



# EN LÍNEAS GENERALES



### *En Líneas Generales*

Revista de investigación del Programa de Estudios Generales de la Universidad de Lima  
N.º 10, diciembre, 2023

doi: <https://doi.org/10.26439/en.lineas.generales2023.n010>

#### **DIRECTOR**

Alonso Rabí do Carmo

#### **COMITÉ EDITORIAL**

Patricia Stuart  
Fernando Hoyos  
Fernando Iriarte  
Camilo Fernández

#### **EDITORES INVITADOS**

Profesora Saby Lazarte Oyague (Universidad de Lima)  
Profesor Diego Macassi Zavala (Universidad de Lima)

#### **ASISTENTE EDITORIAL**

Guadalupe Marín Llenpén

#### **COMITÉ EDITORIAL HONORARIO**

Prof. Pedro Luis Barcia (Academia Argentina de Letras)  
Prof. Enrique Bruce Marticorena (Pontificia Universidad Católica del Perú)  
Prof. Matthew Bush (Lehigh University)  
Prof. Manuel Chust (Universidad Jaume I)  
Prof. Carlos Contreras (Pontificia Universidad Católica del Perú)  
Prof. Juan Carlos Galdo (Texas A&M University)  
Prof. Luis Hernán Castañeda (Middlebury College)  
Prof. Peter Elmore (University of Colorado Boulder)  
Prof. Roberto Fornis (Metro State Denver College)  
Prof. Leila Gómez (University of Colorado Boulder)  
Prof. José Ignacio López Soria  
Prof. María Emma Mannarelli (Universidad Nacional Mayor de San Marcos)  
Prof. Nelson Manrique (Pontificia Universidad Católica del Perú)  
Prof. José Antonio Mazzotti (Tufts University)  
Prof. Wladimir Márquez Jiménez (Regis University)  
Prof. Eva Márquez Velandria (Denver School District)  
Prof. José Castro Urioste (Purdue University)

© Universidad de Lima  
Fondo Editorial  
Av. Javier Prado Este 4600  
Urb. Fundo Monterrico Chico  
Santiago de Surco, Lima, Perú  
Código postal 15023  
Teléfono (511) 437-6767, anexo 30131  
[fondoeditorial@ulima.edu.pe](mailto:fondoeditorial@ulima.edu.pe)  
[www.ulima.edu.pe](http://www.ulima.edu.pe)

Edición, diseño, diagramación y carátula: Fondo Editorial de la Universidad de Lima

ISSN 2616-6658

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.º 2021-01790

## REVISORES Y COLABORADORES DE ESTE NÚMERO

Profesor Luis Tello Vidal (Universidad de Lima)  
Profesor Eduardo Torres Arancivia (Universidad de Lima)  
Profesor Martín Mac Kay Fulle (Universidad de Lima)  
Profesor Fernando García (Universidad de Lima)  
Profesor José Güich Rodríguez (Universidad de Lima)  
Profesor Miguel Giusti (Pontificia Universidad Católica del Perú)  
Profesor Gabriel García Higuera (Universidad de Lima)  
Profesor Andrés Piñero Mayorga (Universidad de Lima)  
Profesor Miguel Polo Santillán (Universidad de Lima)  
Profesor José María Chamoso (Universidad de Salamanca)  
Profesor Luis Sebastiao (Universidade Franciscana)  
Profesor Luis Carlos Arboleda (Universidad del Valle)  
Profesor José María Marban (Universidad de Valladolid)  
Profesor Edgar Alberto Guacaneme (Universidad Pedagógica Nacional)  
Profesora Soledad Estrella (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)  
Profesor Salvador Linares (Universidad de Alicante)  
Profesora Ana Claudia Vilchis (CIAEM)

# ÍNDICE

<u>PRESENTACIÓN</u>	6
<u>ESPECIAL: XIX CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA</u>	
Crisis, cultura de paz y desarrollo sostenible. ¿Cuál es la importancia de la filosofía en el mundo actual?	8
<i>Saby Evelyn Lazarte Oyague y Diego Antonio Macassi Zavala</i>	
“Hoy los humanistas formamos una suerte de resistencia”	
Entrevista a Óscar Quezada Macchiavello, rector de la Universidad de Lima	15
<i>Alonso Rabí Do Carmo</i>	
Cinco preguntas a Miguel Giusti Hundskopf	19
<i>Alonso Rabí Do Carmo</i>	
Sabidurías indígenas para un paradigma intercultural de concordia	21
<i>Ambrosio Velasco Gómez</i>	
Una exploración del ideal de ciudadanía	31
<i>Miguel Polo Santillán</i>	
La episteme campesina y la soberanía alimentaria	47
<i>Germán Vargas Guillén</i>	
<u>ESPECIAL: XVI CONFERENCIA INTERAMERICANA DE MATEMÁTICA</u>	
<u>ENCUESTA: LA IMPORTANCIA DE LA EDUCACIÓN MATEMÁTICA EN EL MUNDO DE HOY</u>	
<i>Fernando Hoyos Rengifo</i>	62
<u>ARQUEOLOGÍA</u>	
El arte asirio. La belleza a partir de la violencia	81
<i>Martín Mac Kay Fulle y Maite Olavarría</i>	

## HISTORIA

- La utilidad de la historia. De Herodoto a la posmodernidad 97  
*Gabriel García Higuera*

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

### DIEGO OTERO (2023)

- La piel del murciélago 115  
*José Güich Rodríguez*

### SLAVOJ ŽIŽEK (2008)

- Cómo leer a Lacan 118  
*Fernando García*

### JOSÉ ANTONIO GARCÍA BELAUNDE (2021)

- Dos siglos de desafíos en la política exterior peruana 121  
*Luis Tello Vidal*

### JOSÉ ANTONIO DEL BUSTO (2022)

- El descubrimiento del río Amazonas 126  
*Eduardo Torres Arancivia*

### MARIO VARGAS LLOSA (2023)

- Le dedico mi silencio 131  
*Daniel Parodi Revoredo*

## DATOS DE LOS AUTORES

136

## CONVOCATORIA EDICIÓN 11 (2024-1)

139

## PRESENTACIÓN

---

**D**urante el año 2023, nuestro campus acogió dos eventos de enorme importancia académica que dan pie a sendos especiales en esta décima edición de *En Líneas Generales*. El más reciente fue una nueva edición del Congreso Nacional de Filosofía, que se realizó en la semana del 4 al 8 de diciembre último. El tema central que convocó a numerosos participantes, ponentes y conferencistas, tanto del Perú como del extranjero, fue la cultura de paz y la ciudadanía. Este marco de reflexión es necesario, en la medida en que nuestro país atraviesa, desde hace varios años, una aguda crisis de institucionalidad y un largo período de inestabilidad política, dos motivos más que suficientes para invitar a pensar y repensar, a reflexionar y a vislumbrar las distintas posibilidades que ofrece la filosofía como herramienta social y de promoción de valores como la paz, la ciudadanía, la transparencia y el respeto por los otros. Para recoger algunos de los aportes del Congreso, incluimos en esta edición una entrevista con Óscar Quezada Macchiavello y contribuciones de Miguel Giusti, Ambrosio Velasco, Miguel Polo y Germán Vargas.

Antes, a mediados de 2023, nuestra universidad también fue anfitriona de un encuentro de mucho interés pedagógico y educativo: la XVI reunión del Comité Interamericano de Educación Matemática (CIAEM). Este importante evento congregó a educadores especialistas en matemática de todo el continente en torno a temas de indudable actualidad, como la importancia de la educación matemática, los desafíos que esta supone frente a innovaciones como las inteligencias artificiales, así como novedades y reflexiones acerca de diversas herramientas pedagógicas para la enseñanza de la matemática. Este número de *En Líneas Generales* recoge las respuestas de destacadas personalidades de este campo a un cuestionario común elaborado para la ocasión.

Dos artículos completan este número. En el primero, el arqueólogo Martín Mac Kay se interna en el arte de la civilización asiria para ensayar una explicación de por qué, luego de vivir hechos de terrible violencia, esta cultura pasó de ser un pequeño estado de la región mesopotámica a un poderoso imperio militar que expandió sus dominios desde la actual meseta de Irán hasta las orillas del Nilo, y cómo esa circunstancia impregnó el arte escultórico y monumental asirio, que ofrecía, desde luego, signos de poderío y de

severa advertencia a quienes osaran enfrentarse a su temible ejército, cuyos guerreros adoraban al dios Assur.

En el segundo, el profesor Gabriel García Higuera desentraña el tejido filosófico detrás de diversas concepciones de la historia como disciplina y campo de estudio, poniendo énfasis en la discusión sobre la utilidad práctica de esta disciplina. La reflexión que acomete García Higuera nos acerca, desde la historiografía y la filosofía de la historia, a las distintas concepciones surgidas a lo largo del tiempo y nuestra tradición, acerca de la función social y la utilidad pragmática de su conocimiento. Una de las principales cualidades atribuidas a la historia en cuanto a su valor y utilidad, se refiere a las enseñanzas que el conocimiento del pasado puede proporcionar en el presente, una idea que cobra, de cuando en cuando, renovada actualidad.

Cerramos este número con nuestra sección de reseñas bibliográficas y la convocatoria a la undécima edición de nuestra revista, que deberá aparecer a mediados del 2024.

# ESPECIAL: XIX Congreso Nacional de Filosofía

## Crisis, cultura de paz y desarrollo sostenible

Por Saby Evelyn Lazarte Oyague  
Universidad de Lima  
slazarte@ulima.edu.pe  
<https://orcid.org/0000-0002-8982-8669>

Por Diego Antonio Macassi Zavala  
Universidad de Lima  
dmacassi@ulima.edu.pe  
<https://orcid.org/0000-0003-4766-0850>

El Congreso Nacional de Filosofía promueve la reflexión sobre diversas problemáticas que involucran los temas del ser, conocer y obrar humano; por ello, es considerado un espacio de intercambio y colaboración académica entre la comunidad filosófica. Los docentes de la Universidad de Lima se expresan:

### ¿Cuál es la importancia de la filosofía en el mundo actual?

Si bien el mundo actual es un mundo eminentemente práctico, esa no es razón suficiente para dudar de la importancia de la filosofía. Podría parecer que esta no desarrolla un servicio práctico, pero ese es un error, pues no deja de ser práctico el servicio terapéutico que realiza la filosofía. Este es un preguntar constante que nos ayuda a liberarnos de los dogmatismos, los automatismos y las ingenuidades que abundan en la cultura actual. Ni siquiera es necesario que dicha cuestión alcance una respuesta clara o precisa; en verdad, con el solo cuestionar ya se avanzó lo suficiente, pues eso obliga a las personas a repensar ¿por qué creemos en lo que creemos? La respuesta a esa pregunta no es necesariamente dejar de creer, es quizá una liberación y un fortalecimiento de las creencias, pero solo de las que sí valen la pena. Todo eso no se lograría sin la filosofía. (Richard Orozco Contreras)

El hecho de que la filosofía ayude a aquel que la estudia a desarrollar sus capacidades críticas y reflexivas es buena razón para justificar la importancia de estudiarla. La filosofía permite la comprensión del universo, de la sociedad y de la existencia humana; y para ello formula preguntas de las que no siempre se pueden dar respuestas. No obstante, existe el esfuerzo de contestarlas. Es decir, no es relevante el hecho de responderlas, sino que el valor está en ese interrogar constante, el cual es motivante. Por ello, el profano, al confrontarse a los textos de filosofía, desarrolla sus capacidades cognitivas, modela su razonamiento fundamentado en la rigurosidad de la construcción de esta estructura insoslayable de tesis y razones, desarrolla su imaginación y, principalmente, se aleja del dogmatismo que cierra las puertas a la investigación. (Miguel Ángel Giraldo Quispe)

---

doi: <https://doi.org/10.26439/en.lineas.generales2023.n010.6937>

---



Jorge Luis Borges decía que la filosofía no era sino aquello que pensaron ciertos autores sobre ciertos temas, como el origen del mundo, la existencia de Dios, la conciencia, el lenguaje y el sentido de la vida. Ciertamente, la filosofía se ha preocupado por estos temas, pero al maestro Borges se le escapaba que lo más importante de la filosofía no son los temas abordados, sino el proceso del pensamiento mediante el cual los filósofos nos aclararon ciertos temas, la actitud cuestionadora con la que los trataron. Sin esta actitud cuestionadora, no habría existido la filosofía; sin esta actitud cuestionadora, el mundo se habría quedado petrificado en ciertos saberes incuestionables. Seguiríamos pensando que la tierra es el centro del universo, que el cielo es una bóveda de cristal tachonada de estrellas fijas, que las cosas arden porque tienen un fuego interior y que caen porque buscan su elemento natural. Gracias a la actitud cuestionadora de la filosofía podemos vivir en un mundo cada vez más lejos de los prejuicios y más cerca de "la verdad". **(Andrés Piñeiro Mayorga)**

Me arriesgaría a decir que la importancia de la filosofía se puede defender por dos razones. En primer lugar, porque en la filosofía existe una dimensión utópica que es preciso reafirmar una y otra vez, si nos interesa pensar el sentido histórico de nuestra sociedad, lo que es una labor tanto de la imaginación como del pensamiento que de algún modo se encuentra a disgusto con el presente. ¿Cómo podríamos estar a gusto con los problemas que nos toca enfrentar hoy? La segunda razón, es porque los dramas que atravesamos en nuestro tiempo necesitan ser pensados sin maniqueísmos y con una mirada mucho más honda. Eso implica una cualidad cada vez más escasa entre nosotros: la capacidad de juzgar el presente. **(Carlos Quenaya Mendoza)**

La mayoría de los filósofos han sido críticos frente a las opiniones dominantes de la cultura en las que han vivido. Para ser críticos, sin embargo, necesitamos de la capacidad de introspección y analizar detenidamente las ideas imperantes de la sociedad. Justamente estas tres capacidades están desapareciendo poco a poco en nuestros días, a tal punto que se encuentran en "peligro de extinción". Sobre todo si constatamos que la mayoría de las personas, por un lado, están frente a pantallas muchas horas, es decir, suelen estar extrovertidas; y, por otro, dentro de las pantallas pasan superficialmente de una noticia a otra, sin examinar, ni mucho menos preguntarse si es cierta la información que consumen. Justamente porque estamos en tiempos difíciles para la reflexión, la filosofía es importante y, sobre todo, necesaria. **(Eleazar Sánchez Berrios)**

Hogaño vivimos alejados de la verdad, pues por un lado la propaganda y las múltiples opiniones en la red la relativizan y obnubilan nuestra visión de las cosas. Paradójicamente, frente a estos siglos de historia y de avance tecnológico, no se ha podido debilitar la fe ciega y el maniqueísmo que busca imponer a los otros la propia verdad. Frente a todo esto, la filosofía es una salida que nos permite comprender que la verdad no necesita gritar ni imponerse, pues es el *logos* que, mediante argumentos, nos acerca a entender las cosas, a la vez que nos permite llegar a los acuerdos más convenientes. **(Javier Aldama Pinedo)**

Más allá del lugar común de sostener que la filosofía fomenta el pensamiento crítico, el análisis y nuestra capacidad argumentativa, me gustaría detenerme un instante en cómo el filosofar nos permite percatarnos de nuestra ignorancia. Enfrentar preguntas que otros pensadores también abordaron, entrar en diálogo con esos dilemas, frecuentar por esos relatos; nos permite seguir cultivando, con grandes dosis de humildad intelectual, el deseo de saber. En este mundo actual en el que las personas suelen creer que ya lo saben todo y que viven confinadas en sus “burbujas de posverdad”, allí están los argumentos filosóficos para demostrarnos que no sabemos nada. **(José Rosales Trabuco)**

La filosofía encarna la vocación racional y cognitiva perenne del hombre, tanto en su vertiente teórica como práctica. Preguntar por su importancia, lo mismo que por su interés, no sólo supone distinguir su vigencia y valor, sino, además, las funciones inveteradas y nuevas que pueda desempeñar hoy. Estudiarla, diría, es una de las maneras fundamentales que tiene la humanidad para conocer, vivir y amar algo mejor. Su desconocimiento, empezando por el individuo, puede envilecer la conciencia y praxis colectivas humanas, como somos testigos. En la sociedad hodierna, de fuerte orientación tecnocientífica, de crisis de las humanidades y, en consecuencia, de la ética, la filosofía, si no basta como funcionaria crítica e itinerante, por lo menos se constituye todavía en un antídoto modesto, pero eficaz, contra las mentalidades y prácticas que intoxican el presente y futuro de la civilización. **(Marco Jiménez Alfaro)**

### **¿Cómo la filosofía puede ofrecer perspectivas y principios para abordar y superar las crisis?**

Ante las diversas crisis sociales a las que se enfrenta la humanidad, la filosofía dirige su mirada analítica para encontrar y desarrollar nuevas posibilidades de vida. La filosofía, al ser observadora consciente de su tiempo, busca las primeras explicaciones y, más allá de teorizar lo acontecido, también nos invita a accionar e investigar reflexivamente frente al momento histórico. Su intento por buscar nuevas formas de pensamiento, nos ofrece romper con los mecanismos de poder e ideologías enquistadas en la sociedad. Y es en este espacio de criticidad que abre fronteras, permite dialogar con otros campos de investigación: une el pensamiento a la vida. **(Carolina Lovón Cueva)**

Una mirada horizontal y literal miraría a las crisis como elementos que deben ser evitados a toda costa, mientras que, desde otra óptica, diríamos filosófica, las crisis son necesarias. Las circunstancias críticas son oportunidades para evaluar elementos no tomados en cuenta. Pueden ser vistas más como oportunidades que como sucesos catastróficos. Bajo una mirada filosófica, son transparentados los detalles y los planos generales, lo insignificante y lo fundamental, la parte del todo y el todo de la parte. En fin, no solo es en la literalidad, sino en lo lateral que las denominaciones y circunstancias nos compelen a actuar mejor. **(Christopher Rojas Quispe)**

En la actualidad, la democracia liberal y representativa está sumida en una crisis de legitimidad y descrédito debido a que un importante porcentaje de la población mundial considera que aquella no ha encontrado soluciones para las crecientes desigualdades económicas, para los altos índices de corrupción, para la crisis medioambiental, etcétera. Por este motivo, me parece que la reflexión filosófica, de la mano de otras disciplinas como el derecho, la ciencia política, la sociología y la economía, puede servir para repensar los alcances y límites de la democracia. De esta manera, resulta factible encontrar nuevas formas de fundamentar políticamente nuestra organización colectiva, con el fin de garantizar una convivencia en el marco del bien común, la tolerancia, la libertad y la igualdad. **(Giancarlo Garcés Arce)**

La filosofía puede y debe responder a las crisis sociales, éticas y políticas, siempre teniendo en consideración aquello que la experiencia histórica nos ha enseñado. Es allí donde se deben reconocer los principios que tengan como fin último tanto el respeto irrestricto por los derechos y la dignidad de las personas como el bien común. Es posible llevar a cabo esta tarea mediante la reflexión filosófica, toda vez que la búsqueda de la verdad a la que ella nos invita permite que nos apartemos de nuestros intereses individuales y prejuicios. **(Gian Franco Sandoval Mendoza)**

Lo interesante de la actividad filosófica es que está presente y activa en el origen de toda crisis y revolución, de la misma manera que está presente y propositiva en las vías de salida y reconstrucción. Los sistemas de ideas sirven para identificar con certera precisión las causas de los problemas y los conflictos, pero al mismo tiempo para pergeñar las bases de la arquitectura de la mejor solución y transformación. Quienes desconocen el valor de la filosofía, ignoran su importancia fundamental para la vida del hombre; quienes la conocen, saben que no hay mejor estilo de vida que estar siempre en búsqueda continua de aquello que se ama con inefable pasión: la sabiduría, que es una, verdadera, buena y bella. **(Miguel Ángel Espinoza Soria)**

Por un lado, la filosofía, como actividad reflexiva, permite reflexionar y profundizar en torno a las categorías con las que explicamos y vivimos nuestra vida en general. De este modo, puede deconstruir el sentido de “crisis” para comprender mejor el proceso que designa e, incluso, quitarle el matiz negativo que, de manera inherente, parece tener dicha palabra. Por otro lado, la filosofía también engloba a las distintas tradiciones de pensadores que han construido teorías que nos ofrecen perspectivas o principios aplicables a la crisis. Por ejemplo, las filosofías existencialistas, como las de Jean Paul Sartre (2008), abordan la libertad y la responsabilidad individual que en situaciones críticas pueden ofrecer un marco para asumir la responsabilidad de nuestras acciones y contribuir positivamente, incluso en circunstancias difíciles. De igual manera, la ética de la virtud destaca el desarrollo de características personales positivas. Así, la fortaleza, la sabiduría y el coraje son virtudes que pueden ayudar a las personas y comunidades a enfrentar desafíos con resiliencia y compasión. **(Diego Macassi Zavala)**

### **¿En qué medida la filosofía puede desempeñar un papel fundamental en la construcción de una cultura de paz?**

La paz y la filosofía están estrechamente enlazadas. Muchos filósofos han reflexionado sobre la naturaleza de la humanidad, la justicia y la moral, brindando una base intelectual para la resolución pacífica de conflictos. A través de la crítica, del diálogo y de la ética, la filosofía fomenta la coexistencia armoniosa. Cuestionando, analizando y proponiendo soluciones, los filósofos desafían las creencias y prejuicios que a menudo subyacen en los conflictos. La filosofía es el cimiento de una paz duradera, la brújula moral en un mundo de incertidumbre. La filosofía ecofeminista y la ecosofía son ejemplos actuales de tal preocupación por brindar fundamentos para una cultura de paz. **(Martín Garro Sánchez)**

Para responder, debemos detenernos en el fundamento de la filosofía; es decir, en su racionalidad imparcial y dialógica. Desde su surgimiento, la filosofía se ha enfrentado a la imposición irreflexiva y dogmática, proponiendo, en contraste, el análisis crítico de las creencias. Este análisis no se reduce a la evaluación de posiciones contrarias a la nuestra, sino y fundamentalmente a la observación crítica de la propia posición, el reconocimiento socrático de la propia ignorancia. El establecimiento honesto de un terreno imparcial de discusión es la forma en la que podemos realizar la naturaleza auténtica del diálogo. Es decir, no el mero intercambio de posiciones antagonistas, sino la auténtica penetración en la racionalidad ajena, el verdadero intercambio abierto, empático y generoso que reconoce nuestra humanidad compartida y la posibilidad de llegar a una verdad en base a la colaboración y no al enfrentamiento. **(Diego Llontop Céspedes)**

La filosofía desde siempre ha desempeñado y desempeña un importante rol en la promoción, desarrollo y construcción de una cultura de paz. Ella ha buscado proponer, plantear o proporcionar un marco ético y conceptual con el cual poder comprender, promover y resguardar los valores que defiendan y exalten la paz, así como también para reflexionar, abordar y buscar soluciones racionales a los conflictos y a las injusticias que aún son parte de nuestra vida cotidiana. Ella ha inspirado a diversas personalidades que se han tornado en líderes y activistas, que han propugnado la paz y la justicia a lo largo de la historia. Se puede destacar como figuras trascendentes a Mahatma Gandhi, Martin Luther King Jr. y Nelson Mandela. **(Iván Giraldo Enciso)**

La filosofía práctica puede ayudar mucho en una cultura de paz, especialmente de tres maneras. La primera es esclareciendo los términos en juego; es decir, violencia, paz, agresión, guerra, pensamientos, ideologías, dogmatismo, fundamentalismo, convivencia pacífica, paz interior, etcétera. Este sería un momento reflexivo, necesario para saber usar los términos en el debate público. El segundo momento sería crítico, pues las palabras tienen historia e intereses, por lo que a veces encubren prácticas injustas que deben ser desveladas. Se han usado términos como "civilización", "justicia", "libertad",

etcétera, para encubrir lo contrario. El tercer momento sería la filosofía práctica, la cual puede ayudarnos a tomar mejores decisiones, en los diferentes niveles de nuestra existencia, personal, social o político. Así, promover una cultura de paz con fundamento y sentido. **(Miguel Ángel Polo Santillán)**

La filosofía, en esencia, se ha opuesto y se opone a posturas dogmáticas, entiende que el pensamiento único liquida la crítica y con la crítica muere el derecho a divergir, a ser creativo o a mostrarse insatisfecho, todos aquellos elementos que dinamizan la convivencia y la hacen soportable. Mejorar esa convivencia pasa necesariamente por garantizar la libertad para pensar, para hacer filosofía, porque a partir de ello es posible señalar lo que funciona y lo que no funciona en la sociedad, en la cultura, en el sistema político, etcétera. Si, como decía Kant, se obra con buena voluntad, todas esas observaciones, críticas o señalamientos, por muy duros que sean, van a contribuir a cimentar sociedades más justas, más solidarias, más comprometidas con la dignidad y la paz. **(Wilson Ortiz Treviños)**

La filosofía tiene una naturaleza dialógica, por lo cual exige el intercambio de conceptos y la confrontación de puntos de vista. Para evitar la violencia, es necesario aprender a discutir con propiedad, de modo tal que luchemos con argumentos en lugar de hacerlo por medio de las armas. La filosofía, como actividad racional, amplía nuestros horizontes cognoscitivos, pero también morales. Nos permite advertir sobre la necesidad de tener una cultura de paz que permita el desarrollo de nuestras potencialidades y la consecución de un estado de bienestar para la mayor cantidad posible de individuos. La discusión filosófica puede servir para comprendernos mejor a nosotros mismos, pero también para procurar una convivencia pacífica con nuestros semejantes. **(Miguel Ángel Merma Mora)**

Sócrates tenía la costumbre de cuestionar los valores de su sociedad a través de la reflexión crítica. Preguntas como “¿qué es la justicia?”, “¿qué es la bondad?”, “¿qué es el valor?” parecen ser obvias a primera vista, pues partimos de intuiciones y creencias de nuestra sociedad. Sin embargo, debemos tener cuidado con la tiranía de la costumbre y la tradición. No asumir de entrada que los valores de nuestra sociedad son la verdad, solamente porque crecimos y nos educamos en esa sociedad. Sobre todo, porque vivimos en un país multicultural y en una situación mundial cosmopolita y más interconectada que en cualquier otro momento de la historia humana. En ese sentido, la filosofía es un antídoto contra el tribalismo, la intolerancia y el fanatismo. Esto es un paso fundamental para la construcción de una cultura de paz tan necesaria y urgente en nuestro país. **(Mike Christian Cruzado Torre)**

### **¿Cómo puede la filosofía contribuir a la promoción del desarrollo sostenible inspirando prácticas respetuosas con el medio ambiente, equitativas y socialmente responsables?**

La filosofía es capaz de presentar la necesidad de una toma de consciencia con respecto a los problemas medio ambientales y sociales de nuestra época, debido a que desde sus preguntas es posible instaurar un reconocimiento y un profundo respeto a lo diverso y la sostenibilidad. El concepto de armonía desde la antigüedad ha posicionado al pensamiento filosófico como una aproximación comprometida con el balance y el bienestar. Sin la filosofía, la humanidad corre el riesgo de perseguir el exceso ilimitadamente. Por tanto, es la filosofía solamente la que otorga la mirada de la medida y la sensatez para que el bienestar no sea entendido sólo en tanto consecuencia de una depredación de la naturaleza y la dominación sobre los otros. **(Jean Luis Arana Alancastre)**

La filosofía puede contribuir significativamente a la promoción del desarrollo sostenible, al inspirar prácticas respetuosas con el medio ambiente, equitativas y socialmente responsables. La reflexión en el campo de la ética ambiental nos permite abordar cuestiones éticas relacionadas con la naturaleza y el medio ambiente. Además, nos permite desarrollar una comprensión más profunda de nuestra relación con la naturaleza, promoviendo la idea de que debemos actuar responsablemente con el planeta. Esto puede inspirar la toma de decisiones más conscientes y respetuosas con el entorno natural, enfocando la sostenibilidad como prioridad de acción humana. **(Saby Lazarte Oyague)**

La reflexión filosófica posmoderna sobre el medio ambiente encuentra sus fundamentos y raíces en la filosofía de la naturaleza, a partir de la cual reflexiona de manera teórica y crítica sobre la relación del ser humano con su contexto natural. La filosofía del medio ambiente toma en cuenta en su reflexión el actuar del hombre, la naturaleza, la cultura, la responsabilidad moral para con el medio ambiente, la justicia ambiental, la conservación de la biodiversidad y el cambio climático. Asimismo, contribuye con el desarrollo sostenible, brindando las bases ontológicas, éticas y sociales para la práctica de la responsabilidad ambiental y social en los diversos ámbitos de la actividad humana, con el propósito de construir un planeta más justo, habitable y sostenible para todas las formas de vida. **(Javier Chávez del Río)**

# Entrevista a Óscar Quezada Macchiavello “Hoy los humanistas formamos una suerte de resistencia”

---

## INTERVIEW OSCAR QUEZADA MACCHIAVELLO “TODAY WE HUMANISTS FORM A KIND OF RESISTANCE”

Por Alonso Rabí Do Carmo  
Universidad de Lima  
arabi@ulima.edu.pe  
<https://orcid.org/0000-0002-3793-9033>

Óscar Quezada Macchiavello es un destacado filósofo y semiólogo peruano. Actualmente es rector de nuestra casa de estudios y autor de numerosos estudios dedicados a desentrañar los significados de distintas prácticas culturales. Sus libros más recientes son *Mundo mezquino, arte semiótico-filosófico* (2017), *Ensayos semióticos: Teoría, mito, literatura* (2022) y *Literatura del contrapunto en las ‘Prosas apátridas’ de Julio Ramón Ribeyro* (2023). En esta entrevista, Quezada revisa su quehacer filosófico y reflexiona en torno al rol de la filosofía en la sociedad peruana, a propósito del reciente Congreso Nacional de Filosofía realizado en noviembre último en el campus de nuestra universidad.

**Se observa con preocupación que las humanidades sean vistas como algo alejado de lo pragmático, sin valor concreto en el mercado, en fin. ¿Qué reflexión abierta y personal podrías hacer sobre este asunto?**

Creo que es necesario repensar la palabra humanidades, qué significa hacer humanidades en un contexto como este, de tanta deshumanización y de tanta robotización de la vida, ¿verdad? Tengo la sensación de que hoy los humanistas formamos una suerte de resistencia, ya no somos la tendencia hegemónica. La consigna podría ser hoy resistir desde las humanidades, desde la práctica humanística. No debemos dejar de pensar las profundidades del ser humano, como decía Bergson. Pensar la emoción, el sentimiento, el deseo, la voluntad, el anhelo de belleza, de placer y de alegría. Lo que hay detrás de las humanidades es un ser humano más feliz y pleno, más allá de una satisfacción salarial, por ejemplo, una vivencia más profunda de la naturaleza, la preocupación de habitar la tierra, como dice Latour, que hoy habla de clases geosociales, marcada por la aspiración de conservar un hábitat común.

**Tengo la intuición de que el desdén por las humanidades parece ser directamente proporcional al avance tecnológico. ¿Te parece que es correcta esa apreciación?**

Todo el mundo habla de todo, todo se ha banalizado. Cualquier persona se siente autorizada a hablar de cualquier cosa. El mejor síntoma de la tonalidad de la cultura actual, como diría Negri, es TikTok. Ahí te das cuenta de que la apertura, la licencia, no tienen límites. El solo hecho de tomar la palabra y de convertir la presencia en imagen es una fuente de autoridad. Entonces, la autoridad se ha debilitado. Antes, una foto era algo elaborado, ahora es tan solo una señal. En el mundo analógico, esa foto era una artesanía, digamos, ahora no, todo lo marca lo inmediato. El ser humano se está digitalizando en tal medida que la cantidad está desbordando a la calidad. Y los melancólicos o nostálgicos como yo pensamos más bien en la calidad. Hoy existe la neurosis de estar informado, de enterarse de todo y rápido.

**Vi encuestas hechas a gente joven de América Latina en las que el puesto más deseado en la región es el de *influencer*. ¿Qué ves allí?**

Es la muestra de la sociedad líquida de la que hablaba Zygmunt Bauman. El *influencer* es el que lleva las corrientes, el que canaliza las tendencias, intuye corrientes y las orienta hacia sus intereses o a los intereses de quienes representa o están detrás de él. El *influencer* es una especie de diligente canalizador de modas. No es creador, no, la creación es otra cosa. Esto es más inteligencia práctica y habilidad, sagacidad. La creatividad, en cambio, está en decadencia, está viviendo un momento de degradación.

**En ese contexto, ¿cuál es el papel que cumple la filosofía?, ¿qué tarea le toca?**

En principio, rescatar la creatividad. La filosofía debe construir conceptos, crear ideas, modelos de pensamiento, de nuevas soluciones para nuevos problemas. Eso es la filosofía. O es poética o no es. *Filos* es amor, *Sofía* es saber. Amor a la apertura, a la creación, a la innovación. Pero no la innovación como fetiche, sino la innovación como herramienta para la expansión espiritual, para la alegría humana.

**En algunos lugares del mundo se ha destacado, lamentablemente, la noticia de que en muchas escuelas se cierran o se cancelan los cursos de filosofía. ¿Cómo lees esta situación?**

Se debe al automatismo, al conformismo, por la necesidad de no cuestionar el estado de cosas, por la capacidad financiera del *status quo* del orden mundial. Los filósofos siempre han sido incómodos, mal vistos. Y como los poetas en *La República* de Platón, el filósofo de hoy está al borde de la expulsión de la república. El filósofo es el que te quema la película, el que te hace ver los defectos, los problemas éticos que se



desprenden de los actos y decisiones políticas. Por eso se lo aparta, se lo margina. Académicamente puede dar prestigio tener un departamento de filosofía, pero ¿para qué?, ¿con qué finalidad? ¿La imagen o la educación?, ¿qué es más importante? La inteligencia contemplativa está siendo desplazada por la inteligencia de la habilidad práctica, la *metis*, la sagacidad, la viveza. Vivimos un tiempo en que estas cosas son preferibles a formas de pensamiento más autónomas y complejas. Eso no es un modelo para la juventud. Y hay que lamentarlo.

**Mirando tu obra en perspectiva, uno se da cuenta de que no hay mayores distinciones culturales, esas presuntas diferencias entre lo culto y lo popular, o entre la alta cultura y la cultura de masas. Te has ocupado tanto del grafiti como de Arguedas o Ribeyro, de Mafalda, de la semiología contemporánea o de mitos andinos. En ese bosque diverso, y a la vez singular, ¿cuál sería el centro de tu práctica filosófica?**

Lo determinante para mí es la producción de sentido, es mirar al hombre como animal semiótico. En eso se hermanan Ribeyro y Quino. Ribeyro es un escritor, pero en *Prosas apátridas* es un filósofo. Quino es un dibujante, un humorista, pero en cualquiera de sus viñetas, las de *Mafalda*, por ejemplo, hay mayor concentración de ideas y de filosofía que en un ensayo académico. La condición humana entendida como el animal que le da sentido a su vida, aunque ese dar sentido esté siempre amenazado por el sinsentido, la insignificancia o el tedio. Eso es lo que me interesa, las formas de vida. ¿Cómo comienza esto? A partir de una interjección mítica en los rituales de Huarochirí y se prolonga en un relato de Ribeyro. La publicidad que también me preocupó un tiempo, es la mitología de nuestro tiempo. El discurso político también plantea problemas filosóficos, lo estético, el simulacro.

**Volviendo a Ribeyro, recuerdo que yo estaba en Estados Unidos cuando apareció en un diario peruano un artículo que decía que no había que leer autores como Ribeyro, porque eran derrotistas, promovían el fracaso, en fin. Supongo que lo recuerdas también. Su idea del fracaso es reflexiva y produce una gran estética. Ese fracaso al que alude el columnista es su fracaso como lector, no un fracaso del texto de Ribeyro, en todo caso.**

Estoy totalmente de acuerdo contigo. Es más, Ribeyro tiene una obra profundamente coherente. Puede cambiar de tono, pero su coherencia no cambia. Él habla de las carencias que marcan a fuego y a sangre al ser humano y, en modo muy particular, al peruano. Claro, es incómodo, pues. Sus relatos hablan de miseria, de frustración, de racismo y discriminación, en fin. Y eso es actual, tiene vigencia total. Ribeyro es un espejo muy pulido en el que puede verse un peruano con sus luces y sus sombras. De la crueldad social hizo arte. Recuperó lo cotidiano también, en textos como *Prosas apátridas* o en su diario.

**Nuestra universidad organizó recientemente un Congreso Nacional de Filosofía. ¿Qué sensación te dejó esto?**

Me sentí muy contento con el Congreso. Fíjate que el último había sido en 1994.

**Algunas personas ven el hecho de filosofar como una excentricidad. ¿Qué sentido tiene para ti el filosofar en el Perú, un país lleno de contradicciones, complejidades, tan inasible e ingobernable por momentos? ¿Qué nos tiene que decir la filosofía en un país como el Perú?**

Gabriel Marcel, en un libro que se llama *El misterio del ser*, decía que la filosofía no tenía que ver tanto con los problemas como con los misterios. Sin embargo, el Perú le da la contra a Marcel, porque le dice lo contrario: que la filosofía tiene que ver con los problemas y no tanto con el misterio. Siempre el hombre va a ser el ser que filosofa, en la medida en que ignoramos nuestros orígenes e ignoramos el fin de las cosas, no sabemos qué es lo último o final, qué es lo primero u original. Esos misterios van a estar allí, pero en el Perú, la prioridad la tienen los problemas. En países como el nuestro, el núcleo de la filosofía son las condiciones de incompreensión y de explotación del hombre por el hombre, la incapacidad ética del ser humano. No se trata tanto de qué somos sino de cómo somos incapaces de ser entre nosotros comunidades de bien, de crecimiento, solidarias. Aquí, entonces, cambia la perspectiva, de la metafísica a la ética y a la política, a problemas de la existencia. En el Perú hay que hacer esta ruta: de los misterios a los problemas.

**Finalmente, ¿cómo te explicas tu vocación por la filosofía?**

En tercero de secundaria llega a mis manos el *Tao Te King*. Me deslumbré, se movió todo el mundo de mis creencias. Tenía apenas 14 años y no sabía quién o qué era en ese entonces. Muy precozmente me acerqué a ese libro y comencé a cuestionar dogmas éticos, políticos, religiosos, etcétera. En ese tiempo me abrí a la lectura de autores como Huxley, Kerouac, Whitman. Descubro también a Vallejo y a Neruda, a quien leí con intensidad. Fui lector precoz. Todo eso influyó mucho en mi búsqueda y creo que llegué a la filosofía por la literatura. Un grato camino, sin duda.

# Cinco preguntas a Miguel Giusti Hundskopf

## FIVE QUESTIONS FOR MIGUEL GIUSTI HUNDSKOPF

Por Alonso Rabí Do Carmo  
Universidad de Lima  
arabi@ulima.edu.pe  
<https://orcid.org/0000-0002-3793-9033>

El destacado filósofo peruano Miguel Giusti, profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú y participante del Congreso Nacional de Filosofía 2023, responde cinco preguntas sobre el papel de la filosofía en torno a la reflexión, el pensamiento crítico y las implicancias de la práctica filosófica en la vida y en la sociedad.

### **1.- ¿Podría la filosofía ayudar a solucionar la actual crisis de valores, al fomentar la reflexión ética y el debate crítico?**

Es indudable que vivimos tiempos de crisis, lo que quiere decir tiempos de incertidumbre, de desorientación, de enfrentamiento de posiciones. No porque las personas no “sepan” lo que quieren, sino más bien porque “saben demasiado” y opinan entonces de manera muy radical, con posiciones extremas, como si estuvieran en posesión de la verdad. La filosofía podría ayudar a relativizar los puntos de vista y a entender que, como decía Fernando Pessoa (que no era un filósofo, sino un poeta-filósofo), la verdad suele ser “un error de perspectiva”. Ayudar a comprender la relatividad de la propia perspectiva sería una muy buena contribución de la filosofía.

### **2.- ¿Podría la filosofía facilitar una convivencia más armoniosa entre individuos de diferentes grupos culturales al abordar problemas como el racismo, la marginación y la xenofobia?**

El racismo, la marginación o la xenofobia son actitudes primarias, propias de quien se siente identificado con una posición cultural o de clase que considera “natural”. La filosofía surge precisamente como un cuestionamiento de cualquiera de esas actitudes naturales. Mejor dicho: desnaturaliza o problematiza la evidencia de esas actitudes y plantea la cuestión de su legitimidad. Es obvio que la filosofía debería ser facilitadora de la convivencia entre los grupos culturales, pero no lo es pues no es admitida por los miembros de aquellos grupos. Porque, como bien dice Kant, la filosofía, o la ilustración, es una aspiración de libertad que no suele ser escuchada por la mayoría de las personas.

---

doi: <https://doi.org/10.26439/en.lineas.generales2023.n010.6938>

---

**3.- ¿Cómo podríamos incentivar a las personas, funcionarios públicos y gobiernos a incorporar las ideas filosóficas en sus vidas para mejorar el funcionamiento de la sociedad?**

Es una ilusión imaginar que la filosofía podría incentivar a los funcionarios de un gobierno, más aún de un gobierno como el del Perú, a mejorar el funcionamiento de la sociedad. En nuestro país, los políticos actúan sobre todo por intereses privados, cuando no delincuenciales. Más realista sería imaginar que la ciudadanía pudiera reaccionar, por motivos “filosóficos”, para denunciar los intereses ideológicos o corruptos de los políticos y para generar algún tipo de interés común que promueva soluciones más democráticas, equitativas o cívicas en la sociedad.

**4.- ¿Podría la filosofía contribuir a resolver la actual crisis medioambiental? De ser así, ¿cómo podría hacerlo?**

La crisis medioambiental tiene sus orígenes en una concepción instrumentalista o utilitaria de la naturaleza, promovida por la cultura del liberalismo, que ha sido identificada y denunciada desde hace décadas por los principales filósofos de la historia. Pero eso no le ha importado mucho al liberalismo, para el cual la filosofía es irrelevante. En todos los debates sobre la crisis ecológica, la filosofía tiene mucho que decir o lo dice ya, aunque ello no tenga consecuencias. Las tendrá pronto, sin duda, y entonces se percibirá que su mensaje había sido largamente una advertencia.

**5.- ¿Pueden el mundo virtual y las redes sociales servir como plataformas para difundir la filosofía?, ¿o más bien actúan como distractores que inhiben el pensamiento crítico?**

La virtualidad es un gran invento tecnológico que, como decía Platón, es al mismo tiempo un “remedio” y un “veneno”. La palabra que él usa, en los dos sentidos, es “fármaco” (en griego: *fármakon*), que ya se admite también en castellano. De allí viene la palabra “farmacia”. Platón quería decir, con mucha lucidez, que los inventos tecnológicos pueden servir a fines positivos o negativos, que pueden sernos de gran ayuda para resolver de mejor manera los problemas de nuestra sociedad, pero que pueden también aturdirnos más o impedirnos resolverlos. Eso ocurre hoy con la virtualidad. Es el fármaco de nuestra época. Un remedio y un veneno a la vez.

# Sabidurías indígenas para un paradigma intercultural de concordia\*

## INDIGENOUS WISDOM FOR AN INTERCULTURAL PARADIGM OF HARMONY

Ambrosio Velasco Gómez  
Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM  
ambrosio@unam.mx

### RESUMEN

La tesis principal de este trabajo sostiene que es urgente la construcción de nuevos paradigmas cognoscitivo-sociales que reviertan los efectos catastróficos del capitalismo global. Esos nuevos paradigmas requieren de una nueva concepción de la relación individuo-sociedad-naturaleza-cosmos, basada en unos principios de justicia y concordia. Esa concepción alternativa se puede encontrar en las filosofías que los pueblos indígenas de América han forjado en un proceso de resistencia y diálogo intercultural de cinco siglos. Estas concepciones pueden servir para la construcción de nuevos paradigmas que integren a las humanidades, la filosofía, las ciencias, las técnicas, las artes y las sabidurías indígenas con un principio de equidad epistémica, orientado al restablecimiento de la concordia y el bien común de la humanidad en armonía con la naturaleza. Esto es lo que varios pueblos y culturas indígenas llaman "Buen vivir".

**PALABRAS CLAVE:** Sabidurías indígenas, equidad epistémica, paradigma de concordia, naturaleza, buen vivir

### ABSTRACT

The main thesis of this work maintains that the construction of new cognitive-social paradigms that reverse the catastrophic effects of global capitalism is urgent. These new paradigms require a new conception of the individual-society-nature-cosmos relationship, based on principles of justice and harmony. This alternative conception can be found in the philosophies that the indigenous peoples of America have forged in a five-century process of resistance and intercultural dialogue. These conceptions can serve to build new paradigms that integrate the humanities, philosophy, sciences, techniques, arts and indigenous wisdom with a principle of epistemic equity, aimed at reestablishing harmony and the common good of humanity in harmony with nature. This is what various indigenous peoples and cultures call "Buen Vivir".

**KEYWORDS:** Global capitalism, indigenous wisdom, epistemic equity, nature, good living

\* Este trabajo se realizó en el marco del proyecto PAPIIT UNAM IN402022 y CONACYT PCC 319475.

## HACIA UN NUEVO PARADIGMA COGNOSCITIVO Y DEMOCRÁTICO

En las últimas décadas, diversas catástrofes mundiales como el cambio climático, el deterioro ambiental y la pandemia del COVID 19 han puesto en cuestionamiento el paradigma social hegemónico basado en el conocimiento tecno científico, en el modo de producción capitalista y en estados – nación con alta concentración del poder. Este paradigma social y civilizatorio es característico de la Era Moderna, que se originó con la conquista de América y se consolidó con la llamada Revolución Científica de los siglos XVI y XVII y la Revolución Industrial de los siglos XVIII y XIX, y que persiste hoy en día en la forma de capitalismo global.

El capitalismo global ha generado una injusta división y jerarquía entre metrópolis que concentran el conocimiento científico tecnológico y el capital financiero, por una parte, y una amplia periferia dependiente de países de Asia, África y América, la cual abarca la mayor parte de la humanidad. Este nuevo colonialismo global produce y se reproduce a través de un colonialismo interno en cada una de las naciones dependientes. El colonialismo interno también se caracteriza por una división jerárquica de reducidos grupos de personas de ascendencia europea que concentran el poder económico y político y el resto de los habitantes marginados y explotados, descendientes de los pueblos originarios

En este trabajo nos centraremos en la crítica al paradigma cognoscitivo que fundamenta la globalización capitalista y sus diferentes tipos de colonialismo. En especial, se cuestiona la confianza desmedida en las ciencias y las tecnociencias para resolver los grandes y urgentes problemas de la humanidad, agravados por la pandemia del COVID 19, que ha puesto en evidencia la irracionalidad de tal paradigma.

## EL PARADIGMA COGNOSCITIVO DE LA MODERNIDAD

La ciencia y la tecnología modernas, si bien tienen antecedentes muy importantes en el Medievo, se consolidaron como modelo del conocimiento racional y objetivo por excelencia a partir de Descartes, Hobbes y Newton en el siglo XVII. Este modelo se caracteriza por la pretensión de ser un conocimiento verdadero y demostrable, gracias a un lenguaje matemático y empírico que se concreta en la medición precisa de las magnitudes, así como de un método algorítmico y concluyente. Como bien señala Husserl (2002), la nueva ciencia al modo geométrico se convertirá en el modelo de la racionalidad universal, subsumiendo todos los acontecimientos particulares en un conjunto de leyes universales:

La Modernidad incipiente ve en la matemática el prototipo de ciencia auténtica y verdadera (...) Ella aspira audazmente a una matemática universal...Una ciencia universal de la naturaleza, leyes universales de la naturaleza que aspire a un sistema deductivo (...) la multitud infinita de hechos pierden su individualidad;

todos los hechos realmente posibles se encierran en un número limitado de leyes fundamentales... (pp. 101-102).

Frente a la aspiración de una ciencia universal, la diversidad de opiniones en conflicto y la imposibilidad de demostrar la verdad última de una de ellas en particular, fue considerada como una amenaza a la paz y al orden. De ahí, la necesidad de establecer un sistema teórico riguroso, cierto y demostrable con base en un lenguaje universal y un método algorítmico. Esta fue la propuesta cartesiana para superar las consecuencias políticas que se derivaban de la diversidad de concepciones religiosas, éticas, filosóficas o políticas y que muchas veces ocasionaron sangrientos conflictos como las “guerras de religión” que durante treinta años asolaron a Europa a principios del siglo XVII. Al intentar racionalizar matemáticamente el conocimiento para garantizar la paz, “más que expandir el ámbito de la razón o del debate razonable, los científicos del siglo XVII lo estrecharon... redujeron, limitaron lo racional a los argumentos teóricos que pueden alcanzar necesidad o certeza cuasi geométrica...” (Toulmin, 1990, p. 20).

Desde entonces, el fin de la investigación científica es descubrir la ley que rige con férrea necesidad al universo natural y al mundo social e histórico, para explicar y predecir los acontecimientos del universo entero y, en última instancia, para poder incidir en el control tecnológico de los fenómenos naturales y los acontecimientos sociales. La conexión entre ciencia y tecnología es directa y esencial, no sólo conceptualmente, sino también históricamente. Filósofos como John Dewey e historiadores de la ciencia como John D. Bernal, han mostrado esta intrínseca conexión entre ciencia y tecnología. La Revolución Científica del siglo XVII permitió las revoluciones industriales de los siglos XVIII y XIX, que dieron al capitalismo un impulso decisivo en el devenir histórico a nivel mundial. La ilustración moderna, con notables excepciones como Rousseau, expresó el máximo elogio a los logros civilizatorios de la ciencia y tecnología, que desde entonces se convirtieron en el saber hegemónico para apuntalar el poder político (epistemocracia) y el desarrollo del capitalismo.

El norte de Europa y de América se convirtieron en los centros de generación del conocimiento, la tecnología y la industria, los núcleos de la civilización moderna, que sometieron a las naciones del sur a una férrea epistemocracia y dependencia cultural, económica y política. Esta epistemocracia se expande a nivel global después de la Segunda Guerra Mundial, es el llamado “contrato social” de la ciencia, que establece el modelo de las tres hélices: gobierno, empresa y academia, como motor del desarrollo tecnocientífico.

La innovación que genera la tecnociencia es el bien más apreciado en las sociedades contemporáneas, llamadas sociedades de la información o del conocimiento. Precisamente porque el conocimiento tecnocientífico es el factor determinante en la competencia económica para generar plusvalía y acumulación del capital, e incluso en

la política, para generar mecanismos más eficientes de control y dominación social, como las grandes compañías de internet. Así, el nuevo modelo de ciencia tecnología, e innovación es operado y beneficia principalmente a tres agentes: el Estado, las grandes empresas y las universidades. Esto sin intervención alguna de la sociedad, para asegurar que sus necesidades y problemas más urgentes sean efectivamente atendidos por el avance de las ciencias y la tecnociencia, como prometía el “contrato social de la ciencia”.

## CRÍTICAS AL PARADIGMA CIENTIFICISTA Y TECNOLÓGICO

Alfredo Marcos (2020) señala que la idea omnisciente e incluso omnipotente de las ciencias y tecnologías se basa en una concepción mecanicista del universo físico de la naturaleza y la sociedad, que nos ha dado una confianza irracional en la ciencia, a tal grado que dudar de su omnipotencia o cuestionarla resulta irracional.

La modernidad nos enseñó a orientar nuestra vida mirando hacia el futuro, pues se suponía que la ciencia lo predecía y la tecnología lo controlaba. Hoy sabemos que no es así... Al auto atribuirse capacidad visionaria, adquirirían también una cierta autoridad, incluso un poder represor y coactivo. (p. 141)

En lugar de mantener una confianza desmedida en las ciencias y las tecnologías, se necesita voltear la mirada a otros conocimientos y saberes no científicos, pero no por ello carentes de validez epistemológica, como pueden ser las sabidurías ancestrales de pueblos y comunidades indígenas. El nuevo paradigma cognoscitivo, a diferencia del actualmente hegemónico, tiene que ser público, no privado ni estatal; pluralista, no monolítico ni reductivo. De la misma manera, debe ser incluyente de saberes y prácticas tradicionales de comunidades marginadas y dominadas, cuyos conocimientos han probado históricamente su eficacia para resistir a la marginación y opresión colonialista que han sufrido desde hace 500 años.

Boaventura de Sousa Santos también reconoce la necesidad de un nuevo paradigma cognoscitivo en virtud de la desigual distribución del conocimiento científico y tecnológico. Tanto en el plano internacional como al interior de cada país, la relación con el conocimiento científico y tecnológico se establece a través de una relación de dependencia y subordinación con las metrópolis tecnocientíficas, que produce, a su vez, que los conocimientos y tecnologías importadas de esas metrópolis se orienten primordialmente a la ganancia económica. En esta situación, la epistemocracia se convierte en una ideología justificadora de la dependencia cognoscitiva y económica entre regiones y naciones, y del colonialismo al interior de cada nación. Al respecto, señala Santos (2010):

Ya que el conocimiento científico no está socialmente distribuido de manera proporcionada, las intervenciones en el mundo real que favorece tienden a ser aquellas que atienden a los grupos sociales que tienen acceso al conocimiento



científico. La injusticia social se basa en la injusticia cognitiva. Sin embargo, la lucha por la justicia cognitiva no tendrá éxito si se sustenta únicamente en la idea de una distribución más equilibrada del conocimiento científico...este conocimiento tiene límites intrínsecos... una incapacidad para reconocer formas alternativas de conocimiento y de interconectarse con ellas en términos de igualdad. (p. 51)

Por su parte, Pablo González Casanova propone un nuevo paradigma apoyado en las culturas indígenas que supere y reemplace al paradigma dominante desde inicios de la modernidad hasta el presente, en donde la ciencia y tecnología han servido primordialmente para potenciar las relaciones de explotación y dominación, sobre todo en los países periféricos. Esta función se ha agravado exponencialmente con el surgimiento y desarrollo de las tecnociencias, las nuevas ciencias de la complejidad y los sistemas autorregulados, que han sido determinantes para la expansión globalizante del capitalismo, el neocolonialismo y el imperialismo. Pablo González Casanova (2004) considera que los movimientos y organizaciones que luchan a nivel planetario por un mundo alternativo justo, libre y democrático, están construyendo una cultura autónoma que integra el pensamiento crítico con las nuevas ciencias de la complejidad y las tecnociencias, junto con saberes tradicionales (p. 254).

## SABIDURÍAS INDÍGENAS Y LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO PARADIGMA

François Houtart, destacado humanista, sociólogo y defensor de los derechos de los pueblos indígenas de Asia, África y América, coincide con la propuesta de Pablo González Casanova, y la amplía. En su libro *Hacia un nuevo paradigma: el bien común de la humanidad* (2013), propone a nivel planetario un nuevo paradigma civilizatorio en el que convergen las luchas de muchos de los pueblos indígenas de hoy. El argumento principal del profesor Houtart es que la grave crisis global que actualmente vivimos, provocada por la modernidad capitalista, requiere de una transformación profunda de la vida económica, política y cultural que logre revertir la creciente injusticia, violencia, explotación, pobreza y deterioro ambiental. Las ciencias y las tecnologías no han sido capaces por sí solas de revertir la crisis global. Para ello se necesita un cambio de paradigma civilizatorio que retome la sabiduría de los pueblos indígenas del mundo que han logrado resistir la marginación, explotación y dominación durante toda la Modernidad, gracias a que anteponen el valor de la comunidad, de la fraternidad, del bien común y a que guardan una relación armónica con la naturaleza.

El nuevo paradigma plantea como opción fundamental una dinámica social equilibrada entre personas, géneros y grupos sociales, en armonía con la naturaleza para promover la vida y asegurar su reproducción. Se trata de vivir bien, de cumplir con el bien común de la humanidad, lo que implica, como primer paso, el respeto de la integridad de la naturaleza, como fuente de la vida (la madre tierra). (Houtart, 2013, p. 39)

Ante este gran reto, la filosofía, las ciencias sociales y todas las fuerzas populares de los movimientos sociales a nivel mundial deben instaurar la interculturalidad como principio epistémico en la construcción del bien común: “Dar a todos los saberes, todas las culturas, las filosofías, las espiritualidades, la posibilidad de contribuir al bien común de la humanidad” (Houtart, 2013, p. 51). Pero el cumplimiento de este papel requiere, a su vez, de una radical transformación de las ciencias sociales y las humanidades.

En esta perspectiva, François Houtart coincide con otros destacados filósofos y humanistas como Miguel León Portilla, Luis Villoro, Pablo González Casanova, Boaventura de Sousa Santos, León Olivé, Guillermo Bonfil Batalla, entre otros. Todos ellos consideran la urgente necesidad de reconocer el valor epistémico, social y cultural de las cosmovisiones, los conocimientos y las prácticas tradicionales de los pueblos indígenas. Estos saberes alternativos no se contraponen o excluyen a los conocimientos científicos y tecnológicos que se han desarrollado durante la Modernidad, sino que todos ellos pueden concurrir bajo un principio que denomino “equidad epistémica”.

El principio de equidad epistémica establece que todo conocimiento históricamente desarrollado por comunidades relevantes es digno de respeto y reconocimiento, y no debe ser excluido ni despreciado *a priori* por ningún otro tipo de conocimiento. Todos ellos pueden concurrir en un diálogo intercultural para la solución de problemas específicos. Boaventura de Sousa Santos (2010) ha llamado a este diálogo entre diversas culturas “hermenéutica diatópica”, lo que genera un nuevo paradigma del conocimiento que denomina “ecología de saberes”.

Tanto el principio de *equidad epistémica* que propongo, como la *ecología de saberes* de De Sousa Santos (2010), se oponen al núcleo principal de la epistemocracia, la cual asume que la ciencia y la tecnología son los únicos conocimientos racionales y objetivos que deben ser el fundamento del poder político, en detrimento del sentido común de los pueblos, provocando, a fin de cuentas, profundas injusticias sociales y exclusión de la vida democrática. Estas exclusiones cognoscitivas y políticas no sólo constituyen graves injusticias, sino también una ceguera que limita el enriquecimiento de nuestro conocimiento sobre el mundo y del bien común de toda la humanidad.

## **LEKIL KUXLEJAL Y LA EUDEMONÍA COMO FUNDAMENTO DE UN NUEVO PARADIGMA DE RAIGAMBRE INDÍGENA**

A diferencia de las llamadas filosofías occidentales, la filosofía tsostsil y, en general, la de muchos pueblos originarios, no pretende universalidad ni alta especialización. No se trata de un pensamiento abstracto libre de emociones y subjetividad. No hay una separación entre el pensar racional y el sentir, ni entre pensamiento, acción y realidad, sino que la totalidad de las facultades humanas se integran de manera interdependiente. No

hay, por un lado, una experiencia epistémica y por otro una moral, emotiva, estética o religiosa, sino que todas en conjunto conforman la experiencia humana. Es sobre esa compleja experiencia, en su conjunto, que se piensa y se siente epistémica, ética, política y estéticamente de manera simultánea y complementaria. Esa compleja experiencia es el resultado y objeto del pensar, el sentir, el actuar, y el decir, que requiere también del silencio para escuchar las voces de los abuelos que transmiten su sabiduría ancestral en el convivir cotidiano. Tal transmisión y escucha de la sabiduría de los abuelos por las nuevas generaciones, forma una compleja conciencia colectiva y a la vez epistémica, moral, religiosa y política que en tsotsil se denomina *Kuxlejal*, fundamento para el buen vivir comunitario:

*Kuxlejal* es la manera o la capacidad de pensar simultáneamente tiempo y espacio, y esa simultaneidad se plasma sobre el contexto, donde se intersecan entre el mundo histórico y el mundo del presente como elemento central del *pasel* (hacer). *Kuxlejal*, a la vez, es un elemento simbólico de vitalidad, energía y dinamismo. También simboliza el retorno, el renacer y la capacidad de renovarse continuamente. En consecuencia, el *kuxlejal* es en sí mismo la filosofía, la concepción y la cosmovisión que ha formado y producido el mundo tsotsil o maya en general. (Bolom, 2020, p. 9)

A diferencia de las filosofías predominantes en el mundo académico, la filosofía tsotsil no es un conocimiento especializado de las comunidades filosóficas, sino que forma parte de un sentido común, compartido por todos los miembros de las comunidades tsotsiles, que orienta y da sentido a la vida cotidiana de estos pueblos. Gracias al profundo arraigo comunitario, la filosofía tsotsil ha perdurado durante siglos de opresión, desprecio y marginación infligida durante tres siglos de dominación colonial y después, durante dos siglos, por el estado mexicano. Esta filosofía es un patrimonio cultural común tangible e intangible de los pueblos mayas. Gracias al trabajo de filósofos indígenas, se nos ofrece nuestra propia lengua castellana, lengua dominante de la cual los indígenas de ayer y de hoy han tenido la inteligencia de apropiársela críticamente para poder transmitir su sabiduría ancestral, para dialogar con culturas y lenguas distintas y distantes, incluso con las culturas opresoras, aprender de ellas y enriquecer sus propias y auténticas culturas.

A partir del concepto de *Kuxlejal*, Manuel Bolom (2020) elucida un concepto central de las filosofías mayas y de otras culturas americanas como las quechua y aimara. Es el concepto de *Lekil Kuxlejal*, cuya traducción más cercana al castellano es “el buen vivir”. Se trata de un concepto complejo que integra diversas esferas personales, comunitarias naturales y cósmicas, así como aspectos racionales, emotivos, epistémicos, éticos, políticos y religiosos de la vida social. Esta compleja totalidad del buen vivir, orienta la producción de bienes y servicios a la satisfacción de necesidades de toda la comunidad. En este proceso, la tierra y los demás recursos naturales no son meros medios de

producción, sino que son parte integral de una totalidad que establece la concordia persona-comunidad-naturaleza y cosmos, asegurando con ello el bien común y el cuidado debido a la madre tierra.

Las cosmovisiones de pueblos indígenas, como los tsotsiles, los tojolabales o los tzeltales, al concebir a la naturaleza esencialmente integrada a la comunidad y a la vida social, y, sobre todo, al considerar que todos los seres vivos, inclusive los ríos y las montañas tienen corazón y, por lo tanto, son dignos de respeto y no objetos de explotación. De esta manera, asumen como valor fundamental la concordia y, por ello, promueven un gran cuidado y respeto por la preservación del medio ambiente. Mantener el respeto y la armonía entre comunidad y naturaleza requiere de una autonomía de las comunidades locales para gobernarse a sí mismas en su territorio, a fin de que puedan efectivamente alcanzar una concordia entre ellos y con la madre naturaleza. La autonomía política de la comunidad forma parte esencial del buen vivir o *Lekil Kuxlejal*. Y esa autonomía sólo puede ejercerse a través de una democracia comunitaria verdaderamente comunitaria.

Desde esta concepción alternativa del *Lekil Kuxlejal*, los objetivos fundamentales de la producción económica, del poder político y del saber cambian radicalmente. El objetivo principal de la vida social ya no es la acumulación de riquezas, ni tampoco la mera satisfacción de las necesidades humanas, sino que además de sobrevivir, se aspira a mucho más, a un buen vivir (eudemonía) o *Lekil Kuxlejal* de todas las comunidades sin exclusión, en armonía con la madre naturaleza y con la totalidad del cosmos.

El concepto de *Lekil Kuxlejal* tiene correspondencias y convergencias con conceptos similares de otros pueblos indígenas, como *Sumak Kawsay* en la lengua quechua o *Suma Qamaña* de los aimaras.

*Sumak Kawsay* (...) hace referencia a la concepción de la vida deseable inspirada en las culturas de los pueblos indígenas de los pueblos del *Abya Yala* (América Latina) (...) puede ser definido como una forma de vida en armonía con uno mismo o una misma, con la sociedad y con la naturaleza. (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2019, p. 191)

El filósofo quechua Ariruma Kowii nos explica las ideas constitutivas de esta categoría fundamental del pensamiento andino. El primer término (*sumak*) tiene un sentido análogo al término tsotsil (*lekil*); esto es, bueno, bello, justo. El segundo término (*kawsay*) refiere a la vida en armonía. En suma,

*Sumak* significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y *Kawsay*, es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano. En síntesis, el *Sumak Kawsay* significa la plenitud de la vida. (Kowii, 2014, p.68)

## CONCLUSIONES

Los pueblos indígenas han comprendido muy bien que juntar las palabras y culturas distintas es una actividad creadora, vivificadora, transformadora, como narra el pasaje de la creación del mundo en el *Popol Vuh*. Con esta actitud de apertura y diálogo plural, los pueblos indígenas han resultado más sabios que las culturas vencedoras. En términos de Miguel León Portilla (2011), podríamos decir que hoy en día “la visión de los vencidos” es más plural, más racional, que las visiones dominantes que se encierran en sus propias culturas y discursos. En este sentido, Manuel Bolom (2020) nos muestra en la propia filosofía tsotsil actual lo que propone Boaventura de Sousa Santos (2010) con su concepto de hermenéutica diatópica:

La hermenéutica diatópica parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y, por tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y la confrontación con otras culturas. Admitir la relatividad de las culturas no implica adoptar sin más el relativismo como actitud filosófica. Implica sí, concebir el universalismo como una particularidad occidental cuya supremacía como idea no reside en sí misma, sino más bien en la supremacía de los intereses que la sustentan. (p. 48).

De nosotros depende hacer lo propio. Esto es, aprender del pensamiento tsotsil y de otras filosofías indígenas para enriquecer nuestra propia filosofía académica, altamente dependiente de filosofías de otras latitudes, como se hace patente en este prólogo. Reconocer, dialogar y aprender de las filosofías vivas de nuestros pueblos indígenas no es sólo una acción que revierte la sistemática injusticia epistémica que hemos practicado con los pueblos originarios por más de cinco siglos, sino también es una inteligente estrategia filosófica para enriquecer nuestro pensamiento, emanciparnos de la dependencia intelectual y construir una filosofía más auténtica y plural.

## REFERENCIAS

- Bolom, M. (2020). *A'iel snopel Un ensayo sobre el lenguaje y la filosofía de los pueblos*. Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa - CRESUR.
- Cubillo-Guevara, A. P. e Hidalgo-Capitán, A.L. (2019). (Emergencia), deconstrucción (y síntesis) del buen vivir latinoamericano. *Revista iberoamericana de economía solidaria e innovación socioecológica - RIESE*, 2(1), 189-209. <https://doi.org/10.33776/riesise.v2i1.3615>
- González Casanova, P. (2004), *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Anthropos- Universidad Nacional Autónoma de México.

- Houtart, F. (2013). *Hacia un nuevo paradigma: El bien común de la humanidad*. Instituto de Altos Estudios Internacionales. <https://educacioncienciabuenvivir.files.wordpress.com/2016/09/houtart-el-bien-comc3ban-de-la-humanidad.pdf>
- Husserl, Edmund (2002). *Renovación del hombre y la cultura*. Anthropos- UAM.
- Kowii, A. (2014), El Sumak Kawsay, en Hidalgo-Capitán, A.L., Guillén García, A. & Deleg Guazha, N. (Eds), *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp.159-168). Centro de Investigación en Migraciones (CIM) de la Universidad de Huelva, Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS) de la Universidad de Cuenca, Proyecto de Cooperación Interuniversitaria para el Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de movilidad humana y buen vivir (FIUCUHU)
- León Portilla, M. (2011). *Independencia, Reforma, Revolución, ¿y los indios qué?*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Marcos, A. (2020). Con COVID y sin COVID: la vulnerabilidad humana. *Cuadernos de Bioética*, 31(102), 139-149. DOI: 10.30444/CB.58
- Santos, B. (2010). *Refundación del estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad y Programa Democracia y Transformación Global. [https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Refundacion%20del%20Estado\\_Lima2010.pdf](https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Refundacion%20del%20Estado_Lima2010.pdf)
- Toulmin, S. (1990) *Cosmopolis. The hidden agenda of Modernity*. The University of Chicago Press.

# Una exploración del ideal de ciudadanía\*

---

## AN EXPLORATION OF THE IDEAL OF CITIZENSHIP

Miguel Ángel Polo Santillán

Universidad de Lima / Universidad Nacional Mayor de San Marcos

apololima.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0003-1301-4930>

### RESUMEN

El presente artículo es una reflexión crítica sobre el ideal de ciudadanía, asumiendo que es un imaginario social deficiente. Por ello, necesita ser entendido como un ideal complejo, articulado con diferentes dimensiones humanas y virtudes que permitan su realización. No obstante, se reconocen límites a tal realización, los cuales pueden ser superados con el propio ejercicio de la ciudadanía.

**PALABRAS CLAVE:** ciudadanía, derechos, ética, virtudes cívicas, límites a la ciudadanía

### ABSTRACT

This paper is a critical reflection on the ideal of citizenship, assuming that it is a deficient social imaginary. Therefore, it needs to be understood as a complex ideal, articulating it with different human dimensions and virtues that allow its realization. However, limits to its realization are recognized, which can be overcome with the exercise of citizenship itself.

**KEYWORDS:** citizenship, rights, ethics, civic virtues, limits to citizenship

---

\* El presente artículo es parte del Proyecto de Investigación "Repensar la ciudadanía desde la ética y la filosofía política en el contexto del bicentenario peruano" (E21032171), inscrito en el Vicerrectorado de Investigación y Posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2021).

## INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, han aparecido diversos libros sobre ciudadanía, con títulos como *Democracia sin ciudadanos* y *El declive de la ciudadanía*, ambas obras de Victoria Camps (2010), *Ciudadanos imaginarios*, de Fernando Escalante (2018), *Ciudadanos sin república*, de Alberto Vergara (2018), *Ciudadanías en conflicto*, de Camila Berríos y Carolina García (Eds.) (2018), etcétera. Estos títulos ya nos presentan señales de las deficiencias de los discursos de ciudadanía, especialmente referidos a pensar sin considerar el contexto o el proyecto de país, cayendo así en un enfoque normativista e idealista. Por eso, al preguntarse por la ciudadanía, especialmente desde un enfoque ético, habría que unirla a reflexiones sociológicas o políticas, como formar ciudadanos, ¿para qué modelo de organización política? ¿para qué proyecto de país? ¿para qué proyecto ético?

Sin perder de vista este sentido teleológico, abordaremos el tema desde cuatro aspectos: la ciudadanía como imaginario social deficiente, las dimensiones del ideal de ciudadanía, las virtudes cívicas y los obstáculos en la práctica de la ciudadanía.

### 1. LA CIUDADANÍA COMO IMAGINARIO SOCIAL

La ciudadanía puede ser interpretada desde la categoría de “imaginario social” (Taylor, 2006), que nos puede servir para evaluar su despliegue, relevancia y limitaciones.

- a) Taylor y el imaginario social. La idea de Taylor (2006) de “imaginario social” nos puede orientar en la reflexión sobre la ciudadanía. El filósofo canadiense lo define así:

El modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas. (p. 37).

La pregunta cae por su propio peso: ¿cumplen la idea de “ciudadanía” las condiciones de un imaginario social moderno, tal como lo define Taylor? Al parecer, a pesar de su historia, la respuesta es que no plenamente, por lo menos desde sociedades culturalmente periféricas a los centros de poder mundial. La existencia de millones de pobres, de marginados, de personas reconocidas negativamente, hace pensar que en nuestros países latinoamericanos hay grandes sectores considerados “ciudadanos de segundo orden”, que no es sino un eufemismo para siervos, vasallos o esclavos modernos.

Estos vasallos han sido disfrazados de piadosos creyentes para ser explotados, de revolucionarios para ser usados por líderes mesiánicos, y ahora de ciudadanos de segundo orden, para sentir que formamos parte del progreso moderno. Esto nos lleva a



intuir que los peruanos de hoy no se imaginan (ni creen ni se sienten) como ciudadanos iguales a los demás, sostenidos por los mismos derechos, sino que sus historias siguen siendo de exclusión o marginación sociocultural.

La existencia de la corrupción tampoco ha aplanado las diferencias, sino que ha acentuado la inequidad, la desigualdad, pues ha creado redes de mafias con poder para usufructuar los bienes del Estado. Así, no se cumple lo que Taylor pide de un imaginario social, que “lo compartan amplios grupos de personas” y que, además, haga posible “prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad” (p. 37). Y el efecto social sería un cierto orden moral, un reconocimiento de una base común de convivencia, de lo cual carecemos hoy.

No obstante, la ciudadanía existe como discurso oficial, tanto en la educación escolar como universitaria. A nuestros hijos se les enseña estos temas dentro del área “Desarrollo personal, ciudadanía y cívica”, durante todo el nivel secundario. Cada año, los escolares tienen el apoyo de un libro del área, con la misma estructura compuesta de seis capítulos: 1) Identidad, adolescencia y vida saludable; 2) Empatía y manejo de conflictos; 3) Sexualidad y género; 4) Identidad, cultura y relaciones interculturales; 5) Reflexión ética, derechos humanos y convivencia; 6) Democracia, Estado y participación ciudadana. Los cambios aparecen en el contenido de cada capítulo, dependiendo del grado del estudiante. (Ministerio de Educación, 2018a, 2018b, 2018c, 2019a, 2019b).

Asimismo, muchas universidades públicas y privadas tienen cursos de ética y ciudadanía, o temas similares. Todavía falta un estudio empírico que dé cuenta del impacto de esta enseñanza, especialmente porque luego de varios años de insistir en estas materias, hay una sensación de mayor decadencia social y moral.

Por lo anterior, podríamos decir que se trata de un ideal en curso de convertirse en imaginario, pero que hasta ahora no se logra, siendo así más un discurso normativo, de inspiración republicana, que encuentra sus dificultades para echar raíces.

- b) Hitos en la historia de la ciudadanía. La historia de la ciudadanía, tanto a nivel teórico como práctico, ha pasado por muchas ideas y formas, difíciles de resumir. Al respecto, puede verse la obra de Derek Heater (2007), *Ciudadanía, una breve historia*. Veamos solo algunos hitos importantes. Aristóteles (1991), en la *Política*, en el primer capítulo de su tercer libro, afirmaba que “la ciudad es un conjunto de ciudadanos” (p. 88). Con ello, pone la relevancia en los sujetos antes que en los objetos, en los sujetos en un contexto. Luego de ello, se pregunta a quién debe llamársele ciudadano y quién es el ciudadano (p. 107), señalando dos tipos de preguntas: una normativa y otra descriptiva. Desde el enfoque normativo, el ciudadano es el que participa, “en la justicia y en la ciudad” (p. 108), no el que vive en un lugar o el que disfruta de derechos. También duda de llamar

ciudadanos, en sentido absoluto, a los niños y a los ancianos, porque no participan. En sentido descriptivo, será ciudadano con sus particularidades según el régimen político en el que esté y reitera:

Así que quién es el ciudadano, de lo anterior resulta claro: aquel a quien le está permitido compartir el poder deliberativo y judicial, este decimos que es ciudadano de esa ciudad, y ciudad, en una palabra, el conjunto de tales personas capacitado para una vida autosuficiente. (p. 109).

Esto implicaría que el ciudadano debe estar capacitado para esta participación. Además, Aristóteles (1991) destaca que el buen ciudadano debe tener la capacidad de mandar y obedecer. De ese modo, la participación debe darse en ambos sentidos: mandar y ser mandado. Claro que esto deja abierta la pregunta: ¿cuál es el fundamento moral de la obediencia?, ¿debemos obedecer a todo lo que se presenta en el poder político? En el siglo xx se actualizará este problema con la objeción de conciencia, especialmente porque somos más conscientes y sensibles a las injusticias venidas del poder político.

Luego, se pasará por una forma romana donde cualquiera que acepte las reglas de juego de Roma podía ser considerado ciudadano romano. La Revolución francesa renovó la idea de ciudadano, especialmente con su proclama de "Derechos del hombre y del ciudadano". Hasta que hemos llegado al siglo xx, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos (Naciones Unidas, s/f), que puede pensarse como marco de todo proyecto ciudadano en nuestros días.

Podríamos preguntarnos ¿qué tipo de ciudadanía trajo la proclamación de los Derechos Humanos? La propia denominación ha tenido un enorme impacto: una "Declaración Universal" tiene una lógica kantiana, pues pretende tener un alcance para todos los seres humanos, sin distinción alguna, expresándose en términos de "todos" y "nadie". En cuanto derechos y protecciones necesitados luego de la barbarie nazi y la Segunda Guerra Mundial. Así, se proclamará que, por nuestra condición humana, somos ciudadanos con dignidad y derechos. Esta declaración normativa es la más importante, generada por acuerdos políticos a nivel internacional. Pero una declaración universal no crea ciudadanos universales con ejercicio de sus derechos, pues son los Estados y las Naciones Unidas las que deben generar espacios de participación de los ciudadanos. Sin embargo, lo que hemos estado apreciando en estos años, es que la ONU se convirtió rápidamente en otro espacio político más, en un territorio de disputas políticas, dándole poco espacio a los actores públicos. Los ciudadanos cosmopolitas se han ido generando, entre otros factores, por la propia exigencia de estos, cuya voz todavía es débil, especialmente en la toma de decisiones. Así, la declaración universal normativa ha estado en tensión constante con el realismo político de los Estados, especialmente de los que tienen más poder.

Suele señalarse que el límite de los derechos humanos son los propios Estados, pues el ejercicio de la ciudadanía efectiva depende de estos, además de las condiciones socioculturales de los países. El Leviatán se crea para la protección de los individuos, pero siempre pide su sacrificio. En otros términos, si los Estados no resuelven los problemas de marginación económica y discriminación cultural, la proclamación de ciudadanía solo sería nominal. Por ello se ha señalado frecuentemente que es la clase media la que está en mejores condiciones para el ejercicio de sus derechos y deberes. Así, los derechos humanos, como entes normativos, requieren de un sustento institucional, material y cultural para su realización efectiva, por lo que la generación de ciudadanos en condiciones de desigualdad, solo genera ciudadanos desiguales. Y eso mismo se traslada al escenario internacional, por ejemplo, con las migraciones, donde los extranjeros pobres parecen no tener derechos efectivos, pues los límites los pone cada Estado, pasando a ser ciudadanos de segundo o tercer orden. Hasta las Naciones Unidas se sienten impotentes para influir en los países con respecto a sus políticas migratorias que frecuentemente dañan la dignidad de las personas.

A lo largo de sus 75 años, los derechos universales también recibieron otras críticas, que vienen especialmente del reconocimiento del valor y de las diferencias. Sin embargo, habría que señalar que fueron los propios derechos universales los que abrieron la puerta del valor de las diferencias, pues, en sus artículos 18 y 19, de clara tendencia liberal, se proclama que todos tienen derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión, así como de opinión y expresión. El universalismo llamó al particularismo, ambos necesarios para garantizar derechos, especialmente de los sectores más vulnerables, como los niños, adolescentes y los pueblos indígenas.

- c) Marshall y los derechos ciudadanos. En ese contexto contemporáneo es que T. H. Marshall trata de comprender el desarrollo de los derechos ciudadanos. En su obra *Ciudadanía y clase social* (1950/1992) define la ciudadanía como un estatus de los miembros con pleno derecho que integran un Estado o comunidad política. El sociólogo inglés nos presenta tres clases de derechos: civiles, políticos y sociales. Los derechos civiles hacen referencia a los requeridos para el ejercicio de la vida pública, como el derecho a la vida, la libertad, la seguridad y el trato igualitario. Los derechos políticos se refieren al derecho de elegir y ser elegido, a través del derecho al voto. Los derechos sociales, a los que el Estado está obligado a proveer a sus ciudadanos, como el derecho a la alimentación, el trabajo, la vivienda, la educación, la salud y la seguridad social. Aragón (2016) nos dice sobre el trabajo de Marshall:

Él planteó la relación entre ciudadanía y derechos, con la firme intención de asociar ciudadanía con igualdad; la razón era que la categoría de ciudadanía le servía de base para la integración plena de las clases trabajadoras, esto es la ciudadanía como nuevo paradigma de justicia asociado a la democracia (p. 43).

Así, se es ciudadano solo en referencia a una comunidad política y, en torno a ella, pueden entenderse términos como igualdad y soberanía. Por eso, se plantean problemas con respecto a los derechos humanos, pues, por ejemplo, los inmigrantes estarían excluidos de esta forma de entender. En ese sentido, la defensa de Ferrajoli (2009) sobre los derechos fundamentales, no son limitados a la ciudadanía de un país. Con esto surgirá el problema de la relación entre los derechos del ciudadano y los derechos del ser humano. Una vez más, los límites del Estado moderno para realizar los derechos universales.

## 2. LAS DIMENSIONES DEL IDEAL DE CIUDADANÍA

Si bien la ciudadanía se ha afirmado a partir de sus derechos, no obstante, su tratamiento se ha vuelto disperso y fragmentario, corriendo el peligro de ser un discurso vacío de sentido. Por ejemplo, hoy suele hablarse de las virtudes del ciudadano, los valores cívicos, la ciudadanía digital, la ciudadanía ecológica, ciudadanía económica, ciudadanía intercultural, ciudadanía colectiva, etcétera. Enfoques que, si bien nos muestran aspectos de la compleja idea de ciudadanía, ninguna termina por agotarla ni terminan de presentar una visión articuladora de todos los aspectos de este ideal. Así, ¿será la ciudadanía cosmopolita la forma de abarcar todas las perspectivas de ciudadanía?

Esto nos lleva a pensar en los límites, teóricos y prácticos, del concepto de ciudadanía. Considero que la ciudadanía tiene básicamente cuatro expresiones fundamentales; personal, social, cosmopolita y ecológica.

- a) La dimensión personal. Incluyo el rostro antropológico (personal) de la ciudadanía, porque desde la formación impartida en la etapa escolar, no se trata solo de derechos, sino de enseñar un modo de verse a sí mismo, un sujeto corporal, afectivo, cultural, social, etcétera. ¿Existe una antropología inherente a la educación de los derechos humanos? ¿O deja abierta la posibilidad del diálogo sobre lo que somos y cómo nos percibimos los seres humanos? La formación ciudadana no puede cerrar ni reemplazar la inquietud humana sobre lo que somos, aunque cualquier apuesta antropológica debería estar abierta al diálogo sobre lo que significa ser ciudadano. Después de todo, ambas percepciones afectan. Como veremos más adelante, los proyectos de virtudes cívicas ya tienen un efecto sobre cómo nos concebimos a nosotros mismos.

Reiteramos que el ideal de ciudadanía está pensado sobre todo en la dimensión social y cosmopolita, por lo que no termina con la pregunta antropológica. No obstante, la colocamos, pues de todos modos se relaciona con esta dimensión humana. Así, por ejemplo, si se reduce al ciudadano como consumidor, eso ya cierra más las posibilidades de la inquietud metafísica sobre quién soy.

- b) La dimensión social. La otra dimensión de la ciudadanía es lo social, aspecto frecuentemente tratado en torno a sus derechos. Pero un enfoque de derechos debe estar acompañado del fomento de una cultura cívica, por lo tanto, se revisan los presupuestos socioculturales que impiden su realización. Además, el enfoque de derechos, sin ver los proyectos políticos del país, podría perder el sentido teleológico de los derechos ciudadanos. No es lo mismo ser ciudadanos dentro de una democracia, que dentro de una monarquía o dentro de otras formas políticas.

Por lo señalado, al tratar el concepto de ciudadanía debiera ser explícita su relación con el de vida buena para la comunidad política. Y esto, otra vez, no solo es asunto de un proyecto de país, sino de una cultura cívica que lo vaya realizando. ¿Qué significaría construir un buen país para nosotros? Esto podría dar sustancia moral a nuestra búsqueda teórica y práctica.

- c) La dimensión cosmopolita. Esta perspectiva cosmopolita ha vuelto a aparecer en obras recientes como *La tradición cosmopolita*, de Martha Nussbaum (2020) y *Ética cosmopolita*, de Adela Cortina (2021). Una perspectiva donde se podría conciliar los derechos fundamentales con los derechos del ciudadano. Sin embargo, las condiciones materiales actuales, el escenario de guerra, de crisis económica y climática, hacen que los Estados vuelvan a estar a la defensiva, encerrados con sus propios problemas internos. Por ejemplo, no hay una política internacional con respecto a las migraciones a nivel mundial. Y las Naciones Unidas se ha debilitado en su lucha con los grandes problemas globales. Finalmente, el enfoque cosmopolita quiere reunir la idea de ciudadanía y el reclamo de vernos como humanidad. El volver a la idea clásica de "ciudadanos del mundo", donde se encuentren el humanismo y el afán de una convivencia justa y pacífica. No creo que debamos dejar el enfoque humanista, pero sí quitarle su base cartesiana, para volverla a unir a nuestra humanidad común y ligarla al destino mismo de la Tierra. Desde este enfoque, no hay separación ontológica entre la preocupación humanista y la ecológica. En el contexto actual, no se puede ser ciudadano solo protegiendo sus propios derechos mientras la casa que lo sustenta se cae a pedazos.

En síntesis, necesitamos un enfoque no reduccionista de la ciudadanía, con estos tres rostros, siempre abierto a esa dinámica transformadora. Así pudiera ser un ideal vivo y convocante, antes que uno pasivo, excluyente e idealista.

### 3. LAS VIRTUDES DEL CIUDADANO

- a) La idea de virtud. Entenderemos por virtudes, al modo clásico, a las prácticas sociales que generan disposiciones en los individuos, tendientes a la afirmación

de la vida buena. Por ello, la virtud involucra no solo decisión del individuo, sino también acciones dentro de un contexto de comunidad, instituciones y finalidad dadora de sentido. Las sociedades se constituyen no solo por hábitos técnicos, religiosos o comerciales, sino por virtudes éticas, que frecuentemente subyacen a los anteriores, pues se requieren ciertas apuestas valorativas éticas para asumir prácticas religiosas o políticas. Por ejemplo, lo que hoy llamamos valores son solo momentos de la vida virtuosa. La historia sociocultural de los pueblos permite repensar sobre lo que se considera bienes que pueden sustentar la convivencia social. Por eso, las preguntas por cuáles debieran ser las virtudes del ciudadano no solo tiene respuesta dentro de una comunidad académica, sino también desde lo que una comunidad política va asumiendo y replanteándose constantemente dichos bienes. Los eticistas solo pueden reconocerse como parte de ese debate, con el aporte de sus marcos teóricos. Asumiremos como sinónimo a las virtudes de los ciudadanos las virtudes cívicas.

Vamos a presentar cuatro propuestas con la finalidad de percibir distintos aspectos en que las virtudes pueden plasmarse, sin dejar de lado sus posibles articulaciones. ¿Y de qué depende que unas virtudes puedan ser realizadas en un país? En realidad, intervienen diferentes factores: las decisiones personales y sociales, la historia cultural, la oportunidad, las condiciones materiales de vida, entre otros.

- b) Cuatro ejemplos de virtudes cívicas. La promoción y el ejercicio de las virtudes cívicas son realizadas de distintas maneras, desde la participación de los intelectuales o desde el poder político. Por su alcance, presentaremos dos de alcance nacional y dos globales. Empecemos con los dos primeros. En México, el intelectual Alfonso Reyes (1889-1959) escribió en 1944 su *Cartilla moral* (publicada en 1952), compuesta por catorce lecciones. La síntesis se encuentra en la última lección, que formula en seis tipos de respetos:

Primero, el respeto a nuestra persona, en cuerpo y alma. [...]

Segundo, el respeto a la familia. [...]

Tercero, el respeto a la sociedad humana en general, y a la sociedad particular en que nos toca vivir. [...]

Cuarto, el respeto a la patria. [...]

Quinto, el respeto a la especie humana. [...]

Sexto, el respeto a la naturaleza que nos rodea. [...] (Reyes, 2004, pp. 58-59)

Estos preceptos han sido asimilados por el gobierno de México, reeditándolos en la Secretaría de Educación Pública desde 1992 (Reyes, 2018). Esto tiene relevancia, pues es una expresión de la formación de ciudadanos basada en estas seis formas de respeto. Añadiríamos que el respeto puede tener dos sustentos: la ley o el valor. Es decir, los tipos de respeto surgen como obligaciones legales o como reconocimiento del valor de cada aspecto (individuo, familia, patria, humanidad y naturaleza). Resulta obvio decirlo, pero la articulación de la ley del valor se hace necesaria para sostener el respeto.

Un segundo ejemplo lo obtenemos de China, con sus valores socialistas. Tradicionalmente los imperios chinos han estado orientados por los valores confucianos, como la "piedad filial" (*xiào*), que regulaba las relaciones entre padres e hijos. La organización de estos valores puede dividirse en dos: las tres "reglas cardinales" y las cinco "virtudes constantes". Las primeras son las relaciones entre amos y súbditos, padres e hijos y esposos y esposas, en sentido jerárquico. Las virtudes serían: la benevolencia, la rectitud, el decoro, la sabiduría y la integridad (Polo, 2021); cuya influencia llegaría hasta nuestros días. Sin embargo, desde el poder político liderado por el Partido Comunista Chino, se promueven valores socialistas, organizados en tres grupos: nacionales, sociales e individuales. Los valores nacionales están compuestos por la prosperidad y la fortaleza, la democracia y el civismo y la armonía. Los valores sociales, propuestos por la libertad, la igualdad, la justicia y el estado de derecho. Los valores personales o individuales son el patriotismo, la dedicación, la integridad y la cordialidad (Jabierto, 2021). Todos ellos no se sostienen sino a través de la educación.

Las dos propuestas globales que vamos a presentar son las de François Vallaey y Jordi Pigem, ambas con un alcance tanto particular como global. El filósofo francés Vallaey (2012) ha propuesto una ética en 3D, es decir, en tres dimensiones. Estas son: virtud, justicia y sostenibilidad. La virtud es para la ética personal y las relaciones interpersonales; la justicia, para el ámbito público o de la convivencia social y, finalmente, una ética global regida por el criterio de lo sostenible y no sostenible. La responsabilidad se puede leer desde estas tres dimensiones: la responsabilidad moral, la responsabilidad jurídica y la responsabilidad social, donde se trata cada una por su impacto, no por los actos.

El filósofo catalán Jordi Pigem (2011) también elabora una propuesta compleja para las dimensiones personal, social y global, que deberíamos entender como parte de un círculo. Cada una de estas tiene dos valores centrales. En primer lugar, la dimensión personal, la cual tiene los valores de ser una misma o uno mismo y fluir. En segunda, la dimensión social, que posee valores de participar y reequilibrar y, por último, la dimensión global, con valores de conciencia planetaria y revalorización el mundo. Cada valor se divide en dos, como anillo exterior: para ser uno o una misma, visualizar lo que queremos y búsqueda de sentido; para el fluir, aprendizaje continuo y resiliencia; para la participación, redes y sentido de comunidad; para reequilibrar, relocalizar y escala

apropiada; para la conciencia planetaria, mejor con menos y todo está relacionado con todo; y para revalorizar el mundo, reverencia por la vida y celebrar la diversidad. Finalmente, se le coloca un anillo interior a cada uno de los seis valores: para ser uno o una misma, la coherencia; para el fluir, la creatividad; para la participación, la solidaridad; para reequilibrar, la humildad; para la conciencia planetaria, el sentido común; y para revalorizar el mundo, la gratitud (pp. 76-80). La propuesta de Pigem es todo un proyecto de vida, de alcance personal, social y global, como sostiene, pero no pensado como partes de un todo, sino de modo interrelacionado.

Como se aprecia, estos ejemplos abarcan distintas dimensiones humanas, que no habría que verlas como separadas, sino interrelacionadas, sostenidas mutuamente. Ello sin olvidar el eje articulador, cuya finalidad le da sentido: el mundo que queremos, el país que buscamos. Un mundo donde otros mundos también sean posibles, parafraseando el lema zapatista.

#### 4. LÍMITES A LA CIUDADANÍA

La ética, mirada aisladamente, suele quedarse en aspiraciones, ideales, deseables para un mundo más justo. No obstante, las condiciones para su realización pasan por las planteadas realidades culturales, históricas y políticas. Ello no significa que esté determinada por esas condiciones, dado que los propios ideales éticos colaboran en la conformación de dichas realidades. Por eso, la ciudadanía es una realidad en construcción desde diferentes factores. Dicho esto, veamos ahora algunas condiciones políticas que limitan el ejercicio de la ciudadanía.

- a) Carencia de instituciones democráticas. La primera es la existencia misma del Estado, pues su modo de existencia condiciona la forma de ser del ciudadano. En este punto, seguimos la indicación de Fernando Escalante (2018): “la estructura de la moral cívica supone al Estado. De hecho, supone una relación específica entre los súbditos y el Estado. Vale decir, una forma concreta de autoridad” (p. 189). Una de las interpretaciones nos hace recordar lo anteriormente citado de Aristóteles: que la ciudadanía supone una cierta relación entre autoridad y subordinado, asunto poco tratado cuando se habla de este tema. Y si la pretensión es de ser un Estado democrático, sustentado en el consenso de la gente, eso debiera fundar un tipo de ciudadanía. Por eso, la autoridad no se sustenta en el poder que conlleva el cargo, sino en la voluntad popular. Esto vale también para entender el sentido ético de los funcionarios públicos. Entonces, cuando la autoridad pública sustenta su poder en su capacidad o simpatía, en su estatus o condición social, se generan ciudadanos conformistas, poco participativos, que también olvidan el bien común. No se puede generar ciudadanía solo pensando desde el marco de los intereses personales o grupales. Si desde el poder político se deja de atender



el bien mayor, entonces los ciudadanos también repetirán el mismo esquema. En esa línea, Alberto Vergara (2018) escribe para el caso peruano:

Al país “recontraasado” no lo calma ni el mercado ni el Estado porque no son estos quienes erigen un régimen político democrático, legítimo, representativo, uno que percibimos nuestro. Una democracia no funciona obviando a la ciudadanía ni haciéndole saber de mil maneras que su voluntad es nociva y/o riesgosa [...] La gran fuerza moral de la democracia es que las instituciones y las políticas públicas reflejen la voluntad, negociada y representada, de los ciudadanos. La profunda insatisfacción se mantendrá mientras predomine el deseo, no siempre disimulado, de tutelarnos. (p. 101).

El deseo de tutelarnos y ser tutelados, de políticos con vocación de padres o ciudadanos con vocación de vasallos, trae como consecuencia democracias representativas superficiales, sometidas a poderes locales e internacionales, que pierden el objetivo de trabajar por el bien común.

- b) Economía neoliberal. Lo anterior nos lleva al otro factor condicionante de la ciudadanía, que es la influencia de los modelos económicos en la política, por lo tanto, también en la formación de ciudadanos. Cuando la lógica individualista del neoliberalismo pasa de la economía a la política y luego a la sociedad, los individuos terminan persiguiendo solo sus intereses privados. De ese modo, todo pretende funcionar como la lógica del mercado (Escalante, 2016, p. 22). Y si todos los individuos solo se valoran desde sus propios intereses, la actividad política siempre será sospechosa, por seguir intereses privados (Escalante, 2016, p. 81). Hasta los mismos políticos ingresan a la función pública por esa mentalidad, afirmándola con sus acciones. Eso podría explicar el incremento de la corrupción dentro de todas las esferas de la actividad pública.

Así, la conclusión general es que el ciudadano, al desaparecer el bien público, se convierte en consumidor o emprendedor, cuyas metas siempre son personales. Un sujeto que, como dice Vergara (2018), sigue el mandato “compra y calla”, trayendo un efecto negativo en las instituciones democráticas. Por eso, para esta mentalidad, como un enemigo o mal menor, está el Estado, cuya coerción limita la libertad individual. Y el ciudadano no se percibe como cuidador del bien común, sino como gestor de sus propios intereses, que tiene que negociar con los intereses de otros individuos que también persiguen sus propios fines. Cuando los ciudadanos solicitan o protestan por bienes públicos, como derechos que les asisten, son percibidos negativamente, con adjetivos que varían dependiendo los contextos.

En el caso peruano, las elites económicas y políticas ideologizadas por el neoliberalismo, creyeron que solo con el crecimiento económico los problemas se solucionarían, pues cada uno se daría cuenta que solo con su esfuerzo personal basta para salir adelante. Vergara (2018) le ha llamado a esta mentalidad el “proyecto hortelano”, que

ha dejado de lado las transformaciones políticas y democráticas necesarias para superar la marcada desigualdad en la nación. Y merece citar extensamente su descripción, que sigue siendo tarea pendiente:

Porque sin reforma del poder judicial, la corrupción nos secuestró; sin reforma política, los partidos se consolidaron como vehículos de representación lumpen; sin reforma del Estado, todos los gobiernos son ineficientes a la hora de gobernar; sin un proyecto empático hacia la ciudadanía, esta desprecia a sus políticos, desconfía de sus instituciones y sospecha de las grandes inversiones; sin priorizar la agenda del Estado de derecho ni la inversión en capital humano, la economía, que antes levantaba vuelo fácilmente desde muy abajo, ahora planea bajito; sin fortalecimiento estatal diversas actividades ilegales se expandieron por el territorio nacional, martirizando la vida social y económica a través de la extorsión y el crimen, depredando nuestra naturaleza a vista y paciencia de todo el mundo [...] En fin, la crisis presente está hecha de todo aquello que el proyecto hortelano deliberadamente consideró insignificante para el progreso del país: instituciones, Estado de derecho y ciudadanos. (pp. 18-19).

Así, esta mentalidad economicista, al dejar de lado la agenda política y ciudadana, termina por promover exclusiones, cuya suerte es achacada a su propio destino personal. En ese escenario, la ética termina por convertirse en un modo de tranquilizar conciencias, con ideales individuales que solo se acomodan al *status quo* actual.

- c) Desigualdades. Esto nos lleva, finalmente, a señalar que el goce y ejercicio de una ciudadanía plena requiere de condiciones sociales, cuyas carencias pueden ser el impulso para lograr tales derechos ciudadanos; es decir, para ir construyendo la ciudadanía a través de luchas sociales. Esto no se aprecia cuando tales derechos solo se entienden como beneficios dados por el Estado ni cuando una sociedad solo considera el valor de las metas individuales. Por eso, las condiciones de atraso material, donde las condiciones dignas de existencia son bien marcadas en diferentes sectores sociales. En el Informe OXFAM (2022) de percepción de la desigualdad consideradas “muy graves”, en el Perú tendríamos:

Entre ricos y pobres (72 %)

Entre las ciudades y las zonas rurales (61 %)

Entre Lima y el resto del país (56 %)

Entre personas mayores y jóvenes (38 %)

Entre hombres y mujeres (34 %)

Entre personas LGTBIQ+ y quienes no lo son (32 %)

Entre personas blancas y no blancas (30 %) (p. 23)

Y en cuanto a las percepciones de desigualdad en el acceso a la justicia, la salud, la educación y al trabajo, el resultado de la percepción “muy desigual” es:

A la justicia (83 %)

A la salud (70 %)

A la educación (59 %)

Al trabajo (59 %) (p. 38)

En relación a los grupos de poder, la percepción “de acuerdo” se presentó en las siguientes afirmaciones:

Los ricos tienen demasiada influencia en las decisiones que afectan al país (68 %)

Está gobernado por unos cuantos grupos poderosos que buscan su propio beneficio (66 %)

Está gobernado solo por Lima, la capital, y no se toma en cuenta a las otras regiones (50 %)

Está gobernado para el bien de todo el pueblo (30 %) (p. 87)

La desigualdad y su conexión con los grupos de poder ha sido un fuerte condicionamiento en la historia de la república peruana, desde su fundación. Las diferentes elites de poder, por lo general, no han mostrado una vocación de patria, por lo tanto, de bien común. Y un ejemplo lamentable de ellos es la historia de la corrupción política que atraviesa toda la historia republicana (Quiroz, 2019). En general, esta percepción de la desigualdad nos lleva a pensar en que los ciudadanos no se perciben iguales que los demás, ni siquiera en lo básico. Pero como hemos señalado anteriormente, esto ha sido conformado por tendencias internas y externas, en distintos aspectos.

Así, mientras persistan los niveles de desigualdad, habrá carencia de ciudadanía, por lo que las luchas sociales serán una forma de hacer realidad la ciudadanía formal, establecida en diferentes códigos o declaraciones nacionales e internacionales, para que se conviertan en formas cotidianas de vida.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

La ciudadanía, como ideal ético y social, es un imaginario que no logra plasmarse en sociedades como la peruana. Por eso es deficiente y seguirá siéndolo, mientras no se asuma que los ciudadanos son el sustento y sentido de la república, y que las condiciones actuales no cambian. El ideal de ciudadanía no puede ser solo un ideal de buena persona, de un individuo ético que armoniza con el individualismo del mercado. Un ciudadano

funcional al sistema injusto no puede sentir que el proyecto de vida es colectivo, por lo que los valores de solidaridad y responsabilidad no son esenciales para definirlo.

Afuera de este auto encierro del individuo, hay dos historias que hacen difícil el cumplimiento del mencionado ideal. La primera es la historia global, que colisiona con la particular; la segunda es la historia política, que colisiona con la ética. Ambas historias no están separadas, sino contantemente relacionadas, aunque también llegan a colisionar. Eso es lo que ocurre con los derechos humanos y su realización en condiciones particulares, como son la cultura y la política. Por eso, una filosofía de los derechos humanos debe estar atenta a los retos que las particularidades presentan. Lo mismo con respecto al conflicto entre política y ética, pues la carencia de un Estado de derecho y de instituciones genuinamente democráticas, impiden la realización de una ética cívica, convirtiéndola solo en una lucha constante por lograrla.

De este modo, el ideal de ciudadanía puede ser interpretado como un ideal crítico, que puede revisar nuestras prácticas culturales, sociales y políticas, para que las personas sean las que cuenten con igual dignidad ante los demás.

## REFERENCIAS

- Aragón, A. (2016). Ciudadanía, en Pereda, C. (Ed.). *Diccionario de justicia* (pp.41-45). Grupo editorial Siglo XXI.
- Aristóteles (1991). *Política*. Editorial Gredos.
- Berrios, C. & García, C. (Eds.) (2018). *Ciudadanías en conflicto*. Ariadna Ediciones.
- Camps, V. (2010). *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*. PPC.
- Camps, V. (Ed.) (2010). *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*. Trotta.
- Cortina, A. (2021). *Ética cosmopolita*. Paidós.
- Escalante, F. (2016). *Historia mínima del neoliberalismo*. El Colegio de México, A.C. [https://www.centroeic.org/archivos/contenidos/files/Historia%20M%C3%ADnima%20del%20Neoliberalismo\\_%20Escalante.pdf](https://www.centroeic.org/archivos/contenidos/files/Historia%20M%C3%ADnima%20del%20Neoliberalismo_%20Escalante.pdf)
- Escalante, F. (2018). *Ciudadanos imaginarios: memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana en el primer siglo de su historia. Tratado de moral pública*. El Colegio de México.
- Ferrajoli, L. (2009). *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Trotta.

- Heater, D. (2007). *Ciudadanía, una breve historia*. Alianza Editorial. [https://www.u-cursos.cl/facso/2020/1/TS201011/1/material\\_docente/bajar?id=2963122](https://www.u-cursos.cl/facso/2020/1/TS201011/1/material_docente/bajar?id=2963122)
- Jabierto (2 de mayo de 2021). Los valores de China: ¿Confucianismo + Socialismo? [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=VSbT1A8Zb9U>
- Marshall, T. H. & Bottomore, T. (1992). *Citizenship and Social Class*. Pluto Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt18mvns1>
- Ministerio de Educación (2018a). *Desarrollo Personal, Ciudadanía y Cívica. Texto para el estudiante 1° de secundaria*. MINEDU.
- Ministerio de Educación (2018b). *Desarrollo Personal, Ciudadanía y Cívica. Texto para el estudiante 2° de secundaria*. MINEDU.
- Ministerio de Educación (2018c). *Desarrollo Personal, Ciudadanía y Cívica. Texto para el estudiante 3° de secundaria*. MINEDU.
- Ministerio de Educación (2019a). *Desarrollo Personal, Ciudadanía y Cívica. Texto para el estudiante 4° de secundaria*. MINEDU.
- Ministerio de Educación (2019b). *Desarrollo Personal, Ciudadanía y Cívica. Texto para el estudiante 5° de secundaria*. MINEDU.
- Naciones Unidas (s/f). La Declaración Universal de Derechos Humanos. Recuperado de <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Nussbaum, M. (2020). *La tradición cosmopolita*. Paidós.
- OXFAM (2022). *I Encuesta nacional de percepción de desigualdades 2022*. Instituto de Estudios Peruanos. [https://oi-files-cng-v2-prod.s3.eu-west-2.amazonaws.com/peru.oxfam.org/s3fs-public/file\\_attachments/I%20Encuesta%20nacional%20de%20percepci%C3%B3n%20de%20desigualdades-ENADES%202022-v2.pdf](https://oi-files-cng-v2-prod.s3.eu-west-2.amazonaws.com/peru.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/I%20Encuesta%20nacional%20de%20percepci%C3%B3n%20de%20desigualdades-ENADES%202022-v2.pdf)
- Pigem, J. (2011). *Global Personal Social. Valores para un mundo en transformación*. Kairós.
- Polo, M. (2021). Tres concepciones asiáticas de la virtud y del término medio. *Veritas*, (49), 9-30. <https://www.scielo.cl/pdf/veritas/n49/0718-9273-veritas-49-9.pdf>
- Quiroz, A. (2019). *Historia de la corrupción en el Perú*. Instituto de Defensa Legal e Instituto de Estudios Peruanos.
- Reyes, A. (2018). *Cartilla moral*. Secretaría de Educación Pública. [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/427152/CartillaMoral\\_.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/427152/CartillaMoral_.pdf)
- Reyes, A. (2004). *Cartilla moral*. FCE.

Taylor, C. (2006). *Imaginarios sociales modernos*. Paidós básica.

Vallaes, F. (30 de noviembre de 2012). Virtud, Justicia, Sostenibilidad: Una ética en 3D para la RSE [Video]. Youtube. [https://www.youtube.com/watch?v=Vu\\_\\_jLVnbUI](https://www.youtube.com/watch?v=Vu__jLVnbUI)

Vergara, A. (2018). *Ciudadanos sin República. De la precariedad institucional al descalabro político*. Planeta.

# La episteme campesina y la soberanía alimentaria —El cuidado y la cuaternidad. Notas para una ¿epistemología campesina?—

## THE PEASANT EPISTEME AND FOOD SOVEREIGNTY —CARE AND QUATERNITY. NOTES FOR A PEASANT EPISTEMOLOGY?—

Germán Vargas Guillén  
Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá)  
gevargas@pedagogica.edu.co  
<https://orcid.org/0000-0001-6156-799X>

### RESUMEN

En este artículo, la soberanía alimentaria se tematiza fenomenológicamente como un ingrediente de la agenda política para Colombia. Para ello se reflexiona sobre cinco puntos. A saber: I) el saber y conocimiento; II) la soberanía alimentaria y pedagogía de la Tierra; III) el cuidado de la Tierra; IV) la episteme campesina y V) el vivir bien, comer sabroso. Por último, se presenta un colofón, en donde se argumenta que la soberanía alimentaria es una política de la temporalidad, del éxtasis, de la capacidad de hacer una pausa en el ajetreo del capitalismo.

PALABRAS CLAVE: Tierra, política, fenomenología campesina, pedagogía, autonomía.

### ABSTRACT

In this article, food sovereignty is thematized phenomenologically as an ingredient of the political agenda for Colombia. To do this, five points are reflected on, namely, I) know and knowledge; II) food sovereignty and pedagogy of the Earth; III) caring for the Earth; IV) the peasant episteme and V) living well, eating tasty. Finally, a colophon is presented in which it is argued that food sovereignty is a politics of temporality, of ecstasy, of the ability to pause in the hustle and bustle of capitalism.

KEYWORDS: Earth, Politics, Peasant Phenomenology, Pedagogy, Autonomy.

Al menos para Colombia, la soberanía alimentaria es un ingrediente de la agenda política. No sólo tiene que ver con el primer título del Acuerdo del Teatro Colón de Bogotá (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2016), sino con la restitución de tierras y la vocación de defensa del campesino como sujeto de derechos, tanto sociales como políticos —acaso una de las consolidaciones políticas recientes del actual gobierno y el Parlamento, con concurso, incluso, de los gremios (Ardila, 2023; Unidad de Restitución de Tierras, 2023; Gobierno Nacional, 2023)—.

En consecuencia, la tematización fenomenológica no sólo pone en cuestión la *cosmovisión* (*Weltanschauung*) —que, al cabo, parecería tener una validez relativa y contextual—, sino que se requiere establecer las invariantes de la *episteme* campesina. Uno de los problemas que más acusan las políticas tendientes a una paz estable y duradera, es que esta cosmovisión se halla en riesgo, incluso de desaparecer. Hoy el campesino no quiere permanecer en el campo; la migración a las ciudades tiene múltiples causas: el desplazamiento forzado —por la violencia, por la andanada de los acumuladores de tierra, tanto los tradicionales terratenientes como las agroindustrias y mineras a gran escala—, por la ausencia de vías secundarias y terciarias, por la falta de créditos, etcétera.

Ahora no se trata sólo de *vivir en provincia* —como lo anotó Danilo Cruz-Vélez (1977; 1978), siguiendo a Heidegger—. Se trata de la *Serenidad* (Heidegger, 1960), de *El sendero del campo de Martin Heidegger* (Ordóñez, 2002), que habla al que habita y trabaja la tierra; es la simplicidad de la relación con lo fundamental que, a su vez, funda el cuidado. Es, desde luego, una opción política, pero es la capacidad de decir no y de decir sí —bajo circunstancias concretas— a la *técnica* (Heidegger, 1994a). Nuestra tradición fenomenológico-hermenéutica tiene que dar varios pasos, uno de los cuales es reconocer esta tecnificación y tecnologización del campo como una variable constitutiva de la manera de habitar la tierra; por cierto, la tecnología se ha convertido en una *estructura del mundo de la vida* (Vargas, 2006; 2020) —incluyendo el mundo de la vida campesino—. Pero, igualmente, la tierra, y específicamente el campo, constituye una suerte de *nave matricial* (Husserl, 2019): el lugar donde toma sentido nuestra *experiencia humana de mundo*. Es esta en donde configuramos nuestras emociones hasta dar con el sentido de comunidad (Husserl, 1987), con las fracturas de las relaciones en su interior y los intentos de restauración de éstas. La tierra nos ofrece la dialéctica del ruido y el silencio; de la labranza y el descanso; del vértigo del paisaje y el reposo —Heidegger principalmente alude al segundo polo de esta *correlación*, con desmedro del primero—.

Cierto, no se puede idealizar el campo, tampoco la mentalidad —*cosmovisión, episteme*; saberes, conocimientos; formas de hacer y de pensar— de los campesinos. También entre ellos hay múltiples intereses y contradicciones, incluso variedad de conflictos, como en toda comunidad humana. Lo que se requiere es ver invariantes de lo que ésta ofrece, siempre que se quiera pensar la *soberanía alimentaria*.



## I

## Saber y conocimiento

En el debate sobre justicia epistémica (Eraña, 2022; Cely, 2022; Mandujano, 2017) y jerarquía del conocimiento científico, hay, sin duda, interés desde el punto de vista de la sociología —de la sociología del conocimiento, en especial—, y de todo lo que este enfoque conlleva en términos de las estructuras históricas y antropológicas. Sin duda, hay decisiones a cada paso en la investigación, tanto en el campo de las ciencias como de las tecnologías; sin más, éstas se basan en los que se puede identificar bajo la expresión *sesgos*. Es claro que la investigación trae consigo los puntos de vista de sus responsables, e igualmente de los financiadores, de los enfoques políticos en el poder, de las tradiciones, de los hábitos arraigados en las comunidades de investigadores, en ciertas demandas sociales, etcétera. Así, entonces, hay poblaciones que, por esos prejuicios, quedan excluidas, tanto en las preguntas como en los procedimientos metodológicos, de la investigación. También esta exclusión se evidencia en el flujo de fondos para financiar este tipo de estudios.

¿Cómo enfrentar los desequilibrios provenientes de los *sesgos*? En resumen, es imperativo dar lugar a la que, sin más, se puede llamar *pluralidad de perspectivas* (Husserl, 2008), que conlleva que sobre un mismo *horizonte* haya variedad de comprensiones que permitan plantear diversos interrogantes, por un lado; y, consecuentemente, diferentes enfoques metodológicos. En todo caso, con resultados no sólo comparables, sino, eventualmente, complementarios. Casos, en el interior de las ciencias, los hay, y en abundancia. Baste sólo con recordar cómo la diferencia entre micro y macrofísica no sólo ha enriquecido el acervo de conocimientos, sino también la variedad de posibilidades de intervención; es visible cómo no sólo se ven diversos aspectos de nuestro *mundo físico*, sino también que unas y otras prácticas de conocimiento permiten diversas intervenciones.

En la psicología hay, desde luego, variedad de objetos de estudio, de metodologías y de doctrinas, como en el caso de la física. Cada uno de estos enfoques no sólo permite acercarse a diversas aristas del fenómeno, también conduce a variedad de prácticas. Desde luego, hay preguntas por la personalidad que son diferentes a las relativas tanto a los procesos de conocimiento como a las que aluden al comportamiento. Y no es que sea imposible abordar las cuestiones de otro enfoque desde uno preferente; es que el objeto de estudio puede ser más o menos expreso, vía la delimitación y la demarcación que se lleve a cabo.

Pero hay una zona diferente de configuración, tanto de las preguntas como del modo de resolverlas. Se trata de la manera del cómo llegamos a *saber* de la realidad (Vargas, 2005). En este entramado no sólo se hallan las cosmovisiones, los valores, los ideales;

en fin, ahí se encuentra nuestra manera de atenernos al mundo, de relacionarnos con los otros, de pensar y decidir en relación con la trascendencia. Y no es que sobre este campo de decisiones no pueda elaborarse la que se ha dado en llamar *investigación científica*; digamos, la investigación que tiende a responder preguntas relativas a cómo llegamos a profesar las creencias, los valores, la ideología; sí, una cosa es vivir en la interioridad y en la intimidad de un *saber*, otra cosa es el intento de *explicarlo*.

Los saberes no sólo son motivo de prácticas. Su adquisición exige procesos de formación. Hay, incluso, en su interior, procedimientos que llevan a resultados ciertos, predecibles, verificables, contrastables, replicables —como lo exigen, en muchos casos, las ciencias—. Y, sin embargo, no hay, ni en el punto de partida ni en el de llegada, una aspiración a la explicación. Esto no impide que puedan ser caminos de y para la comprensión.

Los saberes, sí, en todos los casos, son más o menos ancestrales. También están —como las ciencias— basados en *sesgos*, justamente los de la *cosmovisión* que aúpan. Una cosa es relevante en ellos: en sí mismos no tienen un compromiso con la universalidad y poco importa que su alcance sea contextual. Sí es posible poner en cuestión una *cosmovisión*, pero ello implica, en lo fundamental, hacer su crítica desde un marco de referencia externo. Esto no significa que no se pueda arribar al aspirado “diálogo de saberes”, que no sólo es deseable, sino condición de posibilidad de la comprensión intercultural (Reeder, 2009).

¿Qué decir de disciplinas como la filosofía, las artes, los cultos o las expresiones religiosas? Al menos la filosofía se puede situar frente a los conocimientos y las tecnologías con el mismo derecho que cualquier otra ciencia, incluso con la aspiración de satisfacer criterios de cientificidad, como una suerte de conciencia crítica. Igualmente, la filosofía puede llevar a cabo esa toma de posición con respecto a los saberes, a las creencias, a las cosmovisiones. Pero la filosofía puede ser, también, un intento —se puede calificar así: *racional* de extensión del alcance de los saberes—. Así, entonces, también se puede ejercer la crítica al extender la comprensión de tales saberes.

La situación con las artes, en muchos sentidos, es análoga con la de la filosofía: puede ser una puesta en cuestión de los conocimientos que derivan de las ciencias y las tecnologías o de los saberes ancestrales, puede operar como una extensión de ellos o vacilar entre la puesta en cuestión de sus efectos y la apropiación de sus mecanismos y resultados. También hay casos para ilustrar el proceder de las filosofías y de las artes.

Una cosa distinta es la práctica cultural: esta no sólo debe garantizar la fidelidad a las cosmovisiones —aún con la certeza de que estas se transforman en su devenir histórico—; a estas prácticas culturales también les conciernen procesos de *iniciación* y de *repetición*.

Con referencia al debate sobre la ciencia en Colombia, sobre su enfoque, no cabe duda: hay que defender hasta sus últimas consecuencias la existencia de un espacio para relativizar los *sesgos* —sexistas, racistas, clasistas, etcétera— con *variedad de*

*perspectivas* frente a un *horizonte* que es común para todos los investigadores. Los que están en ejercicio, los que han sido y los que vendrán. Esto garantiza la validez, pero además da pábulo a *corregibilidad* como criterio epistemológico que pone en movimiento la historicidad y la enseñabilidad (Vargas, 2012).

Ahora bien, la preservación de los saberes, sus cosmovisiones y las prácticas culturales asociadas a ellos, ¿es materia de un Ministerio de Ciencias? ¿O debemos, con el mismo ahínco, discutir las políticas culturales, la preservación de los saberes? Tal vez esta falta de distinción en los términos implicados en el debate lleve a un reduccionismo frente a la necesidad de conservar y, sobre todo, potenciar la riqueza de los saberes. En cierto modo, una defensa a ultranza de los saberes como si fueran ciencias, agazapa en su interior una defensa del cientificismo que, al cabo, puede terminar por decapitar los saberes.

## II

### Soberanía alimentaria y pedagogía de la Tierra

Hay una relación intrínseca entre los *saberes ancestrales del cuidado* y los *saberes del cultivo de la tierra*, de las semillas nativas, de los procesos orgánicos de producción agrícola y la sinergia entre las plantaciones. Esta relación abre la posibilidad de la productividad para el consumo de los miembros de la comunidad bajo la mentalidad tanto de la "minga" como del "pancoger" en tanto tradiciones ancestrales que están en la base de nuestros cuerpos y de nuestra historia.

Como se sabe, la formación implica pensar "lo humano" (*humus*, tierra que "se levanta y anda", lo ha mostrado Heidegger (1927, p. 218) al exponer el mito de *cura*). De la tierra venimos y hacia ella vamos. Nos olvidamos de ello en medio del ruido ciudadano, pero no por eso dejamos de depender de ella. Si en algo ha avanzado la comprensión de las posibilidades de una paz estable y duradera es en la perspectiva de basar nuestra convivencia en la seguridad alimentaria, en el reconocimiento del territorio como condición *sine qua non* de poder vivir juntos, en la preservación de las semillas nativas y el recurso a los saberes ancestrales como fuente de conocimiento para una agricultura y una producción que cuide el medio ambiente y proteja la calidad de la vida.

Algo, además, está implícitamente en la base de la soberanía alimentaria: la *economía solidaria*. ¿Cómo se puede dar el paso a la conformación ciudadana, por ejemplo, de cooperativas agrícolas urbanas? Éstas parten, o tienen que partir, de una suerte de lema o presupuesto: *todos ponen*. Y en efecto, todos podemos poner: ideas, trabajo, recursos financieros, procesos, actividades administrativas y financieras. Esta, digamos, "ficción" (Lüthe, 2014) se orienta a surtir los restaurantes ciudadanos, comunitarios, con sus mejores cosechas, a pagar en especie los rendimientos de los aportes de los cooperados, a proveer a la ciudadanía que se interese en la producción agrícola sostenible, orgánica y ecológicamente cultivada.

La soberanía alimentaria es cuestión económica, no cabe duda, pero es igualmente una oportunidad de incrementar el nexo social y, sobre todo, comunitario. Es la oportunidad de crear un tejido de relaciones. Este sentido es una cuestión ética. En filosofía hay un creciente interés —con trabajos por décadas— por las comunidades ancestrales, el reconocimiento de sus saberes y de sus prácticas tanto de cultivo como de la convivencia derivada de unos y otras. Esto sucede en Colombia, pero también en el mundo centro europeo —es reconocida la experiencia de Michel Onfray (2008), en Francia—, en el continente asiático y en el África.

En las artes plásticas se ha incursionado en la rehabilitación del sentido de la relación de los seres humanos con el medio ambiente y el cuidado de las semillas, con agricultores y biólogos que tienen experiencia en la conservación de semillas nativas y en la resistencia desde los cultivos sostenibles. Son dignas, al menos de mención, las experiencias de Michelangelo Pistoletto con su célebre *Il terzo paradiso* y, en nuestro medio, *El olor de la guayaba*, del artista John Nomesqui.

La soberanía alimentaria es o puede ser un eje pedagógico que se orienta bajo el presupuesto de la toma de conciencia de la dependencia humana con respecto a la tierra. Implica tomarla —no como un "recurso" (una suerte de estación de gasolina, decía Heidegger en *Serenidad* [1960])—, sino como lo que siempre ha sido y es: un "hogar" (Bollnow, 1969), por cierto, común. Así entendida, la pedagogía de y por la soberanía alimentaria se orienta al reconocimiento de la tierra como condición de posibilidad de la existencia humana. Se trata de un proyecto político-pedagógico de resistencia creativa y productiva (Nussbaum, 2010), que ve en el *cultivar juntos* una forma de reinventar el nexo social y el sentido de comunidad que da arraigo a la historia (Schutz, 2004). Como se sabe, todos y cada uno de nosotros somos miembros de familias, muchas de ellas con orígenes y en algunos casos con extracción campesina. Muchas de nuestras familias han migrado a las ciudades, por innumerables causas de desplazamiento —en muchos casos: forzado y violento—. La soberanía alimentaria exige ser pensada como proyecto comunitario, como la posibilidad de romper el ciclo interminable de violencia y es ocasión para transformar nuestros vínculos y nuestra riqueza humana: alimentaria, comunitaria, societaria y política en un *mundo común*.

### III

#### El cuidado de la Tierra

Cuidamos de nosotros mismos, de los otros y de lo otro. El campesino cuida la tierra, los cultivos, las aguas y sus cursos —de las quebradas y los lechos de los ríos—; cuida los animales, los domésticos —las gallinas, los cerdos, los perros— y los que merodean en el entorno —el ñeque o guatín, la diáspora de pájaros nativos, las aves migratorias—; cuida las herramientas de la labranza y de comunicaciones, las redes de servicios (agua, alcantarillado, energía, telecomunicaciones, etcétera).

El campesino cuida los productos agrícolas desde la selección de las semillas hasta que entran en el circuito del mercado, ya sea en la plaza local o en los centros de abastecimiento de las grandes ciudades. Cuida sus relaciones con los otros: sus vecinos, sus proveedores, sus transportadores. Es desde lo local y situado que cuida, aunque su cuidado obedezca a diversas expectativas, creencias y valores. Algunos cuidan del rusco o del trifer bajo la expectativa de un rendimiento económico relativamente inmediato; otros mantienen el café —con métodos de agrocultivo industrializados o con decisiones y prácticas orgánicas autosostenibles—; otros tratan los frutales, las huertas, a veces con variedades químicas y a veces con procedimientos ecosostenibles.

El cuidado no es una categoría homogénea. Se cuida en y desde la potencia de ser, o se cuida en y para el desmedro de ser. En un lado hay prácticas que buscan, digamos, una armonía (*armonia mundi, anima mundi*) con el entorno, con las posibilidades de ser sobre la tierra; en otras se cuida el rendimiento en términos contables, de modo que la resultante es la destrucción con la respectiva imposibilidad de ser sobre la tierra (*terror mundi*). Entre estos extremos (cuidado del ser y cuidado de los intereses monetarios), se da una variada complejidad de posiciones. Un punto de vista tiene que ceder al otro en más de una ocasión. En consecuencia, se tienen que transar valores y formas de vida.

Las transacciones se articulan en la que se ha dado en llamar la *cuaternidad*: la relación con los mortales, los divinos, la tierra y el cielo —como lo ha indicado Heidegger (1994a)—. En todo caso, en el campo estamos sobre la tierra. Ella es la nave matricial —según lo ha mostrado Husserl (2019)— que nos contiene, sostiene y alberga; en ella podemos hacer proyectos, pero todos están enraizados en lo oscuro, incuban hasta tomar claridad, dirección y sentido. La tierra es lo oscuro, matricial; el cielo es la luz, las nubes, el aire, el viento. Sobre la tierra campean estos últimos. Nuestros proyectos están determinados, en unos casos, y en otros motivados por la tierra, sus posibilidades, sus potenciales. Hacerse cargo de los potenciales es la tarea humana. Estos no se plenifican totalmente, tampoco necesariamente de la manera esperada. En esto consiste la mortalidad: mueren las plantas, los animales, las relaciones y las expectativas. La mortalidad es la fuerza determinante que obliga a buscar un escape, un rasgo de libertad, de *poder-ser* para *poder-llegar-a-ser*. Esta es una fuerza o un impulso que lleva a perseverar en el cultivo como cuidado. El preservar es lo que enlaza lo mortal con lo inmortal o lo divino: la esperanza de sostener el ser en su ser.

La cuaternidad es, digamos, el entorno o marco de referencia en el cual se lleva a cabo el cuidado. Cuanto más se hunda en la mortalidad, tanto más depende de la finitud, de la determinación, de las fuerzas de la naturaleza. Lo único que queda es adaptarse al medio, sobrevivir, vivir por vivir (Patočka, 2023). Entre tanto, cuanto más se abra la perspectiva de ser en dirección de las posibilidades, de la plenificación de potenciales, tanto más se configuran grados de libertad, proyectos, acciones conjuntas comunitarias

que enlazan los sujetos y las comunidades. Y, no obstante, por radical que sea una de las dos direcciones, siempre se encuentra en tensión con la recíproca.

#### IV

##### La *episteme* campesina

Ahora podemos preguntar: el modo de vida y, en consecuencia, de pensamiento del campesino, ¿configura una *episteme*? O, más bien, ¿una mentalidad e incluso una cosmovisión? Una *episteme* es, quizás, una conjunción de modos de vida, mentalidad y cosmovisión. No es necesariamente una *epistemología* o una *teoría del conocimiento*, puesto que no se responde a la pregunta del cómo el campesino hace ciencia o cómo es su modo y su proceso de conocimiento. Bien es cierto que el campesino, en su modo de pensar y conocer, acude de manera primordial a la intuición para proceder razonablemente. Dada la inmediatez de las demandas del actuar, no puede esperar a contar con la delimitación de objetos de estudio, ni puede siempre proceder metódicamente en función de hallar la evidencia. Tampoco puede hacerse a toda la validez del conocimiento para decidir, y raramente puede incrustar su práctica en el cauce de la historia del conocimiento —vive la historicidad de sus prácticas en su ejercicio más que en la comprensión de su devenir—. En fin, el campesino enseña más por el hacer que por criterios explicitados racionalmente.

En suma, se puede hacer más una aproximación a la cosmovisión, a la mentalidad o a la *episteme* del campesino que a sus modos de hacer en el interior de alguna de las ciencias. Si este último fuera el caso, no habría diferencia con la “epistemología del ciudadano”, del “cibernauta”, etcétera, si tales “epistemologías” existieran. De hecho, hay campesinos formados en diversas ciencias y profesiones que actúan competentemente en ellas sin distingo de su proveniencia. En cambio, su mentalidad, cosmovisión o *episteme* sí dan tintes para reparar en uno u otro objeto de estudio, y cuidar de una determinada manera.

Si se trata de llegar a comprender la mentalidad o la cosmovisión campesina, su *episteme*, es plausible dar con una variante de la *epistemología del cuidado*. Por lo pronto, sea que se llegue o no a esta última, algunas de sus categorías son al menos cuatro: mortalidad, eternidad, tierra y cielo. Y en nuestro caso colombiano, y tal vez latinoamericano, junto a ellas se requiere pensar tanto en la *intuitividad* como en la *razonabilidad* (Vargas, 2006), como procedimientos que fácticamente le permiten al campesino una suerte de ajuste o respuesta al mundo, al entorno y sus demandas. En esta *episteme campesina* también tiene un valor específico el tiempo, una suerte de *arte de demorarse* —como lo llama Byung Chul Han (2015)— que, por nuestra parte, es más comprensible como una suerte de *atemporalización de la temporalidad* (Husserl, 2010), un tipo de éxtasis (Heidegger, 1927): estar dentro del tiempo fuera de él. Es el tiempo sin tiempo definido o delimitado y mucho menos tasado en términos de rendimiento o productividad: el tiempo de la espera del

nacer y de brotar de los cultivos y de los animales, el tiempo de la conversación, el tiempo de la distensión de la espera (*distentio animi*). Desde luego, las transformaciones de la experiencia de tiempo —de la productividad al extático— implican otras en relación con las formas en que se da o experimenta la espacialidad (Husserl, 1991), la corporalidad (Rizo-Patrón, 1998), el paisaje (Lüthe, 2014), el tono.

Esclarecer estas categorías, sus interrelaciones y la manera en la que configuran formas de ser y hacer en la vida de los campesinos es parte de una *epistemología del cuidado* de, en y a la luz de su mentalidad, su cosmovisión, en fin, de su *episteme*. Desde luego, ésta tiene consecuencia en el conocer y el actuar. Esta *episteme* se halla en *tensión* entre los valores arcaicos, ancestrales; y las demandas del capitalismo, el rendimiento, la productividad. Ir en función de comprender esa *episteme*, sobre todo arraigada en su historicidad, es un gesto de resistencia, desde el *cuidado como potencial de ser*, al capitalismo.

## V

### Vivir bien, comer sabroso

Desde luego, esta *episteme* se entrelaza con la ciudad. En ella, un tema se ha puesto en el orden de la agenda pública: el etiquetado de los alimentos (Ministerio de salud y protección social, 2022). Este asunto va, en cierto modo, acompasado de los proyectos para gravar las bebidas azucaradas. Desde luego, nada de esto se puede desconectar de la aspiración, acaso más de fondo, que se engloba bajo la expresión *soberanía alimentaria*. Nada de esto está aislado, pero podemos, claro está, ver las *partes* con olvido del *todo*.

La dieta es, tal vez, el lugar más anónimo en el cual se expresan silenciosamente las cosmovisiones, las creencias, nuestro saber, al fin y al cabo. Aprendemos sobre la dieta prácticamente sin darnos cuenta: qué comer, cuándo y dónde. En muchos sentidos, aprendemos o heredamos los gustos e incluso la frecuencia y tamaño de la ingesta. Al menos durante los primeros años, recibimos como un dogma —en pasividad (Husserl, 2001)— lo que ingerimos. Con el correr de los años, cada quien va expresando preferencias. Incluso hay momentos en los cuales más o menos consciente o activamente —con mayores o menores grados de reflexión— nos distanciamos de los hábitos que nos han sido transmitidos (Onfray, 1996).

La decisión de alguien en hacerse vegano, por ejemplo, en medio de un entorno carnívoro y, en general, omnívoro, pasa por una suerte de sanción hacia el que cambia de hábitos. “¡Ahora a fulana no se le puede invitar a nada!” o “¡Con fulana, ya no se puede hacer nada!”. Es la puesta en cuestión del dogmatismo cotidiano, el que desafía nuestros propios hábitos, lo que hace que sancionemos al “disidente”. En su persistencia, quien se aleja de los hábitos consuetudinarios nos lleva a reflexionar sobre nuestra dieta, nos plantea el desafío de cocinar en la misma sesión para atender a omnívoros y veganos. Al

cabo, si tomamos con seriedad la variación, nuestra vida se enriquece, mucho más de lo que imaginábamos.

La dieta puede ser algo sobre lo cual hablemos o que pase inadvertido. Se puede vivir la dieta como una “normalización” e incluso como algo naturalizado, pero también se puede volver reflexivamente sobre cada cosa que consumimos, podemos documentar qué efectos tiene sobre nuestros cuerpos, sobre nuestro ánimo. Podemos incluso tomar el riesgo de ver cómo nos queda, si somos nosotros mismos quienes preparamos los alimentos, con variantes en el *canon* pasivamente aprendido.

Desde luego, cocinar por sí mismo es una larga y densa tarea de aprendizaje. Se puede cocinar porque, materialmente, no nos podemos morir de hambre, o hacerlo con el gusto de la experimentación, de la investigación, aún con los múltiples errores que podemos cometer. Podemos cocinar para nosotros mismos, en solitario, pero es una gracia hacerlo con otros y para otros. A veces esta última manera de cocinar es, en sí misma, una forma sencilla y espontánea de cuidado de los otros, es una manera de expresarles nuestros afectos.

Cocinar no es sólo algo que puede tener efectos en nuestro gusto; es, en sí, un gusto. Cocinar con los niños y los jóvenes es, muchas veces, la creación de un espacio de diálogo; cocinar con las personas que amamos es otra forma de revivir el nexo de nuestros afectos. Cocinar con otros es una ampliación de la esfera de nuestro gusto, es un espacio inédito de conversación, es la experiencia sencilla de mostrar a los otros y mostrarnos mutuamente *cómo darle sabor a la vida*.

Se puede hablar abstractamente de la *autonomía*. Cada vez que compramos algo empaquetado, con o sin etiquetado, renunciamos a la posibilidad de darnos gusto, de producir efectos y afectos sobre la base del gusto. Sin más, de ejercer la autonomía. Sí, las galletas, las gaseosas, los jugos de cajita (*tetrapack*) son una renuncia a hacer nuestras propias viandas, nuestros refrescos. Al pagar por los llamados “alimentos procesados”, no sólo perdemos el control de nuestra dieta, de nuestra actitud reflexiva frente a ella, sino que perdemos nuestra autonomía, nuestra posibilidad de autodeterminación.

Claro que ir a los restaurantes también trae consigo gozo, gusto, sabor. Pero cocinar para nosotros —con o sin los otros— es la experiencia cotidiana de dar sentido, de llenar de aromas y sabores, nuestras horas. En la medida en que cocinamos, somos más agudos para evaluar, por ejemplo, la calidad de la comida en un restaurante —por regla general, sólo se justifica ir a éste o aquél si se hacen mejor las cosas que las que uno mismo puede preparar, si uno aprende de mezclas, de formas de hacerlo mejor, o si preparan platos que uno no se atrevería—.

*Vivir sabroso* es una experiencia que pasa por la mesa y, antes, por la cocina. En ella se revive el valor del campo, del campesino, de nuestros ancestros, de su *episteme*. *Comer*



*sabroso* es, sin más, un ingrediente constitutivo, radical, de la ética del cuidado —de sí, de los otros, con los otros—. Es, si se quiere, un presupuesto de toda posibilidad de *vivir bien*. Cuando discutimos los tres temas indicados —etiquetado de alimentos, gravámenes de las bebidas azucaradas y, sobre todo, soberanía alimentaria— no estamos, pues, ante un mero dato biológico —indicadores de talla y peso, etcétera—, sino ante el horizonte de la construcción de una socialidad común, de un estar y ser con los otros. Cuando cuidamos la dieta —la propia y la de los otros— generamos una red de bienestar, de *buen vivir*, que hace más leves las cargas de atención *aquí y ahora* tanto al devenir de nuestras vidas como al de la vida de los otros.

¿Cómo se conecta esto que tenemos que aprender, en las ciudades, de la *episteme* campesina? Ya se dijo: el *arte demorarse* o el éxtasis. Esto es, la resistencia al tiempo de la producción capitalista. El gusto de *hacer para llevar*. En medio de la labranza, el campesino porta consigo las viandas. En muchas ocasiones se comparte lo que se lleva. Los aportes de unos y otros, *con panis*, hacen más variada la mesa; poco a poco cada quien muestra y ofrece su experticia. Los días de asueto son ocasión de visitar a los compañeros, para cocinar y compartir. El campesino sabe el origen de los productos, las variedades, los productos con mayor y menor grado de afectación por los abonos o los fungicidas: tiene una sabiduría real alrededor de los productos y la dieta.

Cierto, el tiempo urbano es de *producción*. El campo, con variaciones, conserva el tiempo de la *vita agra*. Y, sin desconocer las contingencias en que nos envuelve la ciudad, lo que ofrece y enseña el campo y el campesino es esa *pausa*, ese éxtasis. La condición *extática* no es un bien natural, es una conquista. En ella se pierden ganancias económicas y rendimientos, pero se gana la relación y la confianza con el otro, se obtiene y se mantiene la ocasión de compartir, se preserva la relación con el origen —de los productos, del habla, de la interacción—.

## VI

### Colofón

La soberanía alimentaria se puede concebir como una variable política, que efectivamente tiene que ver con la distribución de la tenencia de la tierra. Pero igualmente tiene que ver con el campesinado, con las posibilidades que se abren cuando se les ofrecen líneas de crédito, mejores condiciones de vida —atención en salud, educación, vías terciarias y secundarias—, acceso directo a los mercados, etcétera. Lo que sugerimos es que esta soberanía exige recuperar el saber de los campesinos, lo que pervive de éste —*episteme* y, si es el caso, *epistemología campesina*— como condición de posibilidad de valoración de los saberes que nos anclan a la historia propia. Esta recuperación —de esta *episteme*, también *cosmovisión*— llega a nosotros a la mesa, se transforma en formas de ser y hacer en la autocomprensión de nuestra dieta, de nuestras prácticas culinarias, de un retorno a la autonomía en términos de *cuerpo vivido*.

Si la investigación sobre la soberanía alimentaria se deja al margen de la esencia de la experiencia corporal de mundo, de las formas como la dieta y la culinaria estructuran formas efectivas de intersubjetividad, la experiencia y el destino de esta soberanía se reduciría a una concepción estratégica de la geopolítica de la economía y de la tecnología.

La soberanía alimentaria anclada a la explicitación de la *episteme* —y, cuando es el caso, de la *epistemología campesina*— es una política de la temporalidad, del éxtasis, de la capacidad de hacer una pausa en el ajetreo del capitalismo. La vuelta a estos saberes, a lo que hay en nosotros —en todos y cada uno— en pasividad de historicidad y de concepciones de la corporalidad, es una vía de resistencia que urge aupar como alternativa para sostener la política de la memoria.

## REFERENCIAS

- Ardila, N. (2023, 11 de agosto). *Más de 4.000 hectáreas de tierras se han restituido en el último año en Meta*. El Tiempo. <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/mas-de-4-000-hectareas-de-tierras-han-restituido-en-un-ano-en-meta-795465#:~:text=Arturo%20Ardila%20Arias-,11%20de%20agosto%202023%2C%2012%3A30%20P.,M.&text=En%20el%20primer%20a%C3%B1o%20de,los%20jueces%20y%20magistrados%20especializados>.
- Bollnow, O. (1969). *Hombre y espacio*. Editorial Labor.
- Cely, F. (2022). Structural wrongs of epistemic injustices. The case of the Catholic Church. *Estudios de Filosofía*, 66, 167-192. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349344>
- Cruz-Vélez, D. (1977). Heidegger y el porvenir de la filosofía. *Eco Revista de la cultura de Occidente*, 183, 3-23.
- Cruz-Vélez, D. (1978). La ciudad frente al campo. *Eco Revista de la cultura de Occidente*, 200, 565-574.
- Eraña, A. (2022). Can there be epistemic justice without a common place? (Towards a reconceptualization of the public space and social relations). *Estudios de Filosofía*, 66, 9-31. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.348998>
- Federación Nacional de Cafeteros. (2023). *Pancoger*. [Página web]. <https://federacionde-cafeteros.org/wp/blog/boletin-cafetero-asuntos-juridicos-y-tributarios/>
- Gobierno Nacional. (2023). *El Gobierno Nacional impulsa la restitución de 1,4 millones de hectáreas de comunidades étnicas y más de 19.000 hectáreas de poblaciones campesinas*. Presidencia de la República. <https://petro.presidencia.gov.co/>

prensa/Paginas/Gobierno-Nacional-impulsa-restitucion-de-1-4-millones-de-hectareas-de-comun-230127.aspx

- Han, Byung-Chul. (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Herder.
- Heidegger, M. (1960). Serenidad. *Eco Revista de la cultura de Occidente*, 1(4), 22-28.
- Heidegger, M. (1994a). La pregunta por la técnica. *Conferencias y artículos* (pp. 9-37). Ediciones del Serbal. [https://medicinayarte.com/img/heidegger\\_conferencias\\_%20articulos.pdf](https://medicinayarte.com/img/heidegger_conferencias_%20articulos.pdf)
- Heidegger, M. (1994b). La cosa. *Conferencias y artículos* (pp. 156-157). Ediciones del Serbal. [https://medicinayarte.com/img/heidegger\\_conferencias\\_%20articulos.pdf](https://medicinayarte.com/img/heidegger_conferencias_%20articulos.pdf)
- Heidegger, M. (1927). *El ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica. <https://escuelafilosofiaucsar.files.wordpress.com/2015/09/heidegger-ser-y-tiempo-josc3a9-gaos.pdf>
- Husserl, E. (1987). El espíritu común (Gemeingeist) I y II. *Thémata. Revista de Filosofía*, 4, 131-158. <http://hdl.handle.net/11441/46222>
- Husserl, E. (1991). *Ding und Raum*. Philosophische Bibliothek.
- Husserl, E. (2001). *Die Bernauer Manuskripte Über das Zeitbewusstsein*. Springer Science + Business Media Dordrecht. Kluwer Academic Publisher.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo Libros. <https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2013/08/crisis-de-las-ciencias-europeas-y-la-fenomenologc3ada-trascendental-trad-julia-iribarne-krisis.pdf>
- Husserl, E. (2010). *Lecciones de la conciencia interna del tiempo*. Trotta.
- Husserl, E. (2019). La tierra no se mueve. En *Textos breves* (pp. 615-636). Ediciones Sígueme. [https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2013/05/edmund\\_husserl\\_la\\_tierra\\_no\\_se\\_muevebookos-org.pdf](https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2013/05/edmund_husserl_la_tierra_no_se_muevebookos-org.pdf)
- Lüthe, R. (2014). Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). *Journal of the British Society for Phenomenology*. <https://doi.org/10.1080/00071773.1981.11007549>
- Mandujano, M. (2017). Justicia epistémica y epistemologías del sur. *Oxímora, revista internacional de ética y política*, 10, 148-164. <https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/download/18990/21447/40799>

- Ministerio de Salud y Protección Social. (2022). *Resolución número 2492 de 2022*. República de Colombia.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro*. Katz. <https://repensarlafilosofiaenelipn.files.wordpress.com/2015/11/martha-nussbaum-sin-finesde-lucro.pdf>
- Oficina del Alto Comisionado para la Paz. (2016). *Acuerdo final para la terminación del conflicto & la construcción de una paz estable y duradera*. Gobierno Nacional. [https://www.cancilleria.gov.co/sites/default/files/Fotos2016/12.11\\_1.2016nuevooacuerdofinal.pdf](https://www.cancilleria.gov.co/sites/default/files/Fotos2016/12.11_1.2016nuevooacuerdofinal.pdf)
- Onfray, M. (2008). *La comunidad filosófica. Manifiesto por una universidad popular*. Editorial Gedisa.
- Onfray, M. (1996). *El vientre de los filósofos. Crítica de la razón dietética*. Donostia Editores.
- Ordóñez, J. (2002). El sendero del campo de Martin Heidegger. *Isidorianum*, 11(21-22), 375-391. <http://hdl.handle.net/11441/51396>
- Patočka, J. (2023). ¿Qué podemos esperar de Carta 77?, en Krausová, E. y Vargas, G. (Eds.). *Patočka: Lector de Comenio. De la filosofía de la educación* (pp. 93-98). Universidad Pedagógica Nacional y Embajada de la República Bogotá.
- Real Academia Española (2021). *Minga*. <https://dle.rae.es/minga>.
- Reeder, H. (2009). *La globalización y la fenomenología del lenguaje*. Jitanjáfora Morelia Editorial.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia y el olvido*. Trotta.
- Rizo-Patrón, R. (1998). Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, en Husserl Edmund (Ed.), *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (Vol. 10, pp. 156-164). Areté. <https://doi.org/10.18800/arete.199801.009>
- Sánchez, K. (2021). ¿Qué es la minga indígena y cuál ha sido su rol en las protestas en Colombia? *América Latina*. [https://www.vozdeamerica.com/a/america-latina\\_minga-indigena-protestas-colombia/6073816.html](https://www.vozdeamerica.com/a/america-latina_minga-indigena-protestas-colombia/6073816.html)
- Sartre, J. P. (2008). *El ser y la nada*. Losada.
- Schutz, A. (2004). La vuelta al hogar, en *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrorrtu.
- Unidad de Restitución de Tierras. (2023). *1.515.298 hectáreas fueron solicitadas en restitución en los primeros meses de Gobierno del presidente Gustavo*

Petro. <https://www.urt.gov.co/-/1.515.298-lecturas-fueron-solicitadas-en-restitucion-en-los-primeros-meses-de-gobierno-del-presidente-gustavo-petro#:~:text=Con%20la%20presentaci%C3%B3n%20de%201.158,restablecimiento%20de%20sus%20derechos%20territoriales>.

- Vargas, G. (2005a). El ser: el problema filosófico, en G. Vargas, *La experiencia de ser* (pp. 211-278). San Pablo. <https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2011/10/vargas-guillc3a9n-la-experiencia-de-ser.pdf>
- Vargas, G. (2005b). El diálogo con los griegos, en G. Vargas, *La experiencia de ser* (pp. 211-278). San Pablo. <https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2011/10/vargas-guillc3a9n-la-experiencia-de-ser.pdf>
- Vargas, G. (2006). *Tratado de epistemología. Fenomenología de la ciencia, la tecnología y la investigación social*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Vargas, G. (2012). Fenomenología de la fenomenología. El problema del método, en G. Vargas, *Fenomenología, formación y mundo de la vida: Problemas teóricos y metodológicos de la fenomenología*. Editorial académica española.
- Vargas, G. (2020). *Filosofía, pedagogía, tecnología*. Editorial aula de humanidades.

# ESPECIAL: XVI Conferencia Interamericana de Educación Matemática

## Encuesta: la importancia de la educación matemática en el mundo de hoy

---

Por Fernando Hoyos Rengifo  
Director del Programa de Estudios Generales  
Universidad de Lima  
fhoyos@ulima.edu.pe  
<https://orcid.org/0000-0003-3850-1735>

### LAS MATEMÁTICAS Y EL MUNDO ACTUAL

#### Una encuesta

Del 30 de julio al 4 de agosto del 2023, el Programa de Estudios Generales de nuestra universidad organizó la XVI Conferencia Interamericana de Educación Matemática. Este evento congregó a siete especialistas de diversas partes del mundo para discutir la importancia de las matemáticas en la educación actual. Asimismo, presentaron novedades pedagógicas y teóricas de enorme interés para educadores, estudiosos e investigadores del campo. Por esta razón, convocamos a ocho destacados invitados del evento, quienes responderán cinco preguntas en torno a diversos aspectos sobre la relación entre la matemática y la educación, así como su impacto en la formación humana, de especial relevancia hoy, que vivimos en la era de la inteligencia artificial.

Invitados:

José María Chamoso (España)

Luis Sebastiao (Brasil)

Luis Carlos Arboleda (Colombia)

José María Marban (España)

Edgar Alberto Guacaneme (Colombia)

Soledad Estrella (Chile)

Salvador Linares (España)

Ana Claudia Vilchis (México)

---

doi: <https://doi.org/10.26439/en.lineas.generales2023.n010.6942>

---

## Preguntas:

- 1.- ¿Cuál considera el reto más importante de la educación matemática en estos tiempos? La tecnología, por ejemplo, la llamada inteligencia artificial, ¿es una amenaza o un aliado?
- 2.- ¿Qué aportan las matemáticas a la vida humana?
- 3.- Muchas veces se piensa en las matemáticas como algo opuesto a las humanidades. ¿Cómo ve usted este problema?, ¿está de acuerdo o en desacuerdo con esta premisa?
- 4.- ¿En qué tema o proyecto está involucrado en este momento? ¿Qué busca y qué expectativa tiene sobre los resultados que podría conseguir?
- 5.- Suponga esta situación: está usted caminando por la calle, un niño lo detiene y le dice: "Disculpe, me puede decir, por favor, ¿cuál es la importancia de estudiar matemáticas?"

## JOSÉ MARÍA CHAMOSO (España)

- 1.- Entiendo que el reto actual más importante de la educación matemática es mostrar que las matemáticas pueden ayudar a conseguir un mundo mejor, más justo, más educado, más respetuoso, más civilizado, más igualitario y que atienda a los objetivos del desarrollo sostenible. La llamada inteligencia artificial no es una amenaza ni un aliado, sino que es algo que ha llegado para quedarse y con la que hay que aprender a convivir.
- 2.- Las matemáticas están relacionadas con una gran cantidad de áreas de conocimiento, de manera que, entre todas, son la base de la vida humana. Además, las matemáticas ayudan a ejercitar y fortalecer la reflexión crítica y el razonamiento.
- 3.- Las matemáticas, al igual que las humanidades, son eminentemente formativas. Quizás de forma diferente, pero diría que son complementarias.
- 4.- Uno de los proyectos en que estoy trabajando es acercar las matemáticas a contextos reales para intentar mostrar que las matemáticas están en todas partes. Eso podría ayudar a que se mostraran más cercanas y motivadoras para todos.
- 5.- Miraría alrededor e intentaría mostrar las matemáticas que subyacen en muchos de los aspectos que se pueden ver en ese momento: en una puerta, en una farola, en una casa, en una pelota, en el suelo, en una pared, en un anuncio...

## LUIS SEBASTIAO (Brasil)

- 1.- El principal desafío de la educación matemática hoy en día, es pensar en una educación que promueva un cambio efectivo en la forma en que entendemos

los diferentes espacios en los que estamos insertos. Durante mucho tiempo, la enseñanza de las matemáticas estuvo centrada en las definiciones y repeticiones de ejercicios. Hoy, esta misma enseñanza nos invita a una relación más cercana con la vida de cada sujeto. En este sentido, las matemáticas se convierten en una herramienta importante para que podamos avanzar con seguridad y tranquilidad. Es imposible detener los avances tecnológicos, en sus más diversas formas. Sin embargo, también es rol del educador matemático, a partir de los saberes que componen esta área, problematizar y sensibilizar a los sujetos en formación sobre las potencialidades y límites que tales avances nos imponen.

- 2.- Las matemáticas están presentes en diferentes espacios y en diferentes momentos de la vida humana. Es imposible pensar en una situación que sea totalmente ajena a conceptos que puedan ser entendidos a través de un sesgo matemático. Sin embargo, es necesario reflexionar sobre el entendimiento que diferentes sujetos tienen sobre esta afirmación. Para quienes estudian o enseñan matemáticas, esta percepción es casi natural. Sin embargo, para quienes están alejados de esta área del conocimiento, vincular las matemáticas con la vida humana no es tarea fácil. Relacionando esto con la primera pregunta, entiendo que este es uno de los grandes retos de la educación matemática hoy en día: crear puentes que puedan asociar conceptos matemáticos con situaciones que se puedan comprender a partir de ellos.
- 3.- En ocasiones, la forma en que el educador matemático orienta la construcción del conocimiento en los estudiantes no les permite percibir que los diferentes conceptos matemáticos fueron construidos a lo largo de la historia humana como respuesta a las necesidades, prácticas o intelectuales, de los hombres. Además, los diferentes conceptos son herramientas que se van construyendo y mejorando a lo largo de los años y nos ayudan a entender diferentes fenómenos naturales o sociales y en la toma de decisiones. En este sentido, no entiendo que las matemáticas sean aplicadas a las humanidades, sino un instrumento que ayude a comprenderlas.
- 4.- Durante los últimos doce años he estado investigando la formación de profesores que enseñan matemáticas. Este año comencé un nuevo proyecto que tiene como objetivo caracterizar cómo los estudiantes de quinto año de la enseñanza fundamental, construyen el pensamiento relacional, en particular con respecto a las propiedades de igualdad y noción de equivalencia. Este proyecto tiene una duración de dos años y con él pretendo profundizar la comprensión de cómo los estudiantes construyen el pensamiento relacional, centrándose en la forma en que pasan de las operaciones aritméticas a las algebraicas.



- 5.- Para mí, el estudio de las matemáticas se justifica desde dos ángulos diferentes. El primero se refiere al hecho de que las matemáticas son una construcción humana y, por tanto, un legado cultural dejado por las generaciones que nos antecedieron. En este sentido, es derecho de todo ser humano apropiarse de este saber históricamente elaborado. El segundo factor que nos lleva a estudiar matemáticas, como se mencionó anteriormente, es el hecho de que esta área del conocimiento es una herramienta que nos permite comprender y resolver diferentes situaciones en nuestra vida diaria. También es nuestro papel como educadores de matemáticas llamar la atención sobre este hecho, para que el estudiante comprenda los conceptos que se enseñan.

#### LUIS CARLOS ARBOLEDA (Colombia)

- 1.- A mi modo de ver, el reto más importante de la educación matemática sigue siendo en el fondo el que ya formularon los griegos: contribuir a la formación, en el ser humano, del conocimiento del mundo y el conocimiento de sí mismo. No hay duda de que las herramientas tecnológicas y muy particularmente las herramientas de la inteligencia artificial se revelan cada vez más como recursos importantes para este propósito educativo, pero siempre que se gestione su uso en las prácticas de enseñanza en condiciones didácticas apropiadas, lo cual es, hoy por hoy, uno de los grandes problemas de investigación en el campo de la didáctica.

Se investiga sobre el uso de estos recursos en la renovación de contenidos curriculares, por ejemplo, a través de búsquedas especializadas en internet que incorporan saberes y técnicas especializadas en sistemas de documentación educativa. Se trabaja intensamente con estas herramientas en el diseño de tutoriales virtuales que involucran cuestiones fundamentales de la práctica profesional del profesor en cuanto al aprendizaje y el rendimiento académico de sus alumnos. En general, su uso en el diseño y producción de materiales didácticos personalizados implica mucho conocimiento didáctico sobre las características diversas del aprendizaje, especialmente en lo referente a sistemas de representación y otros procesos cognitivos que profesor y alumno movilizan en el acto educativo.

En estas investigaciones no hay nada que señale que el uso inteligente de lo tecnológico y concretamente de la IA se reduzca al facilismo predominante de formular preguntas y esperar respuestas. Nada nos indica, por lo menos hasta ahora, que un producto de IA aplicado a la educación sustituya la experiencia humana de explicar el mundo y actuar en consecuencia. No creo que en la pretensión de la IA de reemplazar funciones humanas por “bots”, se capture la experiencia humana del deseo de saber, el júbilo por alcanzarlo, el desánimo

frente a un obstáculo epistemológico y el reto por superarlo, entre otros valores supremos que constituyen el fin último de la pedagogía y la educación.

En cuanto a lo “artificial” de lo tecnológico, que promete liberarnos de las tareas rutinarias de la educación para ocuparnos de los retos de la “nueva educación”, aquella del mundo robotizado de la cuarta revolución industrial, solo cabe esperar que ello no sirva para contentarnos con alinear simplemente la educación con las necesidades del mercado, sino para acrecentar la “inteligencia” de la práctica pedagógica. Es decir, para incrementar nuestra capacidad reflexiva (didáctica y epistemológica) de los saberes matemáticos y nuestra capacidad para discernir los problemas más significativos de la masa indiferenciada de fenómenos de la enseñanza y aprendizaje en el aula. Como escribía recientemente una profesora en uno de los tantos blogs que discuten estos temas en internet: “Seamos más inteligentes que las máquinas... sepamos como sociedad inteligente (de profesores) superponer los valores, la moral y la ética, a cualquier evolución y revolución tecnológica”.

- 2.- La pregunta sobre la importancia o aplicaciones de las matemáticas remite forzosamente a cuestionar por la naturaleza misma de la práctica matemática como actividad humana. A mí me gusta la explicación del topólogo estadounidense William Thurston en su célebre artículo de 1990 sobre la educación matemática (*Mathematical Education*). Thurston se refiere a esa capacidad de “abstracción hipostática” que tiene el razonamiento matemático de conducir a un nuevo objeto matemático, a través de una serie de actos de razonamiento encadenados, de tal manera que un razonamiento de nivel inferior es objeto de otro de nivel lógico superior y así sucesivamente, como ocurre con la extensión de los sistemas numéricos.

Esta capacidad le ha permitido al matemático apropiarse, en forma de teoremas, de propiedades simples, comunes a distintas teorías particulares, y modelar regularidades de fenómenos diversos del mundo social y natural. Esta capacidad de explicación múltiple implica disponer de una economía de pensamiento con respecto al trabajo disperso en problemas y disciplinas sometidas a hipótesis restrictivas y particulares. El educador matemático sabe muy bien, pues en ello consiste la esencia de su profesión, que estas características de reorganización y comprensión teórica propias del pensamiento matemático, están muy alejadas del pensamiento de la vida corriente, y que solo se forman a través de un trabajo arduo y prolongado de intermediación didáctica y pedagógica con el estudiante.

Cabe la pregunta: ¿Basta reconocer esta naturaleza particular de las matemáticas para fijar su importancia en la vida humana? Creo que aquí vale la consideración

anterior sobre la actitud facilista frente al uso de las herramientas tecnológicas, que consiste en contentarse con formular preguntas y esperar respuestas. Aunque esta no es una tarea menor, no basta con esforzarnos en reconocer la naturaleza conceptual y cognitiva de estas herramientas, por ejemplo, en materia de algoritmos y modelos matemáticos que constituyen IA. El uso con espíritu crítico de estas herramientas necesariamente implica reflexionar sobre sus factores para una educación con valores en una sociedad del conocimiento para el bien común, el crecimiento económico, el desarrollo sostenible o el cuidado del ambiente, sobre todo, en una época en la que, como nunca antes, nos enfrentamos al riesgo evidente de extinción de la vida humana en el planeta.

- 3.- Por supuesto que no estoy de acuerdo con esta separación. Pero no puedo basar mi opinión en una argumentación seria, así que prefiero limitarme a comentar una experiencia personal. En mis estudios doctorales sobre la introducción de la topología conjuntista a comienzos del siglo xx, me interesé por una serie de circunstancias en las relaciones del escritor Paul Valéry con los matemáticos Hadamard, Borel, Langevin y Picard. También intenté reconstruir, en sus lecturas de Poincaré, la admiración que mantuvo por el más ilustre matemático de la época. Encontré, particularmente en los *Cahiers*, ideas y metáforas muy esclarecedoras sobre las matemáticas y el razonamiento matemático.

Con los años entendí que la perspicacia de estas ideas se explicaba por el papel central que Valéry les asignaba a las matemáticas en su proyecto de fundamentar el mundo de la narración literaria en un "sistema" de relaciones entre lo imaginario y lo real, entre el cuerpo, la mente y el mundo. La manera en la que el escritor representó la problemática de "forma, objeto y estructura" me ha resultado especialmente inspiradora. En algún lugar de los *Cahiers* expresa que las matemáticas no tienen por qué privilegiar el estudio de la cantidad frente a otros objetos. Por el contrario, las matemáticas analizan relaciones entre objetos de naturaleza cualquiera. Estudian las propiedades de la forma y no tal o cual expresión particular suya.

En el siguiente texto de Valéry se manifiesta la aguda observación del escritor sobre la emergencia de la concepción estructuralista que luego llegaría a ser hegemónica en la práctica matemática y que establecería ramificaciones en otros campos intelectuales, tanto científicos como artísticos:

La independencia de las operaciones con respecto a sus contenidos, he ahí el hecho intelectual eminente. Cuando se crean los contenidos a partir de las operaciones mismas, es decir, cuando se designan y se distinguen las operaciones observadas, y se establecen combinaciones entre ellas, entonces se está en (el mundo de) las matemáticas.

- 4.- Actualmente no tengo un proyecto personal de investigación registrado formalmente en ninguna institución. Sin embargo, en mi condición de profesor emérito de la Universidad del Valle (Colombia) me mantengo académicamente activo, orientando seminarios y dirigiendo tesis de posgrado en varios temas: historia y epistemología de las matemáticas, historia y didáctica de las matemáticas, historia socio-cultural de las matemáticas e historia de la educación matemática en Colombia. El eje transversal de estas líneas, que constituye el objeto de trabajo del grupo al cual continuo vinculado en mi universidad, es la investigación sobre las posibles aplicaciones de la historia y la filosofía de la práctica matemática en la formación de profesores.
- 5.- De cierta manera, la pregunta me recuerda la célebre frase de Hilbert al formular los problemas más importantes de la investigación matemática en el Congreso Internacional de Matemáticas de 1900. Hilbert dijo: “Una teoría matemática solo puede considerarse completa cuando es tan clara como para explicarla al primer hombre que se encuentre en la calle”. Luego, precisa que “un problema debe estar bien formulado ya que lo que es claro y fácilmente comprensible nos atrae, lo complicado nos repele”. Se trata aquí de reafirmar dos tipos de exigencias: una de carácter lógico-epistemológico sobre la presentación clara y simple de los problemas, y otra de carácter socio-cultural, relacionada con la amplia divulgación pública del conocimiento matemático. En varias conversaciones personales, Ubiratan D’Ambrosio llamaba la atención sobre esta doble exigencia que el formalismo hilbertiano le formulaba al trabajo matemático de resolución de problemas. Creo que también lo hizo en público, en su conferencia del XIII CIAEM de Recife, en 2011.

Ahora bien, ¿cómo explicar en forma clara y simple al hombre de la calle o a un niño, la importancia de los problemas matemáticos en la vida contemporánea? La sola argumentación discursiva formal o informal no sería suficiente. Aun empleando un lenguaje coloquial apropiado y utilizando recursos metafóricos al alcance del niño, temo que este tipo de explicaciones no dejaría de resultarle abstracta, complicada y repelente, en términos de Hilbert. Pero una aproximación basada en la experiencia podría conducir más directamente al niño a reconocer la presencia concreta de las matemáticas en la constitución de artefactos y objetos empíricos que le son familiares o en fenómenos de la naturaleza. Como mostraron Paul Gerdes y Ubiratan D’Ambrosio, la etnomatemática ofrece numerosas experiencias educativas y comunicativas de este tipo. Gerdes en particular nos dejó importantes reflexiones sobre la apropiación didáctica de los resultados de sus investigaciones sobre los saberes, técnicas y procedimientos etnomatemáticos que conforman la estructura subyacente de artefactos y herramientas utilizados por distintas comunidades africanas y brasileñas.

## JOSÉ MARÍA MARBAN (España)

- 1.- La educación matemática afronta, en estos tiempos, retos nuevos, al tiempo que sigue enfrentando retos que la han acompañado durante las últimas décadas y que siguen aún precisando de más y mejores respuestas (por ejemplo, las claves para abordar adecuadamente el sentido socioafectivo en matemáticas en el aula). Si he de centrar mi atención en un único reto actual, mi mirada se dirige hacia la necesidad de generar entornos inclusivos de aprendizaje matemático, mediante la supresión de barreras que incapaciten para un correcto y sólido desarrollo de la competencia matemática de toda la ciudadanía, para evitar añadir otra brecha social a las ya existentes.

En cuanto a la inteligencia artificial, me resulta imposible pensar que algo que lleve en su denominación el término “inteligencia” y que, por tanto, se concibe como una herramienta para generar conocimiento, pueda ser una amenaza. Estamos ante la eterna dicotomía entre el qué y el cómo. No se tratará tanto de lo que la IA pueda hacer, sino de cómo haremos o permitiremos que lo haga y de cómo la usaremos. En el ámbito educativo, creo que es una gran oportunidad para acabar con ciertas inercias ancladas en lo expositivo y lo procedimental, para avanzar hacia una gestión del aula y del aprendizaje más orientada hacia el desarrollo de competencias y habilidades de orden superior y, en particular, del pensamiento crítico, de la toma de decisiones, de la creatividad y de la modelización, entre otras. Así, el foco estará más en hacer buenas preguntas que en buscar respuestas a preguntas que, habitualmente, no ofrecen grandes expectativas.

- 2.- Las matemáticas llevan acompañando al ser humano desde que este puede considerarse tal y lo han hecho porque han sido imprescindibles. En sus inicios, para sobrevivir, pero, a su vez, para evolucionar. Una mirada actual nos permite poner en valor su carácter de ciencia formal, pues se mantiene a salvo de la subjetividad de una sociedad cada vez más líquida en la que distinguir lo que es verdad de lo que no lo es, no resulta tarea fácil. Por otra parte, su enorme versatilidad como ciencia aplicada y su alta capacidad para modelizar el mundo que nos rodea, de lo más grande a lo más chico, de lo más complejo a lo más sencillo, la convierten en la aliada idónea para el resto de las ciencias, sean estas humanas, sociales, experimentales o de la salud, por lo que todo lo que estas aportan a la humanidad se lo deben, en cierta medida, a las matemáticas. Ahora bien, las matemáticas, en su faceta más educativa, son, a su vez, una ciencia social, pues nos ayudan a llamar la atención sobre las desigualdades que generan injusticias, cuantificándolas a ellas y a su impacto, al tiempo que ofrece herramientas para combatir las, sobre todo procurando capacitar a la ciudadanía para evitar la manipulación a través de una buena gestión de la información.

- 3.- Las matemáticas han sido, son y serán una actividad humana y, por tanto, no veo la lógica de separarlas de las humanidades o, al menos, no en el sentido estricto. Las conexiones de las matemáticas con la filosofía, con la música, con la poesía, con la geografía, etcétera, son tan fuertes como sostenidas en el tiempo. No parece razonable pensar que la mera organización de estudios formales a través de etiquetas que separen las ciencias de las humanidades sea condición suficiente para que dicha separación sea un hecho. Hay incluso estudios que desmontan la teoría de quienes consideran que el mundo está dividido en gente de letras y gente de ciencias. El trabajo multidisciplinar e interdisciplinar es necesario para abordar problemas complejos que afectan a la humanidad, pero esta colaboración será más eficiente si la formación matemática se acompaña de formación humanista y viceversa.
  
- 4.- Una de mis líneas de trabajo principales es la que se ocupa del dominio afectivo en matemáticas. En este campo, si bien se ha avanzado de forma notable en las últimas décadas, la investigación generada ha prestado poca atención a los fundamentos fisiológicos de las emociones y, en particular, a la ansiedad matemática. Afortunadamente, son varios los artículos que muestran de forma clara cómo los indicadores fisiológicos pueden integrarse en la investigación educativa. Así, algunos resultados documentan los vínculos entre los parámetros cardiovasculares, electrotérmicos y hormonales, con diferentes procesos mentales y conductuales en entornos educativos. En conjunto, demuestran el papel fundamental de los procesos fisiológicos en el compromiso de alumnado y profesorado. Sin embargo, la mayoría de los estudios utilizaron muestras pequeñas y correlacionales, y no todos los resultados fueron coherentes. Por tanto, se requiere entrar en profundidad en las relaciones apuntadas y en la influencia de variables contextuales y diferencias entre niveles educativos. En lo concerniente a la ansiedad matemática, gracias a los avances científicos se pueden encontrar cada vez más estudios que analizan bioseñales asociadas a procesos de aprendizaje y, en particular, de ansiedad, tanto en niños y niñas como en universitarias y universitarios. Si bien sigue siendo un campo abierto llevar este tipo de estudios a condiciones reales alejadas del laboratorio y centradas en el aprendizaje de las matemáticas, preguntas del tipo “¿cómo es la actividad del cerebro cuando se enfrenta al aprendizaje de las matemáticas?” o “¿qué tipo de procesos cerebrales se producen ante diferentes tipologías de tareas?” son importantes y abren un amplio campo de investigación dentro de lo que se ha venido a llamar “*real world neuroscience*”. En particular, en el proyecto en el que participo actualmente nos interesamos por la segunda de ellas, mucho más concreta y precisa, la concerniente a las tareas matemáticas.

- 5.- Si me encontrase con esta situación, eludiría ofrecer una respuesta universal basada en mi propia percepción de la utilidad o relevancia de las matemáticas. En su lugar, le preguntaría por sus sueños, por lo que querría ser de mayor, por sus temores y por lo que le gustaría crear, inventar o diseñar. Es a partir de sus expectativas y de sus miedos que construiría mi respuesta. Vincularía la utilidad e importancia de las matemáticas a su realidad, a su mundo, real o imaginado, indicándole cosas que podría necesitar para conseguir sus sueños o para vencer sus miedos, así como ideas para llevar a cabo sus proyectos apoyándose en las matemáticas, siempre tratando de mantener la ilusión en la conversación que caracteriza tanto la infancia.

EDGAR ALBERTO GUACANEME (Colombia)

De manera concreta y sintética, una primera reflexión me dice que el reto más importante de la educación matemática en estos tiempos, es educar matemáticamente a los profesores, quienes, en lo que queda del siglo XXI, se encargarán de la formación matemática de los niños, jóvenes y adultos.

Sin lugar a dudas, educarse en –y a través de– las matemáticas es uno de los objetivos de la formación de los futuros profesores de matemáticas que cursan un programa de formación profesional inicial (por ejemplo, Licenciatura en Matemáticas) y de los profesores de matemáticas en ejercicio que cursan un programa de formación profesional avanzado (por ejemplo, Especialización, Maestría o Doctorado en Educación Matemática) o un programa de formación continuada. Esta condición se ha expresado de manera general a través de la expresión “los profesores de matemáticas deben saber matemáticas”. Esta aseveración, durante décadas, ha constituido una verdad de Perogrullo y, quizá por ello, solo hasta hace muy pocos años su significado ha sido cuestionado.

En efecto, una mirada crítica a la expresión en cuestión permite formular varias preguntas. Una de ellas alude a ¿quiénes son considerados profesores de matemáticas? Esta cuestión inicialmente podría parecer menor o ingenua, pues podría responderse de manera simple como “todos aquellos que, habiéndose graduado de un programa profesional de formación inicial de profesores de matemáticas, se desempeñan como tales en una institución educativa”. Sin embargo, la realidad ofrece evidencias de que existen profesores de matemáticas que no satisfacen tal condición. En las instituciones educativas de todos los niveles educativos, amparados por laxas y hasta contradictorias legislaciones, se encuentran enseñando matemáticas profesionales graduados en otros campos del saber (ingenieros, economistas, contadores, físicos, matemáticos, etcétera) que por avatares del destino no ejercen su profesión y que, en consecuencia, asumen la docencia de las matemáticas como un oficio de subsistencia. Pero también en estas instituciones se ubican profesionales de la educación, graduados de programas

de pregrado (por ejemplo, Licenciatura en educación básica primaria) o de escuelas normales superiores que, sin tener el título de licenciados en matemáticas, ejercen la docencia de las matemáticas (junto con la de otras disciplinas) en el nivel de la educación básica primaria (titánica, compleja y admirable labor). Merecen también una alusión los padres y madres de familia que, en casa y de manera paralela a la institución educativa, asumen el reto de enseñar matemáticas a sus hijos, casi siempre en procura de ayudar a la comprensión de aquello que no han entendido allí; a esta última población aludida, se deben sumar los cientos de *youtubers* que, a través de videos, procuran enseñar matemáticas a cualquiera que quiera verlos.

Por lo reseñado antes, es claro que no solo los licenciados en matemáticas son los profesores de matemáticas que participan de los procesos ligados a la educación matemática de base para los miembros de una sociedad.

Los profesores de matemáticas tienen diversas formaciones y, particularmente, diversa formación matemática como fundamento para el ejercicio docente. Lo común es que todos saben las matemáticas que enseñan –o creen saberlas– y que, con base en ello, asumen el reto de enseñarlas o de procurar que otros las aprendan (acciones estas no necesariamente coincidentes). De manera más precisa, lo común es que saben las matemáticas que aprendieron en sus estudios de educación básica y media (y algunos saben otras matemáticas, que aprendieron después) y parecería que tal saber es conocimiento disciplinar matemático suficiente para enseñarlas. Pero, en efecto, ¿los profesores de matemáticas saben las matemáticas que enseñan?

Esta pregunta, que puede percibirse un tanto ofensiva, tiene una respuesta *de facto* en las primeras experiencias profesionales de la mayoría de los profesores de matemáticas y que se sintetiza en la expresión “comencé a aprender cuando comencé a enseñar”. Con esto no se quiere decir que los profesores, particularmente los nóveles, no sepan nada de lo que enseñan. Por supuesto que los profesores de matemáticas pueden mostrarles a otros, con relativa idoneidad, las técnicas matemáticas que hacen parte de las matemáticas escolares (que incluyen no solo las matemáticas de la educación básica y media, sino también las de la educación superior), pero usualmente no conocen las tecnologías que sustentan tales técnicas, ni las teorías en que se soportan esas tecnologías (para usar la terminología de la teoría antropológica de lo didáctico). Por supuesto que los profesores conocen fragmentos de teorías matemáticas, pero estas normalmente no se articulan con las matemáticas escolares que enseñan o no ofrecen conexiones explícitas con ámbitos extra matemáticos legítimos de aplicación o de surgimiento. Sin duda los profesores son capaces de resolver los ejercicios o problemas que se condensan en las respectivas secciones de los libros de texto, pero no siempre logran discernir las heurísticas matemáticas o las formas de razonamiento matemático que se ponen en juego en las soluciones.



Lo anterior está íntimamente relacionado con la mirada crítica a la expresión “los profesores de matemáticas deben saber matemáticas” y con una pregunta adicional que surge de allí. A saber: ¿qué significa que un profesor sepa matemáticas? Antes se esbozó que, para el caso del profesor, saber matemáticas incluye el conocimiento de las técnicas, las tecnologías y las teorías matemáticas relacionadas directamente con las matemáticas escolares; las conexiones de las matemáticas escolares con los ámbitos de surgimiento y de aplicación; y las heurísticas y formas de razonamiento matemático involucradas en la solución de problemas matemáticos y con las matemáticas. Probablemente este marco de respuestas se amplíe y profundice si se consideran planteamientos sobre lo que son –y han sido– los procesos matemáticos y lo que es –y ha sido– el conocimiento matemático, o si se considera el papel que socialmente se impuso y coetáneamente se impone a los procesos y el conocimiento. Un ejemplo de ello refiere al conocimiento sobre el proceso de comunicación matemática y a su nexa con los procesos semióticos que se incorporan en el trabajo matemático; otro ejemplo alude al conocimiento sobre cómo la actividad matemática exige y promueve marcos axiológicos y de comportamiento social que se vinculan con la configuración de subjetividades e intersubjetividades de quienes hacen matemáticas.

Una tercera pregunta que emerge de la mirada crítica a la aseveración “los profesores de matemáticas deben saber matemáticas” es ¿cuáles son las matemáticas que un profesor debería saber? Hace aproximadamente medio siglo se impuso, a modo de paradigma, una respuesta simple: “las matemáticas que el profesor debe saber son las mismas que las que debe saber un matemático (o al menos unas muy cercanas a estas)”. Como consecuencia de esto, muchos estudiaron –y aún estudian– cursos en distintas líneas de formación matemática. Por ejemplo, en un programa de formación profesional inicial de profesores de matemáticas que se desempeñarían en la educación básica secundaria y media, en el segundo lustro de la década del ochenta se contemplaba casi una veintena de cursos de matemáticas; un programa que se ofrece actualmente postula diecinueve cursos de matemáticas y ofrece la posibilidad/exigencia de que se cursen algunos cursos adicionales de matemáticas. Este paradigma ha recibido críticas sobre su pertinencia actual y ha sido objeto de descalificaciones por vetusto o, al menos, anquilosado. Respecto de su pertinencia se ha manifestado que, si bien los profesores de matemáticas deben formarse en matemáticas, estas deben ser las que serán objeto de enseñanza durante su ejercicio profesional. Esta postura precisa que no se trata de que los profesores vuelvan a cursar las matemáticas que estudiaron en la básica secundaria y media, sino que puedan estudiar las matemáticas –y sobre las matemáticas– que las fundamentan (es decir, las matemáticas experimentales, proto-teóricas y teóricas, que sustentan a las matemáticas escolares de esos niveles educativos). Otras posturas plantean incluso que, además de lo anterior, en los programas de formación profesional de profesores de matemáticas se debe incorporar el estudio de las etnomatemáticas

(o conocimientos y prácticas matemáticas presentes en grupos socioculturales no académicos ni escolares).

Ligado a lo anterior, la pregunta en cuestión (¿Cuáles son las matemáticas que un profesor debería saber?) desvela una postura no siempre compartida: la existencia de diferentes matemáticas o de diferentes tipos de matemáticas. Desde una posición extrema se sostiene que lo único que amerita ser considerado como matemáticas (e incluso como *Matemática*, en singular y con mayúscula inicial) es el conjunto de teorías construidas con la mediación del razonamiento hipotético deductivo y siguiendo una lógica. Desde allí, se asume que el conocimiento matemático es en absoluto verdadero y deducible (a pesar de que la historia de las matemáticas y, especialmente, la historia de la lógica, exhiba un panorama diferente) y que hacer matemáticas es construir tales teorías y resolver problemas matemáticos. En una posición antípoda se encuentran los planteamientos que sostienen que, además de esas matemáticas (dentro de las cuales también se reconocen interesantes variantes), existen –y han existido– otras que pueden o no tener conexión con aquellas. Las matemáticas escolares, las matemáticas que han emergido como herramienta al servicio de otras ciencias o las etnomatemáticas ilustran estas otras matemáticas. Con ellas, la humanidad ha, por ejemplo, apropiado, explicado y manipulado fenómenos naturales y ha resuelto problemas no matemáticos; ellas también han constituido marco de referencia para la construcción de las matemáticas teóricas. Desde ciertas ópticas, el conocimiento de estas otras matemáticas no necesariamente teóricas se subsume en las actividades o prácticas matemáticas que identifican a una cierta sociedad en un momento histórico específico. Para este conocimiento, tales sociedades o culturas establecen unos mecanismos de validación y empleo que no necesariamente se corresponden con el de las matemáticas teóricas.

Es precisamente en el marco de tales posturas, que una tercera pregunta interroga las matemáticas que el profesor de matemáticas debe apropiarse como parte de su formación y usar en su ejercicio profesional docente. Así, se llega a identificar que el mayor reto al respecto consiste en identificar la naturaleza de las matemáticas que en los programas de formación profesional (inicial, avanzada o continuada) se deben proponer, o, si se prefiere, establecer los tipos de matemáticas que son pertinentes estudiar en ellos.

#### SOLEDAD ESTRELLA (Chile)

- 1.- La inteligencia artificial es una herramienta poderosa que ingresa al espacio humano, en especial al educativo. La IA puede ser una amenaza en diversos contextos y perspectivas de análisis, pero para la educación matemática en particular, es un tremendo desafío y oportunidad, que obliga a repensar y anticiparse a los nuevos conocimientos y las habilidades que deben desarrollarse en los aprendices, junto al desafío de una nueva evaluación de tales conocimientos y habilidades.

- 2.- Desde un punto de vista curricular, las matemáticas impactan en el desarrollo de habilidades humanas específicas, como la resolución de problemas, las representaciones, la modelación, la argumentación y comunicación, y las habilidades digitales. Todo ello permite, paralelamente, el desarrollo de habilidades cognitivas para poder llegar a tomar decisiones bien fundamentadas.
- 3.- Mi área de desarrollo es la didáctica de la matemática, también conocida como educación matemática. Por tanto, no veo el problema, sino más bien un fecundo y necesario puente, entre la disciplina (matemática) y la didáctica de esa disciplina (cercana a las humanidades), para que integradamente aporten al desarrollo de los niños y niñas.
- 4.- Actualmente soy la investigadora responsable de un proyecto con financiamiento externo de cuatro años que está finalizando, y que busca precisar una trayectoria de aprendizaje del pensamiento estadístico para desarrollar el razonamiento inferencial informal en estudiantes de kínder y otros grados, que espero contribuya a la incipiente área de la educación estadística temprana en Latinoamérica, tanto en la formación de profesores bajo la metodología *lesson study*, como en el desarrollo cognitivo de los niños y niñas.
- 5.- Si aprendes matemáticas, podrás resolver problemas —cotidianos, de la matemática o de otras disciplinas afines—, tomar mejores decisiones en tu vida y argumentar con fundamentos en situaciones de certeza y también de incertidumbre. Por tanto, podrás mejorar tu calidad de vida personal y profesional y, de seguro, llegarás a impactar positivamente a tu comunidad.

#### YURIKO YAMAMOTO (Brasil)

- 1.- En los últimos tiempos, percibo como el mayor desafío de la educación matemática llevar la percepción general de la sociedad a reconocer la importancia de las matemáticas en la educación escolar, lo que conduce al desarrollo del pensamiento matemático para sostener un lenguaje de comunicación: del mundo real con el mundo de las representaciones conceptuales; desde el contexto de situaciones problemáticas hacia el lenguaje organizado y sintético de las estrategias de resolución. Y, de esta manera, ser capaz de entender el mundo, interpretar informaciones y datos para tomar decisiones en su vida. El temor de las matemáticas como resultado de la incomprensión de ese papel dentro de la formación ciudadana, tanto de la población ordinaria como de los propios profesores, es un gran reto. El desajuste de las posiciones de la educación matemática con las políticas educativas es un obstáculo muy largo para avanzar en la mejora de la enseñanza y el aprendizaje de las matemáticas. En este sentido, la tecnología tiene un papel más allá de servir como facilitador de

la comunicación, sino que también tiene el potencial de ayudar al desarrollo del propio pensamiento. La correcta comprensión, por ejemplo, de la inteligencia artificial, la convierte en una aliada en la educación matemática. Sin embargo, puede convertirse fácilmente en una amenaza para la educación matemática, si su uso en la toma de decisiones diversas no va acompañado de la interpretación de ventajas y limitaciones.

- 2.- Las matemáticas son siempre una actividad esencialmente humana. Su desarrollo histórico conduce a una rama de la ciencia como disciplina que puede interpretarse como una abstracción que involucra, en principio, a la población general. Sin embargo, la forma matemática de comunicarse con los problemas e interpretar los hechos del mundo real es inherente a la comprensión del mundo en el que viven las personas para la toma de decisiones razonadas. Para los matemáticos profesionales, la investigación y la búsqueda de descubrimientos en matemáticas conducen a nuevos conocimientos que los preparan en un lenguaje para enfrentar desafíos aún desconocidos y resolver nuevos problemas, que tendrán posiblemente aplicaciones distintas en el futuro.
- 3.- De las respuestas anteriores, está claro que estoy en desacuerdo. Para mí, las matemáticas son esencialmente actividades humanas, incluso en las tecnologías realizadas por instrumentos y computadoras. Cuando se dice que hay matemáticas en todo nuestro entorno, no las hay para quién no las ve. Son las actividades humanas las que traen las matemáticas en nuestras vidas y en las cosas para descubrir.
- 4.- Mi tema de investigación actual es la educación/formación (especialmente en educación continua) de profesores de matemáticas, en todos los niveles, con metodologías que permitan superar las brechas en contenidos y métodos de enseñanza entre los diferentes niveles de escolaridad. Trabajo con estudio de clases (pesquisa de aula)- *lesson study*, con énfasis en resolución de problemas para el conocimiento del maestro que aprende a enseñar, aprende a aprender y aprende a evaluar. Valoro el trabajo colaborativo, incluso en equipos internacionales, para abordar problemas comunes en relación a mejorar la calidad del aprendizaje de las matemáticas en el mundo actual. Busco difundir la investigación del profesor sobre el material didáctico y su conexión con el conocimiento pedagógico del contenido, el significado del papel de las matemáticas en la educación STEAM, el uso de tecnologías de manera concreta y efectiva en la educación. Dada la realidad de las aulas en los tiempos actuales, espero obtener resultados graduales en la formación docente y grupos de estudio colaborativos de docentes, pero no espero alcanzarlos con impactos cercanos, debido a las diferencias económicas y sociales que afectan a las comunidades en general.

Las políticas sociales y educacionales dificultan el avance de los proyectos.

- 5.- Estudiar matemáticas le ayuda a descubrir quién es usted para la toma de decisiones con pensamiento organizado y argumentos. Le ayuda a tener pensamientos críticos para opinar adecuadamente sobre todos los hechos, analizar equívocos y corregir errores. En cuanto eres un niño, aprenderás a comprender un lenguaje que te permite trabajar los problemas que pueden ser modelados con números y figuras, gráficos, programas para que las máquinas y robots hagan el trabajo más complejo. Cuando crezcas, serás un ciudadano responsable y capacitado para resolver problemas allá de las matemáticas, a través del pensamiento lógico y organizado.

#### SALVADOR LINARES (España)

- 1.- Desarrollar aproximaciones a la enseñanza de las matemáticas que consideren la igualdad y la inclusión social. Instrumentos y medios para conseguir este fin son la tecnología o la inteligencia artificial.
- 2.- El desarrollo de formas de pensar que permitan apoyar el logro de justicia social y sociedades más inclusivas.
- 3.- Si las matemáticas se consideran como formas de pensar, no es posible separarlas de las humanidades. Comprender el mundo y explicar lo que nos rodea para desarrollar acciones que permitan la equidad, forman parte tanto de las humanidades como de las ciencias. Las dicotomías no ayudan, pero sí la complementariedad.
- 4.- La formación de docentes cualificados, no solo desde una perspectiva técnica de conocer y usar recursos tecnológicos, sino formados para generar argumentos y formas de comprender la enseñanza de las matemáticas para apoyar sus decisiones que generen buenas prácticas en cada contexto.
- 5.- Ayudarte a comprender mejor el mundo que te rodea, para que puedas decidir cómo actuar para generar oportunidades de desarrollo y aprendizaje para los demás y para ti mismo.

#### ANA CLAUDIA VILCHIS (México)

- 1.- Uno de los retos más importantes, enfocados en la enseñanza de la educación matemática, podría ser encontrar docentes con conocimiento y vocación. Estos deberán ser capaces de hacer las matemáticas accesibles para TODOS. Ante las grandes limitaciones y situaciones que vivencia el alumno en los diferentes niveles educativos (como lo es arrastrar un déficit de conocimientos de años escolares previos) y en contextos generalmente multiculturales (y con severas

limitantes), no se desalienten al tratar de motivarlos. Deberán buscar estrategias que les sean funcionales, enfocadas en procesos cognitivos, más que en encontrar rápidamente los resultados o aprender sistemáticamente procedimientos (que son generalmente producto del mecanicismo o de estímulos externos). Además, deben establecer el compromiso con el estudiante, para que realmente pueda “comprender” antes de “operar” o realizar algún “proceso” y, lo más importante, que sea capaz de hacer notar la importancia de su estudio, para la aplicación en su vida cotidiana. Esto, implícitamente, conlleva a un cambio de actitud, que tiende a favorecer el logro de los aprendizajes esperados o las competencias deseadas, donde el alumno pueda figurar como participante activo en la reconstrucción de conceptos matemáticos y tareas o procesos inherentes, y no solo se limite a escuchar y transcribir. Esto depende tanto de las habilidades y capacidades que tenga el usuario, como de la intención de su uso. La respuesta podría ser ambivalente. Poniendo énfasis en la inteligencia artificial, basta decir que esta ha generado una nueva revolución a nivel mundial, al igualar e incluso superar, de manera amplia y vasta, algunas de las capacidades cognitivas propias de la especie humana, debido a su eficiencia en procesos, ahorro de tiempo y esfuerzos en la ejecución de tareas, etcétera. Sin embargo, al tener presente que las matemáticas no solo se enfocan en resultados, sino en aspectos relativos a procesos cognitivos, podría resultar enriquecedor ser una persona lo suficientemente competente, que pueda entender y aprovechar sus bondades para convertirlas en aliadas, en momentos específicos de los procesos de enseñanza y aprendizaje, sin descuidar situaciones inherentes que, de manera implícita, conducen a beneficios colaterales. Tal es el caso del error, por ejemplo, que es considerado por expertos como un elemento muy valioso en el proceso de formación matemática y que es capaz de despertar actitudes y emociones (como la resiliencia, la tolerancia a la frustración, etcétera) de gran impacto en la formación integral del ser humano. Por otra parte, sería una lucha perdida tratar de negar, obstaculizar o prohibir incluso el uso de la IA, pues el contacto con ella es tan cercano y tan frecuente como el uso mismo del celular.

- 2.- Dado que los procesos mentales no son visibles, probablemente solo se pueda presumir su existencia a través de ciertas manifestaciones. Dichas manifestaciones son perceptibles de manera sustancial al ser lógicos; más flexibles en el pensamiento, al razonar ordenadamente, ser organizados, comprender para actuar o incluso para adaptarse. Las matemáticas entrenan la mente para el pensamiento, la crítica y la abstracción, nos vuelven meticolosos y nos enseñan a observar conscientemente, a ser sistemáticos, a poder ubicar espacialmente nuestras realidades. Desarrollan la capacidad de comunicación, análisis y síntesis, amplían el nivel de resiliencia y tolerancia a la frustración, nos hacen

seres perseverantes y sin miedo a equivocarnos, nos ayudan a entender al error no como fracaso, sino como una nueva oportunidad para consolidar conocimientos.

- 3.- Considero que es una perspectiva limitada la forma de pensamiento que sitúa a ambas en oposición. El ser humano es integral y, aunque las áreas del conocimiento estén divididas para facilitar su estudio y responder a los grandes misterios de la humanidad, el cerebro no tiene apartados que pongan a cada conocimiento en una "carpeta" distinta. Evidentemente, la propia naturaleza de las matemáticas y de las humanidades, hace que su enfoque y tratamiento pueda diferenciarse, mas no así disociarse o disgregarse, pues al final, lo que suma al conocimiento es la comunión de ambas y de muchas otras. Cabe mencionar que actualmente la tendencia para México en el sector educativo, es evitar la segmentación de conocimientos y, más bien, generar una articulación entre contenidos, conceptos, prácticas, procedimientos y hábitos intelectuales, con los que los estudiantes aprenden a mirar críticamente los fenómenos de su realidad. Por tanto, evidentemente estoy en desacuerdo, incluso porque esta oposición hace que muchos alumnos refuercen la idea de la complejidad de las matemáticas respecto de otras áreas, situación que generalmente tiende a impactar de forma negativa para su estudio y comprensión y que, a su vez, limita el disfrute en su ejercicio.
- 4.- He concluido mi participación como coautora de libros de texto de matemáticas del nivel de primaria, para el Ministerio de Educación de Paraguay. Se buscó hacer contenido útil, accesible y atractivo, tanto para los docentes (a través de guías) como para los alumnos (a través de libros de texto). La expectativa fue mejorar el desempeño de los docentes y el rendimiento de los alumnos en el país. Además, participo activamente en la Asociación Mexiquense de Matemática Educativa en Toluca, Estado de México, con la expectativa de socializar las matemáticas a través de eventos, talleres, ferias, congresos, etcétera. Estos son abiertos al público en general, pues su finalidad es desarrollar e implementar herramientas que permitan transformar e interpretar la realidad de la enseñanza y el aprendizaje de las matemáticas en educación preescolar, primaria, secundaria, media superior y superior, para la resolución de problemas en la vida cotidiana.

Trabajo también en la elaboración de una obra pedagógica, centrada en el desarrollo de una guía docente, que apuesta a la inmersión cultural como estrategia de enseñanza de la segunda lengua (inglés) en el salón de clases. Se trata de un proyecto basado en experiencias reales de inmersión, durante ocho meses en Irlanda. Se busca robustecer el liderazgo en la institución, al apoyar, en mi

labor como directora escolar, tanto a los docentes que imparten inglés, brindando alternativas de enseñanza útiles, como a los alumnos, quienes serían los principales beneficiarios de estas prácticas.

Finalmente, soy codirectora de la sección de "formación inicial de profesores", para la XVI Conferencia Interamericana de Educación Matemática, cuyo propósito es ser un puente entre los profesionales y los interesados en la enseñanza y el aprendizaje de las matemáticas en sus diferentes niveles y modalidades, a fin de apoyar el progreso cultural y social.

- 5.- Sería importante saber la edad del niño. Sin embargo, en un intento de contestar, tendría una respuesta como: ¡Claro! Es más fácil si te lo explico con ejemplos:

¿Te gustan los video juegos?

¿Alguna vez has ido a la tienda a comprar algo solo?

¿Sabes el número de casa en la que vives?

¿Alguien ha llegado a tu casa sin esperarlo a la hora de comer y tienen que distribuir la comida, para que les alcance a todos?

Si asistes a la escuela (o en tu casa), ¿has notado cómo es el piso?, ¿qué forma tiene?, ¿es de cemento o de loseta?

¿Has jugado con una moneda sol y águila, o piedra papel o tijeras?

Bueno, en todos esos ejemplos y muchos más, te puedes dar cuenta de lo importante que es estudiar matemáticas. ¿Sobre cuál te gustaría saber? Una vez dada la explicación sobre el punto o puntos que le interesen más, podría decir... ¿entonces, parece que las matemáticas facilitan la vida!, ¿cierto? o ¿tú qué opinas?



# El arte asirio, la belleza a partir de la violencia

## ASSYRIAN ART, BEAUTY FROM VIOLENCE

**Autor - Martín Mac Kay Fulle**

Docente del Programa de Estudios Generales  
y de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Lima  
AMACKAY@ulima.edu.pe  
<https://orcid.org/0000-0002-2233-2781>

**Coautora - Maite Olavarría Cedano**

Diseñadora gráfica y empresarial  
maiteolavarría20@gmail.com

"Destruí, devasté y quemé la ciudad desde sus cimas hasta sus cimientos. Cavé canales y la inundé de una manera más destructiva que una tempestad. En los días venideros, ni los dioses de esa ciudad podrán ser recordados"

Senaquerib, rey de Asiria entre el 705 y el 681 a.C.

### RESUMEN

El presente artículo intenta explicar las razones por las cuales, tras traumáticos hechos de violencia, la cultura asiria pasó de ser un pequeño estado mesopotámico a un imperio militarista que se extendió desde la meseta iraní hasta el valle del Nilo y que, para evitar volver a épocas oscuras, desarrolló un arte de esculturas y relieves que dejaban en claro qué podría suceder con aquellos que osaran enfrentarse a los guerreros adoradores del dios Assur.

**PALABRAS CLAVE:** Asiria, Asurbanipal II, Nínive, Lamassus

### ABSTRACT

This article attempts to explain the reasons why, after traumatic acts of violence, Assyrian culture went from being a small Mesopotamian state to a militaristic empire that extended from the Iranian plateau to the Nile Valley and to avoid returning to dark times. He developed an art of sculptures and reliefs that made it clear what could happen to those who dared to confront the warriors who worshiped the god Assur.

**KEYWORDS:** Assyria, Asurbanipal II, Nínive, Lamassus

## **LOS ASIRIOS: ORIGEN Y EXPANSIÓN DE UN PUEBLO**

En el norte de la antigua Mesopotamia (lo que hoy es Irak), alrededor del 2100 a.C., un pueblo, acostumbrado a ser sometido por vecinos o invasores venidos de tierras lejanas, aprovechó la coyuntura de ciertos eventos para dejar de ser un sencillo grupo de pastores y orfebres y transformarse en uno de los mayores imperios de la historia. Este fue el pueblo asirio.

Provenientes de los pueblos semitas, los asirios fueron antes del siglo xx a.C. un grupo étnico que, como muchos otros, formó pequeñas ciudades-estado siempre dependientes de los poderes limítrofes de los sumerios y acadios. Entre una vida dura en las frías y altas cumbres de los montes Zagros y el temor a ser atacados, los asirios fueron configurando una forma de vida férrea pero que, a su vez, cual esponja, absorbió la finura de las artes de aquellos pueblos con una civilización más desarrollada.

Desde su primera capital, la ciudad de Assur, el pueblo asirio sumó a sus conocimientos las labores del campo y el trabajo del metal, el comercio a gran escala; sobre todo con la región de Capadocia (lo que hoy sería la parte central de Turquía), adquiriendo tal poder que hizo de un pequeño estado, un imperio regional que abarcaba gran parte del norte y centro de Mesopotamia.

Con dicho poder, Asiria tuvo momentos de grandeza en lo que se denominó el Imperio asirio antiguo (2025 – 1378 a.C.) hasta ser conquistado por sus vecinos (el primer Imperio babilónico y luego el Reino mitani), para luego recobrar su independencia y ser conocido como el Imperio asirio medio (1329 – 1055 a.C.). En este periodo, los gobernantes, desde Assur, comienzan a crear una gran y adiestrada fuerza militar para rivalizar con otras potencias de la época, como los hititas y egipcios. De igual forma, los reyes y la nobleza asiria imponen la cacería como un deporte de la élite y una forma de entrenamiento para sus jóvenes que, en el futuro, engrosarían al ejército. Esto no descarta que la cacería también haya tenido un factor ritual, a manera de iniciación de los varones (Bañón, 2021, p. 23).

## **LA EDAD OSCURA Y “LOS PUEBLOS DEL MAR”, EL TRAUMA DE TODA UNA NACIÓN**

Hacia finales del Imperio medio, una gran catástrofe cayó no solo sobre los asirios, sino sobre gran parte del Mediterráneo Oriental: la llegada de “Los Pueblos del Mar” y su conocimiento de las armas de bronce. Venidos muy probablemente de las islas del mar Egeo o de la Grecia continental, estos pueblos fueron un grupo heterogéneo de migrantes que asoló los territorios de varios estados de aquel entonces, destruyendo a algunos de ellos, como el caso de los hititas o Reino de Hatti y las ciudades de la Grecia micénica; o desestabilizando a otros, como fue el caso del Egipto de Ramsés III o la propia Asiria, que inició lo que se conoce como la Edad Oscura (1055 – 911) (véase la Figura 1).

Figura 1

*El Imperio asirio, sus vecinos y su choque con los pueblos del mar*



Venidos en embarcaciones, de manera rápida y sorpresiva, estos pueblos del mar saqueaban los campos de cultivo e inclusive asediaban y tomaban ciudades enteras, haciendo tambalear las frágiles economías de aquel entonces. Estos invasores no solo llegaban para saquear, sino también intentaban apropiarse de tierras para quedarse, ya que se trataba de familias enteras y no solo de grupos de hombres armados.

Tan impactante y cruenta fue la violencia con la que llegaron al territorio asirio, que los monarcas que continuaron a la denominada "Edad Oscura" decidieron fortalecer aún más sus tropas. Como bien dice el historiador español Joaquín María Córdoba, dejaron de utilizar el típico ejército de ciudadanos que se forma en momentos excepcionales, para edificar un ejército permanente y profesional (2003, p. 41). De esta manera serían capaces no solo de evitar futuros ataques, sino de facilitar sus propias conquistas más

allá de los territorios a orillas de los ríos Éufrates y Tigris. A esto debemos agregarle, como nueva arma, el terror: en vez de ser aterrorizados, los asirios decidieron desde ese momento aterrorizar.

## EL ESPLENDOR ASIRIO Y EL TERROR PARA EL MUNDO

Es con seguridad a partir del gobierno del rey Asurbanipal II, quien gobernó el país de Assur entre el 883 y 859 a.C., que la maquinaria de guerra asiria se volvió implacable con quien se le pusiera al paso. Destruyendo ciudades, matando, violando o torturando a sus enemigos, Asurbanipal creó una fama tal, que muchos de sus enemigos preferían la rendición incondicional antes que una resistencia heroica. De esta manera, las huestes asirias llegaron a conquistar gran parte de la península de Anatolia (Turquía) y la costa de Fenicia (el actual Líbano). La conquista de esta zona provocó la sumisión de las más poderosas ciudades-estado fenicias, como Biblos, Sidón y Tiro, lo que dejó en manos del poder asirio el acceso a rutas comerciales en todo el Mediterráneo Oriental y el desarrollo de talleres artesanales que proveerían de ricos objetos a los templos y palacios imperiales (Domínguez, 2012, pp. 501-503).

Con las riquezas obtenidas de los pillajes y conquistas, el rey de Asiria trasladó la capital de la antigua Assur a una nueva espléndida ciudad, Nimrud.

Es interesante mencionar que el acto de la guerra era justificado por los asirios como parte de un ordenamiento del cosmos, en donde Asiria es el centro del universo y asume como un deber divino e ineludible, enfrentarse a una periferia caótica y peligrosa, la cual, por una serie de errores, motivará el accionar de la maquinaria bélica asiria (Casero, 2013, pp. 52-24).

La religión asiria permitió justificar a un estado imperialista, dado que de esto dependía “descubrir la voluntad de los dioses y hacerla efectiva”. Además, “los mitos fueron utilizados para guiar la visión acerca de la guerra” (Martínez, 2021, pp. 7-8) y de esta manera contar con el aval del pueblo, que seguiría el comando de la élite encabezada por el soberano. Las capitales asirias, en especial Assur, se transformaron en los centros neurálgicos no solo del poder político, económico y religioso del imperio, sino también de su novedosa y estable maquinaria militar.

El sucesor de Asurbanipal II, Salmanasar III, utilizando la misma estrategia, extendió su poder a los reinos arameos de Siria y obligó a pagar tributo al reino de Israel. Todos sus sucesores hasta mediados del 750 a.C. repetirán la acción de aterrorizar a las poblaciones ya sometidas para contar con sus tributos y aportes para nuevas aventuras militares.

A partir del 745 a.C., con el gobierno de Tiglatpileser III, se inicia el Imperio neasirio. En esta etapa, el imperio se alza sobre Babilonia, unificando toda la Mesopotamia y

conquistando a los elamitas y medos en el actual Irán, parte del Cáucaso, anexando el reino de Judá (incluida Jerusalén). También vence y saquea el Egipto faraónico. El probable bisnieto de Tiglatpileser, Senaquerib, trasladó esta vez la capital a la ciudad de Nínive, la más grande y bella de las ciudades asirias, para dominar prácticamente todo el mundo conocido hasta entonces por los asirios (véase Figura 2). Fue tan arrolladora y rápida la expansión, que los soberanos asirios, a su conocida denominación de “Reyes de las cuatro esquinas del mundo” agregaron términos como “Reyes de Dilmun, Magan y Meluhha”; es decir, gobernantes de áreas que no formaron partes de las conquistas de sus huestes y que, en algunos casos, se trataban de territorios que a lo mucho tenían relaciones diplomáticas o intercambios comerciales con el mundo asirio, como, por ejemplo, algunos territorios del Golfo Pérsico, como Baréin u Omán (Cerro, 2013, pp. 54-60).

**Figura 2**

*El Imperio asirio en su máxima expansión*



Entre las ordenes impartidas desde los palacios de Nínive, las más recordadas son aquellas que obligaron a miles de personas a migrar forzosamente de sus territorios originarios a lugares distantes, en donde las ansias de sublevarse se enfriarían o desaparecerían. De igual modo, desde la última capital asiria, gobernantes como Asurbanipal (también conocido como Sardanápalo en su traducción al griego) decretaron la eliminación de poblaciones enteras, como fue el caso de los elamitas (al suroeste del actual Irán), pueblo que constantemente intentaba escapar del yugo asirio. Este se convertiría en uno de los primeros casos de genocidio en la historia (véase Figura 3).

**Figura 3**

*Grabado que muestra el asedio y saqueo de una ciudad elamita*



Todo lo mencionado líneas arriba fue una herramienta de propaganda política para ablandar la resistencia de los enemigos o potenciales rivales del reino asirio; todo esto mediante el terror o, para utilizar un concepto más contemporáneo, usando el terrorismo de Estado. Los asirios, además de materializar en los momentos de conflicto esta terrible estrategia, quisieron mantener latente en la mente y en los corazones de sus súbditos lo peligroso que era enfrentarse a sus huestes. Para ello, los monarcas promovieron entre los artistas a su cargo tallar o esculpir en las paredes de edificios públicos, como templos y palacios, escenas que rememoraran el uso de la fuerza bruta, con el correspondiente miedo que esto generaba entre los pueblos o naciones sometidos. Más adelante, este miedo provocaría la alianza entre muchos de los pueblos anteriormente rendidos, que no dudarían en apoyarse y terminar con la brutalidad asiria. Alrededor del año 609 a.C. una fuerza militar compuesta por medos y babilonios destruiría hasta los cimientos la última capital de la gente adoradora del dios Asur, la urbe de Harrán.

## **EL ARTE ASIRIO, UN ARTE NACIDO DE LA VIOLENCIA PARA MOSTRAR VIOLENCIA**

Los asirios, como se mencionó, no fueron originalmente grandes artesanos, salvo en el trabajo de metales. Debido a la interacción con sus vecinos (comerciendo, siendo conquistados o conquistando) asimilaron mucho de la tradición artística mesopotámica, sobre todo en el campo de la escultura en piedra y en barro, una tradición que empezó con la cultura sumeria a partir de los años 3000 a.C. en la zona sur de Mesopotamia, en donde los ríos Éufrates y Tigris desembocan al Golfo Pérsico.

Mediante el uso del grabado en relieve sobre piedra y barro, los asirios mostraron de la manera más realista posible su íntima relación con la guerra, sus técnicas de combate y, sobre todo, los excesos que podían cometer si su rival les hacía frente y no se decidía por una rendición rápida, sin contratiempos. Para estos tiempos, ya los asirios dejaban muy claro en su arte escultórico que sus fuerzas no eran una horda desorganizada que vencía por un tema de superioridad numérica, sino por tener una fuerza de combate organizada en especialidades, las cuales son observadas claramente en los grabados antes mencionados. Arqueros, honderos, zapadores, infantería, caballería e inclusive buzos pueden apreciarse en los grabados como parte del ejército asirio (véase Figura 4). Estos grabados adornaban las grandes edificaciones públicas y las murallas de las ciudades asirias, transformando el arte en una verdadera maquinaria publicitaria del poder bélico asirio. De esta manera, los visitantes o tributarios se daban una idea clara de a lo que podían enfrentarse y podían también evaluar la distancia existente entre sus fuerzas armadas y las del gigante asirio.

#### Figura 4

*Grabados que muestran diversos tipos de especialistas militares del ejército asirio*



Sus especialidades, en cuanto al terror, eran las mutilaciones de cabezas, extremidades, narices, orejas o genitales; los empalamientos y desollamientos también eran castigos comunes para aquellos que osaban resistir o dudaban del poder nacido en los fríos montes Zagros (véase Figura 5).



**Figura 5**

*Grabados que muestran diversos castigos a prisioneros de guerra*



De alguna manera, había nacido no solo un arte bélico, sino también lo que hoy llamaríamos una "guerra psicológica" mediante la propaganda emanada de este arte. Cabe destacar que, además de las escenas de violencia antes enumeradas, otra muestra de la violencia política del Estado frente a sus adversarios fue el traslado de miles de pobladores de un territorio a otro: las famosas diásporas, que desarraigaban a los vencidos de su tierra natal y, de esta manera, evitaban levantamientos en contra del poder asirio. Nubios, egipcios, filisteos, judíos, sirios, elamitas, babilonios y decenas de etnias más tuvieron que viajar forzosamente e instalarse en otros rincones del imperio, perdiendo tanto su libertad como su identidad cultural. Por otro lado, las migraciones

forzosas le dieron al Estado asirio control directo sobre una población que serviría para repoblar y activar territorios fértiles en la zona nuclear del imperio (Pacheco, 2006, p. 97), pues estos habían quedado mermados luego del paso de los “pueblos del mar” (véase Figura 6).

### Figura 6

*Grabado que muestra la esclavitud y migración forzosa de prisioneros nubios y egipcios*



En estas tallas que decoraban palacios y templos (edificios públicos dentro de las ciudades asirias), los artesanos, usando las técnicas de sumerios, acadios y babilonios, dieron un paso más adelante, detallando de manera precisa paisajes, edificios, paisajes (flora y fauna), pero sobre todo la vestimenta y los rasgos físicos de los involucrados en las escenas de combate y el uso del terror por parte de los asirios. Estos guerreros, además, eran mostrados con exagerada musculatura, mientras sus rivales se muestran pequeños, indefensos y, sobre todo, aterrorizados. Son principalmente los monarcas asirios los que denotan estas cualidades casi supra humanas en acciones que, más allá del sometimiento de sus enemigos, abarcan prácticamente todas las conductas que realizan (por ejemplo, su pasatiempo favorito, la cacería de leones) (véase Figura 7).

**Figura 7**

*Grabado que muestra un león herido por flechas durante cacería*



Es tal la búsqueda de imitar la realidad en el arte del grabado, que los artistas asirios nos han dejado evidencia clara de que, por lo menos desde el reinado de Salmanasar III, en pleno desarrollo del imperialismo, los ejércitos de Assur utilizaron específicamente el caballo árabe para su maquinaria bélica, un caballo introducido desde Irán producto de tributación o vasallaje (Agüera & De la Cruz, 2021, pp. 8-10).

Como menciona Arturo Sánchez Sanz, desde los tiempos del rey Senaquerib (705 - 681 a.C.), el naturalismo y la profundidad en los grabados asirios provocarían “salvar del olvido” las hazañas del gobernante y preservarían esa imagen, tanto para su pueblo como para sus enemigos (Sánchez, 2013, p. 131).

Había un claro mensaje para aquel que visitara las capitales asirias: solo había una opción y era someterse a su poder. Los asirios habían aprendido de sus propias vivencias como pueblo subyugado, que la mejor manera de mantener su libertad era quitándosela a los demás.

Por otro lado, los asirios mostraban en su arte lítico elementos de su ideología religiosa, la cual obviamente estaba muy relacionada con su identidad bélica. Leones y toros, combinación de ambos o unidos a la vez con representaciones humanas (los

llamados genios o *lamassus*), eran muestra de las divinidades protectoras del reino en su lucha por conquistar el mundo. "Como divinidades menores se creía que los *lamassus* podían acompañar al rey y en general a cualquier persona a manera de 'ángeles guardianes'" (Bujanda, 2016, p. 10) (véase Figura 8).

### Figura 8

*Típico lamassus, genio o toro alado de la mitología asiria, esculpido en las puertas de las grandes ciudades*



Cabe resaltar que muchos de los ejemplos que tenemos del trabajo de escultura y grabado asirio en los grandes museos del mundo, como *La cacería de leones de Asurbanipal*, *El asedio de Laquis por Senaquerib* en el Museo Británico en Londres, *Los toros de Dur Sharrukin* en el Museo de Louvre en París, *Los toros de Jorsabad* en el Museo del Instituto Oriental de Chicago o *Los toros de Kalkhu* en el Museo Metropolitano de Arte de Nueva York, estaban totalmente pintados, dándoles un mayor dramatismo y, por ende, produciendo un impacto mayor a quien los observara. Es muy poco de lo que sobrevive de la pintura asiria, pero sabemos que utilizaron el negro para delinear, además del celeste, rojo y amarillo, colores muy similares a los utilizados por culturas contemporáneas como la egipcia y la civilización minoica en Grecia.

Posteriormente, otros imperios de la antigüedad utilizarían el ejemplo asirio, plasmando en su arte el poder de sus ejércitos como una forma de dar confianza y crear

identidad entre su población (persas, griegos, romanos), pero nunca hubo otro Estado que repitiese la experiencia asiria de crear un arte nacido de la violencia, para luego, con este mismo, promover el terror a sus vecinos y con ello lograr la sumisión.

## EL OTRO ARTE ASIRIO

Decir que el arte asirio era exclusivamente reflejo de un pueblo que fue abatido por la historia y que reaccionó transformándose en una máquina de conquista brutal, sería decir una verdad a medias. Existe un arte asirio que nos deja otro mensaje aún más contundente para una nación que buscaba la hegemonía, la de un pueblo elegido.

No solo en grabados sobre barro o piedra o pintando, sino también utilizando azulejos (ladrillos vidriados) (Fugert & Gries, 2020), los artesanos asirios crearon una serie de motivos que reflejaban la estrecha relación entre los gobernantes asirios y sus deidades protectoras, unas divinidades que permitían que el monarca que se sentara desde el trono en Assur, Nimrud, Nínive o Harrán pudiese autonombrarse como “gran rey del mundo” o “rey de reyes” (Cerro, 2013, p. 47). Prácticamente el mundo existente era el conocido y dominado por los asirios, mientras el resto del planeta simplemente no existía. Para los asirios, los límites del mundo eran el Mediterráneo, Egipto, Arabia, el golfo Pérsico, las montañas del Cáucaso y la meseta Iraní, más allá de estos lugares solo existía la nada.

Los reyes asirios eran representados en estelas en donde se les muestra acompañados de dioses como Assur, dios principal y asociado al sol, Ishtar, diosa vinculada a Venus, Ea, dios de las aguas, Hadad, dios del trueno, Shamash, dios de la justicia, Aya, diosa de la maternidad, y Nabu, dios del conocimiento. Los gobernantes asirios, a diferencia de los faraones egipcios, no se proclamaban hijo de los dioses, sino bendecidos por ellos y, por lo tanto, se transformaban en benefactores del resto de la población.

También podían ser representados junto a deidades menores como los toros alados (*lamassus*) y unos particulares personajes con cabeza de águila conocidos como “genios” (*apkallu*). Ambos eran seres protectores del monarca y, por lo tanto, de las ciudades, la nación y el pueblo asirio.

Otro elemento en la iconografía del arte asirio era el “árbol sagrado”, símbolo que representaba el orden cósmico original (Della, 2012, p. 137), que era mantenido por el rey y sus ejércitos al ir conquistando territorios y uniéndolos al cosmos ya existente.

Sin el rey solo podría existir caos, por lo que la lealtad a él era necesaria para todos, asirios o extranjeros, amos o esclavos. Para mantener esta lealtad, los reyes asirios debían mostrarse físicamente similares a los dioses o héroes míticos, capaces de alejar el mal de sus súbditos, como lo hacían los dioses o genios cuando derrotaban a

los demonios que eran quienes expandían el mal en la tierra, llámese enfermedades (malaria, peste) o desastres naturales (inundaciones, plagas).

## ¿PARA QUIÉN ERA ESTE ARTE?

Líneas arriba mencionamos que la historia y el arte asirio sufrieron una gran transformación tras el colapso que provocó alrededor del año 1050 a.C., la llegada de los llamados “pueblos del mar”. Los asirios fueron invadidos y atacados por una horda de guerreros feroces que destruyeron todo a su paso. De esta ingrata experiencia, los asirios salieron fortalecidos y decidieron crear un estado militarizado y expansionista que tendría, dentro de su arsenal, diferentes tipos de armamentos. Uno de ellos era el arte y su uso propagandístico.

Mediante grabados, esculturas, pinturas y azulejos, los artesanos asirios graficaron de lo que eran capaces los ejércitos que partieron a la conquista del mundo. La técnica y el estilo no cambiaron (más bien siguieron las ideas creadas siglos atrás por la cultura sumeria), pero la temática sí varió, mostrando escenas sumamente violentas, todas ellas relacionadas a las actividades del rey y de su entorno: aparte de la guerra, escenas de cacería, rituales y la relación entre el gobernante y las divinidades. Esto lleva a pensar que, además de un tema propagandístico, el arte asirio tenía también una función mágico-religiosa. (Reade, 1979, pp. 330-331).

En la antigüedad, política y religión eran prácticamente caras de una misma moneda. El arte se utilizó para coaccionar a los vecinos o potenciales enemigos y lograr su rendición o, en todo caso, su sumisión. La amenaza de la destrucción de ciudades o de la matanza de la población doblegó a muchos y los hizo aceptar el dominio surgido en Assur. Es por ello que, a las imágenes antes mencionadas, se le sumarían escenas de la tributación de los conquistados y los gestos de obediencia de reyes y embajadas que llegaban delante del “rey de reyes”.

Según Bagg, la brutalidad que muestra el arte asirio no debe hacernos pensar que solo este pueblo cometió dichas barbaridades, pues lo que muestra la iconografía asiria era algo totalmente usual entre civilizaciones anteriores, contemporáneas y posteriores a ellos. Básicamente, la idea de presentar dichas escenas era dramatizar y agrandar el poder del rey y sus tropas, sobre todo en los gobiernos de Asurbanipal I y II. Por fuentes escritas también se sabe que esta brutalidad fue selectiva y no se trató de un patrón repetitivo a lo largo de las guerras asirias de conquista (Bagg, 2016, p. 4). Casi siempre, salvo algunas excepciones, los castigos fueron hacia las élites y sus fuerzas militares, no contra la población civil.

Al estar en templos y palacios y tratarse de imágenes complementadas con escritos en cuneiforme, quienes podían ver y entender el mensaje eran personas que tenían

acceso a zonas muy restringidas. Es decir, el mensaje de los grabados estaba dirigido a los dioses y a la élite, empezando por el mismo rey, a manera de un auto adoctrinamiento: esto es lo que somos y esto es lo que hay que hacer (Baag, 2016, pp. 6-7).

Es muy probable que otras personas, como por ejemplo los diplomáticos que visitaban las capitales asirias, pudiesen ver dichas escenas y que obviamente las hayan interpretado como una clara amenaza para los que osaran pensar en enfrentarse al “rey de reyes”, el cual, gracias a los dioses, es quien decide entre la vida y la muerte.

## REFERENCIAS

- Agüera, E., & De la Cruz, M. (2021). Los relieves asirios como fuente de documentación equinotécnica. *Astarté. Estudios de oriente próximo y el mediterráneo*, (4), 1-11. <https://journals.uco.es/index.php/astarte/article/view/13641/12529>
- Bagg, A. (2016). A new look at the brutality scenes in Assyrian art, en Battini, L. (Ed.) *Making pictures of war: realia et imaginaria in the iconology of the Ancient Near East*. Archaeopress Ancient Near Eastern Archaeology, 57-82. [https://www.academia.edu/42720756/A\\_new\\_look\\_at\\_the\\_brutality\\_scenes\\_in\\_Assyrian\\_art](https://www.academia.edu/42720756/A_new_look_at_the_brutality_scenes_in_Assyrian_art)
- Bañón, E. (2021). La imagen del poder en las escenas de caza de los leones del arte neoasirio. Los relieves palatinos de los reyes Assurnasirpal II y Assurbanipal. *Revista Eviterna*, 9. <https://doi.org/10.24310/Eviternare.vi9.10647>
- Bujanda, S. (2016). Los toros y leones androcéfalos alados en Mesopotamia: historia y significado. *Tempus*, 3, 5-21. <https://doi.org/10.17533/udea.tempus.26573>
- Casero, M. (2013). 'Con tu justo cetro extiende tu tierra'. La legitimización de la guerra en Asiria a finales del segundo milenio a.C. *Arys: Antigüedad, religión y sociedades*, (11), 47-63. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4952646>
- Córdoba, J. (2003). La comprensión de la guerra en la Asiria del siglo VII a.C. Ciencia de la guerra y eficacia de combate en un modelo de la historia militar: Ulaia, 655 a.C. En Alonso, M., Córdoba, J., Sevilla, C. y Jiménez, R. (Coords.) *La guerra en oriente próximo y Egipto* (39-56). Universidad Autónoma de Madrid. <http://hdl.handle.net/10486/13620>
- Cerro, C. (2013). Gran rey, rey del mundo, rey de Asiria... ¿Rey de reyes de la tierra de Dilmun, Magan y Meluhha? *ISIMU*, 16, 47-62. <https://doi.org/10.15366/isimu2013.16.003>
- Della, R. (2012). Consideraciones sobre los relieves del “árbol sagrado” asirio en el Palacio Noroeste de Assurnasirpal II (Nimrud). *Antiguo Oriente: Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente*, 10, 125-144.

- Domínguez, H. (2012). El imperio neoasirio y las ciudades fenicias: una relación atípica. *Antesteria*, (1), 497-509. [https://www.ucm.es/data/cont/docs/106-2016-03-17-Antesteria%201,%202012ISSN\\_495.pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/106-2016-03-17-Antesteria%201,%202012ISSN_495.pdf)
- Fugert, A., & Gries, H. (2020). "I had baked bricks glazed in lapis lazuli color" – A brief history of glazed bricks in the Ancient Near East. En Fugert & Gries (Eds.) *Glazed bricks decoration in the Ancient Near East*. Proceedings of a Workshop at the 11th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East (Munich) in April 2018. Archaeopress Archaeology, 1-15. <https://www.archaeopress.com/Archaeopress/DMS/3A2CFECACD264EC79E464D22294574C0/9781789696059-sample.pdf>
- Martínez, F. (2021). El ritual de guerra asirio: los relieves del palacio norte de Nínive del rey Asurbanipal. *Horizonte histórico*, (22), 1-20. <https://doi.org/10.33064/hh.vi22.3463>
- Pacheco, A. (2006). Una aproximación a la política del Imperio nuevo asirio. *Panta Rei*, 5, 95-101. <http://hdl.handle.net/10201/110126>
- Reade, J. (1979). Ideology and propaganda in assyrian art. En Mogens Trolle, L. (Ed.) *Power and propaganda: A symposium on ancient empires* (329-343). Akademisk Forlag. [https://faculty.uml.edu/ethan\\_spanier/teaching/documents/readeassyrianart.pdf](https://faculty.uml.edu/ethan_spanier/teaching/documents/readeassyrianart.pdf)
- Sánchez, A. (2013). Los relieves del "palacio sin rival" de Senaquerib. *ARS Revista del departamento de historia del arte y música de la Universidad del País Vasco*, 3, 117-132. [https://ojs.ehu.eus/index.php/ars\\_bilduma/article/download/4675/pdf/28885](https://ojs.ehu.eus/index.php/ars_bilduma/article/download/4675/pdf/28885)



# La utilidad de la historia. De Heródoto a la posmodernidad\*

---

## THE USEFULNESS OF HISTORY. FROM HERODOTUS TO POSTMODERNISM

Gabriel García Higuera  
Universidad de Lima  
Ggarciah@ulima.edu.pe  
<https://orcid.org/0000-0003-4859-6790>

### RESUMEN

Desde los inicios de la historia como estudio sistemático del pasado humano, se ha planteado el problema acerca de su utilidad práctica. Las reflexiones sobre tal asunto han provenído, en lo fundamental, de historiadores de oficio y de filósofos en las distintas épocas de la historia universal. Desde una aproximación a la historia de la historiografía y a la filosofía de la historia, el presente artículo examina, junto con el concepto de historia, los planteamientos formulados acerca de la función social y la utilidad pragmática de su conocimiento. Una de las principales cualidades atribuidas a la historia en cuanto a su valor y utilidad, se refiere a las enseñanzas que el conocimiento del pasado puede proporcionar en el presente.

**PALABRAS CLAVE:** Utilidad de la historia, historiografía, teoría de la historia, filosofía de la historia, pensamiento histórico

### ABSTRACT

Since the beginning of History as a systematic study of the human past, the problem has been raised about its practical usefulness. The reflections on this matter have come, fundamentally, from professional historians and philosophers in different periods of Universal History. From an approach to the History of Historiography and the Philosophy of History, this article examines, together with the concept of History, the approaches formulated about the social function and the pragmatic usefulness of its knowledge. One of the main qualities attributed to history in terms of its value and usefulness, refers to the lessons that knowledge of the past can provide in the present.

**Key Words:** Usefulness of History, Historiography, Theory of History, Philosophy of History, Historical Thought

---

\* Agradezco a mi amigo y colega Gerardo Álvarez Escalona por las provechosas conversaciones y el intercambio de lecturas sobre teoría de la historia cuando éramos estudiantes en la Universidad de San Marcos, diálogos y materiales que abordaban algunos de los tópicos examinados en este artículo.

## INTRODUCCIÓN

En el capítulo inaugural de su ensayo *Perú: problema y posibilidad*, Jorge Basadre (1931) introducía la pregunta: “¿Para qué el conocimiento y la enseñanza de la Historia?” (p. 1). A partir de esta interrogante, el historiador tacneño reflexionaba sobre una materia que es objeto de problematización desde el nacimiento de la historia como conocimiento científico. A buen seguro, quienes ejercen el oficio de historiador son, a la par de los filósofos, los que primordialmente han examinado la cuestión atingente a la utilidad y función docente del saber histórico. De tal suerte, se ha respondido con profusión y heterogeneidad de criterios a un antiguo y arduo problema: ¿para qué sirve la historia?

Desde fechas muy tempranas se sostiene que el conocimiento del pasado y su comprensión se orientan hacia un propósito definido. Las sociedades enfocan el valor práctico de la historia en concordancia con las inquietudes e interrogantes formuladas desde el presente. De este modo, no sólo toda época y cada cultura tienen su propia perspectiva y concepto de la historia, sino que la exposición de criterios acerca de su utilidad ha derivado siempre de las motivaciones y preocupaciones que, en determinados contextos, les dieron sustento.

Entre las razones expuestas acerca de su función, hallamos dos perspectivas centrales. Aquella que postula la existencia de un objetivo de carácter pragmático en el conocimiento histórico; esto es, que la sociedad conozca y aprenda de la experiencia humana, a fin de no incurrir en errores pretéritos (esta postura fue enunciada por el filósofo George Santayana en aquel aforismo que de ordinario se invoca: “Los que no son capaces de recordar el pasado, están condenados a repetirlo”). Desde una perspectiva diferente, se sostiene que el cultivo de la historia pretende satisfacer la curiosidad del hombre por el conocimiento auténtico de lo acaecido. Lejos de excluirse, ambas concepciones comportan su recíproca complementariedad: la historia, fundándose en el interés por conocer la evolución de los grupos humanos y sus manifestaciones, arriba a la comprensión del presente y permite esbozar propuestas de solución a los problemas contemporáneos.

Sobre la función de la historia, el alemán Ernst Bernheim, en su tratado sobre el método histórico, plantea que esta atravesó por tres fases: la historia narrativa, que se circunscribía a consignar y relatar lo acaecido; la historia pragmática o didáctica, entendida como fuente de enseñanzas con un sentido de utilidad práctica en el presente; y la historia genética o evolutiva, que explica las causas de los hechos y la dinámica de su curso (Huizinga, 1994, p. 88; Comellas, 1982, p.79). En este esquema, se aprecia una relación divergente entre el interés y la utilidad de la historia. Se trata, en sentido estricto, de una aparente oposición, puesto que el auténtico conocimiento histórico comprende las tres funciones antes descritas.

En las expresiones teóricas esbozadas se puede observar, a guisa de ejemplificación, cómo la finalidad de la historia ha sido diversamente ponderada, asunto de continuo debate hasta hoy. Por tanto, se revisará, desde una aproximación al pensamiento histórico en Occidente, las principales concepciones sobre la naturaleza de la historia y la utilidad de su saber.

## LA HISTORIA EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

Como es sabido, la historia en cuanto conocimiento hunde sus raíces en el orbe griego, en la segunda mitad del siglo V a.C. Antes de su advenimiento, el pasado se aprehendía a través de mitos, que eran narraciones que perpetuaban la memoria colectiva; estos eran recreados en la épica y la tragedia. El mito era, además, la fuente de donde los griegos extraían valores morales, reglas de conducta y enseñanzas. Su significación esencial en la cultura griega, hace decir al historiador inglés Moses Finley (1977): “El mito era su gran maestro en todas las cosas relativas al espíritu” (pp. 15-16).

Otra fuente de sucesos pretéritos era la poesía, que transmitía enseñanzas de orden moral y práctico. Este género gozaba de mayor prestigio y reputación que la historia. Así lo apreció Aristóteles (2013), que en el noveno libro de su *Poética* razonaba que la poesía era “más filosófica y elevada que la historia, pues la poesía narra más bien lo general, mientras que la historia, lo particular” (p. 56).

Un factor complementario que explica la menor influencia social de la historia lo representa el pensamiento científico griego. Este admitía como objeto cognoscible lo inmutable, permanente y determinable, en tanto que la naturaleza de la historia es el devenir, el cambio continuo.

La historia, en efecto, es una ciencia del obrar humano; el objeto que el historiador considera es cuanto han hecho los hombres en el pasado, actos que pertenecen a un mundo cambiante, a un mundo en que las cosas llegan a su fin y dejan de existir. (Collingwood, 2017, p. 80)

Es Heródoto de Halicarnaso (484-425 a.C.) —a quien Cicerón bautizó como “el padre de la historia”— el primer usuario del vocablo *ιστορία* (historia), cuya acepción primigenia aludía a la “investigación”, “indagación” de lo acontecido. Heródoto dio forma a sus pesquisas en torno a las guerras médicas en *Historias*, obra compuesta de nueve libros. Su investigación se basó, primordialmente, en observaciones y tradiciones que recogió en sus dilatados viajes. En el proemio del libro primero, escribió que su propósito era narrar “los hechos humanos” para que no se sumergieran en el olvido con el andar de los años y, sobre todo, conocer las “notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros” y la causa de su “mutuo enfrentamiento” (Heródoto, 1992, p. 85). Para el primer historiador, el conocimiento del pasado permitía,

al propio tiempo, responder a interrogantes sobre asuntos ignorados. La historia, desde entonces, adquirió significado a partir de las acciones humanas, aunque Heródoto, en sus explicaciones sobre ciertos hechos, no prescindió de la intervención de los dioses. Desde aquellas orientaciones metódicas se sentaron las bases para el desarrollo de la disciplina histórica.

Tucídides (460-400 a.C.), con su *Historia de la guerra del Peloponeso* en ocho libros —suceso en el que participó en calidad de estratega—, inauguró la historiografía crítica y objetiva. Esta obra —escrita en los veinte años de su destierro de Atenas— se sustentó en sus observaciones como testigo ocular y en múltiples informaciones acopiadas. Por eso declara: "... relaté cosas en las que yo estuve presente o sobre las que interrogué a los otros con toda la exactitud posible" (Tucídides, 2013, p. 81). La finalidad de su trabajo no residía en el relato de los hechos, antes bien en su análisis y el sentido que se les puede asignar; y en esa tarea le interesaba establecer las leyes que rigen su acaecer. La historia de Tucídides es genética, por cuanto se interroga fundamentalmente por la causa de lo ocurrido; además es pragmática, pues procura el aprovechamiento útil de las lecciones del pasado, en particular de la política (Topolsky, 1992, p. 65). En esta última función, residía para el historiador ateniense la utilidad de la historia. Cabría destacar, por último, que, con su pródica investigación, la historia conservó su propósito humanístico, destacándose en ésta el valor de los testimonios.

En Roma, la historia revistió nuevos contornos. Entre sus rasgos destacaba su estrecha vinculación con la idea de continuidad, perspectiva por la que se concebía la historia cual heredera de instituciones tradicionales, además de ser fuente de patrones de comportamiento para las jóvenes generaciones (Momigliano, 1984, p. 56). De ahí la relevancia de la memoria social, conservada en registros locales y crónicas y representada en los anales oficiales. Asimismo, en la República romana se reivindicaba el principio conforme al cual el conocimiento del pasado proveía valiosas enseñanzas en el presente. Quien mejor expresara tal carácter de la historia fue el orador y filósofo Marco Tulio Cicerón (106-46), quien le atribuyó ser *magistra vitae*, es decir, maestra de la vida. De acuerdo con lo señalado:

La historia es un apoyo para estadistas y oradores, que proporciona ejemplos de acciones para emular o evitar, o ilustraciones para discursos, que quien las emplea —si no el mismo historiador— puede desarrollar de acuerdo con las necesidades de una idea o de una frase. La verdad por la verdad está bien a su manera; pero la verdad adecuada y a punto, en el debate o en la práctica, es la más valiosa para un romano. (Shotwell, 1940, p. 278)

Empero no fue sino hasta la expansión de Roma, que de urbe se irguió en potencia hegemónica en el mundo mediterráneo, cuando la historia alcanzó su mayoría de edad. Bien es cierto que el sentimiento de superioridad del espíritu romano respecto de los

demás pueblos, sometidos o no a su poder, se vio meridianamente reflejado en su historia, conceptualizada como universal (historia ecuménica). Notable exponente de esta historiografía es el griego Polibio (hacia 208-128), autor de *Historias*, que contiene una pormenorizada narración de las guerras púnicas y macedónicas. En el Libro I reafirma que “para los hombres no existe enseñanza más clara que el conocimiento de los hechos pretéritos” (Polibio 1981, p. 55), y que su aprendizaje es digno de consideración por ser escuela para la formación y preparación de la actividad política. Por consiguiente, Polibio le atribuía a la historia —en el mismo sentido en que lo hiciera Tucídides— un carácter pragmático<sup>1</sup>.

En el siglo I a.C., Salustio (hacia 86-35), contemporáneo de Julio César, escribió sobre episodios políticos de la última época de la República. En sus libros *la Conjuración de Catilina* y *la Guerra de Jugurta*, persiguió narrar los hechos con imparcialidad. Así, en la primera de las obras citadas, declara que determinó “escribir la historia del pueblo romano selectivamente, según que un período u otro se me antojasen dignos de recuerdo; sobre todo porque tenía el ánimo libre de esperanzas, temores o partidismos políticos” (Salustio, 1997, p. 76).

Durante la Roma imperial, Tito Livio (59 a.C.-17 d.C.), habiendo compilado los anales tradicionales, compuso un relato histórico unitario en 142 libros, al que dio el título de *Ab urbe condita (Desde la fundación de la ciudad)*, y que comprende desde los orígenes de Roma hasta el principado de Augusto. Su extensa narración se fraguó con una finalidad patriótica. Nunca antes un historiador se había consagrado a tan vasta y ambiciosa empresa. En el prefacio, el autor declaró los propósitos morales de su monumental obra: ofrecer a los lectores ejemplos virtuosos de la vida cívica romana, apreciando en aquellos los valores que cimentaron la grandeza nacional. El patriotismo de Tito Livio “se convirtió en universal, y sigue sirviendo de inspiración para épocas posteriores incluso cuando el mundo romano ya había sucumbido” (Shotwell, 1940, p. 311).

Tácito (hacia 54-120), junto con Salustio y Tito Livio, es uno de los tres historiadores latinos de mayor renombre. Sus dos obras, *Historias* y los *Anales* —que han llegado incompletas hasta nosotros—, se asientan en fuentes orales y escritas. Tácito, que escribió bajo el reinado de la dinastía Flavia, admitía la idea, tan en boga por entonces, de que la historia perseguía una finalidad pragmática, de guisa que se propuso retratar ejemplos de virtud y de vicio en el orden político, al efecto de que la sociedad venidera pronunciara su aprobación o condena, de acuerdo con H. Furneaux (como se citó en Collingwood, 2017, p. 101). “Tácito suscribe de forma categórica la opinión según la que

1 Del propósito pragmático de la obra de Polibio, escribe J.T. Shotwell (1940): “La historia no era para él un simple conocimiento de cosas antiguas. Él es un político práctico, y la historia es, simplemente, la política del pasado. Está justificada por su utilidad; es la filosofía que enseña con la experiencia... Sólo la historia puede proporcionar precedentes al hombre de estado” (p. 253).

la función de la historia consiste en fomentar la virtud y censurar severamente el vicio, preservando para ello ejemplos de una y otro” (Burrow, 2014, p. 182). Y es que el mentado autor observaba en el contenido histórico una fuente de juicios morales.

La aparición del cristianismo confiere a la historia una nueva exégesis de la trayectoria humana. El panorama que se traza de la historia universal cobra sentido de principio a fin por la voluntad o designio de Dios sobre el mundo terrenal. Se concebía la historia como el conjunto de acciones humanas determinadas conforme al plan divino, desde la creación hasta el juicio final. En esta visión teológica, el acontecimiento central de la historia es la creación del reino de Dios por Cristo.

El sentido de la historia, en clave cristiana, tuvo una sustantiva elaboración en el pensamiento de san Agustín (354-430), profesor de retórica y obispo de Hipona. En su obra *La Ciudad de Dios* —concebida como una apología del cristianismo ante las acusaciones paganas que lo culpaban de la decadencia del Imperio romano— fundamenta una filosofía de la historia. En esta observa el despliegue de una lucha entre dos ciudades, la divina y la terrena. La primera la conforman quienes aman a Dios y se desprecian a sí mismos como seres pecadores, es decir, la iglesia de Cristo. Por el contrario, los miembros de la ciudad terrena hacían prevalecer sus apetitos e intereses personales sobre Dios. De acuerdo con san Agustín, ambas ciudades coexisten en este mundo y representan la lucha entre el bien y el mal, oposición en la que, hacia el final de los tiempos, triunfará la ciudad de Dios con la segunda venida de Cristo (Suárez, 1976, pp. 46-48).

## HISTORIOGRAFÍA MEDIEVAL

La interpretación de la historia, de signo cristiano, prevalecería en tiempos medievales. Una revisión del providencialismo agustiano la hallamos en la obra de Joaquín de Fiore (1135-1202), abad cisterciense italiano, quien vivió en una época convulsionada por la propagación de doctrinas heréticas. A diferencia de las dos líneas paralelas, representadas por lo sagrado y lo profano, propuestas por san Agustín, la doctrina de Joaquín de Fiore —imbuida de ideas milenaristas—, afirmaba que el curso de la historia se dividía en tres grandes edades, de acuerdo a las tres personas de la trinidad. Estas eran: la edad del padre, correspondiente al Antiguo Testamento, en la que preponderaba la ciencia; la edad del hijo, o sea, la era de Cristo y los apóstoles, caracterizada por la sabiduría; y la edad del Espíritu Santo, en la que se alcanzaría la plenitud intelectual. En esta última —que se iniciaría hacia el año 1260— la Iglesia jerarquizada desaparecería y daría lugar a otra, exclusivamente espiritual, regida por monjes. De esta manera, con el anuncio de “un tiempo de plenitud espiritual, el Reino del Espíritu, rompía los moldes que ligaban la Cristiandad a una esperanza trascendente y permitía formular estas esperanzas en límites temporales” (Suárez, 1976, p. 60).

Conviene apuntar que en el siglo XIII nace la escolástica, resultado de la fusión del pensamiento cristiano y las ideas aristotélicas, tal como se expone en las obras de san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino. En la filosofía escolástica se concibe un orden moral impuesto por Dios, que puede ser trastocado por la libertad de las acciones humanas. Es la doctrina del libre albedrío, de gran trascendencia en el pensamiento histórico por cuanto “admite en el hombre y sus creaciones —sociedad, estado, cultura— una perfectibilidad” (Suárez, 1976, p. 61). A este respecto, Tomás de Aquino sostenía que la historia profana manifestaba el progreso del hombre. Es así que el sentido de la historia es interpretado como el progreso de la sociedad en la búsqueda de un bien temporal.

En la producción histórica medieval destacaron los monasterios, que fueron centros de preservación de la memoria del pasado y, a la vez, talleres de escritura de la historia. Ahí se compusieron crónicas y anales, con los cuales sus autores se proponían “explicar el comprometido triunfo de la verdadera fe a través de unos agentes (obispos y monjes) sobre unos pueblos dominados por la barbarie, el paganismo o la herejía” (Mitre, 1997, p. 37).

Por otra parte, el predominio de leyendas y relatos imaginarios en la Edad Media trae para la historia de este período un considerable retroceso en la exactitud de los hechos.

En tanto que en Occidente la historia se escribía con estos caracteres, en el mundo islámico alcanzaba señalados avances en la comprensión del mundo geográfico, y halla en Ibn Jaldún (1332-1406), filósofo árabe nacido en Túnez, a su más preclaro exponente, ponderado en la actualidad como el precursor de la “historia sociológica”. Este autor, en el libro primero de su magna obra, *Introducción a la historia universal* (1377), escribía:

Sabed que la historia tiene por verdadera finalidad hacernos conocer el estado social del hombre, en su dimensión humana, o sea la urbanización y civilización del mundo, y de darnos a entender los fenómenos concomitantes naturalmente a su índole...; en fin, todo el devenir y todas las mutaciones que la naturaleza de las cosas pueda operar en el carácter de la sociedad. (Jaldún, 1987, p. 141)

Y acerca de su utilidad, precisaba:

LA HISTORIA es una ciencia digna, que se distingue por la nobleza de su objetivo, su gran utilidad y la importancia de sus resultados.

... los que procuran instruirse en el manejo de los asuntos sociales, tanto espirituales como de carácter temporal encontrarían en la historia útiles ejemplos y lecciones ilustrativas... (Jaldún, 1987, p. 100)

Los cambios acaecidos en Europa desde el siglo XII (resurgimiento de la vida urbana y del comercio; aparición de la burguesía y su ulterior pujanza social y económica; primeras manifestaciones mercantiles del capitalismo; etcétera), conducen a que el ejercicio de la historia ostente nuevas configuraciones. La historia se seculariza. De este

modo, con el ingreso de la Edad Moderna, se ocupará exclusivamente de las acciones humanas, prescindiendo del componente místico en la explicación de los hechos.

## EL PENSAMIENTO HISTÓRICO EN LA EDAD MODERNA

En las postrimerías del Medioevo, la admiración por la tradición grecorromana del movimiento humanista reanudó el método crítico de los historiadores antiguos. Con ello, la exactitud en la investigación recobró centralidad y la historia hubo de adquirir un carácter racional. Manifestación de esta renovación metódica fue la erudita pesquisa filológica del humanista italiano Lorenzo Valla (1405-1457), quien en su *Declamatio* (1440) demostró el carácter espurio del documento conocido como la "Donación de Constantino", que desde mediados del siglo XI el papado exhibía para legitimar su poder temporal en Italia<sup>2</sup>.

Con el Renacimiento, la historia focalizó su interés en el hombre y adoptó una revaloración de las fuentes. Al reavivar en muchos aspectos el concepto grecorromano de la historia, el Renacimiento reintrodujo una finalidad pragmática, puesto que debía servir de enseñanza a la vida práctica y, en particular, al adiestramiento político (Collingwood, 2017, p.125). En consecuencia, la historia debía narrar acontecimientos políticos, por cuanto era concebida como un conocimiento que proporcionaba lecciones para la actividad de los gobernantes. De acuerdo con este punto de vista, las repúblicas y los principados italianos y las monarquías centralizadas de España, Francia e Inglaterra contrataban a historiadores (Carbonell, 2001, p. 79).

En esa época destaca el florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527), quien, después de servir a su patria como diplomático y ya retirado de la escena pública, se consagró a la escritura de la historia con *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1512-1517) e *Historia de Florencia* (1520-1525). Para Maquiavelo, la historia permite a la gente "hacerse sabia a expensas de otros", al aprender de errores del pasado (Burke, 2013, p. 147). Su experiencia en los asuntos de Estado y los acontecimientos de los que fuera testigo, le convencieron de que la utilidad de la historia estriba en las lecciones que los gobernantes puedan extraer de la trayectoria de los estados. Su objetivo era pragmático: la historia debía reportar un conocimiento útil que sirviera de guía a las acciones políticas que condujeran a la unidad de Italia.

---

2 Durante la Edad Media se creyó que el emperador Constantino el Grande, antes de morir, había otorgado al papa Silvestre I la ciudad de Roma, la totalidad de la península Itálica y las provincias occidentales del Imperio romano para ejercer sobre dichos territorios facultades imperiales. Esta donación aparecía atestiguada en un documento oficial. Las comprobaciones de Lorenzo Valla revelaron que aquel documento no era de la época de Constantino, sino que había sido elaborado entre mediados del siglo VIII y mediados del siglo IX.



También desde la filosofía se formularon reflexiones sobre la historia. El paradigma científico planteado por el francés René Descartes (1596-1650) no comprendía a la historia, por cuanto la versión que exponía sobre los hechos no se ceñía a la fidelidad y exactitud, tal como lo escribe en su *Discurso del método* (1637). Por tanto, desdeñaba su utilidad: la historia no era capaz de proporcionar un conocimiento verídico ni completo de lo realmente acaecido.

En contraposición al racionalismo cartesiano, el napolitano Giambattista Vico (1668-1744) argumentaba en su obra *Ciencia nueva* que la historia es un tipo de conocimiento científico, y formula los principios del método histórico. Observó en la historia el proceso de génesis y avance de las sociedades, constituidas por las instituciones modeladas por el hombre. El curso de la historia se canalizaba con arreglo a un plan completamente humano (Collingwood, 2017, p.130). En la teoría de Vico, la historia no atañe al pasado en cuanto tal, sino, en primer término, a la sociedad del presente. Su postura epistemológica es adversa a las teorías del racionalismo y empirismo del siglo xvii.

En la centuria posterior, el escocés David Hume (1711-1776), después de reflexionar sobre el problema gnoseológico de la historia, planteaba, en concordancia con los postulados de Vico, que las objeciones aducidas contra el conocimiento histórico por parte del cartesianismo carecían de fundamento. Y sostuvo que la historia era “un tipo de conocimiento legítimo y válido” (Collingwood, 2017, pp. 142-143).

En el siglo xviii, el surgimiento de la Ilustración o Iluminismo representó un giro en la función de la historia. La historiografía ilustrada pretendía liberar la actividad y el pensamiento humanos de la influencia religiosa, a la par de cuestionar el orden establecido (Antiguo Régimen). Estos planteamientos son concurrentes con las aspiraciones políticas de la burguesía en ascenso. Los historiadores no se sintieron atraídos por el estudio de épocas remotas —enjuiciadas como resultado de la acción de fuerzas irracionales—. Para sus cultores, la historia era digna de atención desde la manifestación del espíritu científico; es decir, la Edad de la razón. El espíritu racional se expresaba, en el orden político, con el despotismo ilustrado, y en el aspecto económico, con el avance de la industria y del comercio. Para la Ilustración, el punto de partida de la historia era el nacimiento del espíritu científico moderno. Es así como se vinculaba el conocimiento racional y los avances científico-técnicos de la época con la idea de progreso.

Este movimiento intelectual, si bien hubo de aportar los conceptos de “historia verídica” e “investigación histórica crítica”, también cultivó la historia al nivel de instrumento de propaganda. Personalidad destacada de esta corriente cultural de renovación fue Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755), pensador que juzgó críticamente el panorama social de Francia en el siglo xviii y el Estado absolutista, y adhiere al conocimiento histórico la exigencia de indagar por las causas

de la evolución social. Montesquieu, esgrimiendo la idea de progreso en la historia, planteó que la humanidad había transitado desde el salvajismo hasta la civilización.

En el pensamiento de Voltaire (seudónimo de Francois Marie Arouet) (1694-1778) —reputado como el ideólogo más influyente de la Ilustración—, la historia dejó de significar una relación de hechos detallados para ser enfocada a través del espíritu crítico de la filosofía racionalista del siglo XVIII. En este sentido, introdujo la expresión “filosofía de la historia” para oponerla a la erudición de la historia político-pragmática y la historiografía eclesiástica, esta última representada en la obra del eclesiástico Jacques Bossuet (1627-1704). Y coincide con Montesquieu en apreciar que el movimiento de la historia se rige por la idea de progreso.

Una excepción en el pensamiento histórico de la época la hallamos en el filósofo ginebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). El citado pensador expresaba ideas adversas a la civilización y esgrimió un cuestionamiento más radical del orden político y social de Francia. Rousseau sitúa en la civilización el origen de la corrupción del ser humano y propone, al mismo tiempo, un retorno a la vida primitiva, período en que el hombre encarnaba a un ser bueno y feliz.

Durante esta época, la historiografía inglesa estudiaba el curso histórico desde una perspectiva del progreso material experimentado en aquellos años, derivado de la Revolución industrial. El adelanto económico era interpretado como proceso de evolución constante hacia la sociedad moderna. Tal visión se forja en Inglaterra tras el establecimiento de la monarquía constitucional —resultado del triunfo de la Revolución gloriosa de 1688—, y se consolida en el siglo XIX, durante la hegemonía imperial de la Corona británica, bajo el reinado de Victoria I. Fue en este tiempo cuando se gestó una historiografía de orientación liberal que traslucía el orgullo nacional inglés, nacido de un enfoque optimista del presente. Dicha visión emana, verbigracia, en las obras de Thomas Macaulay (1800- 1859) y Lord Acton (1834-1902).

## LA HISTORIA EN EL SIGLO XIX

El siglo XIX ha sido bautizado como el “siglo de la Historia”. Ello en virtud de que la disciplina histórica adquirió estatuto científico y se profesionalizó: se impartió la enseñanza de la historia en las universidades de Europa y florecieron diversas escuelas históricas. Al propio tiempo, los libros de historia gozaban de popularidad en el gusto de los europeos.

En aquella época, el advenimiento del romanticismo representó una reacción contra el racionalismo del siglo XVIII. A diferencia del Iluminismo, cuya atención se orientaba hacia el pasado reciente, el movimiento romántico evocaba tiempos remotos —como el Medioevo—, por cuanto expresaban formas de sociedad con valores e intereses

positivos que diferían radicalmente de los de su tiempo. De ahí que los románticos columbraron el pasado medieval con admiración.

Por otra parte, el romanticismo compartía la visión de la historia como progreso de la razón humana. La historia era concebida en términos de proceso único de desarrollo, desde el salvajismo hasta la civilización; interpretación que enriquecía la perspectiva de la realidad histórica.

Los románticos emprendieron la escritura de la historia del pueblo. Para tal fin, incorporaron en la narración el lenguaje popular, y pusieron de relieve el rol protagónico del pueblo en los hechos históricos. Este tipo de historia se plasmó de manera notable en la obra del francés Jules Michelet (1798-1874), historiador y escritor que, en su *Historia de la Revolución francesa* (1847-1853), destacó la acción del pueblo como el “héroe colectivo” de la gesta revolucionaria (Burrow, 2014, p. 463).

El romanticismo en historia propendía hacia la comprensión y revalorización de los pueblos; ello dio nacimiento a una corriente histórica dedicada al estudio de las naciones, sus costumbres y tradiciones. De esta suerte, nació la historia patriótica, que puso énfasis en la idea de nación y fortaleció el nacionalismo en Europa.

Conviene recordar que esta fue la época de la construcción de los Estados nacionales. En ese proceso histórico, urgía la escritura acerca de la trayectoria de las naciones. En virtud de ello, el Estado asume una participación estimable en el campo de la historia, contribuyendo con los investigadores otorgándoles subvenciones anuales, protegiendo el patrimonio histórico y organizando los archivos públicos (Carbonell, 2001, pp. 116-117).

En el siglo XIX, la filosofía de G.W.F. Hegel (1770-1831) abrió un nuevo horizonte en la idea de historia. A juicio del filósofo alemán, las acciones humanas, en tanto que manifestación externa de las ideas, constituyen el único objeto de conocimiento; por consiguiente, proyecta toda la historia como historia del pensamiento, y observa en este dilatado proceso el auto desarrollo de la razón. Asimismo, interpreta las acciones humanas cual actos morales, y estas, a su vez, como actos políticos. A ello responde que Hegel identifique la historia con la historia política. Su filosofía de la historia se articula alrededor del desarrollo de la libertad (“razón moral del hombre”). Para tal pensador, la historia toca su fin en el presente, puesto que el futuro resulta incognoscible para el historiador. Y con respecto a la lección práctica que provee la historia, Hegel advierte en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* que la experiencia y la historia enseñan que “jamás pueblo ni gobierno alguno han aprendido de la historia ni ha actuado según doctrinas sacadas de la historia” (Hegel, 2005, pp. 248-249). Con ello, el referido filósofo rechazaba la función de la historia como “maestra de la vida”, tal como se sostenía desde la Antigüedad.

Al promediar la centuria decimonónica, advino en el horizonte del pensamiento europeo, el positivismo, corriente filosófica impulsada por el francés Auguste Comte (1798-1857), que aspira a alcanzar el conocimiento verdadero a través de la observación y la experiencia sensible, suprimiendo del conocimiento cualquier elemento de especulación metafísica.

El positivismo influyó en grado significativo en la investigación histórica, y abrió curso a una historiografía que intenta comprobar los hechos y formular las leyes de la evolución histórica. Asimismo, hubo de impulsar la investigación de fuentes documentales, recogiendo información fáctica. Y aportó a la metodología de la historia el rigor erudito y el análisis crítico de los documentos. Los historiadores adscritos a esta corriente del pensamiento estimaban que su función consistía en la investigación documental, con vistas a comprobar y exponer los hechos, descartando cualquier juicio valorativo acerca de ellos. Para los historiadores positivistas “la historia se hace con textos”.

Leopold von Ranke (1795-1886), erudito historiador alemán influido por el positivismo, expresa con precisión y claridad en el prólogo de su *Historia de los pueblos románicos y germánicos desde 1494 hasta 1535*, que la finalidad de la ciencia histórica es narrar los hechos objetivamente:

Se ha asignado a la Historia el cometido de enjuiciar el pasado, instruyendo y adoc-trinando el presente en beneficio del porvenir. No son tan ambiciosos los fines que este ensayo se propone: nuestra obra aspira tan sólo a exponer *cómo sucedieron realmente las cosas*. (Von Ranke, 1958, p. 12)

En aquella misma centuria, los alemanes Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895) fueron los padres de una nueva perspectiva de la historia: el materialismo histórico, doctrina filosófica conforme a la cual la trayectoria de la sociedad humana y del mundo natural describe un proceso dialéctico, concepto recogido de la filosofía hegeliana. Esta premisa sirve de basamento teórico a Marx para sostener que la historia se halla determinada por las contradicciones existentes entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción, base material de la sociedad, proceso que agudiza el conflicto entre las clases. De acuerdo con Marx, las clases sociales presentan intereses contrapuestos y su enfrentamiento deriva inevitable. En su teoría social, la lucha de clases es el “motor” de la historia.

En la visión marxista, la historia no es mera relación de hechos. A partir de la evolución histórica, se pueden establecer las leyes del desarrollo social que permiten prever el futuro y demostrar el rumbo de las sociedades hacia una determinada instancia. El marxismo sostiene que el conocimiento del proceso histórico de la sociedad contribuye al avance de la “conciencia de clase” del proletariado. Por tanto, la idea de historia en el marxismo está estrechamente vinculada a un proyecto político de carácter revolucionario: la finalidad pragmática de la historia se conexas con la

edificación de un mejor porvenir. De suerte que el marxismo dota a la historia de una nueva función social.

La concepción filosófico-social del marxismo ejercerá, a la postre, una señalada influencia en los estudios sociales; y en lo concerniente a la ciencia histórica, su impronta contribuirá al nacimiento de la historia económica y social.

En Alemania, el filósofo Friedrich Nietzsche (1844-1900) escribió un libro titulado *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, publicado en 1873. En este trabajo postula:

La historia forma parte del ser vivo en tres respectos: en tanto que éste es activo y aspira, en tanto preserva y venera, y en tanto sufre y necesita de liberación. A esta trinidad de relaciones corresponde una trinidad de formas de historia: cabe distinguir una forma *monumental*, una forma *anticuaria* y una forma *crítica* de historia. (Nietzsche, 2018, p. 47)

Para tal autor, estas formas de historia deben estar al servicio de la vida, y declara que para ella es perjudicial el “exceso de historia”, porque la “degenera y desintegra”, concluyendo que “el conocimiento del pasado se desea en todos los tiempos exclusivamente al servicio del futuro y del presente, y no para debilitar el presente, ni para arrancar las raíces de un futuro pletórico de vitalidad...” (Nietzsche, 2018, pp. 63-64).

## LA HISTORIA EN EL SIGLO xx

A comienzos del siglo xx se hubo de trastocar la situación en Europa y la realidad social y política devino harto compleja: la acelerada industrialización condujo a nuevos conflictos entre clases sociales y las rivalidades existentes entre las grandes potencias en la era del imperialismo, acrecentadas por la carrera armamentista, derivaron en el estallido de la Primera Guerra Mundial. Los efectos de la contienda bélica propiciaron cambios en la mentalidad y en la forma de concebir la historia.

En 1929, la publicación en Francia de *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, revista fundada por Lucien Febvre (1878-1956) y Marc Bloch (1886-1944), inauguró la senda para la renovación metodológica de la ciencia histórica. Frente a la historia tradicional o metódica, dedicada a resaltar aspectos políticos e institucionales, la escuela de los *Annales* propuso un enfoque multilateral para el estudio de la historia, con la finalidad de comprender la totalidad de aspectos y manifestaciones en la vida de las sociedades. Para tal fin, los representantes de dicha escuela historiográfica promovieron la incorporación de nuevos métodos basados en la integración de la historia con las demás ciencias humanas.

Desde entonces, la historia no solo se identifica con el pasado, sino con el presente. En esta perspectiva, Bloch (2001) pretendía responder a la interrogante “¿para qué sirve la

historia?” Define a esta como “ciencia de los hombres en el tiempo” (p. 58), conceptualizando el tiempo en términos de cambio continuo, y destacando la interrelación entre el pasado y el presente para la comprensión de los hombres.

Por su parte, Febvre definía la historia como

la necesidad que siente cada grupo humano, en cada momento de su evolución, de buscar y de poner de relieve, en el pasado, los hechos, los acontecimientos, las tendencias que preparan el tiempo presente y que permiten comprenderlo, que ayudan a vivirlo. (Como se citó en Chesneaux, 2005, p. 23)

Por ello, Febvre (1971) asignaba a la historia la función social de “organizar el pasado en función del presente” (p. 245).

Fernand Braudel (1902-1985) —discípulo de Bloch y Febvre y calificado como el más importante sistematizador de las propuestas metodológicas de los *Annales*— situaba a la historia como parte integrante de la “ciencia social” y sostenía: “La historia es una dialéctica de la duración; por ella, gracias a ella, es estudio de lo social, de todo lo social, y por lo tanto del pasado, y por lo tanto también del presente, uno y otro, inseparables” (Braudel, 1991, p. 91), manifestando que “la historia pretende ser estudio del presente por el estudio del pasado” (p. 77). Así también, según el historiador francés, es función de la historia esbozar las tendencias de la actualidad y descubrir sus antecedentes relevantes.

Desde una óptica marxista, Pierre Vilar (1906-2003) promovió la exigencia de una historia que proyectara una visión global de la sociedad. Al tratar sobre los diferentes significados que encierra el término “historia”, Vilar sostuvo que su objeto es la dinámica de los hechos sociales pasados, presentes y futuros; y planteó que la historia tiene por finalidad “edificar una sociología del pasado, y de forma frecuente —durante mucho tiempo la más frecuente— reconstituir una política” (Vilar, 1980, p. 20), propugnando con ello el rol sociopolítico del conocimiento histórico.

Después de la Segunda Guerra Mundial, sobrevinieron vertiginosos cambios en la política y la economía a escala internacional, a la par de profundas transformaciones sociales y culturales alentadas por los procesos de globalización. En este contexto, en la década de 1970 se produjo la “ruptura posmoderna”, que representó en las ciencias sociales y humanidades una crítica a los paradigmas vigentes. Verbigracia, cuestiona la legitimidad de la ciencia como conocimiento válido, la idea del progreso —que había caracterizado el pensamiento occidental desde la Ilustración—, la modernidad, y sostiene el final de las grandes interpretaciones generales o metanarrativas de la historia (como la visión marxista). Así también, la posmodernidad se decanta por la pluralidad de puntos de vista e interpretaciones acerca de una misma realidad social.

Esta corriente intelectual influyó significativamente tanto en el modo de concebir la historia cuanto en su escritura (Aurell, 2017, p. 118). “La idea básica de la teoría

posmoderna de la historiografía es la de negar que la escritura histórica se refiera a un pasado histórico real” (Iggers, 2012, p. 193). Uno de los principales representantes historiadores posmodernos, el estadounidense Hayden White (1928-2018), postula que un texto histórico es un artefacto literario, afirmando que “las narrativas históricas son ficciones verbales cuyos contenidos son más inventados que descubiertos y cuyas formas tienen más en común con sus contrapartidas literarias que con las científicas” (como se citó en Iggers, 2012, p. 194). Es por ello que el posmodernismo ve la historia como un discurso sobre el pasado, del cual existen múltiples lecturas posibles (Jenkins, 2009, pp. 6 y 7). De acuerdo con estos planteamientos teóricos, ¿cómo se concibe la utilidad y el valor práctico de la historia? En el examen de esta cuestión, White, basándose en los planteamientos de Michael Oakenshott, recupera los conceptos de “pasado histórico” y “pasado práctico”. El primero sería el estudio científico del pasado, cuyo único objetivo es conocer la verdad de los hechos, que es un fin en sí mismo; se trata de un conocimiento construido por los historiadores “sin ninguna tendencia a extraer lecciones del estudio del pasado ni a importarlas al presente para justificar acciones o programas pensados para el futuro” (White, 2018, p.37). En contraposición, el “pasado práctico”

se refiere a aquellas nociones “del pasado” que todos llevamos con nosotros en la vida diaria y a las que recurrimos, voluntariamente y como mejor podemos, para obtener información, ideas, modelos y estrategias que nos ayuden a resolver todos los problemas prácticos con los que nos encontramos en lo que sea que consideremos nuestra “situación” presente, desde cuestiones personales hasta grandes programas políticos. (White, 2018, pp. 37-38)

## CONSIDERACIONES FINALES

En esta sucinta revisión de las concepciones historiográficas en Occidente, puede advertirse que la gestación de ideas alrededor del carácter del conocimiento histórico y el sentido de su utilidad ha mudado con arreglo a las necesidades prácticas, los intereses sociales y políticos y las visiones aportadas por movimientos intelectuales en las diferentes formaciones culturales.

Sobre la base de lo expuesto, podemos bosquejar, en suma, algunas ideas por las que el conocimiento que nos ocupa resulta de utilidad desde su nacimiento hasta nuestros días.

Ante todo, es preciso afirmar que, si bien la historia comporta una función social de índole pragmática, “la apropiación cognoscitiva del pasado es un objetivo válido por sí mismo” (Pereyra, 1991, p. 14). En efecto, la historia constituye un saber intelectual legítimo *per se*, tal como sostiene Marc Bloch. En este ámbito, el conocimiento de la experiencia de la humanidad en su largo tránsito, enriquece el bagaje cultural y la formación humanística de la sociedad. Además, las informaciones y explicaciones que provee coadyuvan a

contrarrestar el falseamiento sobre hechos históricos, tal como ocurre, desde épocas más o menos recientes, con las narrativas negacionistas en la historiografía, como aquella que, a pesar de la abrumadora evidencia empírica, niega enfáticamente el Holocausto. Huelga apuntar que este tipo de distorsiones deliberadas de la realidad histórica obedecen muy a menudo a motivaciones de naturaleza ideológica y política.

Desde antiguo se ha sostenido que el conocimiento del pasado proporciona enseñanzas útiles y provechosas para la acción. En tal sentido, permite comprender y explicar el presente, proporcionando orientaciones para la resolución de problemas u ofreciendo respuestas a fenómenos actuales; es decir, se le atribuye a la historia la capacidad de influir en el presente. Así, pues, su conocimiento arroja luces para guiarnos en la intrincada y cambiante realidad contemporánea. De manera recíproca, el pasado “nos resulta inteligible a la luz del presente” (Carr, 1978, p. 73), cobrando plenamente sentido y significado.

Entre las utilidades que ofrece el saber histórico se halla el dar perspectiva a los problemas de hoy; y ello sólo es posible conociendo la línea de desenvolvimiento en el conjunto de las actividades del hombre. Desde un enfoque diacrónico, se puede establecer las continuidades y rupturas en la evolución de los pueblos.

Otra de las funciones adscritas a la historia es la de conservar la memoria colectiva y, en esa tarea, contribuir a la forja y al fortalecimiento de las identidades, por ejemplo, las nacionales. Y esto es así porque rastrea en el pasado las raíces de aquellas experiencias y valores compartidos socialmente, que sirven a las colectividades humanas como cohesionadores de su identidad. En este propósito, la historia ha prestado aportación sustantiva a las “políticas de la memoria”. En estrecha conexión con la memoria, el llamado “uso público” de la historia por parte de los Estados ha contribuido a configurar la historia oficial de cada país, cuyas herramientas son los museos, los monumentos y las conmemoraciones (Pasamar & Ceamanos, 2020, pp. 184-185), además de los libros de texto.

En los tiempos actuales, se comprueba la vitalidad de los estudios históricos, expresada en múltiples áreas temáticas y líneas de investigación, la ampliación de las fuentes históricas, la introducción de modernos conceptos y el enriquecimiento de sus métodos, afinados por el permanente dialogo interdisciplinar. Por otra parte, se asiste al auge de la historia popular o de divulgación, tal como puede colegirse en la proliferación de novelas, revistas, documentales, series de televisión y filmes de contenido histórico que se propalan a vastas audiencias. Como nunca antes, la historia —merced a la revolución de la información y el progreso tecnológico de las comunicaciones— se ha difundido ampliamente, penetrando en diferentes sectores de la sociedad, democratizando su conocimiento. Tal como afirma la historiadora estadounidense Lynn Hunt (2019): “vivimos en una época obsesionada por la historia, pero también tiempos de profunda inquietud acerca de la verdad histórica” (p. 9). El reconocimiento de la importancia cognoscitiva de



la historia revela una valoración cada vez más extendida en la sociedad global acerca de su función pedagógica. La humanidad necesita orientarse en una época como la actual, de profundos y acelerados cambios, buscando siempre en la historia respuestas para antiguos y nuevos problemas que den sentido a su multifacética experiencia colectiva.

## REFERENCIAS

- Aristóteles (2013). *Poética*. Alianza Editorial.
- Aurell, J. (2017). *La escritura de la memoria. De los positivismos a los postmodernismos*. Universitat de València.
- Basadre, J. (1931). *Perú: problema y posibilidad. Ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú*. Librería Francesa y Casa Editorial E. Rosay.
- Bloch, M., (2001). *Apología para la historia o el oficio de historiador*. Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, F. (1991). *Escritos sobre historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Burke, P. (2013). Del Renacimiento a la Ilustración, en Aurell, J., et al. *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y del pensamiento histórico* (pp. 143-182). Editorial Akal.
- Burrow, J. (2014). *Historia de las historias. De Heródoto al siglo xx*. Editorial Crítica.
- Carbonell, C. O. (2001). *La historiografía*. Fondo de Cultura Económica.
- Carr, E.H. (1978). *¿Qué es la historia?* Editorial Seix Barral.
- Collingwood, R.G. (2017). *Idea de la historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Comellas, J.L. (1982). *Historia. Guía de los estudios universitarios*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Chesneaux, J. (2005). *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*. Siglo XXI Editores.
- Febvre, L. (1971). *Combates por la historia*. Ediciones Ariel.
- Finley, M.I. (1977). *Uso y abuso de la historia*. Editorial Crítica.
- Hegel, G.W.F. (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Editorial Tecnos.
- Heródoto (1992). *Historia*. (Libros I-II). Editorial Gredos.
- Huizinga, J. (1994). *El concepto de la historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Hunt, L. (2019). *Historia. ¿Por qué importa?* Alianza Editorial.

- Iggers, G. G. (2012). *La historiografía del siglo xx. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*. Fondo de Cultura Económica.
- Jaldún, I. (1987). *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. Fondo de Cultura Económica.
- Jenkins, K. (2009). *Repensar la historia*. Siglo XXI Editores.
- Mitre, E. (1997). *Historia y pensamiento histórico. Estudio y antología*. Ediciones Cátedra.
- Momigliano, A. (1984). *La historiografía griega*. Editorial Crítica.
- Nietzsche, F. (2018). *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda consideración intempestiva*. Editorial Tecnos.
- Pasamar, G. y Ceamanos, R. (2020). *Historiografía, historia contemporánea e historia del presente*. Editorial Síntesis.
- Pereyra, C. (1991). Historia, ¿para qué?, en Pereyra, C. et al. *Historia, ¿para qué?* (pp. 11-31). Siglo XXI Editores.
- Polibio (1981). *Historias*. (Libros I-IV). Editorial Gredos.
- Salustio (1997). *Conjuración de Catilina. Guerra de Jugurta. Fragmentos de las "Historias"*. Editorial Gredos.
- Shotwell, J.T. (1940). *Historia de la Historia en el Mundo Antiguo*. Fondo de Cultura Económica.
- Suárez, L. (1976). *Grandes interpretaciones de la Historia*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Topolsky, J. (1992). *Metodología de la historia*. Ediciones Cátedra.
- Tucídides, (2013). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Editorial Crítica.
- Vilar, P. (1980). *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Editorial Crítica.
- Von Ranke, L. (1958). *Grandes figuras de la historia. Una antología*. Editorial Grijalbo.
- White, H. (2018). *El pasado práctico*. Prometeo Libros.

## **Bibliografía**

- Corti, P., Moreno, R. y Widow, J.L. (Eds.) (2018). *La utilidad de la historia*. Ediciones Trea/ Universidad Adolfo Ibáñez.
- Diccionario Rioduero (1979). *Historia Universal I*. Ediciones Rioduero.
- Fontana, J. (1982). *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*. Editorial Crítica.
- Salmon, P. (1972). *Historia y crítica. Introducción a la metodología histórica*. Editorial Teide.

# Reseñas bibliográficas

---

## *LA PIEL DEL MURCIÉLAGO*

Diego Otero. Peisa, 2023.

José Güich Rodríguez  
Universidad de Lima

Las tendencias actuales de la novela peruana grafican un amplio espectro temático y variedad de escrituras. Las literaturas regionales, con sus propias dinámicas e interacciones, demuestran también una heterogeneidad que, en gran medida, se relaciona con el auge de las editoriales independientes, expertas en difusión por redes y diversas plataformas. No existe hoy una columna vertebral que pueda ser considerada un eje ordenador de corrientes. Luego del ciclo de la violencia política o la siempre problemática y hasta sobrevalorada autoficción de cuño nacional —los fenómenos más atendidos por los medios hegemónicos en años recientes—, se dibuja un terreno más propenso al crecimiento de géneros hasta hace poco laterales: la novela policial híbrida, la de corte fantástico o la de ciencia ficción.

El panorama está signado sin duda por un extenso abanico de opciones. Los autores y autoras conocen la tradición, pero no creen ya en un apego devoto obligado a sus predecesores. Los tributos desacralizados tampoco deben descartarse, pese a los aires parricidas que de vez en cuando se hacen sentir sin demasiado sustento: no es posible evadir a un Arguedas o a un Ribeyro, por ejemplo.

---

doi: <https://doi.org/10.26439/en.lineas.generales2023.n010.6945>

---

Varios escritores nacidos después de 1970, es decir, aquellos que pertenecerían a una Generación del 90 —siguiendo el criterio establecido por el canon— y quienes emergieron de la crisis de la década anterior, han optado por una narrativa menos centrada en planteamientos totalizadores o políticos y más afín a atmósferas urbanas grises, anodinas y proyectos de vida truncados por la disfuncionalidad. Es una de las tantas vías de exploración para una novelística abierta a recoger la influencia no solo de la “cultura de prestigio”, sino también de los modelos populares difundidos por otros lenguajes, como el cine o la novela gráfica, las series de *streaming* e, incluso, el *anime* o el *manga*.

*La piel del murciélago*, segunda novela de Diego Otero (Lima, 1973) se ubica en esa intersección. Su desarrollo como texto combina la inquietud acerca de una *poética* en torno de la creación artística, la violencia que ha horadado cada resquicio de una ciudad “en piloto automático” y la degradación de los sujetos en un mundo sin norte donde todo parece convertirse en parte de una maquinaria invisible, con poderes que manejan sin escrúpulos las existencias de los personajes.

No es gratuito que una de las protagonistas, Elisa, encarne la vocación por el arte —en tanto es una apasionada de la poesía y, en especial, de William Blake— y, por el otro, deba llevar una vida oculta al servicio de un empresario aquejado de megalomanía —en realidad, un mafioso y extorsionador— que le ordena trabajos de ablandamiento persuasivo a quienes no cumplen con los pagos de las deudas. La manipulación y el chantaje son instrumentos del sujeto, un compulsivo coleccionista de pinturas y otros objetos, quien se percibe a sí mismo también como “artista”.

El texto describe, mediante un narrador omnisciente, con detalles convincentes, el entrenamiento y dieta a los que debe someterse, pues debe escalar paredes, saltar por techos e ingresar subrepticamente a los domicilios privados, con el fin de aplicar brutales palizas a los morosos. Se sugiere, por otro lado, que ella representa una continuidad: está formada dentro de una escuela y es heredera de un conocimiento antiguo ya deteriorado. Por lo tanto, ha perdido sus raíces, sometida a las circunstancias personales y a la necesidad de sobrevivir en una Lima de *ghettos*. En esta urbe, todos parecen estar absortos en sus propias crisis, sin mayor conexión con las problemáticas ajenas.

La otra línea narrativa está a cargo de un taxista llamado Tino, cultor de la genitalidad en su estado primario y consumidor de una droga sin la cual resultaría imposible soportar las largas jornadas en su vehículo. Lleva una vida en constante movimiento; sin embargo, y paradójicamente, se estaciona en una suerte de parálisis o suspensión internas. La enunciación en primera persona intensifica la sensación de caos alrededor de lo que experimenta en esas idas y venidas. Circular una y otra vez por Lima le permite la supervivencia y el anonimato; al mismo tiempo, lo destruye poco a poco como individuo. Un elemento esencial es la preocupación constante en torno de Miguel,

el hermano, afectado por el consumo de sustancias y anulado para la sociedad. Este se ha convertido en un marginal, a quien deberá seguir un día para descubrir un enigma en torno de sus andanzas.

El paralelo con Elisa es evidente, pero con otras polaridades y matices: ella también debe moverse, sin tregua, para cumplir con un destino del cual es muy difícil huir, ya que, en medio, bajo riesgo de muerte, hay un familiar muy cercano que le debe una gran suma al *gánster*. Eso vincula a los seres de esta novela: la dependencia y el escapismo agónico en un universo derruido o socavado por circunstancias casi inmanejables por los actores, sobre los cuales cae el peso de la incertidumbre. La aparente *insensibilidad* o, más bien, *amoralidad*, es para ella una barrera de protección frente a sus desaforadas misiones de advertencia, que son ejecutadas con frialdad de profesional en el ramo. Solo las furiosas sesiones de sexo con su amigo librero la rescatan, por instantes, de esa red de deshumanización por la que parece avanzar todo el tiempo.

*La piel del murciélago* cumple con sus horizontes. Dentro de la pluralidad ya aludida, aborda con técnicas funcionales y un registro contenido, el declive de las identidades en un horizonte postmoderno, afectado por la vulnerabilidad y el carácter efímero de las relaciones personales. No es un texto nihilista o apocalíptico, pero tampoco deja un resquicio para una posible liberación de los sujetos —quizás porque, al fin y al cabo, ganará la desesperanza, y con creces—. Aunque Elisa, al fin, aparente haber quebrado el cerco tendido por el mafioso con delirio de grandezas. O Tino haya recuperado al huidizo Miguel, en un estado de disociación sin instantes de tregua. Sin duda, las fórmulas son legítimas y dan cuenta simbólica del estado en el que nos hallamos sumidos como colectivo, sin rumbo fijo.

## **CÓMO LEER A LACAN**

Žižek, S. Paidós, 2008.

**Fernando García Blesa**  
**Universidad de Lima**

“Por medio de esta ruptura sectaria, al separarse del cadáver en descomposición de la Asociación Psicoanalítica Internacional, Lacan mantuvo viva la enseñanza de Freud. Cincuenta años más tarde, depende de nosotros hacer lo mismo con Lacan” (Žižek, 2008, p.16)

Jacques Lacan, uno de los más destacados teóricos del psicoanálisis, cuya propuesta reinventa la propuesta freudiana y se atreve a afirmar que Freud no fue completamente consciente de la importancia de su teoría cuando la formuló. Lacan se diferencia del padre del psicoanálisis por su tenor filosófico; no obstante, ha sido duramente criticado por la complejidad y oscuridad de sus textos, especialmente por el uso de conceptos complejos de las matemáticas y de la física para explicar el psicoanálisis.

En *Cómo leer a Lacan*, Slavoj Žižek trabaja, en siete acápites, los conceptos y formulaciones principales del psicoanálisis lacaniano. Žižek introduce el libro exponiendo una de las máximas lacanianas: el inconsciente está estructurado como un lenguaje, no es el mero lugar de pulsiones que deben ser controladas por el yo.

En el primer capítulo, se describen brevemente los tres niveles de la realidad humana en la perspectiva de Lacan, para luego profundizar en el concepto del Gran Otro. El primer nivel es el campo de lo simbólico, como orden formal y normativo del tejido social; luego, se encuentra lo imaginario, terreno de significantes en tanto nombres y formas de las cosas; y, finalmente, se encuentra lo real, como el conjunto de circunstancias contingentes.

El Gran Otro es el orden simbólico, la constitución no escrita de la sociedad que dirige y controla mis actos. Es, asimismo, inaprehensible, no se le puede enfrentar, actúa como parámetro respecto del cual el sujeto se puede medir. Puede personificarse en un agente: Dios, Necesidad histórica, entre otros. A pesar de su poder fundador, el Otro es frágil y virtual: existe en tanto los sujetos actúan como si existiese. Es el discurso impersonal, el “se” del “no se hace”, del “no se dice”. Aquí se enfatiza la importancia del lenguaje, que, además de transmitir un mensaje, afirma autorreflexivamente el pacto simbólico básico entre los sujetos e informa sobre la relación con su contenido. En consecuencia, el inconsciente no es un sentido oculto en el lenguaje, es el lenguaje mismo.

---

doi: <https://doi.org/10.26439/en.lineas.generales2023.n010.6946>

---

Para profundizar en la manera de operar del gran Otro, Žižek introduce el concepto de interpasividad en el segundo acápite, definiéndola como la situación en la que otro sujeto se apropia de y priva al individuo de su propia pasividad, de manera que este goza y siente por él. Sucede en las comedias televisivas con la risa grabada: el Otro se ríe por mí, apago la televisión y estoy aliviado. En este ejemplo se ilustra el carácter no psicológico del orden simbólico, pues la risa es un estado profundamente mío que no se moviliza, pues otros se ríen, pero me río a través de ella, la prueba de ello es que me siento aliviado.

Asimismo, Žižek problematiza el término cultura, pues arguye que agrupa a “todas esas cosas que hacemos sin creer en realidad en ellas”. Es el sujeto supuesto a creer, el otro virtual que sostiene el orden simbólico, en quien depositamos la pesada carga del creer por medio del rito. Podría sintetizarse en aquel sujeto que sí cree, por el que no podemos dismantelar las ficciones simbólicas.

En el siguiente capítulo, se aborda el fantasma. En Lacan, el performativo, el pacto simbólico, existe, no solo porque el otro es mi semejante, sino también porque el Otro absoluto es misterio indescifrable, un alguien sobre el que, en el fondo, no sé nada. De esta manera, el fantasma provee una respuesta al enigma del deseo del Otro, responde a qué es el sujeto para los otros y le enseña cómo desear. Sin embargo, el deseo que pone el fantasma no es el deseo del sujeto, sino el del Otro; es por esto que el sujeto está siempre descentrado. A diferencia de las propuestas que defienden la experiencia fenoménica, la propuesta lacaniana afirma que el inconsciente, cuyo núcleo es el fantasma simbólico, priva al sujeto de su experiencia subjetiva más íntima. En otras palabras, esta experiencia fenoménica no es subjetiva, es una experiencia otra, fantasmática. Es por esto la afirmación “*il n’y a pas de rapport sexuel*”, pues el goce sexual es un real de intensidad asfixiante que tiene que filtrarse necesariamente por un fantasma.

La siguiente sección indaga en lo real. Concebida como puro instinto de vida, inmortal, irreprimible, simplificada e indestructible, la libido está representada en el objeto a; eso que en el objeto que deseamos nos hace desearlo, el *je ne sais quoi* que transforma un objeto ordinario en un objeto de deseo. El objeto a solo tiene forma definida cuando se aborda desde el espectro de los deseos y temores del sujeto, pues si lo vemos en sí mismo, desubjetivizado, lo que nos queda es una nada caótica.

Por otro lado, Žižek afirma que Lacan no es un posmoderno más que afirma que la ciencia es otro gran relato, debido a que “el real de la ciencia es lo que nos falta por completo”, es la contingencia que nunca llegaremos a dominar. Lo real es fisura en la simbólica misma, como efecto de sus contradicciones e inconsistencias, es misterio que rellena el universo fragmentado de sentido.

El quinto capítulo aborda las instancias de autoridad éticas y socio simbólicas, haciendo un especial énfasis en el superyó lacaniano. En Lacan, el superyó es la instancia

del Otro en su aspecto vengativo, sádico, punitivo; es el imperativo de goce que nos demuestra que somos culpables en haber cedido en nuestro deseo. El ideal del yo es la otra cara del Otro, la idealización del sujeto en el orden simbólico que participa. Por esta escisión inherente entre el ideal del yo y el superyó, el Otro no es la verdadera instancia ética, ya que puedo tener las más obscenas fantasías mientras no invadan el espacio público. La instancia ética sería la ley del deseo, que me dice que actúe de acuerdo con mi deseo como sujeto singular.

En la siguiente sección, se trabaja la caída de la autoridad represiva y sus implicancias. Para Lacan, la fórmula del ateísmo es "Dios es inconsciente". La caída de la autoridad represiva produce proscipciones más duras. Vemos el ejemplo del padre posmoderno: "ya sabes lo que te quiere tu abuela, pero no quiero obligarte a ir. Anda solo si tienes ganas". Esto es el superyó, una falsa libre elección que priva al sujeto de su libertad interior, le dicta lo que tiene que desear. No es cuestión de la aceptación de la verdad inconsciente, sino que el inconsciente mismo asuma esta verdad. Esto se ve en la praxis social: el inconsciente habla y actúa en nuestra práctica. El inconsciente entró en la verdad "no soy inferior" cuando el sujeto actúa de acuerdo a ella, no cuando es consciente de ella.

En el último acápite del libro, se trabaja la perversión como situación en la que el sujeto adopta la posición de instrumento del gran Otro, goza porque se siente exculpado. Sin embargo, es culpable, pues hace subjetiva la necesidad del Otro. El perverso se cree portador de una verdad absoluta que debe separar de la mentira, pasando por alto esa verdad que resuena en la mentira, pues en el mundo social la verdad debe ser puesta en escena, confirmarse en la mentira. Lo que es primero se presenta *como si*, en la broma, en la pantalla, a través de la ficción. Es por esto que los fundamentalistas y liberales cínicos son incapaces de creer en el sentido elemental, ya que en la religión ven verdades cuasi empíricas, buscan garantías para sus creencias, cuando la creencia es justamente un enunciado puramente ético que expresa un compromiso incondicional, sin garantías.

"Cómo leer a Lacan" es un título paradójico, pues es una obra introductoria que realiza una lectura lacaniana de la realidad contemporánea, que exhibe un lenguaje complejo y muchas veces oscuro que necesita ser traducido, cualidad inherente del psicoanálisis. El aporte de este cuerpo teórico radica en un método singular de lectura del texto de la realidad humana, caracterizado por la sospecha y el rol protagónico conferido a los afectos.

Una lectura crítica de la teoría lacaniana necesita cuestionar la combinación del oscurantismo lingüístico con la incorporación de lo físico-matemático en sus explicaciones, que no aclaran sino aumentan su ambigüedad. Por otro lado, es necesario advertir que el riesgo de la sospecha es la paranoia. En esta línea, el psicoanálisis como disciplina debe tener un carácter profundamente autorreflexivo y autocrítico en su práctica académica.



## **DOS SIGLOS DE DESAFÍOS EN LA POLÍTICA EXTERIOR PERUANA**

José Antonio García Belaunde. Academia Diplomática del Perú, 2023.

**Luis Tello Vidal**  
**Universidad de Lima**

Esta obra forma parte del Proyecto Especial Bicentenario del Ministerio de Cultura, plasmado en la creación de la Biblioteca Bicentenario, formada por libros, audiolibros, podcasts, un archivo documental y otros contenidos.

El trabajo del embajador García Belaunde es un ensayo en el que describe el derrotero histórico de la política exterior peruana bajo la figura de nudos, a la manera de desafíos que han servido para definir la construcción de la personalidad del Perú a lo largo de los dos primeros siglos de vida independiente. Esos nudos a destrabarse, son descritos en el capitulado del ensayo, como se señala a continuación:

1. Sobre la identidad y la independencia.
2. La definición del territorio.
3. El mar.
4. La integración económica y la cooperación política con América Latina.
5. “El Perú al pie del orbe; yo me adhiero”.
6. Maestros del siglo xx: Belaunde, Ulloa, Porras Barrenechea y García Bedoya.

### **SOBRE LA IDENTIDAD Y LA INDEPENDENCIA**

La identidad del Perú transcurrió en un debate que partía de una búsqueda de definiciones acerca de la forma de gobierno: si esta debiera ser republicana o monárquica, al mismo tiempo que federal o unitaria. Con la Constitución de 1823 se resolvieron esos temas y la llegada de Bolívar al Perú abrió el camino para la conclusión de la lucha independentista. Sin embargo, el Perú se vio tempranamente involucrado en la necesidad de fortalecer vínculos con las potencias que habían nacido a la vida independiente, lo que se manifestó en la convocatoria al Congreso Anfictiónico de Panamá, el cual se realizó siendo José Faustino Sánchez Carrión ministro de Relaciones Exteriores del gobierno de Simón Bolívar, en diciembre de 1824. El Congreso Anfictiónico, “marcó el inicio de una política peruana que va a ser una constante a través del tiempo. Una apuesta por la solidaridad y

---

doi: <https://doi.org/10.26439/en.lineas.generales2023.n010.6947>

---

la integración" (García Belaunde, p.55), como anota el autor, puesto que, durante el siglo XIX, Lima fue la capital de la solidaridad continental, ante las amenazas a la independencia que se perpetraron. Tal es así que se promovieron dos Congresos Americanos: el primero en 1849, ante la amenaza de una intervención propiciada por el general Juan José Flores, desde España; y el segundo en 1864, ante la presencia de la denominada "Expedición Científica", episodio que concluyó con el Combate del 2 de mayo de 1866.

## LA DEFINICIÓN DEL TERRITORIO

Otro de los nudos a destrabar era el de la definición del territorio. A principios del siglo XX, la única frontera que el Perú tenía definida era con Chile, por el Tratado de Ancón, firmado en 1883. Aun así, esta no estaba completamente cerrada, porque el Tratado dejó pendiente la soberanía sobre Tacna y Arica, que habían quedado en posesión de Chile, por diez años, hasta la realización de un plebiscito ahí estipulado y que nunca se realizó.

Recién en el siglo XX se produjeron los frutos para la definición fronteriza. A ello aportaron personajes como Víctor Manuel Maúrtua, Víctor Andrés Belaunde, Alberto Ulloa Sotomayor y Raúl Porras Barrenechea, quienes contribuyeron con estudios historiográficos rigurosos, así como con el conocimiento amplio y profundo del derecho internacional. Durante la primera administración de Augusto Leguía (1908-1912), se suscribieron los tratados de límites con Brasil (Velarde-Río Branco) y Bolivia (Polo-Bustamante), ambos en 1909, así como las negociaciones con el Ecuador, en las que se acudió al arbitraje del rey de España, que fracasaron.

En 1922, el régimen de Augusto Leguía suscribió el Tratado Salomón-Lozano para fijar la frontera peruano-colombiana. En la firma de este tratado pasaron varios hechos extraños: en primer lugar, se negoció secretamente y se mantuvo en esta condición hasta 1927, cuando fue ratificado por los congresos de ambos países. En segundo lugar, la cesión del "trapecio amazónico" a Colombia, que le dio acceso soberano al río Amazonas y la entrega del puerto fluvial de Leticia, que originó un incidente que, en 1933, puso a ambos países al borde de la guerra.

La negociación con Ecuador tuvo una larga historia (con diversos episodios, como los anteriormente mencionados), que se inicia prácticamente desde 1829, en tiempos de la Gran Colombia. En 1942, con la firma del Protocolo de Paz, Amistad y Límites de Río de Janeiro, se estableció la frontera terrestre y, posteriormente, se realiza la colocación de los hitos, pero este proceso no concluyó al poner el gobierno ecuatoriano objeciones y declarar nulo el Protocolo en 1960. Se produjeron dos conflictos en la zona no demarcada (78 kilómetros de frontera lineal en el departamento de Amazonas) en 1981 y 1995; y, recién con la intervención de los países garantes (Argentina, Brasil, Chile y Estados Unidos), los representantes de los dos países involucrados se sentaron a la mesa de negociaciones que concluyó con el Acta de Brasilia suscrita en octubre de 1998.

En lo referente a los límites con Chile, en abril de 1929 se firmó el Tratado de Lima, que definió la frontera terrestre con Chile, asunto criticable tomando en consideración las reiteradas violaciones al Tratado de Ancón y los obstáculos puestos para la realización del plebiscito, según señaló en su momento Víctor Andrés Belaunde. El Tratado de Lima de 1929 definió la frontera terrestre, quedando pendiente el límite marítimo, cuyo proceso recién se afrontó en el siglo XXI, con la demanda presentada ante la Corte Internacional de Justicia en La Haya, durante la segunda administración de Alan García, y que concluyó con la sentencia emitida en 2014, en el gobierno de Ollanta Humala. Previamente a la presentación de la demanda, la diplomacia peruana definió la frontera marítima con Ecuador y el Congreso del Perú dio la Ley de líneas de base del dominio marítimo del Perú (2005), hechos que contribuyeron a darle fortalecimiento a la demanda peruana ante la Corte Internacional, presentada en 2008.

## **EL MAR**

En 1947, el gobierno de José Luis Bustamante y Rivero promulgó el Decreto Supremo 781, extendiendo la soberanía del Perú al límite de 200 millas. A partir de entonces, el sostenimiento de la soberanía marítima ha sido de constante preocupación de los sucesivos gobiernos peruanos, especialmente frente a la actividad de embarcaciones pesqueras extranjeras que se internaban en el mar peruano y la acción firme frente a ellas, produciendo no pocos incidentes diplomáticos. El asunto marítimo entraña una mayor complejidad atendiendo al hecho de que la diplomacia peruana, representada por el embajador Alfonso Arias Schreiber, fue activa participante en la Tercera Conferencia de las Naciones Unidas sobre Derecho del Mar (iniciada en 1973) y que concluyó en 1982 con la suscripción de la Convención de las Naciones Unidas sobre Derecho del Mar (CONVEMAR), que señala la soberanía marítima en doce millas y se le añade 188 millas de zona económica exclusiva en mares abiertos. Precisa el autor que, pese a que el Perú no suscribió dicho instrumento, lo invocó en su reclamación ante la Corte Internacional de Justicia.

## **LA INTEGRACIÓN ECONÓMICA Y LA COOPERACIÓN POLÍTICA CON AMÉRICA LATINA**

En lo referente a la integración continental, la diplomacia peruana participó en los esfuerzos por integrar a los países de la región. En 1890 se realizó en Washington la primera Conferencia Panamericana, que dio origen a la Unión Panamericana, creada como un instrumento de integración económica y cooperación política, que aspiraba a establecer una unión aduanera y, por consiguiente, el desarme arancelario entre los países miembros. Años más tarde, en 1948, en la Conferencia de Bogotá, la Unión Panamericana se transformó en la actual Organización de los Estados Americanos.

El proceso de integración de América Latina hubo de esperar un poco más, cuando a instancias de la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina y El Caribe (CEPAL) se propició la firma del Tratado de Montevideo (12 de febrero de 1960), de creación de la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC), de cuyo seno nació el Grupo Andino, en 1969, con la finalidad de facilitar la integración comercial y el desarrollo industrial de los países intermedios o de mercado insuficiente y los de menor desarrollo económico relativo. La ALALC, al no haber podido cumplir sus metas de convertirse en una zona de libre comercio, modificó sus objetivos, suscribiendo un nuevo Tratado de Montevideo en 1980, vigente hasta hoy. Más adelante, en 2010, por iniciativa del Perú se formó la Alianza del Pacífico con Colombia, Chile y México, para profundizar la integración y darle un nuevo dinamismo.

### **“EL PERÚ AL PIE DEL ORBE; YO ME ADHIERO”**

Algo tradicional en la diplomacia peruana ha sido la presencia en los acontecimientos que marcaron transformaciones en el orden mundial, como fue la Paz de Versalles, en 1919, con la creación de la Liga de Naciones, las negociaciones de Bretton Woods en 1944, que dieron origen al Fondo Monetario Internacional y al Banco Mundial, así como la suscripción de la Carta de San Francisco, en octubre de 1945, que dio nacimiento a la Organización de las Naciones Unidas, siendo Víctor Andrés Belaunde el representante peruano en ese acontecimiento.

Por otro lado, durante el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, se abrieron relaciones diplomáticas con las potencias socialistas de Europa del Este, Cuba y la República Popular China. Además, se produjo la incorporación del Perú en el Movimiento No Alineado, así como en el Grupo de los 77.

El canciller Arturo García Salazar fue miembro de la Comisión para la partición de Palestina; el Perú fue miembro del Consejo de Seguridad de la ONU en tres oportunidades durante el siglo xx y dos veces en lo que va de este siglo y, por añadido, el embajador Javier Pérez de Cuéllar ejerció la secretaría general de la ONU durante diez años (1982-1992).

### **MAESTROS DEL SIGLO xx: BELAUNDE, ULLOA, PORRAS BARRENECHEA Y GARCÍA BEDOYA**

Finalmente, en esta sección el autor rinde homenaje a grandes diplomáticos y tratadistas del siglo xx, como Víctor Andrés Belaunde; Alberto Ulloa Sotomayor, Raúl Porras Barrenechea y Carlos García Bedoya. El primero de ellos recibió la influencia de otro gran maestro, Víctor Maúrtua, entrando muy joven al servicio diplomático, igual que Raúl Porras en el Archivo de Límites. Todos ellos se formaron en las aulas de la Universidad de San Marcos. En 1932, Belaunde, Porras y Ulloa trabajaron juntos en el incidente

de Leticia; en aquella ocasión, Belaunde era miembro de la Comisión Diplomática del Congreso, Raúl Porras era jefe del Archivo de Límites de la Cancillería y Alberto Ulloa, asesor jurídico del Ministerio de Relaciones Exteriores.

Víctor Andrés Belaunde fue representante del Perú en Naciones Unidas durante varios años, hasta su fallecimiento en 1966, llegando a ser presidente de la Asamblea General en 1950. Alberto Ulloa, quien había ingresado tardíamente a trabajar al Ministerio de Relaciones Exteriores, contribuyó a la formación de la Academia Diplomática en 1960. Raúl Porras Barrenechea llegó a ser ministro de Relaciones Exteriores durante dos años, de 1958 a 1960, defendiendo el principio de no intervención en la Reunión de Cancilleres de la OEA, cuando se debatía la suspensión de Cuba.

Carlos García Bedoya, siendo el menor de los mencionados, recibió la influencia de Basadre y Porras en la Universidad de San Marcos. Perteneció a una generación de diplomáticos donde se incluye a Javier Pérez de Cuéllar, Carlos Alzamora, Antonio Belaunde, Juan José Calle, Jorge Morelli, Felipe Valdiviezo y Hubert Wieland, entre otros. Aportó a la teoría de las relaciones exteriores, así como a construir las vigas maestras de la diplomacia peruana en los años setenta, en el periodo de apertura al tercermundismo y el no alineamiento.

## **EL DESCUBRIMIENTO DEL RÍO AMAZONAS**

José Antonio del Busto. LUX ediciones, 2022.

**Eduardo Torres Arancivia**  
**Universidad de Lima**

Lux Ediciones se ha propuesto un arduo reto para estos tiempos: reeditar la obra completa del historiador José Antonio del Busto (1932-2006). Tal reto se muestra tremendo por varias razones. La primera, se está apostando por la edición de libros que versan sobre la Historia del Perú en un periodo que va desde el tiempo de los Incas hasta el siglo XVIII; y tal labor se estrella con la injusta predilección de los estudiosos peruanos por la historia reciente, esa que va desde 1930 hasta la muy actual (dígase, verbigracia, la que aborda temas relacionados a la dictadura fujimorista o a las consecuencias terribles del conflicto armado interno). Ese presentismo apela a la idea de que mientras más actual sea el hecho histórico (lo que parece un oxímoron), más útil resulta su estudio.

En segundo lugar, se vuelven a publicar libros de un historiador que, hoy por hoy, la crítica llamaría “clásico”. Ciertamente, Del Busto fue formado en los años 50 del siglo XX y su obra —que comenzó a salir desde fines de los 60— está enmarcada en esa corriente erudita, narrativa, romántica y peruanista. Las dos últimas características, sobre todo, parecen ser, hoy día, una especie de sambenito: las actuales corrientes historiográficas (de raigambre ya sea marxista, estructuralista, cultural o global) critican mucho a los que quieren entender a la peruanidad y sus orígenes, y tener como “ideología” al Perú y, todo eso, bajo un sesgo —ya se apuntó— romántico, entendiéndose ese romanticismo como la *gran* narración de acciones de *grandes* personalidades que acometen, todas ellas, actos *heroicos* que le van dando forma a una patria que acrisola, en su devenir, a los Andes con Occidente.

Y, en tercer lugar, por ser una obra de narrativa poderosa. Narrativa que, por estar muy apegada al documento de archivo (casi a la manera positivista), parece ser una narración más novelada que histórica. Eso ciertamente podría ser una ventaja; no obstante, la crítica no lo ve así. Y no lo hace, pues esa crítica ya entiende a la historia casi de una manera nomotética, como una ciencia en donde la estadística, la cifra, el cuadro

comparativo y el entendimiento cabal de lo procesual frente a la acción individual se imponen frente a un lector abrumado, más aún si éste no pertenece al círculo académico. Ese mismo lector lego, a las finales, termina alejándose del conocimiento histórico para ir en pos de *influencers* y *youtubers* que ponen en sencillo lo que se ha escrito en complejo (lo que, felizmente, pasa con los libros de Del Busto).

Entre los títulos que están volviendo a las marquesinas a través de Lux Ediciones se encuentran: *José Gabriel Tupac Amaru, antes de su rebelión* (2018); *Francisco Pizarro, el marqués gobernador* (2021); *Los peruanos en la Antártida* (2022); *San Martín de Porras* (2022); *El descubrimiento del río Amazonas* (2022) y *La conquista del Perú* (2023). Todos ellos están bajo las antedichas premisas: son románticos, peruanistas, de prosa privilegiada y pretendidamente *verdaderos* bajo la lógica de Parménides, aquella de la que se vanagloriaba Del Busto en sus clases y que se sostenía en la premisa de que “lo que es, es; y lo que no es; no es”.

En esta oportunidad se pasará a reseñar, de todos ellos, uno en el que lo antes dicho se reafirma en cada página de su lectura: *El descubrimiento del río Amazonas* (2022).

El libro cumple con lo que ofrece. Bajo ese desfasado término de “descubrimiento”, los actores aguerridos y valientes, no menos que ambiciosos y hasta codiciosos —es decir, esos soldados y conquistadores del siglo XVI— se adentran y deslizan por las aguas de un río enorme que, para ese entonces, ningún cristiano sabía de dónde venía y para dónde iba. Así, aparecen las tremendas personalidades de Gonzalo Pizarro, Francisco de Orellana y Lope de Aguirre —los involucrados— y todos son perfilados en sus potencialidades, miserias y crueldades. Ciertamente, esos hombres eran de temer, por sus tropelías y ambiciones, pero no se les puede negar el arrojo de arriesgarlo todo con tal de que al lado de sus nombres se les ponga el mote de “descubridores” y de “muy magníficos señores”, como también (aunque suene difícil de creer) de “evangelizadores”.

Pero el libro no solo es el compendio de los avatares de esos conquistadores, pues también incluye tres testimonios impactantes. El primero se trata de la crónica de Fray Gaspar de Carvajal, que narra los avatares de Francisco de Orellana en su incursión amazónica, día a día y, así, el día del “descubrimiento” se narra de esta manera:

Ya pasados once días de febrero después que partimos [...] se juntaron dos ríos [las bocas del Napo] con el río de nuestra navegación, y eran grandes, en especial el que entró [el Amazonas] a la mano diestra [...] venía tan furioso y con tan grande avenida, que era cosa de mucha grima y espanto [...]

Luego está, a modo de bitácora, el testimonio del propio José Antonio del Busto quien, en 1977, se subió a un barco, construido a la usanza del del siglo XVI, para hacer el recorrido de Orellana y Lope de Aguirre. Como había pasado antes con los hispanos

argonautas, Del Busto ve con sus ojos ese mismo punto desde donde, otrora tiempo, se visualizó al gran río y lo dice así:

Al Amazonas ingresamos el 23 de abril, a eso de las dos de la tarde. Lo hicimos entre bancos de hierba flotante y manchas de plantas acuáticas de extraordinario verdor. Las aguas del gran río [...] se mostraron movidas y procelosas.

Finalmente, al libro se adjunta un disco elaborado por Waman Adventures y titulado *La maravilla natural del planeta*, en el que se puede ver un bien logrado recorrido por el río Amazonas.

La historia del descubrimiento del gran río Amazonas es compleja y está llena de aventuras y no menos de intrigas, heroicidad, crueldad y traición. No en vano el cine se hizo cargo de este recuento en su momento, cuando Herzog puso en pantalla grande la historia de Lope en su *Aguirre, la cólera de Dios* (1972).

La historia de este libro delbustiano comienza cuando los primeros conquistadores del Perú ya habían arrasado con las mayores riquezas en oro y plata, lo mismo para con la apertura de buena parte de los territorios peruleros a Occidente. Ahora ya quedaba muy poco, tanto en riquezas por tomar como en descubrimientos por hacer, para hombres que se mostraban desaguizados que constituían la siguiente camada de conquistadores y que, como sus jefes o mayores, también querían encontrar imperios y fortunas. En ese devenir, a todas esas gentes se les había metido en la cabeza que debía existir, a modo de consuelo, un Dorado, una mítica ciudad hecha totalmente de oro (ahora se sabe —y el mismo Del Busto lo apunta— que tal Dorado no era sino un curaca muisca que solía usar algunos ornamentos de oro para brillar en ritos propiciatorios). Por ello organizaron expediciones y entradas que, a cada momento, se iban más al norte del Cuzco, de Lima, de Piura, de Tumbes, de Quito y así se iban adentrando en la selva profunda. Cuando esos hombres cayeron en la cuenta de que ese dorado era un ensueño, se determinaron a encontrar otra quimera: el país de la canela, un lugar donde ese árbol abundaría y con él su marrón corteza, que los haría ricos.

Gonzalo Pizarro, el hermano del conquistador del Perú, tomó el reto: se fue a Quito y desde ahí dirigió la búsqueda de ese esplendoroso país. Su expedición no es solitaria: con él partieron doscientos hombres, tres mil indios y varios afrodescendientes. A su empresa se sumó Francisco de Orellana, que a la postre sería el protagonista de la aventura amazónica (librándose, en el camino, del mando pizarrista). El libro pinta a Orellana casi al modo de una novela épica, pero con el asidero de la verosimilitud del método histórico. Así, el perfil es de alucinación: Orellana había peleado y guerreado desde Nicaragua hasta Lima, en ese tránsito se había quedado tuerto y cuando —asentado en Guayaquil— encontró cierta paz, se aburría y de ahí que fuera en pos de la canela. En esa búsqueda, a Orellana no le importó saber que tendría que transitar por



la verde espesura y que se encontraría con indios flecheros y reductores de cabezas, lo mismo que con plagas de mosquitos y enfermedades de pantano. El caso es que Orellana no encontró canela, ni nada remotamente cercano; pero esta gente, cegada por la codicia, no se rendía, y la idea de que tal vez habría algo más por encontrar los movía al frenesí.

Orellana, en sus afanes, se adentra al río Napo y, por ese tramo fluvial, se encuentra con el Amazonas el 12 de febrero de 1542. Tras ello, los hispanos se ven cara a cara con indios de la zona con los que tienen contacto. Otra vez, la relación hispano-indígena se envuelve en el malentendido lingüístico: los indios indagan sobre si los blancos quieren conocer a las *coñiapuyara* (grandes señoras) y estos entienden que están en la tierra de las Amazonas, las guerreras mitológicas. Así, el gran río, como el nombre Perú en su momento, salieron del malentendido. Desde ahí todo es un compendio de aventura tras aventura, una más alucinada que la otra, hasta que el bergantín de Orellana desemboca en el Atlántico: habían recorrido todo el gran río.

El otro momento decisivo en la historia amazónica y del Perú se da en año 1560. Ya son tiempos virreinales y el mañoso pero hábil virrey Marqués de Cañete, no encuentra mejor manera de deshacerse de los ya viejos, pero aún peligrosos conquistadores, que mandarlos a expediciones “descubridoras” que podían terminar con dos posibles resultados, ambos positivos para la corona: la muerte de esos ya viejos quijotes, verdaderos lastres para la moderna política de la Corona o el hallazgo de más riquezas.

Todo comienza cuando el mentado Virrey le ordena a Pedro de Ursúa que vaya a descubrir dorados desde la provincia de Omagua, vía el Amazonas de Orellana. En la tropa de inadaptados que lo acompaña va uno tremendo: Lope de Aguirre. Esa expedición termina siendo una colección de desastres y desgastes, y es en ese quilombo cuando Lope —tal vez ya enfermo de lo que hoy se conoce como neurosis de guerra— decide asesinar a Ursúa, rebelarse al monarca y proclamarse rey del Perú. Pues bien, ese hombre hizo todo ello y más, a tal punto que Del Busto cataloga su accionar de “terrorista”. Un momento muy significativo, por su contundencia simbólica, es cuando Lope le escribe a Felipe II para declarar su insubordinación y se atreve a culminar su carta firmando descaradamente como “El traidor”.

El capítulo, intitulado sugerentemente como “La orgía de sangre” lleva a lector a una lista de crímenes mezclados con maquiavelismo político, que casi parece un capítulo de *Juego de Tronos*, con la diferencia que ahí se está tratando de la verdad histórica. En ese devenir, los hombres de Aguirre se fueron matando entre ellos, pero él se las arreglaba para imponerse, y así salió con su barco al Atlántico y, poco después, a su propia muerte, tan violenta y cruel como su vida, pero eso ya no se ve en el libro.

*El descubrimiento del Amazonas* es un libro fascinante, entretenido, escrito a la romántica, pero, más allá de la erudición y de su narrativa, es un libro en el que el tópico

favorito de la obra delbustiana (la peruanidad) vuelve a aparecer. Tal peruanidad tiene que ver, para su autor, con la aparición del nombre Perú y con la concreción de una entidad en la que chocan, conviven o se mezclan los Andes y Occidente. Esa entidad, asimismo, tiene un punto de origen y, a la par, se va haciendo de un territorio que se va amojonando desde 1532 y que se extiende sobre la base del Tahuantinsuyo, del Virreinato y de lo conseguido en estas incursiones amazónicas. Y, así, la nación peruana, concepto tan debatible hoy en día, parece encontrar sus justos lares.

## ***LE DEDICO MI SILENCIO***

Mario Vargas Llosa. Alfaguara, 2023.

Daniel Parodi Revoredo  
Universidad de Lima

Recién he leído *Le dedico mi silencio* (2023), la última novela de Mario Vargas Llosa, con poca resonancia en la crítica cultural, aunque sí varias detracciones respecto, o de su contenido, o del recurso literario de intercambiar, capítulo a capítulo, las historias de Toño Azpilcueta y de Lalo Molfino. Azpilcueta es un cronista de espectáculos erudito en canción criolla y Lalo Molfino un guitarrista genial que Azpilcueta escucha tocar una sola vez en un solar rimense. La virtud interpretativa de Molfino emociona a tal punto a Azpilcueta que termina de convencerse de emprender la aventura de escribir un libro en el que defenderá la tesis de que el criollismo es el factor fundamental de la identidad nacional peruana.

### **EL CRIOLLISMO COMO UTOPIA Y LA HUACHAFERÍA**

La novela de Vargas Llosa, a través de su protagonista Toño Azpilcueta, presenta al criollismo como bastión de la nación y factor de unidad de todos los peruanos. Azpilcueta cree militantemente en esa verdad, lo obsesiona, lo apasiona y lo moviliza a escribir un libro con la intención de realizar su proyecto cultural e identitario. La visión de criollismo de Azpilcueta es bastante amplia, e incluye, por ejemplo, al huaynito o huayno. Esta inclusión puede remitir al tiempo en que se desarrolla la acción, enclavada en la década de 1970.

Se trata de un periodo de aguda transición sociodemográfica en el Perú, pero todavía la informalidad y sus expresiones musicales, como la tecnocumbia o la chicha, no han conquistado del todo al país. De hecho, desde las primeras migraciones de los años cuarenta y cincuenta, el huayno fue bien recibido en los ambientes criollos y por eso los discos LP de aquellos tiempos solían colocar entre sus varios valsos, un huayno. De allí que cantantes criollos muy populares como Jesús Vásquez y Lucha Reyes hayan incluido huaynos dentro de su repertorio.

---

doi: <https://doi.org/10.26439/en.lineas.generales2023.n010.6949>

---

Para Azpilcueta hay dos valores adjuntos al criollismo que soportan su utopía. El primero es el uso del idioma español, lengua con la que se comunica la mayoría de los peruanos. Para Azpilcueta, la apuesta por el criollismo es una apuesta por el mestizaje, por una peruanidad más o menos homogénea, y el criollismo es el factor integrador de dicha homogeneidad. El segundo es la huachafería. Para la lingüista Shirley Cortez González (2012), lo huachafo “se aplica a las personas o a las cosas que se consideran ‘cursis’, ‘de mal gusto’, ‘recargadas’, especialmente en quienes tratan fallidamente de mostrarse elegantes o finos en el vestir, en el actuar o en el hablar”. Estas características, presentadas en clave peyorativa por la especialista, constituyen para Azpilcueta el corazón de la peruanidad, la manera como los peruanos nos presentamos y comunicamos con el mundo. Sencillamente somos así y podría no faltarle razón, considerando que, tras doscientos años de vida libre, no hemos superado, prejuicios, estereotipos y discriminaciones que remiten al periodo colonial. Lo huachafo podría ser, en lugar de una consecuencia perniciosa, una respuesta cultural.

## LA UTOPIA CRIOLLA COMO RESPUESTA A LA UTOPIA ARCAICA

Un ensayo de Mario Vargas Llosa que adquirí con mucha ilusión fue *La utopía arcaica* (2019 [1996]). Este consiste en un análisis de la obra de José María Arguedas. Como el célebre narrador andahuaylino me fascina casi tanto como Vargas Llosa, me pareció muy sugerente que el segundo se ocupe del primero.

Luego, la investigación de Vargas Llosa me pareció una diatriba en contra de Arguedas y de sus ideas políticas de izquierda. Sus entrelíneas casi no soslayan el propósito de restarle valor literario a la obra del “Tayta”, debido a su identidad cultural y sus compromisos ideológicos. El resultado que se desprende de la ecuación es que el propio Vargas Llosa se eleva a la condición de principal narrador nacional, resolviendo así, él mismo, el dilema que hasta hoy coloca a ambos autores disputándose ese pedestal.

Estos tópicos han sido investigados por Rodja Bernardoni (2016) quien, hasta cierto punto, arriba a conclusiones compatibles con las mías. Existe en la obra de Vargas Llosa una necesidad por destruir lo que él denomina la utopía arcaica (2019 [1996]), levantada, primero por el indigenismo de los años veinte, y después por la academia adjunta a la izquierda en los años setenta, siendo Tito Flores Galindo (1982, 1988, 1994 [1986]) desde la historia, uno de sus principales exponentes.

Según Bernardoni, *Lituma en los Andes* (1993)\* es un esfuerzo del nobel por deconstruir la Utopía Andina. Para demostrarlo, recurre a una interesante comparación

---

\* Propone lo mismo respecto de *Historia de Mayta*.

entre dos fragmentos, uno de cada autor: la trocha que, en *Yawar Fiesta* de Arguedas (2011), trazan con absoluto denuedo los comuneros hasta llegar a la carretera Panamericana para que sus hijos alcancen la modernidad, y aquella carretera que no llega a ninguna parte por las huelgas y diversas contingencias en las páginas de *Lituma en los Andes* de Vargas Llosa. La cara y el sello de dos visiones del mundo. ¿Siguen separando a nuestro país?

## LA RESPUESTA A LA CRÍTICA DE LA IZQUIERDA

Sin embargo, es cierto que la izquierda que refiero, desde los años setenta, emprendió un agresivo proyecto de demolición cultural del criollismo. Mis años universitarios fueron complicados porque, formado familiar, cultural y musicalmente en esta vertiente, tuve que afrontar el absoluto desprecio y denostación de la canción criolla tildada de “careta oficial que posterga la música andina, música oficial del estado, música oligárquica y reaccionaria, música de gente decadente”, etcétera. (Manrique 2015).

Eran tiempos en los que había que cantarle, ya no a *Los Vencidos* de Nathan Wachtel (1976), sino a los nuevos conquistadores de Tito Flores Galindo (1988). La inmigración masiva había conquistado Lima. Entonces los vencidos pasaron a ser no solo la desfalleciente oligarquía, herida de muerte por Velasco, sino los acervos cultural y musical limeños y, por extensión, los costeños. La sierra había vencido a la costa, las que se visualizaban como dos universos inconexos y opuestos, que no admiten el matiz, ni mucho menos el intercambio, la comunicación y la mixtura.

En ese contexto, nadie reparó en que la música criolla es una expresión folklórica más del país, de origen tan popular como el huayno, el huaylas, los ritmos amazónicos y luego la cumbia peruana, la chicha, y la tecnocumbia. Tampoco se reparó en el hecho de que la eventual instrumentalización de un género musical por el Estado o por determinados sectores de la sociedad, no son responsabilidad de las gentes que constituyen el entorno de dicha cultura. Hoy la tecnocumbia acompaña a la mayor parte de la publicidad audiovisual del Estado y, sin embargo, no se han colegido tan maniqueas conclusiones.

En *Le dedico mi silencio*, Vargas Llosa le responde a esta postura academicista y lo hace bien. Me parece que su última novela tiene mucho más éxito en este empeño que su *La utopía arcaica*. En este caso en particular, a Vargas Llosa le ha ido mejor creando, construyendo y proponiendo antes que atacando.

Sin embargo, las líneas de su novela también nos ofrecen una respuesta directa a dicha tendencia academicista, lo que demuestra que el nobel ha sabido conocer plenamente el ambiente adverso al criollismo recién descrito y que me tocó vivir cotidianamente durante mi experiencia de joven estudiante universitario. La réplica se

manifiesta en la dramática arenga de Toño Azpilcueta ante la asamblea de la UNMSM que decide eliminar su cátedra de “Quehaceres peruanos”. El también docente, indignado, fustiga a sus colegas y les dice que:

la hostilidad de los intelectuales hacia mis ideas solo puede significar una cosa: quieren que el Perú siga dividido y enemistado, quieren que sigamos siendo unos desconocidos los unos para los otros. Y saben que mi fracaso es el fracaso de ese proyecto que traería la paz a los peruanos (2023, p. 289).

## EL PLACER ESTÉTICO

Me gustaría decir algunas cosas más que tengo en el tintero, respecto de por qué, para Vargas Llosa, la utopía criolla es también una utopía irrealizable, aunque entrañable, pero implicaría arriesgarme a develar el final del libro. Por eso, en mis últimas líneas, quiero destacar la calidad estética de la obra, muy superior a *Tiempos Recios*, su novela anterior, aunque se trate de temas absolutamente distintos.

En *Le dedico mi silencio*, como ya adelanté, hay dos historias paralelas, la de Toño Azpilcueta, el autor de un libro que reivindica al criollismo como el factor de la unidad nacional para los peruanos, y la de dicha novela, en la que el genial guitarrista Lalo Molino —un huérfano que, neonato, es rescatado de un basural por un curita español radicado en Puerto Eten— es protagonista principal.

La redacción de ambas historias, que en conjunto hacen una sola, o que podrían leerse también por separado, resulta de un alto nivel estético. La narración, por fluida y placentera, conduce sola al lector y lo precipita hacia el final, el que se adviene casi inadvertidamente. Apenas terminarla, es de esos libros que uno hubiese querido no concluyan nunca.

## A MANERA DE CONCLUSIÓN: LAS METÁFORAS DEL SILENCIO

El título de la novela porta metáforas preciosas. La primera, el platónico amor de Lalo Molino hacia Cecilia Barraza, delicado personaje que Vargas Llosa describe tal y como la imaginamos en el trato personal, y que conecta los dos relatos. Cuando Lalo Molino deja de laborar con Barraza porque sencillamente no tenía la inteligencia emocional para trabajar en equipo, se despide de ella diciéndole “le dedico mi silencio”.

Azpilcueta, también enamorado de Barraza, lo entendió de inmediato. Molino le dedica a Barraza ese silencio que se apodera del recinto cuando tensa las cuerdas y se pone a tocar: es absoluto. Pero *Le dedico mi silencio* también es una defensa de la fiesta brava, la que Azpilcueta asume, aunque reconociendo que los críticos serán cada vez más, como previendo los tiempos de intolerancias y correcciones políticas jacobinas que

vivimos hoy. Refiere así al tenso silencio del coso, cuando el matador se encuentra frente a frente con el bravo utrero, y el sobrecogimiento se apodera del recinto.

Finalmente, en tanto que su última novela, como él mismo anuncia, *Le dedico mi silencio* anticipa el enmudecer de nuestras letras cuando dejemos de recibir las entregas del más grande narrador de nuestra historia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arguedas, J.M. (2011). *Yawar Fiesta* (2da Ed.). Editorial Horizonte.
- Bernardoni, R. (2016). *El demonio andino. Arguedas en la obra de Vargas Llosa*. Editorial Horizonte.
- Burga, M. & Flores Galindo, A. (1982). La Utopía Andina. *Alpanchis*, 20, 88-101.
- Cortez, S. (2012). Huachafo. *Castellano Actual*. <https://www.udep.edu.pe/castellanoactual/huachafo/>
- Flores Galindo, A. (1994 [1986]). *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Editorial Horizonte.
- Flores Galindo, A. (1996 [1988]). *Obras Completas* (tomo IV). Concytec, Sur.
- Manrique, N. (2015). In memoriam. Diario La República <https://larepublica.pe/politica/191135-manuel-acosta-ojeda-in-memoriám>
- Vargas Llosa, M. (2023). *Le dedico mi silencio*. Alfaguara.
- Vargas Llosa, M. (2019 [1996]). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Alfaguara.
- Vargas Llosa, M. (1984). *Historia de Mayta*. Seix Barral.
- Vargas Llosa, M. (1993). *Lituma en los Andes*. Planeta.
- Wachtel, N. (1976 [1971]). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza Editorial.

# Datos de los autores

---

## **Gabriel García Higuera**

Licenciado en Historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y doctor en Patrimonio por la Universidad de Huelva (España). Ejerce la docencia en el Programa de Estudios Generales de la Universidad de Lima, en donde también ha sido coordinador de asignatura. Es miembro de la Sociedad Peruana de Historia desde 2020. Sus áreas de estudio son dos: la historia e historiografía de la Unión Soviética y la vida y obra de historiadores peruanos del siglo xx, principalmente la de Raúl Porras Barrenechea, figura a la que dedicó su tesis doctoral. Es autor de los libros *Trotsky en el espejo de la historia (Ensayos)* (2ª. ed., Ciudad de México, 2017), *Historia y perestroika. La revisión de la historia soviética en tiempos de Gorbachov (1987-1991)* (Huelva, 2015) y *Guía del Museo Casa de León Trotsky* (Ciudad de México, 2017). Sus artículos se han publicado en libros y revistas académicas del Perú y del extranjero.

## **Miguel Giusti Hundskopf**

Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga (Alemania). Profesor principal y director del Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Algunas de sus publicaciones son *El soñado bien, el mal presente: rumores de la ética* (2008), *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del alma* (2015) y *Actualidad del pensamiento de Hegel* (2022). Entre otros libros suyos destaca *Tras el consenso: entre la utopía y la nostalgia* (2006).

## **Martín Mac Kay Fulle**

Arqueólogo licenciado por la Pontificia Universidad Católica del Perú y candidato a la Maestría de Museología y Gestión Cultural de la Universidad Ricardo Palma. Asimismo, tiene diplomados en Historia Universal y está especializado en religiones por la Academia



Mexicana de la Historia. Tiene más de veinte años de experiencia en proyectos de investigación, evaluación, rescate y monitoreo arqueológico en diversas partes del país, publicando y exponiendo gran parte de sus trabajos tanto en el Perú como en el extranjero. Lleva más de veinte años de docencia en el ámbito universitario, preuniversitario y escolar en instituciones de prestigio como la Pontificia Universidad Católica del Perú, la Universidad del Pacífico, la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y actualmente la Universidad de Lima, en donde se desempeña como profesor del Programa de Estudios Generales y de la Facultad de Comunicaciones.

#### **Maite Anaís Olavarría Cedano**

Bachiller de Arte y Diseño empresarial por la Universidad San Ignacio de Loyola. Actualmente se desempeña dictando clases personalizadas y talleres de dibujo y pintura.

#### **Óscar Quezada Machiavello**

Semiólogo y filósofo peruano. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Rector de la Universidad de Lima. Autor de múltiples libros como *Semiótica Generativa. Bases Teóricas* (1991); *Semiosis, Conocimiento y Comunicación* (1996) y *Mundo Mezquino: Arte Semiótico y Filosófico* (2017). Recientemente ha publicado *Ensayos semióticos: teoría, mito, literatura* (2022) y *Literatura del contrapunto en las Prosas apátridas de Julio Ramón Ribeyro* (2023).

#### **Miguel Ángel Polo Santillán**

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Especialista en ética y filosofías asiáticas. Actualmente, se desempeña como profesor principal de la UNMSM. Algunas de sus publicaciones son *Confucio. El cultivo de sí mismo* (2011), *Indagaciones sobre el sentido de la vida* (2011), *Ética. Definiciones y teorías* (2013), y *El silencio del Rey Mono. Autoconocimiento y ética* (2016).

#### **Germán Vargas Guillén**

Docente de la Universidad Pedagógica Nacional, cuenta con un título de Magíster en Filosofía Latinoamericana otorgado por la Universidad Santo Tomás. Doctor en Inteligencia Artificial y Procesos de Razonamiento por la Universidad Pedagógica Nacional, ha llevado a cabo estudios posdoctorales en Fenomenología en la Universidad de Arlington, Texas. Actualmente, se desempeña como director del Énfasis de Filosofía en el Doctorado Interinstitucional de la Universidad Pedagógica Nacional.

#### **Ambrosio Velasco Gómez**

Doctor en Historia y Filosofía de la Teoría Política de la Universidad de Minnesota.

Actualmente, desempeña el cargo de investigador titular C de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones de la UNAM y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores en el nivel III. Su área principal de investigación se centra en la filosofía política.

# Convocatoria *En líneas generales* 11 / 2024-1

---

La pandemia del COVID 19 produjo una fuerte contracción de la economía mundial a partir del año 2020, y sus secuelas fueron (y siguen siendo) múltiples para los diversos sectores de la producción y un serio desafío con respecto a las políticas públicas. El escenario, además, se ha complicado con la aparición del Niño Global y el estallido de graves conflictos bélicos en Ucrania y la Franja de Gaza. El siguiente número de nuestra revista pretende abordar las consecuencias económicas de esta coyuntura en el Perú, América Latina y el resto del planeta. En este sentido, se convoca a la comunidad académica a presentar sus resúmenes relacionados a los siguientes ejes temáticos, que serán evaluados para el dossier especial del siguiente número de la revista.

1. ¿Un cambio de modelo? Del neoliberalismo a una mayor participación del Estado en la economía
2. Aumento de la pobreza y empobrecimiento de la clase media
3. ¿Desaceleración de la globalización económica?
4. La intensificación de las desigualdades internas y entre países
5. El mundo laboral: desempleo, precarización del trabajo y el futuro del trabajo a distancia
6. Políticas fiscales, monetarias y para el sector financiero; la deuda pública
7. Los retos en la política sanitaria
8. El impacto medioambiental: ¿Es posible un desarrollo económico sostenible?
9. Arte, cultura, literatura y pandemia

Igualmente, las páginas de la revista seguirán abiertas para las demás disciplinas de nuestro programa, incluidas las reseñas bibliográficas.

Fecha límite para el envío de resúmenes a la revista *En Líneas Generales*: 29 de febrero de 2024

Recepción de resúmenes: [jorrego@ulima.edu.pe](mailto:jorrego@ulima.edu.pe)

Fecha límite para el envío del texto final del artículo: 30 de marzo de 2024



## **ESPECIAL: CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA 2023**

Crisis, cultura de paz y desarrollo sostenible. ¿Cuál es la importancia de la filosofía en el mundo actual?

"Hoy los humanistas formamos una suerte de resistencia". Entrevista a Óscar Quezada Macchiavello, rector de la Universidad de Lima

Cinco preguntas a Miguel Giusti Hundskopf

Sabidurías indígenas para un paradigma intercultural de concordia

Una exploración del ideal de ciudadanía

La episteme campesina y la soberanía alimentaria

## **ENCUESTA: LA IMPORTANCIA DE LA EDUCACIÓN MATEMÁTICA EN EL MUNDO DE HOY**

### **ARTÍCULOS:**

El arte asirio. La belleza a partir de la violencia

La utilidad de la historia. De Heródoto al postmodernismo

### **RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS:**

*La piel del murciélago* (Diego Otero)  
*Cómo leer a Lacan* (Slavoj Žižek)  
*Dos siglos de desafíos en la política exterior peruana* (José Antonio García Belaunde) / *El descubrimiento del río Amazonas* (José Antonio del Busto) / *Le dedico mi silencio* (Mario Vargas Llosa)