura occidental “descubrimiento de América”. En la primera etapa se

sitúan las migraciones del homo sapiens desde su aparición en África en -150.000 años hasta el año 1500, y en la segunda las migraciones y la integración de las distintas subespecies de ese homo sapiens y de las diferentes culturas en el continente americano desde el año 1500 hasta el 2014.

Desde la aparición del homo sapiens en África en -150.000 hasta la primera gran migración, que es su salida de África hacia -70.000, se admite que se producen tres grandes migraciones dentro del continente africano, que dan lugar a tres grandes grupos de dotaciones genéticas y de familias lingüísticas. Estas tres migraciones corresponden a tres grupos genéticos diferenciados e identificados por vía matrilineal a partir del ADN mitocondrial (haplogrupos del ADN mitocondrial humano) de una misma hembra de homo sapiens, también llamada la “Eva negra”, y por vía patrilineal a partir del cromosoma Y (haplogrupos del cromosoma Y)¹.

Estos tres grandes grupos genéticos y lingüísticos de sapiens africanos y sus ubicaciones son, en líneas muy generales, sin tener en cuenta las familias a que dan lugar, los que se recogen en el cuadro 1:

1 Los estudios de genética de poblaciones se desarrollan a partir de los trabajos de Luigi Cavalli Sforza, , y los de familias lingüísticas a partir de los trabajos de Merrit Ruhlen y Christopher Ehret y Alexander Militarev. http://en.wikipedia.org/wiki/Early_human_migrations

CUADRO 1.1. Migraciones de los primeros sapiens en África

1.- Portadores de los haplogrupo L0 y L1s L1 (mtDNA) / A (Y-DNA). Colonizan el sur de África y son los antecesores de los pueblos Joisan que pueblan el Kalahari y el área sur-occidental (Bosquimanos, Hotentotes y otros) hacia -120.000.
2.- Portadores del haplogrupo L2 (mtDNA) / B (Y-DNA). Colonizan el África central y occidental entre -120.000 y -100.000 y son los antecesores de los grupos Niger-Congo (Bantúes, Pigmeos y otros).
3.- Portadores del haplogrupo L3. Ocupan el África oriental, donde surgen, entre el milenio -150.000 y el -120.000, colonizan la mitad norte del continente y son los antecesores de los pueblos Nilo-saharianos. A partir del -70.000 inician la expansión a Eurasia y América.

La colonización del resto de los continentes parece haberse realizado por las migraciones de los antecesores de los afro-asiáticos. Las primeras migraciones fuera de África se acepta que fueron protagonizadas por uno o dos grupos de entre 100 y 200 individuos que desde el próximo oriente emigran según el cuadro 1.2:

CUADRO 1.2. Migraciones fuera de África. Poblamiento del planeta

- Hacia el -60.000 hacia el sur Asia y Australia.
- Hacia el -40.000 hacia Europa, Asia central y Asia nor-oriental
- Hacia el -30.000 hacia América a través del estrecho de Bering y Alaska.

Desde la salida de África, en función del desarrollo demográfico, las condiciones ecológicas y la propia inventiva, los sapiens generan poblaciones y culturas que se despliegan por Eurasia y por América en sucesivas oleadas de migraciones, y que a su vez cre-

cen y se expanden². La ubicación, la emergencia y las migraciones de los grupos más importantes se pueden esquematizar en el cuadro 2:

CUADRO 2. Migraciones de la especie humana fuera de África.

	Oriente medio	Europa	Sud-Asia y Australasia	Asia central y nor-oriental	América
Paleolítico -15.000 -70.000 a	Nilo-saharianos Caucásicos Semitas		Indochinos: Malayos Polinesios Micronesios Eskimos Americanos	Mongoloides Chinos	Primera oleada de migrantes: Entre -30.000 y -17.000
Neolítico -15.000 a -5.000	Nostrático: Sumerio Semitas Afroasiáticos	Nostrático: In-	Nostrático: Indoeuropeos Dravidiano	Uralaltaicos: Japoneses Coreanos Siberianos	Segunda oleada de migrantes: -17
Calcolítico -500 -5.000 a	Asirios Babilonios Egipcios	Mongoloides Turcos			
E. Antigua y E. media -500 a 1500	Mongoloides	Griegos Romanos Mongoloides (Hunos)			Ibéricos Anglosajones

² Atlas of the Human Journey-The Geographic Project". National Geographic Society. 1996-2008.

Entre el -30.000 y el -10.000 el final de las glaciaciones Würm, Wisconsin y las equivalentes hace subir los niveles del mar, quedan sumergidos diversos istmos y desaparecen los pasos por tierra entre Asia y América, Asia y Japón, y Asia y los territorios que actualmente forman las islas del sudeste de Asia y de Australia. Queda cortada la comunicación por tierra con América que resulta un continente aislado, y las siguientes migraciones no se producen hasta después de roto el aislamiento con el “descubrimiento de América”.

Los primeros habitantes de América son, pues, homo sapiens con una dotación genética y lingüística de poblaciones del haplogrupo L3 que llegan hacia el -30.000 a través de Alaska.

Las siguientes migraciones llegan a partir del 1500 y son grupos de colonizadores de la península Ibérica, con dotación genética de los haplogrupos L3 y L2, y por otra parte, grupos de esclavos procedentes de poblaciones africanas con dotación genética y lingüística de los aplogrupos L1 y L0.

América es, pues, un continente con una población inicial de un determinado tipo, que tiene su propio desarrollo cultural, que permanece aislado durante unos 15.000 a 20.000 años, y que después de ese periodo de aislamiento recibe migraciones a un ritmo más alto que los demás continentes y, además, provenientes de todos los grupos genéticos y culturales.

2.- El aislamiento de América y las migraciones neolíticas y antiguas.

Las migraciones neolíticas y las históricas tienen lugar en función del desarrollo demográfico de los diferentes grupos, que en líneas generales puede apreciarse en el cuadro 3.

CUADRO 3. Esquema de la historia demográfica de la especie humana desde el neolítico³.

Año	10.000 a.C.	0	1750	1950	2000
Población (mil- lones)	6	252	771	2.35	6.055
Incremento % anual	0,008	0,037	0,064	0,596	1,752
Periodo de Du- plicacion (años)	8.369	1.854	1.083	116	40
Nacimientos (miles de mil)	9,29	33,6	22,64	10,42	5,97
Nacimientos (%)	11,14	41,10	27,6	13	7,3
Esperanza de vida	20	22	27	35	56
Años vividos (miles de mil.)	185,8	739,2	611,3	364,7	334,3
Años vividos (%)	8,3	33,1	27,3	16,3	18,0

Este desarrollo demográfico se desglosa en los diferentes continentes, en el periodo histórico, según se muestra en el cuadro 4⁴.

3 Livi-Baci, Massimo, *Historia mínima de la población mundial*, Barcelona: Ariel, 2002, p. 44

4 Livi-Bacci, Massimo, *Historia mínima de la población mundial*, Barcelona: Ariel, 2002, p. 45.

CUADRO 4. Población de los continentes (400 a.C.-2.000, en millones)

Año	Asia	Europa	URSS	Africa	America	Oceania	Mundo
400 a.C.	95	19	13	17	8	1	153
0	170	31	12	26	12	1	252
200	158	44	13	30	11	1	257
600	134	22	11	24	16	1	208
1000	152	30	13	39	18	1	253
1200	258	49	17	48	26	2	400
1340	238	74	16	80	32	2	442
1400	201	52	13	68	39	2	375
1500	245	67	17	87	42	3	461
1600	338	89	22	113	13	3	578
1700	433	95	30	107	12	3	680
1750	500	111	35	104	18	3	771
1800	631	146	49	102	24	2	954
1850	790	209	79	102	59	2	1.241
1900	903	295	127	138	165	6	1.634
1950	1.376	393	182	224	332	13	2.52
2000	3.611	510	291	784	829	30	6.055

En Eurasia el neolítico y las migraciones correspondientes al final de la era glacial se inician hacia el -15.000, y en América hacia el -5000. A partir del -15.000 los nómadas cazadores recolectores van estableciendo asentamientos proto-urbanos, empezando con la construcción de santuarios y lugares de congregación para ocasiones determinadas, y continuando con conjuntos de viviendas homogéneas, cada vez más amplios, sin constituir verdaderas ciudades, con espacios diferenciados y articulados funcionalmente.

Los santuarios y asentamientos de Eurasia son numerosos y cada año el registro arqueológico incorpora nuevos lugares con dataciones más precisas⁵. Hasta agosto de 2014, se registran en Eurasia numerosos asentamientos creados entre -12.000 y -5.000, entre los que se encuentran Göbekli Tepe en Turquía, hacia 11,000-9000 AC, Tell Qaramel en Siria, 10,700-9400 AC, Franchthi Cave en Grecia, hacia 10,000 AC, Nanzhuangtou en Hebei, China, 9500-9000 AC, Jericó en Palestina, hacia 8350 AC, Chogha Bonut en Iran, 7200 AC, Jhusi en India, 7100 AC, Mehrgarh en Pakistán, 7000 AC, Knossos en Creta, hacia 7000 AC, y muchos otros actualmente en excavación⁶.

A partir del calcolítico y en relación con estos asentamientos, se desarrollan las poblaciones y culturas que generan las ciudades propiamente dichas, las grandes organizaciones político-religiosas, y las lenguas matrices de los idiomas conocidos en la actualidad. Es el momento de la formación del imperio Asirio-Babilónico, Egipcio, y Cretense en Eurasia.

En el calcolítico se producen también las grandes migraciones que dan lugar a los grandes grupos de pueblos actuales con sus lenguas y culturas⁷, que se representan en el cuadro 5:

5 Probablemente la fuente más accesible, completa y constantemente actualizada para obtener información fiable de los nuevos yacimientos y las nuevas dataciones es la enciclopedia Wikipedia en su versión en lengua inglesa, http://en.wikipedia.org/wiki/Main_Page

6 Una panorámica bastante completa y actualizada de los asentamientos y culturas neolíticas en Eurasia puede encontrarse en <http://en.wikipedia.org/wiki/Neolithic>

7 Cfr. http://en.wikipedia.org/wiki/Human_migration , http://en.wikipedia.org/wiki/Genetic_history_of_Europe#Neolithic_migrations , http://en.wikipedia.org/wiki/Archaeogenetics_of_the_Near_East , <http://en.wikipedia.org/wiki/Semitic> , http://en.wikipedia.org/wiki/Austroasiatic_languages

CUADRO 5. Migraciones neolíticas en Eurasia

Lugar	Datación, años	Pueblos-culturas
Europa y su- doeste de Asia	-4	Indo-europeos, Indo-iranios
Oriente medio y África occidental	-3.7	Semitas
Este de Asia	-4.2	Sino-tibetanos, Mongoles
Sudeste de Asia y Australasia	-4.2	Malayos, Austrasiaticos
Asia central	-4.5	Altaicos: arios, turcos, mongoles, indo-iranios.
Asia del norte y Nor-occidental	-4.5	Uralo-altaicos

Durante el paleolítico, entre -30.000 y -17.000, los pobladores de América entran en el continente por Alaska, y se despliegan hacia el sur por vía marítima costera y siguiendo la dirección norte-sur de las Montañas Rocosas. Al terminar el periodo glacial e iniciarse las formas de vida neolíticas, los cazadores-recolectores americanos, aislados del resto de los continentes, desarrollan su propio proceso neolítico y calcolítico, al margen del euro-asiático⁸.

A partir del -4.000 se registran en América los santuarios de Watson Brake en Louisiana⁹, y otros similares en el valle del Missisipi. En Mesoamérica y Sudamérica aparecen asentamientos, y grupos con organizaciones político-religiosas complejas, ciudades propiamente dichas y

8 Cfr. http://en.wikipedia.org/wiki/Settlement_of_the_Americas , <http://en.wikipedia.org/wiki/Paleo-Indians>

9 Para la excavación de Watson Brake, cfr. http://en.wikipedia.org/wiki/Watson_Brake

metalurgia, pirámides y templos, a partir del milenio tercero. De entre ellos surgen las culturas más destacadas del neolítico y calcolítico americano: Olmeca, Azteca y Maya en México, Chibcha en Colombia, Valdivia en Ecuador, Caral, Chavín, Nazca y Quechua en Perú, Aimara en Bolivia¹⁰, que se representan en el cuadro 6.

CUADRO 6. Inmigraciones y culturas neolíticas en América.

Lugar	Datación, años	Cultura-Pueblo
Watson Brake, Louisiana	-3.4	Santuarios en montículos
México central	-2.000 a 1.500	Mexicas ("aztecas": alianza de tres grupos)
Veracruz, México	-2.3	Olmecas
Yucatan, México	250 a 650	Mayas
Cundinamarca, Colombia	-2.000 a 1.500	Muiscas (Chibchas)
Ecuador	-3.500 a -1.800.	Valdivia
Perú, norte	-3.000 a -1.800	Caral
Perú, norte y centro	-1.2	Chavín, Nazca
Cuzco, Perú sur	1.200 a 1540	Quechua, imperio Inca.
Bolivia	-3.000 (¿?)	Aimara
Brasil, Bolivia, Paraguay	-5	Lenguas Tupi-Guaraní

10 Una panorámica bastante completa y actualizada del poblamiento y las culturas neolíticas en América puede encontrarse en http://en.wikipedia.org/wiki/Indigenous_peoples_of_the_Americas, http://en.wikipedia.org/wiki/Pre-Columbian_era, http://en.wikipedia.org/wiki/Pre-Columbian_South_America, http://en.wikipedia.org/wiki/Cultural_periods_of_Peru

El pequeño número de las grandes culturas y lenguas neolíticas contrasta, tanto en Eurasia como en América, con la cantidad de lenguas procedentes de los grupos de cazadores recolectores paleolíticos que se hablan todavía en los diversos continentes. Basta buscar en internet un mapa de las lenguas altaicas de Eurasia, por ejemplo, y de las lenguas tupi-guaraní de Sudamérica, para caer en la cuenta de lo que supone el neolítico en cuanto a unificación y homogeneización de los grupos humanos, en cuanto a comunicación del hombre con el hombre, en cuanto al encuentro del hombre con el hombre en la unidad del género humano, en cuanto a noticia y comprensión de la “humanitas”.

Desde comienzos del calcolítico hasta comienzos de la edad moderna, desde -4.000 hasta 1.500 nacen y se descomponen en Eurasia grandes civilizaciones y grandes imperios. A comienzos de la edad moderna los más destacados son los mediterráneos, particularmente los de la península Ibérica, España y Portugal.

La más antigua de las culturas calcolíticas de América parece ser la civilización de Caral, en el norte de Perú, contemporánea de la de Mesopotamia, y las más desarrolladas hasta la llegada de los españoles en 1.500, la azteca y la inca.

Así pues, los primeros eurasiáticos que establecen contacto institucional con los habitantes del nuevo continente son los españoles y portugueses de la edad moderna, y en seguida todos los demás europeos. Los primeros nativos que establecen contacto institucional y tribal con los europeos son los aztecas y los incas de finales del calcolítico americano y los cazadores recolectores del paleolítico americano.

3.- El descubrimiento de América y las migraciones modernas.

La distancia cultural y mental entre la modernidad europea y el calcolítico americano es tan grande que ni los europeos ni los americanos son capaces de reconocerse efectivamente como semejantes. Algunos mexicanos, por ejemplo, consideran que los españoles son unos dioses cuya llegada había sido anunciada en la revelación azteca, y algunos españoles dudan de si los indios son personas con alma inmortal.

Por eso el encuentro se denomina por parte de los europeos descubrimiento, conquista y colonización, nombres que no se utilizan para

designar el encuentro de Marco Polo con Kublai Kan, el de Francisco Javier con los príncipes japoneses o el emperador chino, ni el de los portugueses con los ministros de la corte imperial china o japonesa. Los portugueses colonizan Brasil, Mozambique o Indonesia, pero no la India, China ni el Japón. Estos tres “países”, cuando llegan los portugueses, hace mucho tiempo que han dejado atrás el calcolítico y que han entrado en periodo histórico. Por eso los autóctonos y los forasteros recién llegados se sienten iguales, se reconocen como iguales y se tratan como iguales. El caso del encuentro de los españoles con los filipinos tampoco es así. Es como el del encuentro con los americanos.

La cuestión de si los indios americanos son personas, tienen un alma inmortal como los europeos, y pueden ser titulares del derecho de propiedad sobre la tierra que ocupan, se plantea con el descubrimiento de Colón, y tarda cincuenta años en resolverse.

Las “Leyes de Burgos” de 1512 ordenan a los Encomenderos predicar el cristianismo a los trabajadores indios de manera que se puedan convertir libremente, la Bula Sublimus Dei del Papa Paulo III de 1537 declara que son personas con alma inmortal como los europeos, y las Leyes de India de 1542 proclaman la plenitud de derechos de los indios y entonces se decreta el fin del sistema de *Encomiendas*¹¹.

Los españoles y los portugueses, los europeos modernos en general, pueden considerar a los habitantes del paleolítico y del calcolítico, ya sean americanos, africanos o asiáticos, como iguales y como personas, en virtud de decretos religiosos, debates filosóficos y promulgaciones jurídicas, pero eso no anula la distancia cultural entre ambos. Esa distancia cultural es lo que determina la relación efectiva registrada por la historia, la antropología y la sociología, y lo que impide que las declaraciones políticas o religiosas tengan fuerza para cancelar los intereses económicos de comerciantes y terratenientes (encomenderos), la ambición de los políticos y militares, y las aspiraciones de monarcas y aristócratas, o para hacerlas valer con el respeto con que se hicieron valer en China o Japón.

11 Cfr. La versión en inglés del tema en http://en.wikipedia.org/wiki/Valladolid_debate y la versión en español, en http://es.wikipedia.org/wiki/Junta_de_Valladolid, con las correspondientes fuentes aportadas en cada caso.

Las declaraciones políticas y religiosas tienen un valor testimonial, de declaración de intenciones de tutela por parte de un poder limitado y lejano. Eso en el caso de que la colonización sea una empresa de estado, como era el caso de la colonización española y portuguesa, pues si es empresa de particulares, emigrantes privados o compañías comerciales, como son inicialmente las colonizaciones inglesas y holandesas, entonces no hay declaración de intenciones alguna, como no las había en el neolítico y ni siquiera en la antigüedad. Roma no procedía con declaraciones de ese tipo.

Pero las colonizaciones europeas modernas protagonizan estados que reconocen un derecho de gentes (de origen ciertamente romano), un derecho internacional y una “situación” de derecho o un “estatuto” de derecho universal para todos los seres humanos. Cuando se inician las colonizaciones europeas en la modernidad, el poder tiene conciencia de que ha de estar legitimado por el derecho.

Desde comienzos del siglo XVI hasta la independencia a comienzos del siglo XIX, la colonización de América del Sur, consiste en la ampliación de la administración del estado español y la del portugués a esos territorios y en migraciones de población ibérica y de grupos de esclavos negros africanos (bantúes en buena parte).

Desde comienzos del siglo XVII hasta la independencia en 1776, la colonización de América del norte consiste en migraciones de agricultores anglosajones, fugitivos de las guerras de religión y comerciantes británicos y holandeses, junto con oleadas de esclavos negros africanos (también bantúes en su mayor parte) inicialmente sin cobertura institucional de los reyes de Inglaterra u Holanda.

La colonización latina se lleva a cabo bajo la cobertura de los estados ibéricos con sus correspondientes sistemas institucionales, y la anglosajona se inicia por grupos privados sin la cobertura de sistemas de ese tipo. Por eso, cuando en 1776 se produce la independencia de los Estados Unidos surge un país que consta de una sociedad civil sin estado, cuya tarea fundamental es darse un estado y una constitución. Cuando se produce la independencia de los territorios de América del Sur, surgen países que cuentan con sistemas administrativos consistentes, que se constituyen como estados mediante la toma de posesión de esos sistemas administrativos por parte de determinados grupos sociales, y que tienen como tarea fundamental integrar poblaciones en parte afines y en parte ajenas a tales

estados (por ejemplo, todas las poblaciones indígenas, neolíticas, a las que resulta anacrónico denominarlas “sociedad civil”).

La conciencia nacional, y la formación de las naciones-estado, tiene como uno de sus factores clave la identidad cultural. La cuestión de la identidad cultural no depende solo ni principalmente de las migraciones, de las culturas correspondientes a los diferentes grupos de población, sino fundamentalmente de las instituciones que aglutinan y unifican a los diferentes grupos, especialmente la institución en que consiste el estado o la nación estado. Porque son las instituciones estatales las que, como reflexiones de la sociedad sobre sí misma, toman conciencia de su propia identidad al definirse reflexivamente por sus rasgos culturales. La identidad cultural, es, pues, una cuestión que depende del modo en que los grupos autóctonos son acogidos por el estado que les resulta sobrevenido a través de los grupos de migrantes, del modo en que los grupos de migrantes se constituyen como estados, o del modo en que los grupos migrantes son acogidos o rechazados por los estados a los que llegaran.

4.- Reflexión sobre la identidad cultural. Etapas de la “Humanitas”.

La pregunta “quienes somos, de dónde venimos y a dónde vamos”, antes de formularse y responderse con un sentido metafísico y teológico, se formula y se responde con un sentido sociológico y geográfico. Inicialmente los sentidos teológico y geográfico no están disociados.

Los hombres se definen a sí mismos por el lugar que ocupan, en relación con sus vecinos y en relación con su territorio. La lingüística muestra que en el desarrollo del lenguaje los pronombres personales forman una unidad sistemática con los pronombres demostrativos, los pronombres posesivos y los adverbios de lugar, y la primera persona del singular y del plural, el yo/nosotros, se define con relación al tu/vosotros y al él/ellos. Así es como se forman las identidades paleolíticas.

Para las tribus paleolíticas no hay diferencia entre nosotros/pigmeos, nosotros/escitas, nosotros/comanches o nosotros/mundurucus, y nosotros/seres humanos. Para las mentes paleolíticas la humanidad es, simplemente, el conjunto de los escitas, comanches o mundurucus.

La disociación entre escitas y humanidad o entre comanches y humanidad aparece con las migraciones neolíticas a partir del -15.000 en Eurasia

y del -5.000 en América. A partir de entonces es cuando aparecen las ciudades y los imperios, los sistemas administrativos, la división del trabajo y la estratificación social. A partir de entonces el concepto de “*humanitas*” empieza a comprenderse como superior y más amplio que el propio grupo cultural.

A partir de entonces la identidad personal y colectiva se establece en dos niveles, el del reconocimiento y localización externos, el de la determinación de quién es quién, y el del contenido interno, el de la determinación de en qué consiste ser un verdadero comanche, un verdadero griego o un verdadero ser humano.

A partir de entonces los movimientos migratorios, producidos por diferentes causas externas y motivaciones internas, van congregando en algunos espacios a representantes de los diferentes grupos. Estos individuos y grupos que se reúnen en esos espacios, se sienten como ajenos hasta que se reconocen como semejantes, como iguales, hasta que se comprende en la idea y se realiza en la vida la unidad autoconsciente de la *humanitas*, hasta que se alcanza la meta de esa *humanitas*: *e pluribus unum*¹².

La historia de ese proceso es, a la vez, la historia de las migraciones, la historia de los Estados Unidos y la historia de la *humanitas*.

Si se logra una buena integración de los diferentes grupos entonces puede surgir un estado consistente y fuerte, que es lo que Clístenes logró con Atenas, y lo que los reyes posteriores a Numa lograron con Roma, y que es lo que la agrupación de las naciones del mundo aspiran a conseguir para todos los grupos que habitan el planeta en el siglo XXI. .

La determinación de la identidad personal en Roma se establecía mediante el sistema de los tres factores: *prenomen*, *nomen* y *cognomen*, es decir, nombre, primer apellido y segundo apellido, que se conserva en el sistema español de determinación de la identidad: Gonzalo Fernandez de Córdoba. El nombre se corresponde con el *tótem*, el nombre propio, el dios, el *daimon* o el espíritu protector del individuo. El primer apellido corresponde a la genealogía patrilínea, al *tótem*, al *daimon* y a la sangre de la familia del padre. El segundo apellido corresponde al lugar de nacimiento que suele coincidir con el de residencia.

12 Es una frase que parece en el fragmento 10 de Heráclito, la recogen Virgilio y Agustín y se adopta como lema o moto de los Estados Unidos al redactarse la constitución en 1776. Cfr. http://en.wikipedia.org/wiki/E_pluribus_unum

Este sistema romano de identificación personal neolítica, mantiene las claves de identificación personal paleolítica mediante el tótem personal, el familiar y el del lugar, y además se traslada al sistema de identificación de los pueblos y reinos. Los pueblos tienen sus reyes, sus dioses y sus territorios, sus costumbres y sus reservas de caza o de pesca, y se identifican por ellos. También, en el mundo globalizado del siglo XXI, la identidad individual y colectiva se determina por el nombre, la genealogía familiar y el lugar, y esas dos claves continúan siendo las fuentes de legitimidad y de derecho, el *ius sanguinis* o derecho de la sangre, y el *ius soli* o derecho del suelo. Esto por lo que se refiere a la designación, identificación y localización de la identidad externa de los seres humanos.

Por lo que se refiere a la identidad interna, al contenido que se reconoce en esa individualidad humana, en la *humanitas*, la historia es más compleja. Es la historia de la comprensión del hombre, de la *humanitas*, en tanto que dotado de valor infinito, es decir, de dignidad. Es la historia de la comprensión del hombre como un ser libre, como una libertad que es un fin en sí misma, y la historia de su realización en las comunidades humanas, desde las primeras que lo descubrieron, hasta la comunidad global del siglo XXI.

El proceso de determinación del contenido de la *humanitas*, del reconocimiento de la dignidad humana a todos los individuos y grupos de la especie *homo sapiens*, y de la protección y apoyo para la realización de ese contenido en todos esos individuos y grupos, se puede dividir en 10 etapas, que se muestran en el cuadro 7.

CUADRO 7. Etapas en el desarrollo del ideal de *Humanitas*.

1.- Siglo V AC. Invención de la democracia en Atenas. Reconocimiento entre los hombres como iguales entre sí.
2.- Siglo IV AC. Unificación militar de los grupos humanos del mundo conocido. Alejandro Magno.
3.- Siglo I AC. Unificación militar, política y jurídica de los grupos humanos conocidos. La idea del Imperio de Julio Cesar, y la concepción estoica de la humanitas como unidad del género humano.
4.- 380. Primera propuesta de unificación “interna y objetiva” de los grupo humanos. Teodosio y el Edicto de Tesalónica. El cristianismo religión oficial de Roma.
5.- Siglo X. Segunda propuesta de unificación interna y objetiva del género humano. Carlomagno y la imposición de la “verdad objetiva” mediante la “conversión” de los infieles (normandos y otros).
6.- 1648, Tratado de Westfalia. Tercera propuesta de unificación interna y objetiva de los individuos por grupos “particulares”, separados y autónomos.
7.- 1776. Primera propuesta particular de unificación de los individuos mediante el reconocimiento de la libertad subjetiva, y no en base a la verdad objetiva. Primera proclamación y realización de la humanitas. Primera declaración de los derechos humanos. Constitución de los EEUU, Thomas Jefferson.
8.- 1789 y 1810. Segunda propuesta particular de unificación de los individuos mediante el reconocimiento de la libertad subjetiva. Segunda proclamación y realización de la humanitas en la revolución y constitución de Francia y de los países latinoamericanos.
9.- 1948. Primera propuesta universal de unificación de los individuos mediante el reconocimiento de la libertad subjetiva. Proclamación universal de la humanitas. Declaración Universal de los derechos humanos. Creación de la ONU, del FMI y del Banco Mundial.
10.- 1960. Tercera propuesta particular de unificación de los individuos mediante el reconocimiento de la libertad subjetiva. Tercera proclamación y realización de la humanitas en Asia y África. descolonización, independencia y constitución de los países africanos y asiáticos.

1.- La unidad de los hombres en el reconocimiento de su igualdad y su libertad se inventa en Grecia en el siglo V AC y recibe el nombre de democracia.

2.- La primera unificación de los grupos humanos del mundo conocido la realiza Alejandro Magno en el siglo IV AC mediante conquista militar, y esta unificación permite concebir la unidad de todos los grupos humanos según otros sentidos.

3.- La primera unificación de los grupos humanos del mundo conocido según el poder militar, la organización política y el reconocimiento de derechos la concibe Julio Cesar en el siglo I AC. La concepción teórica la formulan los pensadores estoicos, especialmente Cicerón y Séneca, y la realizan los emperadores romanos posteriores.

4.- La primera propuesta de unificación de los individuos y grupos humanos según la intimidad de sus valoraciones y de sus creencias, la concibe Teodosio y se propone realizarla mediante el Edicto de Tesalónica, de 380, en que declara el cristianismo como religión oficial del Imperio Romano. Unos años antes se dicha unificación se la propone Armenia, con un estado menos relevante y una población mucho más reducida, pero, por eso, más efectiva e íntimamente concorde.

5.- La segunda propuesta de unificación interna de los hombres la lleva a cabo Carlomagno en el siglo IX. Tras la descomposición del Imperio Romano y la ocupación del territorio por diversas tribus ágrafas (bárbaros) procedentes de Asia central, Carlomagno recompone el Imperio retomando la herencia de Teodosio. Intenta la unificación mediante la conversión religiosa, por unos procedimientos similares a los utilizados por el Estado Islámico de Iraq y Siria en el verano de 2014 para convertir a los cristianos y yazidis de la región de Nínive, o sea, ofreciendo una alternativa entre la conversión o la ejecución.

La comprensión teórica de la humanidad en el seno del cristianismo, el humanismo cristiano, percibe y proclama el sentido de la libertad individual. Así lo hacen Tomás de Aquino, Lutero, Erasmo y sobre todo Vitoria, y en general, los juristas de Salamanca y Coimbra.

6.- Ante la imposibilidad de unificar internamente a los soberanos europeos, que vinculan sus creencias personales con sus intereses políticos, la Paz de Westfalia pone fin a las denominadas “guerras de religión” en 1648, proclamando el derecho a la unificación interna y objetiva de los

individuos por parte de grupos “particulares”, separados y autónomos, es decir, por parte de las naciones-estado con fronteras sacralizadas.

7.- Primera propuesta particular de unificación de los individuos mediante el reconocimiento de la libertad subjetiva, y no en base a la verdad objetiva. Tiene lugar en 1776 en que se produce la primera proclamación y realización de la humanitas mediante la formación de un Estado nuevo en un espacio particular, mediante la Constitución de los Estados Unidos.

Thomas Jefferson recoge los principios de la antigua democracia ateniense, asumidos por el gobierno de la monarquía inglesa tras la guerra civil de 1651 y los establece como modelo para el funcionamiento de una sociedad y un estado.

Esta concepción teórica moderna de la humanitas se debe a los antecedentes del humanismo cristiano y a las obras de Locke, Rousseau y Kant. En ellas aparece claro el contraste entre los derechos del hombre, de todo hombre en cualquier tiempo y lugar, y los del ciudadano, que es el hombre integrado en un estado que hace posible el ejercicio efectivo de esos derechos.

Kant, en la Fundamentación para la metafísica de las costumbres de 1785, expone con claridad que el valor de la persona humana, como fin en sí, que no puede ser usado como medio para otra cosa, es infinito, y da a ese valor el nombre de dignidad. La humanitas queda así proclamada en toda su universalidad y con todo su fundamento. Al mismo tiempo queda claro que esa humanitas solo puede realizarse en la ciudadanía, dentro de las fronteras de una nación que se organiza como un estado y reconoce el contenido de esa proclamación como su cometido propio.

En la antigüedad para un griego ser humano equivalía a ser griego, para un romano a ser romano, para un cristiano a ser cristiano y para un musulmán a ser musulmán. Esa convicción era la legitimidad para el imperialismo y el colonialismo, porque había que llevar a los demás a la plenitud del ser en tanto que humanos.

Eso ha sido y es así siempre, porque el horizonte ético de cada individuo, de cada grupo y de cada época es insuperable y obliga a actuar dentro de ese horizonte. Pero en la modernidad la reflexión ha desembocado en un reconocimiento de la humanitas en tanto que libertad subjetiva, y por tanto en el reconocimiento de que hay un déficit de humanidad si no se reconocen, se proclaman y se ejercen esos derechos humanos que definen sus contenidos.

A lo mejor se puede ser plenamente humano sin ser romano, cristiano o musulmán, pero no sin reconocerse y ser reconocido como libre. Eso podría legitimar el imperialismo y el colonialismo de los ilustrados, si los derechos humanos no obligaran también al reconocimiento de la libertad y la dignidad de los otros, de los ciudadanos de países que no reconocen la humanitas, tengan o no tengan estado.

8.- La segunda propuesta particular de unificación de los individuos mediante el reconocimiento de la libertad subjetiva, la segunda proclamación y realización de la humanitas en la revolución francesa de 1789 y en la constitución de los países latinoamericanos después de su independencia en 1810, es un corolario de lo anterior.

9.- La primera propuesta universal de unificación de los individuos mediante el reconocimiento de la libertad subjetiva, la proclamación universal de la humanitas en la Declaración Universal de los derechos humanos de 1948 es también un corolario.

10.- La tercera propuesta particular de unificación de los individuos mediante el reconocimiento de la libertad subjetiva, la tercera proclamación y realización de la humanitas en Asia y África, y la descolonización, independencia y constitución de los países africanos y asiáticos a partir de 1960, es también otro corolario.

Lo que viene después es la historia de realización efectiva de esa humanitas en todos esos países, la formación de esos nuevos estados con esas metas en los siglos XIX, XX y XXI, y esa historia está muy relacionada con las migraciones.

5.- Migraciones e identidad cultural en los EEUU.

A lo largo de la modernidad el ideal de la humanitas, el contenido de la identidad cultural del género humano, lo registra la humanidad en su conciencia y lo expresa de un modo concorde en todos los países. Tales países se dotan de una institución estatal con el objetivo primordial de realizarlo a través de la ciudadanía y garantizarlo a todos sus ciudadanos, y lo van logrando a diversos niveles, entre diversos grupos de ciudadanos.

A finales del siglo XX, el ideal de la humanitas queda establecido en casi todos los países al menos en términos de propuesta, pero su realización paulatina entre los diversos grupos de ciudadanos provoca una serie de

movimientos que causan externa y violentamente, o bien motivan internamente, movimientos migratorios entre diferentes países y entre diferentes regiones de un mismo país. Son migraciones entre países de continentes diversos, entre países del mismo continente, entre grupos sociales dentro de un mismo país. Son migraciones de los lugares pobres a los ricos, de los violentos a los pacíficos, o de los negros, las mujeres, las familias o los huérfanos.

Las causas externas y las motivaciones internas de las migraciones son muy variadas, y a su vez provocan reacciones diversas entre los países emisores y receptores de población, es decir, determinan la adopción de unas u otra políticas primero, y luego la configuración de la autoconciencia de un modo u otro.

Las migraciones registradas en los Estados Unidos dan testimonio de esa historia, de esas medidas políticas y de la configuración de la autoconciencia nacional.

Las fechas y las cifras de esas migraciones están disponibles en la red¹³, y se pueden resumir esquemáticamente¹⁴ en el cuadro 8¹⁵

13 Cfr. http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_immigration_to_the_United_States y los lugares a los que se remite.

14 Cfr. http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_slavery, http://en.wikipedia.org/wiki/Atlantic_slave_trade, http://en.wikipedia.org/wiki/Slavery_in_the_colonial_United_States y sus fuentes

15 Cfr. [http://en.wikipedia.org/wiki/Great_Migration_\(African_American\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Great_Migration_(African_American))

CUADRO 8. Migraciones a los Estados Unidos.

1.- Periodo colonial, 1600-1775. Puritanos ingleses en el nordeste y agricultores centroeuropeos en el sudeste. Las 13 colonias.
2.- 1775-1849. Inmigración de Gran Bretaña, Irlanda, Alemania, Escandinavia y Europa central. Agricultores atraídos por una tierra muy barata.
3.- 1502-1853. Inmigración de unos 15'3 millones de esclavos africanos a América. Unos 3 millones a Estados Unidos[1].
4.- 1850-1930. Inmigración de unos 5 millones de alemanes, 3'5 millones de británicos y 4'5 millones de irlandeses.
5.- 1910-1970 La "Gran migración (afro-americanos)". Migración de 6 millones de afro-americanos de los estados agrícolas del sur a los estados urbanos industriales del medio-oeste y del norte[2].
6.- 1930-1950. Restricciones y cuotas de inmigración a partir de la Primera Guerra Mundial,
7.- 1950-1980. Inmigración masiva de Europa, Asia y Sudamérica. Establecimiento de leyes generales de inmigración por cuotas. Immigration and Nationality Act of 1952. Revisión de la ley de 1924.
8.- 1980-2000. Inmigraciones ilegales, mexicanas e hispanas en su mayor parte.
9.- Siglo XXI. Border Protection, Anti-terrorism, and Illegal Immigration Control Act.2005

1.- Estados Unidos se constituye entre 1600 y 1775 con el establecimiento de inmigrantes en las 13 colonias, formadas por puritanos británicos en el noreste y agricultores centroeuropeos en el sureste.

2.- Entre 1775 y 1840 se triplica la población. Entre 1840 y 1850, se triplica de nuevo, con un total de 1.713.000 inmigrantes: 781.000 irlandeses em-

pujados por el “hambre de la patata”, 435.000 alemanes, 267.000 británicos y 77.000 franceses. El fallo de la revolución de 1848 llevó al exilio americano a numerosos activistas e intelectuales, y por otra parte, la anexión de los territorios mexicanos de Texas, Arizona y Nuevo México aportó población hispánica.

3.- Entre 1550 y 1853 tiene lugar la inmigración de esclavos africanos. Antes de que el comercio de esclavos fuera prohibida en 1808, llegaron a América 15’3 millones de esclavos (en 1998 la UNESCO estableció el 23 de agosto como Día Internacional en Memoria del Comercio de Esclavos y de su Abolición y desde entonces se han celebrado actos reconociendo los efectos de la esclavitud)

4.- Entre 1850 y 1930 tiene lugar la llegada de unos 5 millones de alemanes, 3’5 millones de británicos y 4’5 millones de irlandeses. Hasta 1845 los inmigrantes irlandeses eran en su mayoría protestantes, y a partir de 1845 empiezan a ser católicos, empujados por la “Gran Hambre”

5.- Entre 1910 y 1970 tiene lugar la “Gran migración (afro-americanos)”, de 6 millones de afro-americanos de los estados agrícolas del sur que emigran a los estados urbanos industriales del medio-oeste y del norte.

6.- Después de la Primera Guerra Mundial, y entre 1930-1950, ante los cambios que se perciben en el país a resultas de la inmigración, se establecen restricciones y cuotas de inmigración. Son medidas que se expresan en la *Immigration Act de 1924*, “to preserve the ideal of American homogeneity”.

7.- Entre 1950 y 1980 se registran las migraciones que resultan de la Segunda Guerra Mundial, la guerra de Corea, las revoluciones de la guerra fría en Hungría, Checoslovaquia y Cuba, y la guerra de Vietnam. En la década de 1950 a 1960 Estados Unidos recibe 2.515.000 inmigrantes: 245.000 familias húngaras, 477.000 refugiados de Alemania, 185.000 de Italia, 52.000 de Holanda, 203.000 de Reino Unido, 46.000 de Japón 300.000 de México, 377.000 de Canadá. Hasta 1970 llegan 409.000 familias de clase media de Cuba, exilados tras la revolución de Fidel Castro.

La recepción de estas masas de población se hace posible mediante la sustitución de la *Immigration Act de 1924* por la *Immigration and Nationality Act de 1952* también conocida como la *McCarran-Walter Act*. La ley de 1952 es una expresión de la nueva autoconciencia americana la posición de Estados Unidos en el mundo como país abierto y de acogida universal, con leyes y cuotas de inmigración que pretenden conservar las condiciones

de vida el país del modo más beneficioso posible para todos los grupos sociales.

8.- Desde 1980 al 2000 y en el siglo XXI, las inmigraciones más relevantes son las ilegales, mexicanas e hispanas en su mayor parte. En 1986, la *Immigration Reform and Control Act* (IRCA) concede la amnistía a unos 3.000.000 inmigrantes ilegales. Las familias de inmigrantes legales eran 2,198,000 in 1980, 4,289,000 in 1990 (includes IRCA) y 7,841,000 in 2000. A ese número se añaden 12,000,000 de inmigrantes ilegales, de los cuales un 80% se calcula son Mexicanos que traerían sus familias y sumarían un total de 16,000,000, casi el 16% de la población de México.[citation needed]

9.- Inmigraciones siglo XXI. En diciembre de 2005, y en relación con el ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001, se aprobó la *Border Protection, Anti-terrorism, and Illegal Immigration Control Act*.

Durante todo el siglo XX, Sudamérica recibió un volumen de inmigrantes análogo al de Estados Unidos. La idea de América difundida por los pensadores occidentales y vigente en todo el planeta mostraba el nuevo mundo no solo como un lugar geográfico, sino también, al igual que a comienzos del neolítico, como un lugar teológico y metafísico: el lugar donde la divinidad restaura el orden y la justicia originarias y donde el hombre se realiza plenamente como tal.

En la segunda mitad del siglo la diferencia entre el desarrollo económico del norte y el del sur, marcaba una diferencia en cuanto a lo que las ciudadanías del sur podían proporcionar en comparación con lo que proporcionaba la ciudadanía del norte. América del norte se veía a sí misma y era vista como humanidad triunfante y realizada y América del sur como humanidad despojada y doliente. A comienzos del siglo XXI ese contraste empieza a suavizarse

6.- Migraciones e identidad cultural en el mundo. Actualización del ideal de 'humanitas'.

Una cultura no es superior o más avanzada que otra porque tenga una astronomía o una matemática más completa o más profunda, lo es si tiene un reconocimiento de la libertad humana, de la realidad de la humanitas, más acorde con lo que el hombre es y ha alcanzado a realizarla de un modo

más pleno, según un modelo que se puede reproducir en otros lugares. Y eso merece estudio.

Desde este punto de vista hay unas culturas que pueden enseñar a otras y unas que pueden aprender de otras en cuanto al reconocimiento de lo humano, que suele ir acompañado del reconocimiento de lo demás: de la realidad del cielo, de los mares, de los animales o de las plantas, de la belleza y calidad de las obras de la naturaleza y de las obras humanas.

Los países occidentales, a través de sus relaciones de diverso tipo a lo largo de la historia, han esparcido por el resto del mundo su ideal de humanitas. Este ideal, que se expresa en los elementos culturales correspondientes a las ocho esferas de la cultura que se muestran en el cuadro 9, ha sido aceptado por el resto de los países, y al adoptarse en ellos se ha enriquecido y pluralizado al fusionarse con los elementos correspondientes de las culturas receptoras.

El resultado es que en el siglo XXI todos los países del mundo y todos sus ciudadanos tienen asumido de modo autoconsciente el ideal de humanitas, saben lo que es ser hombre y ser reconocido como hombre

CUADRO 9. Elementos culturales difundidos desde occidente al resto del mundo

1	Religión	Cristianismo
2	Política	Democracia, Estado moderno, Constituciones
3	Derecho	Códigos civiles, Derechos humanos
4	Economía	Economía de mercado, sistema financiero, banca
5	Técnica	Tecnología
6	Ciencia	Ciencia moderna, ciencia experimental
7	Arte	Instrumentos, notaciones y preceptivas artísticas
8	Sabiduría	Filosofía

Las migraciones y la identidad cultural de los migrantes, plantea el problema del reconocimiento y la realización de la *humanitas* entre individuos y grupos de lugares muy lejanos y de periodos históricos también lejanos entre sí, que no se reconocen a sí mismos en el ideal de *humanitas* comúnmente aceptado, más que mediante unas prácticas que resultan ajenas recíprocamente.

Son muchas las causas externas que desalojan a individuos y grupos de sus lugares de residencia, y muchos los motivos internos que mueven a esas libertades humanas a una realización más allá de sus residencias habituales. En todo caso la *humanitas* solo se realiza en el reconocimiento mutuo de la libertad y la dignidad, pero no de una libertad y una dignidad en abstracto, sino de la libertad y la dignidad de estos individuos que viven estas costumbres y estas prácticas. De otro modo la *humanitas* no se logra.

Porque nadie puede aceptarse a sí mismo más que como valioso según lo que es, lo que sabe y lo que puede en concreto, con este color de piel, este acento y estas costumbres que lo identifican externamente y este saber y este poder que lo constituyen internamente. Dicho de un modo más claro y tautológico: porque nadie puede aceptarse a sí mismo más que como aceptable y como aceptado, porque nadie puede reconocerse a sí mismo si no es a la vez reconocido por los demás. Ese mutuo reconocimiento es la consistencia, la vida y el poderío de la *humanitas*.

Desde 1775 Estados Unidos ha afirmado su conciencia de estar situado en la vanguardia de la realización de la *humanitas*. Durante la segunda mitad del siglo XX, de un modo peculiarmente hegemónico. A comienzos del siglo XXI esa conciencia la comparte con los países de Europa pero también con los de Sudamérica, Asia y África. En el siglo XXI todos los ciudadanos de todos los países saben que se puede ser plenamente humano siendo Norteamericano, Griego, Coreano o Brasileño. Pero en el siglo XXI todos los ciudadanos de todos los países saben que no todos los norteamericanos, europeos, asiáticos, latinoamericanos y africanos tienen protegidos y garantizados los derechos humanos del mismo modo.

Esas diferencias cuentan entre los factores determinantes de las migraciones en el mundo, de lo que puede obtenerse una idea muy general con las cifras de los países con mayor número de inmigrantes (cuadro 10) y con mayor número de emigrantes en el mundo (cuadro 11)

CUADRO 10: Países con mayor inmigración

Año	País	Número de inmigrantes, mill.	% del total de inmigrantes en el mundo	Inmigrantes como % de la población nacional
2005				
1	Estados Unidos	45 785 090	19.8	14.3
2	Rusia	11 048 064	4.8	7.7
3	Alemania	9 845 244	4.3	11.9
4	Arabia Saudita	9 060 433	3.9	31.4
5	Emiratos Árabes	7 826 981	3.4	83.7
6	Reino Unido	7 824 131	3.4	12.4
7	Francia	7 439 086	3.2	11.6
8	Canadá	7 284 069	3.1	20.7
9	Australia	6 468 640	2.8	27.7
10	España	6 466 605	2.8	13.8

CUADRO 11. Países con mayor número de emigrantes

Año	Países	Número de emigrantes, mill.
2005		
1	México	11.5
2	Rusia	11.5
3	India	10
4	China	7.3
5	Ukrania	6.1
6	Bangladesh	4.9
7	Turquía	4.4
8	Reino Unido	4.2
9	Alemania	4.1
10	Kazajstan	3.7
11	Filipinas	3.6
12	Italia	3.5

El examen de estos cuadros es suficiente ya para percibir que los factores que explican las migraciones no se pueden reducir a uno cuantos determinantes, y que se trata de una realidad muy compleja. Pero la historia de las migraciones es suficientemente aleccionadora para advertir que las sociedades, que están en continua recepción y emisión de individuos y grupos, sólo se mantienen consistentes y saludables si realizan el ideal de

la humanitas, si logra entre sus individuos un reconocimiento como seres libres, en el plano teórico y en el plano práctico.

7.- Sitios web consultados para este estudio sobre las migraciones.

http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_Asian-American_immigration

http://en.wikipedia.org/wiki/International_Organization_for_Migration,

<http://www.iom.int/cms/es/sites/iom/home.html>

http://en.wikipedia.org/wiki/European_colonization_of_the_Americas

http://en.wikipedia.org/wiki/Human_migration

http://en.wikipedia.org/wiki/Historical_migration

http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_immigration_to_the_United_States

http://en.wikipedia.org/wiki/Immigration_to_the_United_States

http://en.wikipedia.org/wiki/Settler_colonialism

[http://en.wikipedia.org/wiki/Great_Migration_\(African_American\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Great_Migration_(African_American))

http://en.wikipedia.org/wiki/Immigration_Act_of_1924.

http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_laws_concerning_immigration_and_naturalization_in_the_United_States

http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_foreign-born_population

www.worldbank.org/prospects/migrationandremittances.

http://en.wikipedia.org/wiki/Population_transfer

<http://en.wikipedia.org/wiki/Emigration>

<http://www.infomigrante.org/revista.shtml>,

<http://redandinademigraciones.org/>

<http://datos.bancomundial.org/>

AYLLU-SIAF., N1 (2019) pp.: 61-79

ISSN: 2695-5938 e-ISSN: 2695-5946

DOI: 10.20983/Ayllu-Siaf.2019.1.3

ACERCA DE LA UNIDAD DEL SABER

Alejandro Serani Merlo, Universidad San Sebastián, Santiago de Chile, Chile

Recibido:15-08-2019

Aceptado: 22-10-2019

Abstract

The title of this work: "About the unity of knowledge" is a permanent research program. The need to address this issue is clear. Suffice it, for our purposes, to allude to the different expressions with which the state of Western culture is alluded today: "Fragmentation of knowledge", "Unbeatable complexity", "Postmodernity", "Liquid modernity", "Post-truth", "Relativism", among many others. Through these phrases a complex problem is mentioned, of no small proportions and certainly real.

Key Words: Fragmentation of knowledge", "Unbeatable complexity", "Postmodernity", "Liquid modernity", "Postverity", "Relativism".

Resumen

El título de este trabajo: "Acerca de la unidad del saber", es un programa de investigación permanente. La necesidad de abordar este tema es patente. Baste, para nuestros propósitos, hacer alusión a las distintas expresiones con las que se alude hoy al estado de la cultura occidental: "Fragmentación del saber", "Complejidad inabarcable", "Postmodernidad", "Modernidad líquida", "Postverdad", "Relativismo", entre otras muchas. A través de estas locuciones se alude a un problema complejo, de no pequeñas proporciones y ciertamente real.

Palabras clave: “Fragmentación del saber”, “Complejidad inabarcable”, “Postmodernidad”, “Modernidad líquida”, “Postverdad”, “Relativismo”.

I

El título de este trabajo: “Acerca de la unidad del saber”, es un programa de investigación permanente. El tema es tan complejo y vasto que pretender abarcarlo en una sola exposición sería ilusorio.

No obstante lo anterior, el problema es real y exige al menos ser introducido y pensado en sus rasgos generales. La necesidad de abordar este tema es patente y no me detendré en constataciones circunstanciadas para las que la literatura, la historia y las ciencias humanas o sociales, si tuviésemos que hacerlo nos serían ciertamente de gran utilidad. Baste, empero, para nuestros propósitos, hacer alusión a las distintas expresiones con las que se alude hoy al estado de la cultura occidental: “Fragmentación del saber”, “Complejidad inabarcable”, “Postmodernidad”, “Modernidad líquida”, “Postverdad”, “Relativismo”, entre otras muchas. A través de estas locuciones se alude a un problema complejo, de no pequeñas proporciones y ciertamente real.

Frente a esa situación de hecho, la necesidad de contar con una visión que permita comprender, unificar, ordenar y jerarquizar los múltiples y discordantes aspectos de nuestra situación cultural aparece para unos como una necesidad imperiosa, y para otros como una quimera inalcanzable. Entre estos últimos hay quienes para los que un intento de unificación del saber no solo sería una imposibilidad sino un último resabio de una pretensión impropcedente, ilegítima y hasta sospechosa. Sea para satisfacer a los unos, o para concordar o discrepar con los otros, es claro que la cuestión exige ser abordada.

II

En este estudio que no pretende ser más que un prolegómeno, me ha parecido pertinente intentar abordar este vasto y complejo problema en su máxima radicalidad. Esta postura, que para algunos podría parecer máximamente temeraria, es también sin embargo, máximamente filosófica.

La pregunta que me asaltó, y que ya no pude esquivar fue la siguiente. ¿No será necesario, -antes de abordar la cuestión acerca de la unidad del saber-, intentar responder previamente a la pregunta acerca de la unidad de la realidad? Es decir, si queremos hacernos preguntas difíciles llevemos la interrogante a su máximo nivel de dificultad.

¿Pero es necesario llegar tan al fondo de la cuestión? ¿No sería mejor por el momento no interrogarse tan profundamente? ¿No era, -lo que nos habíamos propuesto estudiar-, ya suficientemente arduo? Todos los intentos que hice para intentar desembarazarme de la necesidad de esta segunda reflexión fueron estériles, y mientras más trataba de desvincular las dos preguntas, la del saber y la de la realidad, más me daba cuenta de que estaban demasiado intrínsecamente entrelazadas. Y no sólo eso, sino que, en realidad, todo parece indicar que la fragmentación del saber en la que nos encontramos, tiene su raíz más profunda en la fragmentación de la realidad en la que hemos caído. Todo apunta entonces a que unidad del saber, unidad del querer, unidad del hacer, unidad del vivir, no son sino caras distintas de lo mismo, cuya posibilidad y consistencia descansa en que efectivamente exista esa misma realidad, que se la reconozca, que se la valore, que se la respete, y en que haya modo de poder abarcarla.

III

Pero parece tan evidente que la realidad es múltiple, que preguntarse acerca de la unidad de la realidad, estaría aún más fuera de lugar que preguntarse acerca de la unidad del saber. De hecho, y yendo más lejos, hoy parece, por ejemplo, hasta de buen tono en las discusiones cosmológicas, afirmar sin más la existencia de multimundos o de multiversos. Hasta en la misma vida cotidiana podríamos decir que esto tiene su expresión concreta en aquellos que parecen querer, vivir cada uno en su mundo.

Difícil sería negar que lo que nos admira al contemplar las cosas, es su pluralidad y su diversidad. En efecto, la multiplicidad y la diversidad de la naturaleza, de las personas, de las ideas, de las creaciones artísticas y técnicas es admirable, y cuesta concebir a primera vista que haya en ellas algo que pueda unificarlas.

Y sin embargo, nuestro propio modo de hablar, cuando nos referimos a “la realidad”, “lo real”, “la existencia” parece advertirnos que, más allá

de la casi infinita y variopinta multiplicidad, algo hay en ellas, y en lo que todas concurren, que nos permite afirmar: “Todas estas cosas que admiramos son reales”.

Pero alguien podría contra argumentar que eso de la realidad es pura y simplemente “un modo de hablar”. Que “lo real” sería solamente una forma que tendría nuestra mente de satisfacer un prejuicio o manía adquirida de querer ordenar la diversidad. Una modalidad de trastorno obsesivo compulsivo en unos casos, o de inevitabilidad práctica en otros, que por medio del recurso a la realidad nos permitiría habérmolas con lo múltiple como tal.

Así, “la realidad”, “lo existente”, no sería más que la consecuencia de un modo de hablar o de pensar, sin ninguna referencia a una supuesta realidad objetiva o extramental. La objetividad sería, como expresa Humberto Maturana: “Un argumento para obligar”.

De hecho, actualmente la teorización neuro-científica, la filosofía de la mente, la inteligencia artificial, la robótica, el cine, la literatura, se encuentran empapados de esta visión subyacente

Un mínimo escrutinio nos revela la mayor de las veces se trata, en estos casos de divagaciones o fantasías futuristas, que ni profundizan ni se hacen responsables de las consecuencias lógicas y prácticas de sus propias afirmaciones. De hecho, buena parte de estas conceptualizaciones y fantasías no son sino la manifestación de ideas filosóficas, mejor planteadas, que se difunden ininterrumpidamente en Occidente desde Descartes, Berkeley, Hume y Kant, y que han impregnado al inconsciente colectivo.

IV

El gran Heráclito, hace más de 2500 años, ya se había hecho cargo de esos planteamientos. Popularizado muchas veces como el filósofo del devenir y de la contradicción, Heráclito es ante todo el filósofo del logos. Heráclito junto con Parménides, más allá de representar al devenir y a la estabilidad, son los que con sus intuiciones y aporías han puesto las bases del pensamiento metafísico realista, consciente, reflexivo y progresivo.

Decía Heráclito: “Cuando dormimos cada uno se repliega a su mundo, cuando despertamos accedemos todos a un mundo común”. El pensador de Efeso ve con claridad que la vida humana, la real, no la soñada, se des-

pliega en un mundo común. Cada uno puede por su parte, experimentar y sentir lo que quiera, pero a la hora de comunicarnos referimos a algo que se sitúa sobre cada uno de nosotros individualmente y solipsísticamente considerado.

La vida humana, la cultura, el pensamiento que permanece y se desarrolla a través de las épocas no pertenece al vivenciar onírico o sonambúllico individual, sino al pensamiento vigil, al pensamiento común, a lo que se entiende del mismo modo en la comunidad humana de lenguaje y de pensamiento. Los sueños, la fantasía, el delirio, son estados cognoscitivos reales y que ocurren, pero siempre por referencia al estar despierto, al pensar lúcido o a la salud mental.

V

“Es que estamos todos viviendo al interior de un delirio”, viene a advertirnos en estos días un connotado científico, y los periódicos lo anuncian con fingida admiración. Existe, en efecto, y los psiquiatras lo saben, la “*folle a deux*” (la locura a dos) e inclusive la “*folle a plusieurs*” (la locura de a varios). Pero lo que el objetor plantea sería más bien una “*folle à tous*” (todos estamos locos): “*nous sommes tous fou*”. La máxima cordura sería entonces, la máxima locura...

Concedámosle que hay algo, en efecto, que se parece al delirio colectivo, y este es el mundo de la percepción. Y si además sostenemos como Teetetos frente a Sócrates que no hay diferencia entre pensamiento y sensación, surgen en efecto todo tipo de posibles confusiones. En ese sentido sería válido decir que todos somos prisioneros de nuestras percepciones. Quisiésemos tener ojo de lince, vista de águila y nariz de sabueso, pero no podemos. Estamos como atrapados al interior de nuestro rango de sensibilidad sabiendo que hay otros modos posibles de percibir. Pero si sabemos que hay otros modos es claro que no lo sabemos por la percepción.

Todos vemos la corbata verde, hasta que entramos a un túnel iluminado o a una “discotèque”, y entonces la vemos roja. Y nos preguntamos entonces: ¿de qué color es realmente la corbata? Se nos dirá que “depende”. Depende de la longitud de onda que ella refleje. Pero alguien podría preguntar: “¿pero de qué color es la corbata, con independencia de la longitud

de onda que se refleje en ella?”. Pregunta a todas luces absurda porque sin luz no hay color.

El color es, ciertamente, una experiencia subjetiva incomunicable, pero sabemos que esa experiencia subjetiva incomunicable remite a algo objetivo comunicable. Se trata de una experiencia subjetiva real que se corresponde con algo objetivo real y es a eso a lo que llamamos sensación.

Pero el delirio es una experiencia subjetiva, que, a diferencia de la sensación, no se corresponde con nada objetivamente real y que se da además en un estado oscurecido de conciencia. En consecuencia, para poder distinguir entre sentir y pensar hay que estar lúcido, para poder distinguir entre sueño y vigilia hay que estar despierto, para poder distinguir entre delirio y realidad hay que estar sano. De otro modo no podríamos saber de qué estamos hablando.

Si tomamos como modelo del conocer al delirio, a los estados oníricos o a la percepción sensible, es claro que no ingresaremos nunca a la realidad.

Recuerdo una conversación con Robert Spaemann en la que se refería a aquellos alumnos de filosofía que, impresionados por los argumentos de Descartes, le preguntaban cómo uno podía saber que estaba soñando en el momento en que estaba soñando. Como si de ello dependiera el determinar que nuestra vida consciente no es un sueño. Y él les respondía: “imposible”. No hay manera de saber que se está soñando cuando se está soñando. Podemos saber que soñamos porque despertamos, que fantaseamos porque pensamos, que estábamos equivocados porque hemos salido del error. Saber que uno está delirando cuando está delirando es imposible. Del mismo modo no es posible saber que uno se está equivocando cuando se está equivocando, porque para darse cuenta de que uno se estaba equivocando, implica haber salido del error.

VI

Nuestra capacidad mental consciente es finita, frágil y hasta intermitente, y el que tengamos que reconocerlo no implica que no podamos conocer. El conocimiento humano es conocimiento humano, y por lo tanto finito, falible, discontinuo, progresivo. Da la impresión que hoy en día hubiese una suerte de escepticismo filosófico derivado de una frustración: si no somos dioses, entonces no podemos conocer. Si no tenemos certeza abso-

luta, entonces ningún conocimiento es cierto. Si no podemos hacer entrar perfectamente a Dios en nuestra cabeza, entonces Dios no puede existir. Si no lo sabemos todo entonces no conocemos nada.

Estas y muchas otras dificultades de este tipo, hoy corrientes entre los estudiantes, provienen de que nos hemos culturalmente desacostumbrado a reconocer y aceptar lo evidente, como si la aceptación de lo evidente constituyese una ingenuidad. Que podemos conocer, es algo evidente, como es evidente que no lo podemos desconocer. Es evidente que tenemos algunas certezas, que no lo sabemos todo, y que no le está dado al ser humano alcanzar conocimientos que lo superan. Eso lo sabemos, y lo sabemos bastante bien.

VII

Para Heráclito era evidente que lo que nos hacía salir de nuestra propia subjetividad, para elevarnos a un mundo común, era el logos, en nuestros términos, el pensamiento. Y el pensamiento hace eso porque nos pone en la realidad. Cuando no pensamos lucidamente, o es porque quizá estamos soñando, o fantaseando o delirando, porque como diría un psiquiatra hemos perdido el sentido de realidad. El sentido de la realidad lo da el pensar porque, como vio con claridad Parménides, en el acto de verdadero pensar, ser y pensar son lo mismo. Y agrego yo: “exactamente lo mismo”.

Si en el correcto y perfecto acto de pensar, la realidad y lo pensado no fuesen lo mismo entonces no conoceríamos. Conocer es acceder a la realidad, con todas las limitaciones y dificultades que esto pueda tener. Reconocemos que el error, el pensar mal, es justamente el estar fuera de la realidad.

Entre el pensar y lo pensado solo varía la perspectiva desde la cual se lo considera; es pensar cuando se considera el acto desde la perspectiva del sujeto, y es lo pensado cuando lo consideramos desde la existencia extramental, pero en la realidad hay una sola cosa que es el acto de conocimiento. Y si no existiese en nosotros un acto tan admirable como este al que llamamos “conocer”, jamás podríamos convenir, a través del pensar, en la existencia de un mundo común.

Es por ello que Heráclito no se equivocaba al afirmar que es en el logos y por el logos que habitamos un mundo común. Ese mundo común es el

que se nos da cuando estamos despiertos y pensamos bien. Si esto le parece a alguien sorprendente es porque está pensando bien. La realidad del conocer es quizá el primero y el más grande de los misterios inteligibles a los que podemos acceder. Pero misterio no porque sea oscuro, sino, como diría Platón, por exceso de luz. Este misterio del conocimiento, frente al cual resulta difícil mantener fija la mirada porque junto con admirarnos nos enceguece, es un misterio de luz porque ilumina y aclara nuestra comprensión de la realidad. Si para lograr aclararnos acerca de este luminoso misterio apagásemos la luz, es decir negásemos el conocer, nos quedaríamos “ipso facto” en la más grande de las oscuridades. Digamos que esto sería, en el orden filosófico, lo que es el pecado contra el Espíritu en el orden de la fe, esto es un pecado que no puede tener perdón.

VIII

Cuando pensar y ser coinciden, se da eso que llamamos pensamiento verdadero. Ahora bien, cuando afirmamos que lo pensado verdaderamente, es real, no estamos queriendo decir, al modo de Descartes, que todo lo que pensamos es real, y que es real tal como lo pensamos. En ningún caso.

Para que sea real lo que pensamos, el pensamiento tiene que ser verdadero, y hay que reconocer que el verdadero conocimiento no es fácil de alcanzar. Pero que el verdadero conocimiento sea difícil de alcanzar no equivale a poner en duda que verdaderamente pueda existir conocimiento, o que tengamos que afirmar que el conocimiento no es conocimiento de la realidad.

En verdad ¿Qué podría querer decir que tenemos conocimiento, pero que no podemos alcanzar la realidad? Sería como decir: “nuestro conocimiento no es conocimiento”, pretendiendo además que lo afirmado es un verdadero conocimiento. ¿Con qué podríamos afirmar que no conocemos, si decimos que estamos conociendo que no conocemos?

IX

Por razones que sería largo desarrollar, muchas de estas dudas contemporáneas en torno a la posibilidad del conocimiento humano de alcanzar

la realidad, y en torno a la posibilidad de saber cuando me estoy engañando y cuando no, parecen provenir del hecho que se ha confundido la evidencia con la certeza. El problema es que al hombre contemporáneo parece angustiarse más la posibilidad engañarse que la de alcanzar la verdad. Un psiquiatra quizá podría llamarla “neurosis de equivocación”.

Parece no querer aceptarse hoy en día, que el conocimiento de la verdad tenga que enfrentarse a dificultades y engaños. Se prefiere no conocer a tener que arriesgarse a la ignorancia o a la decepción. Solo sería conocimiento aquello que pueda afirmarse con certeza, aunque aquello que se afirma con certeza, no sea para nada evidente.

Buena parte de la teoría moderna y contemporánea del conocimiento ha girado en torno a las maneras de asegurar la certeza del conocimiento. Ello ha conducido a que hoy no importe tanto si el conocimiento sea verdadero o no, en la medida en que sea crítico. Se ha cambiado el ideal del conocimiento desde la verdad a la crítica. Ya no interesa tanto la situación objetiva de las cosas en la realidad, como el estado subjetivo de los pensamientos en la mente. Es por ello que se exige que lo que para el sentido común y para la filosofía clásica ha sido siempre evidente, tenga ahora que ser probado.

Y es claro que lo evidente no admite prueba, porque lo que exige ser probado es justamente lo que no es evidente, y toda prueba además debe comenzar por una evidencia. Pretender probar lo evidente es no entender en qué consiste una prueba. Uno de los problemas que se dan hoy con el mal uso de la llamada “medicina basada en la evidencia” es la confusión que se suele hacer entre evidencia y prueba. A fuerza de querer probar hemos efectivamente descubierto nuevas cosas inevidentes, pero se nos han olvidado otras tantas que eran de suyo evidentes. Y así se ha llegado a la paradoja que la inteligencia se ha hecho incapaz para ver lo evidente. Y esto vale hoy en día, no solo para la medicina sino también para la economía, la política, el ejercicio de la justicia y muchas otras realidades. Si hay algo que se le puede reprochar al pensamiento crítico es de no haber sido suficientemente crítico.

X

Era importante comenzar nuestras consideraciones acerca de la unidad del saber y la unidad de la realidad, haciendo referencia a la situación contemporánea de sospecha del conocer, en orden percibir las raíces de lo que se ha dado en llamar “la fragmentación del conocimiento”.

En lo que a nosotros respecta, y más allá de las polémicas contemporáneas, lo que nos interesa dejar establecido, y en el carácter de evidencia, es que el ser humano es algo real, y que por su conocimiento está abierto la realidad. Qué sea la realidad, cuáles sean los distintos seres y cuan real sea cada uno de ellos, cuan fácil o difícil sea esta apertura a la realidad, son cosas que habrá que estudiar. Pero lo que no se puede poner en duda es que exista algo que sea real, que en principio nuestro conocimiento está ordenado a ello, que conocer es aprehender lo real, y que en la medida en que eso se logre el conocimiento será verdadero. Todo indica, en efecto, que es posible llegar en algunas cosas a la verdad, y que lo verdadero es la perfección del conocimiento.

Es cierto que para asegurarse de la verdad del conocimiento, habrá que ejercer un discernimiento crítico, pero no para conseguir un pensamiento crítico sino para alcanzar un pensamiento verdadero. Ya Agustín de Hipona había visto con claridad, que hay cosas que ya sabemos antes de comenzar a investigar. Y esto no porque tengamos conocimiento infuso sino porque hay evidencias que se adquieren en las primeras etapas de nuestra vida cognoscitiva, que son la base de nuestro pensar y de las cuáles no somos reflexivamente conscientes. Aplicando al conocimiento, lo que Agustín decía del tiempo, podríamos decir: “Si nadie me pregunta lo que es el conocimiento yo sé lo que es, si alguien me pregunta, ya no sé lo que es”

XI

Estas son, muy esquemáticamente señaladas, las bases de lo que se ha llamado pensamiento realista, filosofía perenne, filosofía del ser, realismo filosófico, realismo metódico, realismo crítico, realismo reflexivo, realismo existencial, realismo espiritual, realismo contemplativo, realismo fenomenológico, fenomenología realista, filosofía del sentido común, realismo

simple o simple realismo. A todo esto se lo suele también denominar, con una expresión inclusiva: “filosofía perenne”.

Es cierto que este planteamiento metafísico realista se suele asociar a la escuela de pensamiento aristotélico-tomista, pero en realidad su base es mucho más amplia y al pensamiento realista concurren muchos pensadores y escuelas que convergen y que se enriquecen mutuamente, aunque no todas coincidan en sus énfasis, estilos, métodos, o temáticas prioritarias.

Y es cierto también que el diálogo con filósofos no realistas ha permitido también a la filosofía perenne progresos objetivos, aunque esto sea inevitablemente por modo accidental, que no es por ello menos real.

XII

Si estamos entonces mínimamente de acuerdo en que las realidades a las que accedemos por el conocimiento son múltiples y diversas, pero que a la vez todas ellas comparten el hecho de ser reales, y que por eso llamamos al conjunto de ellas “la realidad”, surge entonces la pregunta acerca de qué es aquello por lo cual las llamamos a todas reales.

Sin pretender llevar a cabo ahora un tratamiento en regla de esta fascinante cuestión, veamos al menos algunas evidencias fundamentales que nos sirvan para nuestro propósito de sentar las bases metafísicas para la pretensión de la unidad del saber.

En la vida cotidiana ningún diálogo teórico y ningún acuerdo práctico podría tener sentido si los que dialogan no estuviesen implícitamente conscientes de que la realidad es una sola.

Si los que discurren teóricamente no estuviesen convencidos que lo que ambos teorizadores están intentando alcanzar es una misma realidad, -realidad que existe por sí misma, más allá de su mente, e independientemente del modo como cada uno la conciba-, su diálogo no tendría sentido.

Si los que intentan alcanzar un acuerdo práctico, más allá de sus diferencias, no estuviesen convencidos de que es posible converger en una acción común sobre una misma realidad, sus esfuerzos serían vanos.

De las cosas que más me admiran y que no deja cada vez de sorprenderme, es cuando previa concertación, he podido efectivamente encontrarme con alguien, en un país lejano, en una metrópoli tumultuosa, en un lugar recóndito y en un tiempo precisos. Es como una suerte de milagro,

es como una prueba empírica de que efectivamente estamos habitando en el mismo mundo.

Si los historiadores no estuviesen seguros de la unidad de la realidad histórica humana, sus pretensiones de objetividad narrativa no tendrían fundamento.

Cuando leemos noticias de lo que ocurre en China, en África o en la sonda espacial que bordea el sistema solar, lo que intentamos hacer es comprender estas distintas informaciones en el contexto de una realidad presente común.

Cuando pensamos en nuestros ancestros que murieron, en nuestros parientes vivos y en los que eventualmente vendrán, los estamos pensando en el marco de una realidad temporal una y continua, por más que algunos ya no existan y otros quizá nunca existirán. Ciertamente la realidad presente, actualmente existente, es la única verdaderamente real, pero siendo seres históricos no podemos pensarnos sin referencia a lo que fue, pero que ya no es, y a lo que todavía no es, pero que puede ser.

Todo lo que es, es parte de la realidad, en tanto que “es”, por más que el “es” se diga de muchas maneras, como viera con claridad el genio de Aristóteles.

XIII

Cuando nos encontramos con algo inusual, lo primero que surge en nuestra mente es la pregunta: ¿Y esto qué es? Suelo decir a los alumnos que esa es el modelo de la pregunta inteligente. Cuando respondemos inteligentemente a la pregunta inteligente decimos: un mineral, una planta, un animal... es decir expresamos lo que pensamos que la cosa es.

A “aquello que la cosa es”, los griegos le llamaron ousía, los latinos “quididad” y nosotros esencia. Carbón, Quillay, Saltamontes, es “lo que la cosa es”. Cuando respondemos “saltamontes” apuntamos a la esencia, es decir a “aquello que la cosa es” por más que todavía no sepamos de modo muy preciso, qué es lo que es un saltamontes. Si decimos “un bicho amarillo con patas largas”, es poco todavía lo que sabemos, pero lo poco que sabemos apunta a “lo que la cosa es”, es decir a su esencia. Todo lo que sabemos acerca de las cosas, mucho o poco tiene que ver con su esencia, es

decir con “aquello que las cosas son”. Es decir, lo que sabemos o creemos saber de las cosas es: “lo que son”.

Pero cuando investigamos acerca de las cosas no sólo llegamos a saber lo que ellas son, sino también si acaso ellas “son o no son”. Habitualmente aquello lo damos por descontado, porque nadie andaría investigando cosas que no son. A veces investigamos cosas que luego abandonamos, porque nos damos cuenta que no corresponden a nada real, o porque lo que creíamos que era algo distinto, en realidad no era sino una variante de algo que ya conocíamos. A este aspecto de las cosas, que habitualmente lo damos por descontado, es lo que llamamos el ser o existencia real de las cosas.

Como no es posible pensar algo que no sea, es claro entonces que todo lo que existe es “lo que es” y también “es”. Alguien podría objetar: “yo puedo pensar en un unicornio, que es un animal que no existe”. El unicornio es un animal que tiene existencia imaginaria y por lo tanto lo podemos pensar como un ser imaginario, y cuando lo pensamos como un ser imaginario lo pensamos bien. Si pensáramos al unicornio como un animal real lo estaríamos pensando mal, porque todo indica que los unicornios no existen. En realidad no lo estaríamos pensando, porque ya dijimos que sólo se puede pensar lo que es real. Pensar mal es simplemente no pensar. Lo posible se puede pensar como posible, y por eso lo futuro se puede pensar como futuro, y cuando al futuro se lo piensa como posible se lo piensa de modo real.

Si pensamos a lo posible o a lo futuro como actual entonces estamos pensando mal, porque en realidad no estamos pensando nada. Decir que estamos pensando nada equivale a decir que no estamos pensando. Afirmar cosas contradictorias es decir cosas sin pensar. Solo se puede pensar “lo que es algo” y “que es”. Todas las cosas son algo y son, o simplemente no son y no pueden ser pensadas. A aquello que es algo y que es, le llamamos en castellano “aquello que es”, y en latín “ens”. Filosóficamente podemos decir: “aquello que es”, “lo que es”, “ente” o “existente” de manera estrictamente sinónima. Como las palabras se cargan de polvo, a veces, por razones didácticos propongo llamarle al ente, “el siente” o el “serente”, esto es lo que ejerce el ser o el existir.

XIV

Si ahora tomamos en consideración la facultad por la cual conocemos “aquello que es”, nos preguntaremos cuál es el objeto de esa facultad. Es decir cuál es el modo bajo el cual lo que es conocido es conocido. En el caso del conocimiento sensible, decimos que el objeto de la vista es el color, porque por la vista accedemos a lo que es coloreado; en el caso del oído, decimos que es el sonido, porque sólo lo que suena es audible. En el caso de la inteligencia decimos que su objeto formal es “aquello que es” o “el existente”, porque sólo “aquello que existe” es susceptible de ser percibido por la inteligencia o dicho de otro modo todo lo que la inteligencia aprehende lo aprehende en calidad de existente. Si hubiese algo que no existiese, no podría ser captado por la inteligencia, pero como lo que no existe no es nada, tenemos que decir que fuera de lo que la inteligencia puede entender, no hay nada que entender. Y decir que la inteligencia está abierta solamente a lo que existe es lo mismo que decir que la inteligencia está abierta a todo; porque lo que existe es “todo” lo que existe. Nada hay, ni puede haber fuera de lo que existe.

Cuando decimos que el objeto formal de la inteligencia es el existente, estamos simultáneamente diciendo que la inteligencia como inteligencia está abierta a todo lo que existe. La inteligencia humana, en tanto que humana encuentra ciertamente, insuficiencias, obstáculos, limitaciones, por más que en tanto inteligencia aspire siempre a conocerlo todo.

Ahora bien, de todas las cosas que conocemos sabemos que son lo que son, y sabemos también que son. Y sabemos que no es lo mismo saber lo que es una cosa, que saber si es o no es.

Por ello cuando llegamos a saber qué son los saltamontes, sabemos por qué los saltamontes son como son. Pero saber por qué los saltamontes son como son, no es saber que los saltamontes sean. Es decir, si los saltamontes se extinguiesen mañana, podríamos seguir sabiendo lo que eran los saltamontes, pero ello no correspondería más a algo real. Más que un pensamiento de saltamontes, sería un recuerdo.

Cuando decimos que la realidad es una, lo que estamos diciendo no es que todo lo que es, sea lo mismo, sino que todo lo que existe “es”, y en eso sí que a todos les ocurre lo mismo. La diversidad de seres, de modos de ser, de individuos distintos es inabarcable por nuestra inteligencia pero de todos ellos podemos decir que son, que existen de los modos más di-

versos, aunque sea en el recuerdo, la imaginación o la ficción. Todo ello, a su modo, es parte de la realidad y es a ese título que podemos decir que la realidad es una y que es a ese título de existente que podemos afirmar que en ella existe unidad. Cada cosa tiene una existencia distinta, pero todas ellas comunican en la existencia. La existencia es lo que distingue a una cosa de otra y es a la vez aquello en la que todas coinciden. No todas existen del mismo modo, no todas tienen la misma existencia, pero todas existen, cada una a su modo. El ser es a la vez lo más común y lo más in-comunicable.

La inteligencia humana es capaz de abarcar todas las cosas existentes, a cualquier título que sea, no porque tengan entre ellas una semejanza esencial sino porque cada una de ellas es, pudiendo no ser. Y eso lo vieron con claridad pensadores tan distintos como Tomás de Aquino, Kant, Leibniz, Wittgenstein, Sartre o Heidegger. No todos hicieron lo mismo con lo que vieron, pero todos lo vieron.

XV

Es en este momento donde surge evidencia paradójal. Hemos dicho que “lo que algo es”, es propio de cada cosa, es lo que da razón de todo lo que la cosa es. Pero dar razón de todo lo que una cosa es, no es dar razón de que una cosa sea. El que una cosa sea o no sea, no depende de lo que ella es.

El que una cosa exista o no exista no depende de algo que hay en ella, y sin embargo en ella está. Si dependiera de ella toda cosa existiría para siempre, no podría no ser, porque el ser actual de cada cosa dependería de lo que es cada una de ellas. Todo “lo que” el saltamontes es, depende de lo que es el saltamontes, pero que el saltamontes sea no depende de lo que el saltamontes es, si así fuese, el saltamontes nunca dejaría de ser. “¿Cómo es posible que algo sea -se preguntaba Leibniz- pudiendo no ser?”. Wittgenstein lo decía de otro modo en el *Tractatus*: “Lo que es un misterio, no es cómo es el mundo sino más bien el hecho que sea”. Y en otro escrito posterior llamaba a esto “impresión de asombro frente a la existencia del mundo” y decía: “¡Qué cosa más extraordinaria es pensar que todo lo que sea pueda existir!... ¡Cómo puede ser que exista un mundo!”.

Existe entonces un modo como la realidad se muestra a la inteligencia en cuanto que todo lo que hay en ella “es”, y es justamente en cuanto que cada cosa “es”, -del modo como ella sea-, que es objeto posible de la inteligencia. Pero, el ser, el “es”, la sereidad, la existencia, la actualidad de las cosas, el acto de ser, el *esse*, la realeza de las cosas (Cecilia Bralic), cualquiera sea el modo siempre imperfecto en que tratemos de decirla, no es un aspecto de las cosas que se revela a la inteligencia, sino más bien, como diría Maritain, es un inspecto. Porque el ser no se añade a las cosas, como intentaban pensar Avicena y Kant, sino que es interior a las cosas. Es lo más íntimo de la cosa, pero no es lo que es la cosa, sino lo que la hace ser.

Ahora bien, es cuando uno percibe o intuye en las cosas, la presencia de aquello en que todas las cosas coinciden, cuando uno vislumbra ese inspecto íntimo que no es nada esencial pero que sin ello las cosas no existirían, es ahí que uno visualiza que todas las cosas pensadas o pensables, forman parte de un mundo común, el mundo de las cosas reales, el mundo de las cosas que existen. Es ahí que surge, me parece a mí, y de las más variadas maneras, -algunas sanas y otras insanas-, el ansia de conocerlo todo, de saberlo todo. “Es de algún modo posible, conocerlo todo, porque todo en definitiva depende de algo común”

XVI

Pero esa unidad del ser que da pie a una unidad posible del saber no se toma desde “lo que las cosas son”, es decir desde la perspectiva de su esencia, sino desde la perspectiva de su existencia actual y real. Habrá cosas comunes a todos los seres en cuanto que “son” pero no en cuanto a “lo que son”.

Saber lo que es común a todas las cosas en cuanto que son, ha sido desde hace unos 25 siglos objeto de un saber particular. Saber de carácter universal, saber máximamente unificante, porque no unifica desde la esencia sino desde el acto de ser; saber máximamente radical porque examina todas las cosas desde su aspecto más fundamental, es decir desde lo que las hace ser en vez de no ser. Ese saber es la filosofía, y más en particular aquella parte de ella que se ocupa del ser en cuanto ser.

XVII

Pero ese saber sobre el ser en el que la filosofía indaga de modo abstracto y sistemático, no es privativo de los metafísicos. De modos infinitamente variados existe en la mente de todos y cada uno de nosotros, y podríamos decir que se ‘activa’ cada vez que nos asombramos frente al hecho maravilloso y admirable de que algo sea.

Esta aprehensión con virtualidad metafísica se actualiza en toda persona cada vez que surge en su alma la admiración agradecida de que las cosas sean y de que sean como son; de que sean buenas, de que sean verdaderas, de que estén bien hechas, de que se encuentren ordenadas, de que sean bellas. Cuando sentados sobre unos roqueríos nos quedamos extasiados frente a la magnificencia, la belleza y la furia de nuestro Océano, cuando experimentamos la “impresión de asombro frente a la existencia del mundo” como decía Wittgenstein, entonces no nos asombramos del mar sólo por lo que es, sino sobre todo porque verdaderamente sea. ¡Que el Océano pacífico sea! Podríamos decir, que sean sus olas y sus vientos, sus aves y sus peces. Es como si de improviso algo nos retrotrajese a aquel “fiat” originario. “Hágase el Oceano Pacífico ... y el Oceano Pacifico fue hecho”.

XVIII

Pienso, para concluir, que la raíz más profunda que da cuenta de la sana aspiración al saber, en su integridad y en su unidad, procede en última instancia de esa contemplación extasiada de que las cosas sean y de que sean como son.

Pienso que si la universidad no es capaz de despertar, sostener, alimentar y consolidar en sus autoridades, docentes, investigadores, administrativos y alumnos, esa pasión por conocer las cosas en su esencia y en su existencia; por conocerlas bien y por admirarse en ellas, su destino a la corta o a la larga es inevitablemente la fragmentación del ser, del vivir y del saber.

Ver las cosas en su unidad, en aquello que más íntima y profundamente las unifica, en esa actualidad de ser que las saca de la nada y que las

pone en la existencia, es la única base real y posible de la unificación del saber, del hacer y del vivir.

Pienso que esa pasión se nutre y crece en primer lugar desde el conocimiento, el aprecio y el respeto de las cosas naturales. Porque las cosas naturales, las que se ven y que se tocan, son lo primero que el ser humano conoce, y es por relación a ese primario modo de existir que todo otro existir se conoce por analogía. Por eso pienso que el convivio con los jardines debiera formar parte del curriculum universitario; aquél espacio de naturaleza que Gabriela Mistral pedía a voz en cuello para sus alumnos pequeños, donde pudiesen estar “pecho a pecho con la tierra”.

Pienso que juntamente con el asombro, el conocimiento y el aprecio por las cosas naturales, debe cultivarse simultáneamente en nosotros el conocimiento y el amor de la persona, de ese ser que conoce y ama, y de aquellos con los que compartimos y convivimos en un vínculo de amistad. Conocimiento de las personas que no es primariamente teórico o abstractivo sino práctico y concreto, como lo es de modo eminente el amor.

Pienso que si la vida universitaria no da las condiciones para la manifestación del valor de la persona, de su riqueza, de su dignidad, de su amabilidad, entonces se hace difícil la integración del saber.

Pienso en esta misma línea que la universidad debiese también ser el lugar para la maduración del trabajo colectivo, del conocimiento y de la preocupación de los demás, del abrirse a otras lenguas, costumbres y tradiciones, del conocer su geografía y su historia. Un lugar apto para la eclosión y descubrimiento de la diversidad del ser en todas sus dimensiones.

Pienso que la universidad debiese ser también el lugar donde se vive la experiencia humana de la creación tanto estética como técnica. El lugar donde la creación artística y técnica busca alcanzar sus niveles más altos de perfección técnica, estética y espiritual. Donde la creación es puesta al servicio del cuerpo y del alma de los seres humanos y no sometida a la ambición.

Pienso que por muchas razones la universidad debiese poder ser el lugar por excelencia donde el ser humano se encuentre consigo mismo y con Dios. El lugar donde las personas accedan a una madurez personal, con espesor de interioridad y de intimidad. Porque es ese espacio donde se da por excelencia el encuentro consciente del ser humano con su Creador.

Pedirle todas estas cosas a la universidad, pedirnos a nosotros mismos que las hagamos posibles, no es mucho pedir, es lo mínimo. Quizá se podrá pensar que lo que estoy soñando para la Universidad es sobrehumano.

A modo de respuesta termino con esta paráfrasis de Jacques Maritain a un texto de Aristóteles, en el comienzo de su libro "Humanismo Integral":

"Proponerle al ser humano sólo lo humano es traicionar al hombre, es querer su perdición, porque en virtud de lo que hay en él de más digno que es el espíritu, el hombre está llamado a algo mejor que a una vida puramente humana"

AYLLU-SIAF., N1 (2019) pp.: 81-93

ISSN: 2695-5938 e-ISSN: 2695-5946

DOI: 10.20983/Ayllu-Siaf.2019.1.4

EL ESPÍRITU EN SU RELACIÓN CON LA VIDA Y LA NATURALEZA EN LA FILOSOFÍA ALEMANA

Maurizio Pagano, Università del Piemonte Orientale, Italia

Recibido:11-11-2019

Aceptado: 22-11-2019

Abstract

The reflection on the theme of the spirit crosses the entire history of culture. It is present in Islam, which takes up and develops the biblical inheritance using the same root that designates the spirit in the Hebrew language. In ancient Egypt, there is no analogous notion, but it is possible to reconstruct the dimension of spirituality, and also, in a richer way in India and China.

In Western thought, four phases can be indicated. In Israel and in Greece, connecting it with the phenomenon of life and recognize the spirit as a force. In a second phase, the spirit is linked to the phenomenon of consciousness and reason. In a third phase, Descartes presents the spirit as “a thing that thinks”. The later path, which is also the one in which contemporary research moves, does not conceive of the spirit as a thing, but as a dimension of experience.

Key Words: Spirit, life, strength, reason, conscience, “res cogitans”, experience

Resumen

La reflexión sobre el tema del espíritu atraviesa toda la historia de la cultura. Está presente en el Islam, que retoma y desarrolla la herencia bíblica utilizando la misma raíz que designa el espíritu en el idioma hebreo. En el antiguo Egipto, no hay una noción análoga, pero es posible reconstruir

la dimensión de la espiritualidad, y también, de un modo más rico en India y China.

En el pensamiento occidental, se pueden indicar cuatro fases. En Israel y en Grecia, conectándolo con el fenómeno de la vida y reconocen el espíritu como fuerza. En una segunda fase, se vincula el espíritu con el fenómeno de la conciencia y la razón. En una tercera fase, Descartes presenta el espíritu como “una cosa que piensa”. El camino posterior, que es también aquel en el que se mueve la investigación contemporánea, no concibe el espíritu como una cosa, sino como una dimensión de la experiencia.

Palabras Clave: Espíritu, vida, fuerza, razón, conciencia, “res cogitans”, experiencia

La reflexión sobre el tema del espíritu atraviesa, con una rica variedad de propuestas, preguntas y estudios en profundidad, toda la historia de la cultura occidental, tanto en el lado de la experiencia y el pensamiento religioso, como en el de la filosofía y la literatura. Esta línea de investigación, sin embargo, no es un privilegio exclusivo de Occidente; está presente, o encuentra paralelos directos o indirectos, incluso en otras culturas. La referencia más obvia es al Islam, que retoma y desarrolla la herencia bíblica utilizando la misma raíz que designa el espíritu en el idioma hebreo. Sin embargo, en el antiguo Egipto, no es posible encontrar una noción análoga a la del espíritu, pero es posible reconstruir una serie de referencias a esa dimensión que podemos definir como espiritualidad. En cambio, se puede delinear una trama de relaciones mucho más rica en relación con India y China: en el primer caso también hubo, durante cierto período, una serie de contactos directos entre la cultura de la era helenística y el mundo religioso-filosófico del subcontinente indio; en el segundo caso, se puede encontrar una serie significativa de paralelismos entre el uso occidental y el chino de la noción de espíritu.

En cuanto a la historia del pensamiento occidental, se pueden indicar cuatro fases. La reflexión sobre el espíritu dio sus primeros pasos, en Israel y en Grecia, conectándolo con el fenómeno de la vida y reconociendo en él una fuerza o un principio que está en el origen de la vida y de su sentido. En una segunda fase, gracias al encuentro del cristianismo con la filosofía griega, esta indagación se centró sobre todo en lo que vincula el

espíritu con el fenómeno de la conciencia y la razón. Este nuevo camino ha ofrecido muchos frutos importantes, pero en general ha desarrollado una concepción dualista, que ha llevado a contrastar la dimensión inmaterial del espíritu con la de la materia y el cuerpo, dejando de lado la conexión del espíritu con la vida. Esta perspectiva dualista ha encontrado su formulación más rígida en la filosofía moderna.

En esta tercera fase, Descartes presentó el espíritu como “una cosa que piensa”. El camino posterior del pensamiento moderno ha desafiado el dualismo y ha abandonado gradualmente ese enfoque. En este nuevo terreno, que es también aquel en el que se mueve la investigación contemporánea, el espíritu ya no se concibe como una cosa, sino como una dimensión de la experiencia. Dentro de este horizonte, el pensamiento contemporáneo vuelve a plantearse si el espíritu debe pensarse vinculándolo en primer lugar con el fenómeno de la conciencia o más bien, según la inspiración de las fuentes antiguas, con el fenómeno de la vida¹.

1.- De la Edad Antigua a la Edad Moderna: el espíritu como fuerza, como razón y como cosa.

Como es bien sabido, el término espíritu se encuentra desde el comienzo de nuestra historia, y está presente de manera significativa tanto en la tradición judía como en la griega, que al unirse dieron origen a nuestra cultura. En ambos casos, el significado original de la palabra se refiere a una realidad material: tanto el hebreo ruach como el griego pneuma indican originalmente el viento, el aire en movimiento, después el aire que respiramos, luego el respirar mismo, el aliento de vida. A partir de aquí, la palabra “espíritu” viene a designar una realidad con un significado más amplio, incluso universal: una fuerza o un principio que es la fuente de la vida, y que asegura la conexión significativa de la realidad creada o que garantiza la armonía del cosmos.

En el Antiguo Testamento, la palabra hebrea ruach tiene sobre todo el significado fundamental de una fuerza, impredecible y misteriosa, que está en el origen de toda la vida: es un poder que opera y se manifiesta en

1 Para una discusión más amplia de este tema, vea el volumen *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, editado por M. Pagano, Mimesis, Milán-Udine, 2011.

las criaturas, pero que no está disponible para ellas, y más bien pertenece a Dios. En segundo lugar, esta fuerza levanta y renueva la vida, y se presenta como un don o carisma, que también se manifiesta en la inspiración profética. El Nuevo Testamento reelabora esta herencia y presenta el pneuma como un don escatológico, vinculado a la resurrección de Cristo. A todo esto debe agregarse el tema, específicamente Paulino, de la oposición de espíritu y letra, que tendrá tanta influencia en la reflexión teológica y filosófica posterior, y especialmente en la hermenéutica.

También en la cultura griega, la noción de pneuma tiene una presencia importante: se remonta a un fragmento, de autenticidad controvertida, atribuido a Anaxímenes, luego pasa por todas las investigaciones de las escuelas de medicina y encuentra su consagración en la doctrina de los estoicos. El espíritu para ellos es un aliento vital, que anima y sostiene la vida del organismo, y en particular del hombre. Del mismo modo, el universo se concibe como un gran organismo vivo y el pneuma, entendido como un aliento divino que lo impregna todo, asegura la unidad del todo, la cohesión de las partes individuales y su conexión armónica. Aquí también, por lo tanto, como en la Biblia, encontramos una realidad divina, que está presente al mismo tiempo en el hombre. La analogía principal entre las dos concepciones, consiste en el hecho de que en ambos casos el espíritu es una fuerza que está en el origen de la vida, la gobierna y la sostiene.

Sin embargo, no menos evidente es la diferencia entre las dos perspectivas: en el caso del estoicismo, de hecho, el elemento neumático del hombre no se concibe como un don que viene del exterior, sino como el principio de su constitución natural, y juntos como parte, en todo consustancial, de la sustancia divina. El espíritu estoico no es una fuerza impredecible y trascendente, sino un principio eterno, que el pensamiento humano puede comprender en su naturaleza racional. Además, a lo largo del desarrollo del pensamiento estoico, el pneuma mantiene el carácter de un principio material e inmanente. La concepción bíblica también había comenzado a partir de una realidad material, la del aliento o la respiración, pero en el curso de su evolución había liberado progresivamente al espíritu de esta base material y había enfatizado su dimensión trascendente y su poder sobre la materia.

Posteriormente el pensamiento cristiano se enfrenta a la difícil tarea de elaborar el mensaje bíblico en un ambiente permeado por la cultura helenística y por tanto dominado por la concepción estoica del espíritu. De hecho, los primeros Padres de la Iglesia de los siglos II y III manifestaron muchas incertidumbres en su intento de vincular los dos legados. El punto de inflexión decisivo tiene lugar con Orígenes, que rechaza la concepción monista y materialista de los estoicos y afirma enérgicamente el carácter inmaterial del espíritu divino: la expresión evangélica de que “Dios es espíritu” (Juan 4,24) significa que es de naturaleza simple, “que es todo inteligencia”; y es precisamente en la inteligencia donde Orígenes señala el elemento que ofrece una analogía con el espíritu divino en la naturaleza humana. En la misma línea estará Agustín, quien desarrollará en particular el tema del autoconocimiento y, por lo tanto, del carácter autorreflexivo del espíritu.

Estos desarrollos marcan un gran punto de inflexión e inauguran una segunda fase en la concepción occidental del espíritu: con estos autores, el pensamiento cristiano se despidе de la concepción estoica del espíritu como una fuerza, elige privilegiar la línea platónica y neoplatónica del *nous* opuesto a la materia e interpreta comenzando desde aquí el legado bíblico. En la tradición del Occidente cristiano que se inicia aquí, la noción de espíritu, por lo tanto, ya no entra como una fuerza vinculada a la vida, sino como una razón inmaterial, que marca una clara ruptura con la dimensión natural. La escolástica medieval se integrará plenamente en esta línea y la enriquecerá elaborando el tema de la voluntad de Dios y de su relación con el intelecto.

Incluso la filosofía moderna en sus inicios está totalmente de acuerdo con esta orientación y, más aún, la radicaliza, con la metafísica cartesiana del sujeto concebido como una razón auto-transparente y basada en la certeza de sí misma. El espíritu, según la famosa expresión de las *Meditaciones metafísicas*, es “una cosa que piensa”: ya no es solo una cosa inmaterial, sino una sustancia, cuya esencia se identifica sin residuos con el pensamiento y que se opone, según la forma bien conocida del dualismo, a la sustancia corpórea. En este sentido, si bien reconocemos la continuidad con el período anterior, podemos identificar aquí una tercera fase de nuestro viaje, en la que el espíritu se concibe como una cosa.

2.- Filosofía clásica alemana: el espíritu como dimensión de la experiencia.

Sin embargo, la filosofía moderna, en su camino posterior, también asume la tarea de someter esta concepción a una crítica radical, al mismo tiempo que inaugura una nueva fase de comprensión del espíritu, que en un sentido amplio se extiende hasta nuestros días. La noción metafísica del espíritu, entendida como una sustancia simple e inmaterial que el pensamiento puede describir objetivamente, es rechazada abruptamente por Kant en los Sueños de un visionario, y la Crítica de la razón pura confirma este juicio con su crítica a la doctrina del alma de la psicología racional. Sin embargo, es Kant mismo quien inicia la nueva forma de entender el espíritu: en la Crítica del juicio, hablando del concepto de genio, presenta el espíritu como “el principio vivificante del ánimo”, un principio que despierta el libre juego de imaginación e intelecto, y que también regula este juego al dar a estas facultades un impulso armónico y una orientación unitaria.

El espíritu aquí ya no es una “cosa”, sino más bien una dimensión de la experiencia, a la que Kant reconoce agudamente el carácter de impulso original e “inspirado”, que va más allá del intelecto demostrativo y consigue sacar a la luz algo profundo sin estar sujeto a los dictados de una regla preestablecida. Además, él, combinando el aspecto racional del espíritu con el aspecto de principio de vida, recupera genialmente un elemento fundamental del legado bíblico, que el pensamiento anterior de Orígenes a Descartes había descuidado y eclipsado.

La contribución de Kant, por lo tanto, marca un punto de inflexión en la reflexión sobre el espíritu y comienza un nuevo camino en el que sus continuadores se comprometen de inmediato. Para Fichte, esto ya sucede con las tres lecciones de 1794 Sobre la diferencia del espíritu y la letra en filosofía y luego con las tres cartas Sobre el espíritu y la letra en filosofía, presentadas en 1795 a la revista “Die Horen” de Schiller, que aparecen solo cinco años después, y además con la fecha de 1798². Fichte también vincula el espíritu, por un lado, a la vida, por el otro, a la imaginación productiva:

2 Ambos escritos se traducen en: J. G. Fichte, *Sullo spirito e la lettera*, trad. it. y epílogo de U. M. Ugazio, Rosenberg & Sellier, Turín 1989, donde se encuentran respectivamente en las páginas 9-39 y 41-75. Las indicaciones posteriores de las páginas en el texto se refieren a esta edición.

“El espíritu y la vida son uno, y solo lo que no tiene vida está absolutamente desprovisto de espíritu” (p.13).

De manera más detallada, el espíritu consiste en la imaginación productiva, es decir, en la capacidad de elevar a la conciencia los sentimientos, y en particular los sentimientos más profundos, que están en la base del campo de las ideas y de los ideales (p.14, 19). Es sabido que Fichte, a diferencia de Kant, atribuye un alcance exquisitamente creativo a esta dimensión de la intuición intelectual; por lo tanto, para él, el espíritu designa precisamente la esencia más íntima del ser humano, es decir, la libertad, concebida como una actividad, una espontaneidad creativa que es la única capaz de escapar del condicionamiento del mundo externo. El espíritu como libertad es la energía del pensamiento, que se opone frontalmente a todo lo que en el hombre es pasividad y servidumbre hacia lo dado.

Así, en el texto de Fichte, la respuesta que el nuevo pensamiento da a la concepción cartesiana resuena de la manera más explícita: “El espíritu humano es actividad, nada más que actividad... Estoy seguro de que ninguno de mis oyentes pensará groseramente que el alma... es una cosa en el espacio, ubicada en algún lugar del cuerpo...” (p.21). Para expresar este contraste entre actividad y pasividad, Fichte recurre a la oposición paulina entre espíritu y letra, donde ésta designa la actitud de alguien que solo sabe imitar, repetir, aprender de memoria y no puede elevarse al punto de vista creativo de la doctrina de la ciencia.

La concepción que describimos había llevado a Fichte a chocar, ya en 1795, con Schiller. Fichte había propuesto a la revista “Die Horen”, dirigida por el poeta, las tres cartas Sobre el espíritu y la letra en filosofía. Schiller rechazó la contribución al remitente, acusando al filósofo de haberse quedado en la letra del sistema kantiano y provocando la respuesta indignada del autor. Schiller, por su parte, ofreció una contribución muy importante a la reflexión sobre nuestro tema, en particular con la teoría antropológica desarrollada en las Cartas sobre la educación estética del hombre, también publicadas en 1795.

Según esta teoría en el hombre coexisten un impulso a la materia, relacionado con la sensibilidad y un impulso a la forma, conectado con la razón. El impulso al juego, o impulso estético, representa el desarrollo armónico libre de los dos primeros. Para Schiller, el espíritu está vinculado al principio formal, pero no puede reducirse a la racionalidad y, en última instancia, representa el todo. Esta concepción, que reconoce en el hombre

una pluralidad de impulsos y favorece la dimensión estética, era inaceptable para Fichte, quien en la controversia reafirmó su punto de vista, según el cual el impulso es esencialmente único y es originalmente práctico.

Los dos grandes protagonistas de esta controversia tocan puntos centrales para nosotros: Fichte reconoce el espíritu como el elemento esencial del hombre e identifica su núcleo central con la libertad. Schiller ve la complejidad del espíritu, el hecho de que en él cooperan el elemento material, concreto e individual, así como el elemento racional, formal y universal. Su enfoque conceptual, derivado de Kant, deja en su concepción del espíritu una orientación dualista permanente. La solución estética, que propone el impulso del juego como mediador entre los otros dos, no satisface por completo porque no parece capaz de soportar toda la riqueza y profundidad de las dimensiones que se activan en la experiencia del espíritu.

Esto no significa que Schiller no haya tomado un elemento profundo de esta experiencia, es decir, la complejidad que resulta de la interacción del elemento concreto y del universal: este punto, de la compleja relación entre estos dos lados, ya estaba implícito en la teoría del juego libre de las facultades propuesta por Kant, y encontrará expresión en la concepción hegeliana de la relación entre el elemento lógico y el elemento concreto, hermenéutico, del espíritu.

El pensamiento de Hegel recoge el legado de todo el trayecto que hemos evocado y ofrece, con su vasta y profunda síntesis, el punto más alto alcanzado por la reflexión filosófica sobre el espíritu en Occidente. El joven Hegel llega a hablar del espíritu cuando ya ha resuelto la herencia dualista que le llegó de Kant. El tema central de los escritos de Frankfurt es la noción de vida, entendida como una unidad que se reconstruye a través de las divisiones, y precisamente para designar esta unidad reconciliada, Hegel usa el término espíritu: "La vida infinita puede llamarse espíritu, en oposición a la pluralidad abstracta, ya que el espíritu es la unidad viviente de lo múltiple en oposición a lo múltiple mismo entendido como una forma del espíritu, no en oposición a lo múltiple como una mera pluralidad separada de él, muerta... El espíritu es la ley que da vida en unión con la multiplicidad que es vivificada"³.

3 G. W. F. Hegel, *Frammento di sistema del 1800*, en *Scritti teologici giovanili*, trad. it. de N. Vaccaro ed E. Mirri, Guida, Napoli 1972, p.475.

Tres influjos guían a Hegel en la formulación de su pensamiento maduro sobre el espíritu: de Kant toma el tema de la libertad, de Hölderlin el del primer principio como armonía y fuente de unificación, de Aristóteles la concepción del alma como una actividad teleológica, que se realiza a través de sí en sí misma⁴. De hecho, la perspectiva que rige la teoría madura del espíritu en Hegel es el pensamiento de la “autodeterminación absoluta” (Enc. § 442 Z): el espíritu es aquello que se realiza por sí mismo, que a través de su actividad se convierte en lo que es, así que es tanto el punto de llegada como el punto de partida, inicio y resultado; de esta manera supera esa presuposición externa que es la naturaleza y es su “absoluto primero” (Enc. § 381). El espíritu es precisamente el que es capaz de encontrar lo que es suyo en cada exterioridad y, por lo tanto, de estar consigo mismo en el otro ser. Por lo tanto, su esencia es la libertad (Enc. § 382), y su determinación es la manifestación, su revelar sí mismo: “el espíritu ya no manifiesta algo, sino que su determinación y contenido es esta revelación misma” (Enc § 383).

Hegel, que al principio había llegado a reflexionar sobre el espíritu a partir del tema de la vida, en su fase madura afirma decisivamente la superioridad del espíritu sobre la vida e introduce una oposición, y se podría decir una fractura, entre la naturaleza y el espíritu. Sin embargo, este contraste está lejos de conducir a una oposición entre la materialidad y la inmaterialidad, entre el cuerpo y el alma. Hegel declara expresamente que ha superado la oposición entre la materia y el espíritu “como una cosa” (“Ding”: Enc §389A): el alma es más bien la primera negación y la primera idealización de la vida de la naturaleza, y por lo tanto representa la base y el punto de partida para el desarrollo del espíritu subjetivo.

El espíritu subjetivo se eleva de esta base natural a la experiencia de la libertad; el espíritu objetivo se mueve desde esta dimensión alcanzada en el interior para realizarse efectivamente en el exterior, construyendo un mundo producido por él. El espíritu absoluto se libera del condicionamiento de la naturaleza y capta plenamente el sentido racional de todo este proceso. En la teoría del espíritu objetivo, Hegel retoma el tema de la intersubjetividad, que había sido introducido por Fichte, y lo dilata para convertirlo en el principio de interpretación del mundo social y político, en

4 Cfr. el § 378 de la *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, en la III ed. de 1830. Este trabajo se menciona, también en el texto, con las iniciales Enc y la indicación del párrafo. El acrónimo A indica las notas, Z las adiciones de los alumnos.

una línea que corrige profundamente el enfoque individualista del pensamiento político moderno, y muestra los límites de las teorías del contrato social.

En la teoría del espíritu absoluto, Hegel recupera, mucho más decisivamente que sus predecesores, la experiencia religiosa como perteneciente a la dimensión espiritual. Su concepción de la relación entre religión y filosofía representa un nudo muy complejo, que no puede reducirse, como se ha hecho a menudo, a una secularización lineal o a una afirmación implícita de ateísmo; por el contrario, su filosofía sostiene firmemente la verdad de la religión. Su esfuerzo no es reconducir y aplanar la trascendencia en la inmanencia, sino explicar la experiencia religiosa según el modelo del verdadero infinito, que no se opone a lo finito, sino que lo incluye en sí mismo. Más bien se puede decir que, en la visión de Hegel, lo divino, lo Absoluto que no rechaza el desafío de la historia, se confía a la libertad del hombre: es una revelación, una presencia indirecta, que incluso aquí resiste una reducción en términos de “cosa”. Hegel captura con gran profundidad la complejidad de la experiencia del espíritu, y reformula a su manera ese tema del entrelazamiento de la esfera divina con la esfera humana que representa el elemento central de la concepción bíblica del espíritu.

La interpretación especulativa de los dogmas cristianos muestra que, si se comprenden adecuadamente, coinciden con los contenidos de la filosofía. Con esto, Hegel cree que ha cumplido una de las grandes tareas que se había propuesto, que consistía en mostrar la convergencia final entre la línea del pensamiento filosófico griego y moderno, que había concebido el espíritu como razón, y la tradición religiosa, que había visto en el espíritu, el don y el principio inspirador del Dios bíblico. Al mismo tiempo, indica, en la religión, un límite fundamental, que consiste en presentar sus propios contenidos como presuposiciones, como datos, y confía a la filosofía el papel de un pensamiento que disuelve las presuposiciones y las reformula en pensamientos completamente transparentes al concepto.

El reclamo del filósofo Hegel es, por lo tanto, llevar toda esta experiencia compleja del espíritu a la transparencia del pensamiento, a través del trabajo de la razón especulativa. Y así, el legado final de Hegel sigue siendo para nosotros, a este respecto, ambivalente; si, por un lado, fue capaz, más que todos los filósofos modernos, de comprender la complejidad del espíritu y de expresarla en filosofía, por el otro, el resultado final de la

auto-transparencia compromete esta complejidad y multidimensionalidad del espíritu: lo profundo llega a expresarse en él, pero de esta manera también está, hasta cierto punto, agotado, en la disposición compleja y articulada que la razón especulativa le asigna.

3.- El espíritu en el horizonte del pensamiento contemporáneo.

A mediados del siglo XIX, el establecimiento del positivismo crea un nuevo clima cultural en toda Europa, en el que el legado de la filosofía clásica alemana se limita a los márgenes del debate. En este horizonte, dominado por la afirmación de las ciencias naturales y el advenimiento de las ciencias humanas, el interés por el espíritu decae abruptamente. Pero el pensamiento contemporáneo, desde sus inicios, se ha empeñado en marchar contra esta tendencia. En el nuevo contexto que surge con la crisis del positivismo, el tema del espíritu es retomado y reelaborado, aunque bajo ángulos específicos y en una clave menos sistemática, con varios autores y corrientes de principios de siglo; y casi se podría decir que gran parte del pensamiento del siglo XX se propone, en su impulso inicial, como una filosofía renovada del espíritu.

Dilthey y Troeltsch, Croce y Gentile, Jaspers, Scheler, Hartmann y Bergson son los autores que ofrecen las contribuciones más relevantes en este contexto. En el pensamiento contemporáneo hay un renovado impulso para reflexionar sobre el espíritu: este fenómeno concierne, en la esfera filosófica, sobre todo a los exponentes del pensamiento hermenéutico, desde Gadamer hasta Ricoeur y Vattimo, pero también involucra intensamente a muchos teólogos, tanto católicos como protestantes y ortodoxos.

La reflexión que se ha desarrollado desde la crisis del positivismo hasta la fecha parece confirmar, en gran parte, el acierto del cambio introducido por Kant: el espíritu se concibe principalmente como una dimensión de la experiencia, y el rígido dualismo de la esfera material e inmaterial parece abandonado. Un punto en el que han insistido muchas contribuciones es la complejidad de la experiencia del espíritu. Parece estar marcada por la tensión entre los principios opuestos que no pueden reducirse a uno, pero que precisamente en su coexistencia califican esta dimensión. Así, el espíritu es un principio cosmológico-antropológico por un lado, y típicamente teológico por el otro; connota la naturaleza íntima y singular del indivi-

duo y tiene al mismo tiempo una dimensión común e intersubjetiva; se manifiesta en el ámbito racional y universal de la experiencia y, al mismo tiempo, está conectado con el ámbito de la intuición, el sentimiento y la creatividad, es al mismo tiempo *esprit de géométrie* y *esprit de finesse*.

Como dije, el rígido dualismo que contraponía un espíritu inmaterial con la materia parece estar abandonado; y también la oposición del espíritu a la vida y la naturaleza parece superada. El espíritu y el cuerpo en nosotros están estrechamente vinculados. Sin embargo, esto no significa que debamos ceder ante una tendencia generalizada en la actualidad, que propone una exaltación unilateral de la corporalidad y atribuye al cuerpo los recursos esenciales de lo humano. Incluso frente a la tendencia generalizada en la cultura contemporánea, cuyo objetivo es absorber completamente el espíritu en la vida, exaltando las dimensiones de naturalidad, inmediatez e inocencia, me parece apropiado, junto con la coordinación, mantener la distinción entre las dos esferas. Si la vida es la base del espíritu, la raíz que encuentra sin ser responsable de ella, el espíritu es el campo de la acción libre, consciente y responsable, que no admite reduccionismos.

Más bien puede ser apropiado relacionar nuevamente nuestra concepción del espíritu con la vida, teniendo en cuenta la sugerencia de Wolfhart Pannenberg, un teólogo que ofreció una de las contribuciones más significativas a la reflexión actual sobre nuestro tema. El espíritu según él no es producto de la conciencia y, por lo tanto, no debe pensarse a partir de la conciencia, sino a partir del fenómeno general de la vida. En este análisis, Pannenberg inserta su visión teológica, que reconoce al Espíritu de la Biblia principalmente como una fuerza creadora de vida, y que interpreta su trabajo creativo y reconciliador a la luz de las teorías de campo formuladas por la ciencia moderna.

En general, sin abandonar el nivel de una reflexión filosófica libre, me parece importante tener en cuenta también hoy el legado de la religión bíblica. En el nivel religioso, el espíritu indica una conexión muy estrecha, e incluso una trama, entre la esfera humana y la esfera divina. Así, en la Biblia, el espíritu proviene de Dios y actúa en el hombre, marca para la criatura el elemento esencial de su ser, y sin embargo ésta no tiene en sí el origen de esa fuerza. Algo similar también ocurre en el Islam.

En la religión bíblica, el espíritu, que proviene de Dios, designa en el hombre el elemento esencial; sin embargo, este elemento, esencial para él, no está a su disposición, sobre él la criatura no puede, como quizás le gus-

taría, ejercer su control; como Jesús le dice a Nicodemo: “El viento sopla donde quiere y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va” (Jn 3: 8). Aquí me parece que la dimensión del espíritu indica un punto muy profundo de la experiencia humana, que también es válida fuera de la perspectiva religiosa: lo que realmente nos importa no está fuera de nuestro alcance, participamos en él, más aún exige nuestra acción, pero no está bajo nuestro control; lo esencial para nosotros es algo que hacemos y que recibimos a la vez. En este sentido, la reflexión sobre el espíritu dice algo esencial también sobre la experiencia de la libertad: la libertad parece decir dominio de nosotros mismos, independencia de poderes extraños y, por lo tanto, también facultad de elección; pero la libertad, en la perspectiva esbozada aquí, también indica algo que recibimos, de lo cual no tenemos el control total, y por lo tanto implica un entrelazamiento entre el lado activo y el receptivo de nuestro ser.

FICHA DE IDENTIDAD DE LA REVISTA Y NORMAS PARA AUTORES

Revista de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica.

Información general.

Nombre de la revista: AYLLU-SIAF.

ISSN: 2695-5938 E-ISSN: 2695-5946

DOI: 10.20983/ Ayllu-Siaf.

Formato: 16 x 23, cubierta tapa blanda, para la edición en papel.

Dirección postal de la revista.

Universidad Católica de Santa María

Facultad de Ciencias y Tecnologías Sociales y Humanidades

Urb. San José, San José s/n, Yanahuara

Arequipa, Perú

Tlf:(054) 382038 UCSM

E-mail: <https://ayllu-siaf.com>

Dirección en la red de la revista.

la web <https://ayllu-siaf.com/>

Periodicidad y agenda de publicación

La revista tiene una periodicidad semestral

La recepción de artículos está abierta todo el año.

Los Números se cierran el 1 de abril y el 1 de octubre.

La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de abril-mayo y octubre-noviembre. La impresión y colocación en la web se realiza en junio y diciembre.

Punto de partida y frecuencia: N° 1, diciembre 2019.

Equipo directivo

Director: Jacinto Choza, Universidad de Sevilla, emérito, (jacintochoza@gmail.com)

Director adjunto: Anani Gutiérrez Aguilar, Universidad Católica de Santa María, Arequipa, Perú, (gutierrez.anani@gmail.com)

Director técnico: Josep Sanmartín Cava, Universidad Católica de Valencia y Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México, (josepsanmartincava@gmail.com)

Consejo de redacción

Patricio Delgado Gutiérrez, Universidad Católica de Santa María, Arequipa, Perú (ariespatricioa@gmail.com)

Lilian Calisaya Gutiérrez, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú (liliancalisaya@gmail.com)

Consejo editorial

Rafael Cúnsulo, Universidad Santo Tomás del Norte, Buenos Aires, Argentina.

Victor Hugo Gomez Yepes, Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, Colombia.

Olger Gutiérrez Aguilar, Universidad Católica de Santa María, Arequipa, Perú.

Jaime Méndez Jimenez, Universidad Veracruzana, México.

Juan José Padial, Universidad de Málaga, España.

Stefano Santasilia Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.

Alejandro Serani, Universidad de San Sebastián, Santiago, Chile.

Comité científico

Teresa Arrieta, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú.
Luis María Baliña, Universidad Católica de Buenos Aires, Argentina.
Marta C. Betancurt, Universidad de Caldas en Manizales, Colombia.
Gustavo Cataldo Sanguinetti, Universidad Andrés Bello, Santiago, Chile.
Raúl Gutiérrez Lombardo, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México.
Jorge Martínez Barrera, Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
Arturo Mota, Universidad Anáhuac del Sur, México
Gustavo Adolfo Muñoz, Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, Colombia.
Luisa Paz Rodríguez, Universidad de Zaragoza, España.
Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla, España.
Alejandro Vela Quico, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú.

Patrocinadores

Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México.
Editorial Thémata, Sevilla, España.
Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, Colombia.
Universidad Anáhuac del Sur, México
Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.
Universidad Católica de Buenos Aires, Argentina.
Universidad Católica de Santa María, Arequipa, Perú.
Universidad San Sebastián, Santiago, Chile
Universidad Santo Tomás del Norte, Buenos aires, Argentina.
Universidad de Sevilla, España.

Entidad editora:

Editorial Thémata, S.L.,
Antonio Susillo, 6,
41907, Valencina de la Concepción, Sevilla, España
URL <https://ayllu-siaf.com>Indexación en Buscadores

AYLLU-SIAF es una revista de filosofía y humanidades que publica artículos de investigación, artículos de información filosófica y humanística en general y especializada, textos clásicos, reseñas de libros, efemérides, homenajes y noticias.

La Revista AYLLU-SIAF está siendo recogida, analizada e incorporada, de modo sistemático, en las siguientes Bases de Datos y Repertorios bibliográficos:

BASES DE DATOS

REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS

Historia, objetivo y enfoque de la Revista

AYLLU-SIAF nace en el año 2019 como Revista de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica, creada en 2018.

Se caracteriza por dar prioridad a los contenidos sobre las cuestiones formales y lucha para no encasillarse en corrientes o escuelas de pensamiento. Una preocupación constante de sus realizadores es fomentar los planteamientos interdisciplinarios.

La revista está abierta a colaboradores de todas las latitudes y cubre toda la gama del espectro filosófico y humanístico. También quiere ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a los nuevos valores de filosóficos y humanísticos. En este sentido, los investigadores jóvenes tienen bien abiertas las puertas de la revista. La secuencia de la publicación es anual, alternando números monográficos y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de la filosofía y las humanidades en Europa y América. La Revista dedica asimismo amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas, la edición de textos clásicos inéditos y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

Temática y Alcance de la Revista

AYLLU-SIAF es una revista de filosofía y humanidades que publica artículos de investigación, artículos de información general y especializada, textos clásicos, reseñas de libros, estudios bibliográficos, efemérides, homenajes y noticias.

Las lenguas en que se aceptan originales son español, portugués, inglés, francés e italiano.

Secciones de la revista

La revista tiene las siguientes secciones:

Artículos de investigación (Estudios)

Artículos de información filosófica y humanística general y especializada (Notas)

Debates

Textos clásicos

Reseñas de libros

Estudios bibliográficos

Efemérides

Homenajes

Noticias y comentarios.

Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

Directrices para Autores

Para ayudar a los/as usuarios/as de buscadores a encontrar un trabajo en esta revista, los autores deberán proporcionar una breve descripción en español y en inglés y unas palabras clave (separadas por punto y coma). Deberán aportar su dirección postal y electrónica completa para que los lectores puedan mantener correspondencia con ellos.

Normas de redacción para los autores

Los trabajos deben ser enviados a la web <https://ayllu-siaf.com/>, de la revista AYLLU-SIAF,

El proceso de arbitraje anónimo contempla que dos jueces evalúen el trabajo. Por pertenecer a distintas instituciones y universidades se prevé un plazo de al menos dos meses para que los especialistas informen los juicios. Dependiendo de las opiniones de los árbitros, el Director informará al autor sobre la posibilidad de publicación de su trabajo.

El equipo directivo se reserva el derecho de no enviar a evaluación aquellos trabajos que no cumplan con todas las indicaciones señaladas en las Normas para la publicación en AYLLU-SIAF; además, se reserva el derecho de hacer modificaciones de forma al texto original aceptado.

El equipo directivo se reserva el derecho de incluir los artículos aceptados en el número que considere más conveniente. Los autores son responsables por el contenido y los puntos de vista expresados en el artículo correspondiente, los cuales no necesariamente coinciden con los de la línea editorial.

A. PRESENTACIÓN DEL MANUSCRITO

Los artículos que se envían a AYLLU-SIAF deberán reunir las siguientes condiciones; de no cumplirlas, no podrán ser incluidos en el proceso de arbitraje.

1. Deben estar escritos en español, portugués, inglés, francés o italiano
2. Los materiales deben tener el carácter de inéditos. El artículo no debe estar en proceso de publicación en otra parte.
3. La revista publica artículos de investigación, reseñas de libros y documentos.
4. El formato del trabajo será en folio DIN A 4, en letra Times New Roman, cuerpo 12 a espacio y medio y con un margen amplio de 3 cm. La extensión no debe ser superior a 25 páginas, incluyendo Referencias Bibliográficas y Notas.
5. Debe enviarse el original en formato electrónico.

B. INSTRUCCIONES PARA EL TEXTO MANUSCRITO

1. La revista carece del personal auxiliar y no está en condiciones de enviar pruebas para su corrección.
2. Por ello asumimos que los archivos remitidos por internet, contienen los textos finales, perfectamente corregidos y limpios de erratas.
3. También entendemos que los autores conocen estas normas para la presentación de colaboraciones que figuran en la revista y las han seguido fielmente.

4. Es muy importante que los autores se cercioren de que su trabajo tiene la siguiente estructura:

En primer lugar el encabezamiento, en el que figurará primero el título del artículo y debajo el nombre del autor y centro donde trabaja (en su defecto, ciudad de residencia).

A continuación, un resumen de un máximo de 100 palabras en español y otro igual en inglés.

Luego vendrá el cuerpo del trabajo y, a su término, nuevamente el nombre del autor, así como su dirección postal y de internet.

5. No podemos garantizar que no haya problemas con signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en MicrosofOffice y no en otro tipo procesador de texto.

6. La misma indicación vale para las tablas, cuadros de texto, figuras e ilustraciones.

7. La colaboración podrá contener apartados y subapartados, pero no otro tipo de subdivisiones (sub-subapartados, etc.), con los títulos en negrillas y el siguiente tipo de numeración:

1. Leibniz 1.1. Sus precursores 2. Primeros escritos etc. Pero no otras alternativas (p.ej.: 2.1.3. / A) / b) / II., etc.)

8. Rogamos que no se introduzcan formas especiales de párrafo, sangrado, márgenes, interrupción de párrafos, etc. Entre párrafo y párrafo no se debe incluir un espacio en blanco, aunque sí entre apartados y subapartados. Cara párrafo debe iniciarse con un tabulador simple.

9. Para destacar palabras o textos, utilizar siempre cursivas o/y entrecomillados; nunca negrillas, mayúsculas, versales, etc.

10. Las notas deben ir a pie de página y en ellas los autores se abstendrán de introducir cualquier código de formato. NO INCLUIR NOTAS FINALES.

Ejemplos de referencias bibliográficas:

Artículo de revista:

VIGO, Alejandro: "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia" en *Philosophica* 13, 1990, pp. 17-51

Libro:

ZUBIRI, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Ed. Alianza, 1980 p. 18.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual.

Sección o capítulo de libro:

PRICE, Derek de Solla.: «A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes» en GRIFFITH, Belver C.: *Key paper information science*. New York: Knowledge Industry Publications, 1980, p. 177-191.

Documento electrónico:

Se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de éstas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

BILBAO, Alejandro, *El grado cero de la herencia*, (2005). Disponible en: <http://wwrv.philosophica.ucv.cl/abs27Bilbao.pdf>

11. Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del E-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

C. GUÍA PARA LA REDACCIÓN DE RESEÑAS

1. Las reseñas se encabezarán con los datos completos de la obra, incluyendo números de páginas e ISBN
2. El texto de la reseña será evaluativo y expresará la toma de posición del autor frente a la obra reseñada con una extensión máxima de 1500 palabras
3. Se comenzará por presentar el tema y el problema tratado en el texto reseñado.
4. Se presentará la estructura (capítulos y partes) de la obra con una síntesis completa del contenido.
5. Se consignará el nombre completo del autor, correo electrónico, teléfono y/o fax, dirección postal y la institución en la que éste desarrolla sus actividades, sin importar si es alumno, profesor o investigador.

EVALUACION POR PARES Y POLITICA EDITORIAL

Proceso de evaluación por pares.

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el comité editorial decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, la directora adjunta elige revisores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

1. Evaluación por pares.

La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores expertos que aconsejarán sobre su publicación.

2. Evaluación ciega.

Para asegurar la transparencia, los revisores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

3. Declaración de privacidad.

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

4. Evaluadores externos.

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista, son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos aquellos autores que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado o doctor en la especialidad. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. Al final de cada año se publicará una lista con los revisores de los números de cada semestre.

Lenguas de la revista.

AYLLU-SIAF edita colaboraciones y mantiene correspondencia en las lenguas latino-americanas: Español, Portugués, Inglés, Francés e Italiano. AYLLU-SIAF reconoce y apoya el inglés como lengua franca global y acompaña resumen y palabras-clave en inglés de sus artículos.

Política de acceso abierto.

Esta revista proporciona un acceso abierto a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global del conocimiento.

AYLLU-SIAF sigue la política de Open Access Journal y se integra en la asociación de revistas que participan en ella a través del Public Knowledge Project, iniciativa sin ánimo de lucro de la Facultad de Educación de la Universidad de British Columbia.

DECLARACIÓN ÉTICA SOBRE PUBLICACIÓN Y BUENAS PRÁCTICAS

La redacción de la revista AYLLU-SIAF está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos así como la integridad de los mismos. El Comité Editorial se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, AYLLU-SIAF tiene, como se ha explicitado un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –anónimos y por pares– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. AYLLU-SIAF garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos editorial, asesor y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

AYLLU-SIAF declara su compromiso por el respecto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.