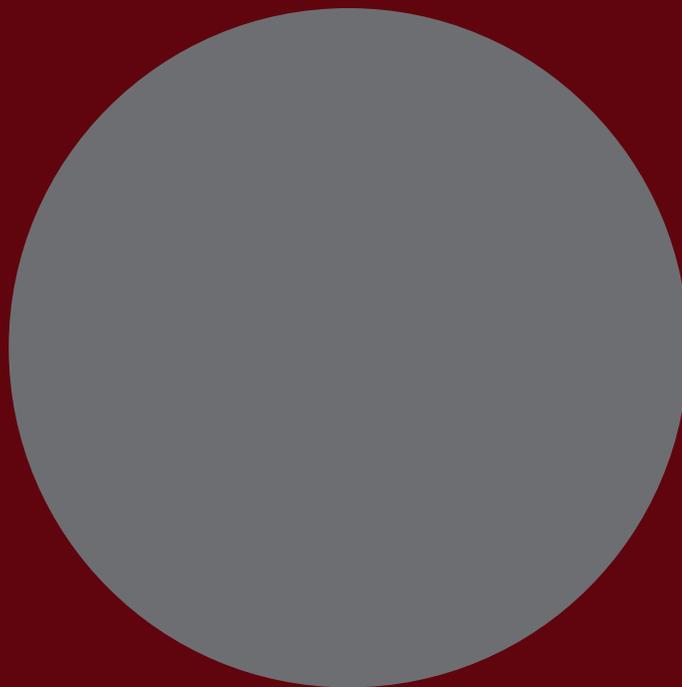


Revista de Sociales

Edición N° 9 | Una publicación del Liceo Juan Ramón Jiménez | Todos los derechos reservados | Junio de 2017

PERSPECTIVAS



PERSPECTIVAS EDICIÓN Nueva publicación del Liceo Juan Ramón Jiménez | Todos los derechos reservados | Junio de 2017

EDICIÓN N ° 9
Junio de 2017

DIRECTOR
Jorge Rincón

DIAGRAMACIÓN
Laura Rincón

COMITÉ EDITORIAL
Santiago Rodríguez
Sarita Santamaría
Juliana Acosta
Valeria Celis
Nikolas Corredor
Salomé Beltrán
Andrés Villar
Daniel Gonzáles
Andrés Barrera
Juan David Cortés
Rafael Barrios
Sara Cruz
Sofía Gaviria
Antonia Silva
Jorge Rincón

FOTOGRAFÍAS
Tomadas de internet

AGRADECIMIENTOS
Leopoldo Gamba,
Área 51 publicidad y comunicación
y a todos los que contribuyeron.

6 EDITORIAL

34

El concepto de igualdad
entre especies según Singer

Luisa Gabriela Eslava Palacios

Alumna 11A

7 En la tarea de transformar
el mundo haciendo
estudios culturales

Mariana Valderrama Leongómez

Madre de familia

4

La exclusión como factor
y origen determinante
en el conflicto armado
colombiano

Jaime Enrique Castro

Profesor de medios

17 Cultivar la felicidad en una
sociedad injusta:
el jardín de la existencia

Sofía Gaviria

Alumno 11B LJRJ

55

La justicia social como
garante de la felicidad
en John Rawls

Rafael Barrios

Nikolas Corredor

Andrés Villar

Alumno 11A

27 Berkeley y la
inmaterialidad del mundo

Martín González

Ex alumno LJRJ

66

¿Tienen inteligencia emocional
los animales no humanos?

Sarita Santamaría Gutiérrez

Alumna 10B

Fotografía tomada de culturainquieta.com



Desde hace un par de años la revista de sociales del Liceo (Perspectivas) se ha interesado de manera especial por recoger y divulgar los intereses académicos de los diferentes miembros de la comunidad juanramoniana. De acuerdo con esta pretensión, en esta novena edición nos complacemos de contar con, además de algunos escritos de estudiantes de bachillerato, un artículo de una madre de familia, uno de un exalumno y otro de un profesor de la institución; todos ellos vinculados de una u otra forma con el trabajo en humanidades.

La totalidad de los escritos que corresponden a los estudiantes del Liceo fueron realizados en el marco de los diferentes encuentros intercolegiados de filosofía a los que fuimos invitados a lo largo del presente bimestre; motivo por el cual el comité de la revista desea hacer un reconocimiento a los estudiantes Rafael Barrios, Andrés Villar y Nicolás Corredor, participantes en la XV Olimpiada intercolegiada de filosofía de la Universidad Javeriana con la ponencia “La justicia social como garante de la felicidad en John Rawls”; a Sofía Gaviria, partícipe de este mismo evento con el escrito “Cultivar la felicidad en una sociedad injusta: el jardín de la existencia”; y a Sarita Santamaría, ganadora de su mesa en el más reciente encuentro de filosofía y psicología de la Fundación Marymount con la ponencia “¿Tienen inteligencia emocional los animales no humanos?”. El comité, en representación de toda

la institución, desea hacer una mención especial al trabajo “El concepto de igualdad entre especies según Peter Singer”, con el que Luisa Gabriela Eslava, estudiante activa de 11a, ganó el segundo concurso de creatividad reflexiva organizado por la Universidad Externado de Colombia. Estos reconocimientos son motivo de gran satisfacción para nuestra comunidad y nos alientan a seguir trabajando para consolidar este valioso espacio de divulgación y construcción del conocimiento.

Como lo sugieren los títulos de los trabajos anteriormente mencionados la revista asume el compromiso de contribuir, por medio de la creación escrita, a la apertura de espacios en donde sea posible una reflexión crítica capaz de transformar el mundo en el que tienen lugar nuestros –en ocasiones divergentes- proyectos de vida. En esta ocasión la revista aún diversas voces, alrededor de temas que abarcan al menos tres ejes diferentes: la política, los estudios culturales y la filosofía.

Para finalizar, convocamos a toda la comunidad juanramoniana a que participe, desde sus intereses académicos particulares, en la consolidación de este proyecto. Nos anima una sola intención: pensar lo que todavía está por pensar...

Comité editorial

EN LA TAREA DE TRANSFORMAR EL MUNDO HACIENDO ESTUDIOS CULTURALES

Pontificia Universidad Javeriana
Seminario Políticas de la Teoría

Mariana Valderrama Leongómez

Fotografía tomada de phototutisplus.com

Las palabras son actos. A través de la escritura uno participa en la vida. Escribir no es un ejercicio gratuito, no es una gimnasia intelectual, es una acción que desencadena efectos históricos, que tiene reverberaciones sobre todas las manifestaciones de la vida, por lo tanto es una actividad profunda, esencialmente social. Y ya que es así nosotros tenemos la obligación, a la hora que nos sentamos frente a la página en blanco y tomamos una pluma, de ser responsables, de saber que aquel acto que iniciamos, garabatear unas líneas, desarrollar un pensamiento, va a tener unas consecuencias y que esas consecuencias van a recaer sobre nosotros desde el punto de vista mortal y desde el punto de vista social y ya que es así, nosotros tenemos la obligación de comprometernos

-Sartre-

Quien hace, o dice hacer, estudios culturales, parte de un presupuesto fundamental: el mundo occidental, tal y como se ha configurado, debe ser transformado. La inconformidad es necesaria. Los estudios culturales, o al menos su definición, se caracterizan por esa voluntad de transformación por medio de la acción política, del posicionamiento radical frente a diferentes situaciones sociales y culturales que nos hacen ruido e incomodan. Sin esta voluntad los estudios culturales pierden su potencia. Ahora bien, decir que esta tesis se cumple exactamente en la realidad es una ingenuidad. Sus aciertos, limitaciones y necesidades, en cuanto a su vocación política, son las preguntas que esbozaré a continuación.

Sentimos que la acción política, la intervención, no sirve para nada, que los logros son perennes y que, en el fondo, nada se transforma.

Mucho de lo que se produce hoy en estudios culturales no implica un trabajo de campo riguroso, de hecho, cada vez es más notorio el énfasis que se ha hecho en la producción de teorías desde la revisión y comentarios de autores relevantes puestos en conversación con objetos de estudio que ya se han construido antes. Así, yo puedo teorizar sobre el graffiti sin jamás haber hecho uno, y puedo escribir tesis de grado sobre la intención política del graffiti sin haber tocado jamás una lata de pintura. Esto no implica, necesariamente, un desconocimiento del objeto de estudio, tampoco que el ejercicio puramente teórico sea inválido, sino una noción de acción política que se ha suavizado y matizado. Supone, igualmente, una quietud en la acción que es consecuencia de la práctica intelectual.

Estos dos peligrosos lugares a los que han llegado los estudios culturales realmente existentes, parecen ser producto de una reflexividad exhaustiva que ha desestabilizado demasiado y ha dejado al intelectual sin un piso firme. Sentimos que la acción política, la intervención, no sirve para nada, que los logros son perennes y que, en el fondo, nada se transforma. Esta sensación, unida a una noción de política que encuentra en el hecho mismo de pensar y de hacer teoría una acción política, ha causado un estancamiento de los movimientos sociales y políticos que buscan producir transformaciones en niveles mucho más amplios y articulados de maneras más efectivas

con esas verdades que se hacen pasar por naturales y oficiales.

Decir entonces que hacer teoría no implica una política es un grave error; hacer teoría posiciona, hace cerramientos. Estos cerramientos construyen el mundo que se quiere lograr, lo que es considerado una acción política. En términos de Wallerstein, todos los debates son simultáneamente intelectuales, morales y políticos, y esto nos deja con una responsabilidad enorme como académicos capaces de hablar desde la oficialidad: lo que se diga en la teoría tiene implicaciones reales en el mundo, pues perpetúa o niega

Fotografía tomada de pinterest.com

posturas, discursos y efectos de verdad, generando que algunas cosas permanezcan o cambien. Los estudios culturales se consolidan como un campo que entra a subvertir e incomodar las maneras de producir conocimiento que occidente ha legitimizado, y se oponen a pensar desde nociones positivas y clásicas como ciencia o verdad absoluta. Han abierto las disciplinas y tratan de borrar (en su hacer) aquellos límites que separan los saberes, lo que implica en sí un cambio epistemológico importante, pues incluye un pensamiento en red que la ciencia positiva niega de entrada.

Elementos como la transdisciplinareidad que constituyen a los estudios culturales, juegan un papel fundamental a la hora de producir un conocimiento que sí altere efectivamente el modo oficial de pensar el mundo. Esto, junto a la necesaria reflexividad que proponen, donde la conciencia repasa al intelectual mismo y sus objetos de deseo, permiten pensar un sujeto configurado desde nociones opuestas a la linealidad y unicidad que occidente ha buscado establecer.

La pluralidad de la disciplina cabe también en el sujeto, y al pensar sin separaciones las posibilidades políticas también se abren de manera inmensa, esta es una gran ventaja a favor de la intervención



Fotografia tomada de [pinterest.com](https://www.pinterest.com)

política de los estudios culturales desde la teoría, mientras no se caiga en relativismos que validen cualquier discurso o práctica.

Lastimosamente, los estudios culturales en la teoría parecen perfectos, pero en la práctica se enfrentan a retos sumamente importantes. La academia misma es uno de ellos, pues las limitaciones consecuentes de estar afiliado a una institución no se hacen esperar. La manera en la que producimos ese contenido teórico, esa forma, es un ejemplo perfecto para ilustrar cómo se sigue apegado a modos de proceder específicos de cierto campo disciplinar, pensando que todo aquello que salga de esos estándares es invalidado. Yo no puedo hacer una novela como tesis de grado de la maestría en estudios culturales, así esta novela sea mucho más política, coherentemente política –en cuanto a forma y contenido- que muchas otras investigaciones. Existe un conocimiento que pretende ser sin bordes, pero que en su forma se limita, impidiendo teorizar desde lugares novedosos que pueden ser más efectivos a la hora de subvertir. Del mismo modo, la institucionalidad trae la carga del reconocimiento, y con esta la pérdida de la voluntad política en nombre del agrado del público.

Por tanto, saber jugar con la institucionalidad es clave, entrar y salir de allí, tomar sus privilegios y combatir los desaciertos es una de las

Existe un conocimiento que pretende ser sin bordes, pero que en su forma se limita, impidiendo teorizar desde lugares novedosos que pueden ser más efectivos a la hora de subvertir.

responsabilidades del intelectual contemporáneo, pues es claro que hablar desde un espacio no académico, aunque permite ciertas libertades, no tiene efectos en el mismo nivel.

Sin embargo, existen también quienes creen que para transformar efectivamente el mundo sólo es necesaria la acción, fuera de lo académico, de lo institucional, incluso fuera de todo aquello que sea producido fuera del contexto local; estoy pensando en algunos pachamámicos y en la labor de La Rosca y de Fals Borda de privilegiar exclusivamente el conocimiento latinoamericano, rechazando producciones europeas y norteamericanas. Aquí, muchas veces, se da un abandono de toda profundidad teórica, y por tanto se desconocen las particularidades del objeto, sus movimientos, sus razones y peligros, lo que conduce a una idealización del objeto como el deber ser, el lugar perfecto al que se debe ir, o viéndolo como una pureza fuera de las

relaciones de poder que ha sido atacado y dominado sin posibilidad alguna. Las consecuencias de dejar de lado la teoría son, por tanto, funestas, pues sacralizar los objetos y establecer en ellos condiciones previamente establecidas por el deseo del investigador, hace que no sean vistas problemáticas centrales, al pretender ver en lo real los propios deseos no se perciben, ni describen, ni analizan múltiples contradicciones (Grimson) y que se caiga en una contradicción de definición. Cerrar ciertos conocimientos, negar su existencia, es pensar desde el lugar que se quiere subvertir, no se trata de reemplazar un modelo de dominador, se trata de pensar un mundo sin ese lugar.

No obstante, esta manera de entender la vocación política de los estudios culturales aporta dos valiosos elementos; nos dice, en primer lugar, que el modo moderno de pensar y actuar de las ciencias sociales no ha conducido a ninguna transformación, entonces, es necesario plantear la cuestión de la pertinencia de las ciencias sociales, sin caer en idealismos y esencialismos. En segundo lugar, nos dice que tal vez es necesario detener la duda perpetua y ubicarnos para actuar desde allí, creer en lo que hacemos, no ciegamente, pero creer, sólo que de manera reflexiva, cosa que a veces el pensamiento -bien o mal llamado- pachamámico deja de lado.

Fotografía tomada de psitek.net





Fotografía tomada de pinterest.com

Así, o hacemos práctica política olvidando la necesaria revisión del objeto y de la labor misma del intelectual dejando que el deseo determine y establezca las respuestas, limitando conocimientos; o hacemos ejercicios teóricos tan rigurosos que incapacitan al investigador de llevar a cabo una acción. De este modo, se duda de la efectividad y pertinencia de su labor, dejando trabajos que muchas veces no salen de casa, y si en efecto salen, salen sólo en su contenido y regresan en su forma.

¿Qué es necesario hacer entonces para que los estudios culturales superen sus limitaciones y conduzcan a la acción política efectiva? La respuesta no la dará este texto, pero sí creo que es necesario superar el problema de coherencia entre la forma de la teoría y lo que la teoría dice. Si la tarea es incomodar lo naturalizado, existen maneras mucho más efectivas de alcanzar este objetivo que desde el lenguaje académico y el paper; creo que hacer de la transdisciplinarietà una realidad más allá del discurso y la metodología de investigación es importante.



Fotografía tomada de pinterest.com

Creo, en segundo lugar, que debe invitarse a realizar transformaciones en dos niveles, a través de acciones pequeñas, a nivel individual y a nivel global. Sin una transformación del sujeto mismo, desde la cotidianidad de la vida, desde el trato coherente entre lo que se piensa y lo que se hace, no es posible pensar un mundo nuevo, pero es necesario mantener la mirada en los horizontes de la utopía, que no consiste en la creación de imposibles sino en el construir esperanzas de transformación más globales, que articulen las acciones contextualizadas y globales con intenciones que responden a necesidades de la humanidad misma: la injusticia, la igualdad, el hambre.

Los auténticos intelectuales nunca son más ellos mismos que cuando, movidos por una pasión metafísica y por desinteresados principios de justicia y verdad, denuncian la corrupción, defienden al débil, se oponen a una atonía imperfecta (Said 1996: 25).

No es posible pensar en subvertir estas problemáticas de manera evidente, pues de hacerlo la parálisis volvería. Sin embargo, es correcto afirmar que todo aquello que uno hace y produce tiene un efecto sobre el mundo y sobre los demás.

Aquí el pesimismo del intelecto y el optimismo de la voluntad actúan como una pareja

Fotografia tomada de kireei.com



complementaria que permite acciones más pertinentes e impactantes, y que a su vez recogen la figura del intelectual y la hacen pasar por un filtro y revisión de sí misma, de su lugar y labor.

No se trata de cuestionar siempre la política del gobierno, sino más bien de la vocación intelectual como actitud de constante vigilancia, como disposición permanente a no permitir que sean las medias verdades o las ideas comúnmente aceptadas las que gobiernen el propio caminar. El hecho de que esto exige un realismo constante, una energía racional casi atlética y una complicada lucha para equilibrar los problemas del propio yo con las exigencias de publicar y manifestarse en la esfera pública es lo que convierte la vocación intelectual en un esfuerzo perenne, constitutivamente inacabado y necesariamente imperfecto (Id., 40).

Entonces, ya que estamos en la tarea de transformar el mundo haciendo estudios culturales, es necesaria una coherencia entre el sujeto que somos día a día con el que teoriza el espacio del poder. Busquemos no dejar pasar las denuncias más simples, busquemos lugares novedosos para construir conocimientos cada vez más subversivos e incómodos, busquemos liberarnos de las naturalizaciones e identificarlas al menos en nosotros Hagamos trabajo de

campo riguroso y juicioso, salgamos de la comodidad, del letargo en el que quieren que estemos, activémonos, seamos cada vez más críticos con lo que pensamos, más reflexivos y generemos alianzas que desborden e inviten a pensar problemáticas nuevas, porque el mundo se mueve y toca moverse con él.

Fotografía tomada de pinterest.com



CULTIVAR LA FELICIDAD EN UNA SOCIEDAD INJUSTA: EL JARDÍN DE LA EXISTENCIA

Olimpiada xv intercolegiada de filosofía
Liceo Juan Ramón Jiménez

Sofía Gaviria



Fotografía tomada de genial.guru

Ya en el siglo IV a.C. Epicuro optó por este camino y fundó el Jardín, metáfora del ejercicio de cultivar la felicidad, que curiosamente no se aleja mucho del significado etimológico de la palabra: felicidad del latín *felix*: fecundo, aplicado también a la tierra y a los árboles. Al referirnos a la felicidad como jardín de la existencia, podemos entender a la sociedad injusta como el lugar, precisamente no el ideal, donde germina la semilla de la vida similar a la tierra; el *tetraphármakon* o cuádruple remedio epicúreo como las raíces; la amistad como flor y, finalmente, la felicidad como el fruto y el telos hacia el que debemos orientar nuestra vida.

La germinación de la felicidad en medio de una sociedad injusta

El río de nuestra existencia puede escoger la vertiente del delta donde “la vida es un bien, no por sí misma, sino como posibilidad de experimentar la dicha” (García Gual 1985: 181).

El Periodo Helenístico en Grecia no se caracterizó por su justicia social, por el contrario, afrontó una terrible crisis social e histórica. El ejercicio político se vio reservado a quienes contaran con más de

dos mil dracmas, según Plutarco fueron 12.000 los excluidos de la política y, en opinión de Diodoro sólo 9.000 ciudadanos conservaron este derecho. Estos aspectos influyeron considerablemente en el incremento de las disputas entre clases sociales. Sin embargo, quienes convivieron en el Jardín gozaron de una profunda felicidad demostrando que, independientemente del ámbito cívico, político o económico en el que nos encontremos “lo fundamental para la felicidad es la disposición de ánimo, de la que somos dueños” (Gual 2016: 12).

La búsqueda de la felicidad, en medio de la crisis que afrontaba la sociedad griega y en la actualidad, es posible porque la importancia de la justicia no parte de lo que dictan las leyes, sino de la noción de justicia del individuo, quien reconoce que “lo justo según la naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo” (Epicuro, MC. XXXI). Precisamente, la sociedad se instaura a partir de la unión acordada de los seres humanos la cual busca la defensa recíproca y el bien común, en donde las leyes surgen de un acuerdo histórico y varían según la conveniencia de los individuos.

Epicuro, al contrario de lo que concebía Aristóteles respecto a la realización del pensador como servidor de la polis, consideraba que todos los individuos podían constituirse como *kosmopolitas*, es decir, individuos que no

la sociedad se instaura a partir de la unión acordada de los seres humanos la cual busca la defensa recíproca y el bien común, en donde las leyes surgen de un acuerdo histórico y varían según la conveniencia de los individuos.

actúan en beneficio exclusivo de la polis, sino también del universo en general, pues “la patria de todos es una sola: la Tierra entera, y una sola familia es todo el universo” (Gual 2016: 47). En este sentido, Epicuro no está de acuerdo con que las nociones de justicia sean ajenas al individuo; por el contrario, es necesario que sean instauradas por él, logrando regular sus actos al reconocer las consecuencias que pueden traerle a él y/o al otro y no por miedo al castigo que dictaminan las leyes.

Epicuro, al sugerir que la justicia parte del reconocimiento de los límites que tienen los individuos para vivir en sociedad, no pretende un mundo sin leyes, pues por naturaleza existen seres injustos *adikoí*, malos o delincuentes, *poneroí*. También existen los sabios, *sophoi*, justos por sus propios juicios y opiniones morales las cuales no necesitan de las leyes porque actúan por convicción propia, al reconocer en la justicia el aspecto fundamental para alcanzar un estado

de máxima tranquilidad o ataraxia que asegura tanto el bienestar individual como colectivo. Epicuro afirma que la mayoría de la gente, chydaioi, guarda las leyes por temor a los castigos que pueden recibir por parte del Estado o de los dioses. Desde esta perspectiva es pertinente seguir el ideal del sabio, el cual puede ser posiblemente alcanzado por todos los ciudadanos mientras tengan la disposición de ánimo requerida. Ya el Jardín rompía con el paradigma del Liceo y la Academia al aceptar mujeres y esclavos como aspirantes a la sabiduría. Resulta llamativo que Epicuro manifieste que las leyes estén dispuestas para no irrumpir en la tranquilidad de los sabios, pero acepta claramente la posibilidad de que todos se conviertan en sabios.

El “tetraphármakon” y las raíces de la felicidad

Cultivar la felicidad, en definitiva, no se limita a las sociedades justas, lo trascendente es que el individuo, miembro de la sociedad, se comporte bajo las nociones individuales con respecto a lo justo, partiendo siempre del reconocimiento del otro. Y para que el telos de la existencia sea alcanzado es necesario partir de la noción de la filosofía como medicina para el alma, tetraphármakon que, como su nombre lo enuncia, se apoya en cuatro raíces fundamentales: la muerte, los dioses, el dolor y el placer.

La primera raíz del tetraphármakon consiste en eliminar el miedo a la muerte, pues aunque los hombres puedan construir muros que garanticen su deseo de estar más seguros, ante la muerte no hay manto, muro o muralla

Fotografía tomada de 500px.com



que nos proteja (Epicuro, S.V. XXXI). Tampoco debemos huir de ella como si fuera un mal. Antes bien, es pertinente aceptarla como algo natural, que cuando llega nos priva de los bienes pero también de los males; además, como “todo bien y todo mal está en la sensación” y “la muerte es privación de sensación”, “el recto conocimiento de que la muerte no es nada en relación a nosotros hace gozosa la condición mortal de la vida, no añadiéndole un tiempo ilimitado, sino aportándole el anhelo de inmortalidad” (Epicuro 1999: 410, 411). Si aceptamos la muerte con naturalidad no es posible que atormente nuestra existencia. En cambio, si optamos por temerle, viviremos perturbados y no alcanzaremos la *ataraxia*.

La segunda raíz es abandonar el temor a los dioses ya que ellos no dictaminan las sentencias para los justos ni para los injustos, pues de lo contrario surgirían en nuestras almas las mayores perturbaciones y, sumado a esto, sería erróneo creer que intervienen en nuestro destino. Por lo tanto, es pertinente representarlos sonrientes para que en su compañía sonriamos y no nos sintamos amedrantados (Gual, 2016: 40). Debemos, en cambio, entender a los sabios como dioses que habitan la tierra y disfrutan del puro placer de la existencia.

La tercera raíz corresponde a la opinión de los hombres con respecto al dolor. En efecto, hacemos todo en virtud de éste, con el propósito de no padecerlo ni sentirlo como perturbación. En ese sentido “todo dolor es un mal, pero no todos deben evitarse siempre” (Epicuro 1999: 417), solo debemos padecerlo cuando posteriormente logre



Fotografia tomada de thedesignwork.com

desencadenar alegrías mayores. Esto no quiere decir otra cosa, sino que, cuando padecemos un fuerte dolor en el cuerpo, este no resultará ser un impedimento para alcanzar la felicidad, ejemplo de ello es Epicuro, quien afrontó una fuerte enfermedad. En efecto, cuando Epicuro se refiere a que los dolores corporales no son un obstáculo para alcanzar la felicidad, reconoce que los placeres del alma son más duraderos porque suponen un estado de imperturbabilidad frente al tiempo. En relación con los dolores corporales que tienden a disminuir su fiereza o son tan agudos ya que consumen pronto el hálito de vida, dejando su huella tan sólo en el presente.

Al referimos a la última raíz, el placer como “principio y culminación de la vida feliz” (Epicuro, M.C. XX) es necesario resaltar que éste *-okneion-* es connatural al individuo, mientras que el

Epicuro se opone a la teoría de Aristipo, la cual ponía en una escala mayor los placeres corporales con respecto a los placeres anímicos.

dolor *-allótrion-* es extraño y ajeno a él. Ello no quiere decir que sean aceptados todos los placeres como fines de la existencia. En este sentido, la teoría de Epicuro se opone a la teoría de Aristipo, la cual ponía en una escala mayor los placeres corporales con respecto a los placeres anímicos. Epicuro no creía en los placeres desenfrenados pues podían desencadenar dolores mayores. Frente a la propuesta de la escuela cirenaica, los habitantes del jardín clasificaron los placeres en dos categorías, los placeres cinéticos y los catatemáticos. Los primeros parten de la agitación de nuestra sensibilidad y se dividen en placeres naturales necesarios (la comida y la bebida por ejemplo) y placeres naturales innecesarios, debido a que son placeres efímeros (el poder y la riqueza), que solo son posibles de disfrutar en el presente. Los segundos, los catatemáticos, estables o constitutivos aparecen cuando se suprimen los padecimientos del alma y se presentan en su lugar los que la alegran. Estos últimos se dibujan en el alma caracterizándose a diferencia de los cinéticos por perdurar en el ayer, el hoy y el mañana.

Entender la felicidad como fin de nuestra existencia implica reconocer dos conceptos: el hedonismo, que es la misma *joi de vivre* o gozo de vivir y la ataraxia, la privación de la turbación en el alma. Aspectos esenciales que componen la filosofía de Epicuro como *therapeia tes psychés* o terapia del alma, que incluso logra curar las



Fotografía tomada de tumblr.com

enfermedades del cuerpo para disfrutar de la aponía o ausencia de dolor en el cuerpo facilitando el camino para deleitarse con el telos de la felicidad.

La amistad como flor del jardín

La vida de los epicúreos se caracterizó por su canto a la amistad y a la vida en comunidad aunque se aislaran de las masas, pues estas seguían principios que irrumpían en su ideal de la vida feliz. Esto no impidió que hicieran alarde de su profunda filantropía al dejar ante los ojos del mundo el gran mural que mandó a construir Diógenes de Enoanda sintetizando la filosofía epicúrea, filosofía de vida, filosofía de la felicidad. Dejándole a los habitantes de los siglos venideros, sin distinción alguna, conciudadanos, extranjeros e incluso desconocidos, la medicina para conseguir en el alma y el cuerpo la felicidad.

Las numerosas cartas que compartieron los epicúreos en el transcurso de sus vidas demuestran lo que afirma la Sentencia Vaticana 78: “El hombre bien nacido se consagra ante todo a la sabiduría y a la amistad; una es un bien mortal y la otra es un bien inmortal”. No resulta fácil entender a qué se refería Epicuro con la inmortalidad benéfica de la amistad, por ello resulta curiosa la interpretación de Bollack de que la sabiduría, sophía y la amistad, la philia, componen una unidad, la verdadera

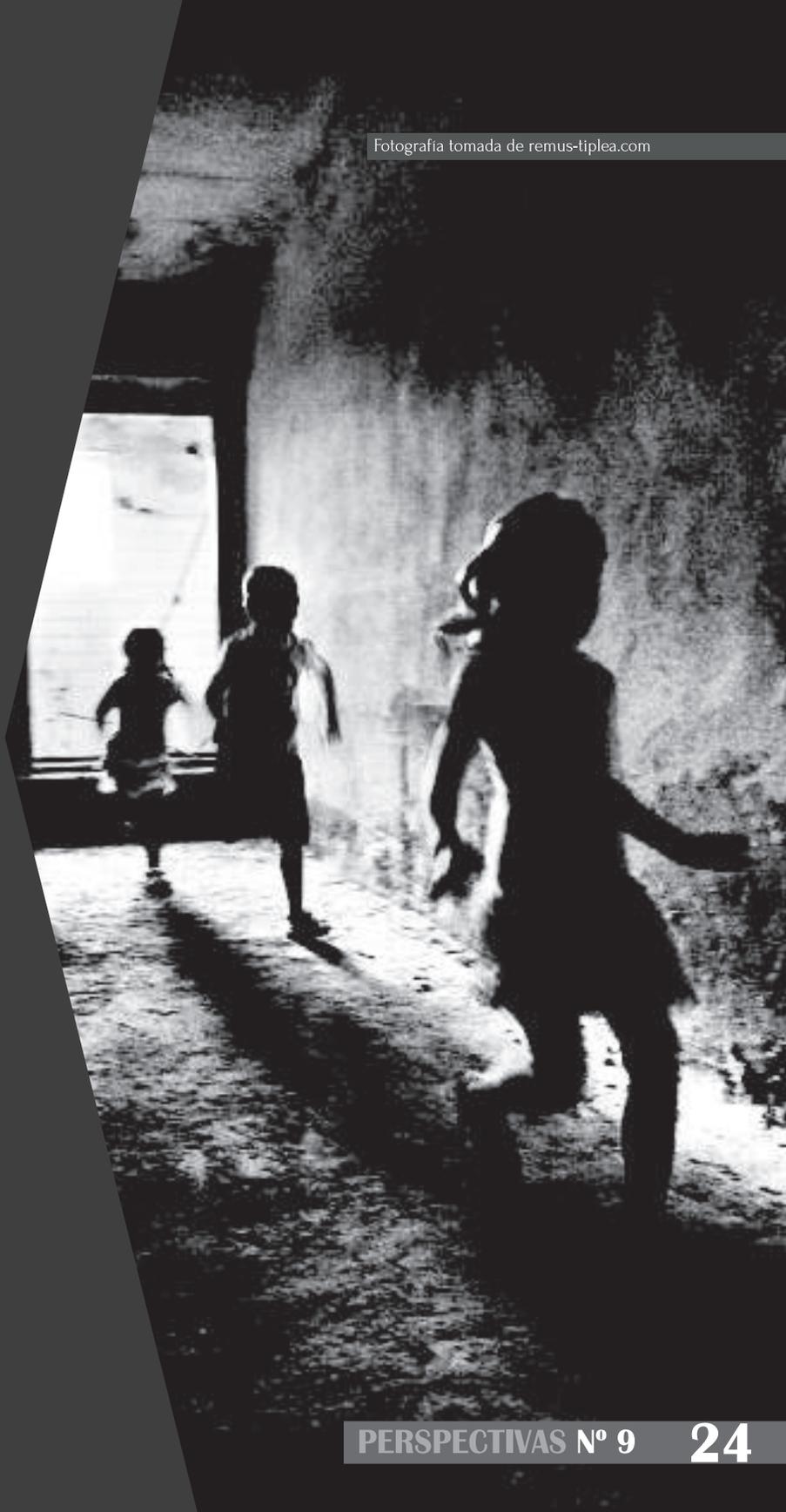
philosophía o la interpretación de García Gual de que la inmortalidad de la felicidad radica en que el amigo perdura en el recuerdo de sus amigos, y así la amistad se afirma como vínculo por encima de la muerte.

El florecimiento de la amistad en el jardín de la existencia implica que podemos vivir seguros y sin miedo ante la vida en comunidad, danzando la felicidad como heraldo que enuncia que la amistad y la filantropía nos puede socorrer, en griego: epikoureín, que a su vez puede suscitar un eco curioso, ser como Epicuro (Gual 1985, p. 210).

La felicidad como fruto

La justicia no consiste en formular e implementar leyes sino en actuar en aras del beneficio común. Es ideal entonces que en cada sociedad, los ciudadanos -kosmopolitas- sean justos, como los que habitaron el jardín en el Periodo Helenístico. Esto se logra a partir de la pedagogía y de las mismas leyes que no pueden estar inscritas a favor de unos pocos sino que deben partir de los valores fundamentales: la honestidad, la sensatez y la justicia, según Epicuro. Deben comportarse como la representación escultórica romana de la justicia: la mujer sostiene una balanza y tiene los ojos vendados, porque la justicia es ciega, no puede ser arbitraria sino que debe corresponder al pacto del beneficio mutuo para no producir ni recibir daño alguno.

Fotografía tomada de remus-tiplea.com



No obstante, es equívoco pensar a la felicidad como un objetivo que se obtiene a partir de la indiferencia frente a lo que nos rodea, pues si bien la felicidad es una búsqueda individual que pretende alejarnos del dolor, resulta imposible no dejarse perturbar por las injusticias. La felicidad se convierte entonces en un mecanismo para mermarlas y así movilizar a la sociedad y a sus ciudadanos a ser más justos y felices. Esta última se funda en cultivarnos como ciudadanos justos, en hacer que crezcan las raíces del tetrapharmákon, en que florezca la amistad con alardes de filantropía y finalmente en gozar de la felicidad como fruto. En definitiva se puede ser feliz en una sociedad injusta siempre y cuando tengamos la disposición de ánimo para serlo y hacer de la felicidad nuestro jardín de la existencia. Y mientras más seamos los hombres con el ánimo de ser felices podremos expandir las semillas del fruto y verlas germinar en una sociedad más justa.

Bibliografía

Gual, C. G. (1985). Epicuro. Madrid: Alianza.

Gual, C. G. (2016). El sabio camino hacia la felicidad Diógenes de Enoanda y el gran mural Epicúreo. Bogotá: Ariel.

Epicuro. (1999). Carta a Meneceo. Onomazein 4 .



Fotografia tomada de thingsthatquickenheart.blogspot.com

Berkeley y la inmaterialidad del mundo

Universidad de los Andes

Martin González



Fotografía tomada de pinterest.com

El propósito de este texto es exponer los aspectos fundamentales del sistema filosófico de Berkeley, su concepción del conocimiento, y cómo esta es un arma contra el escepticismo.

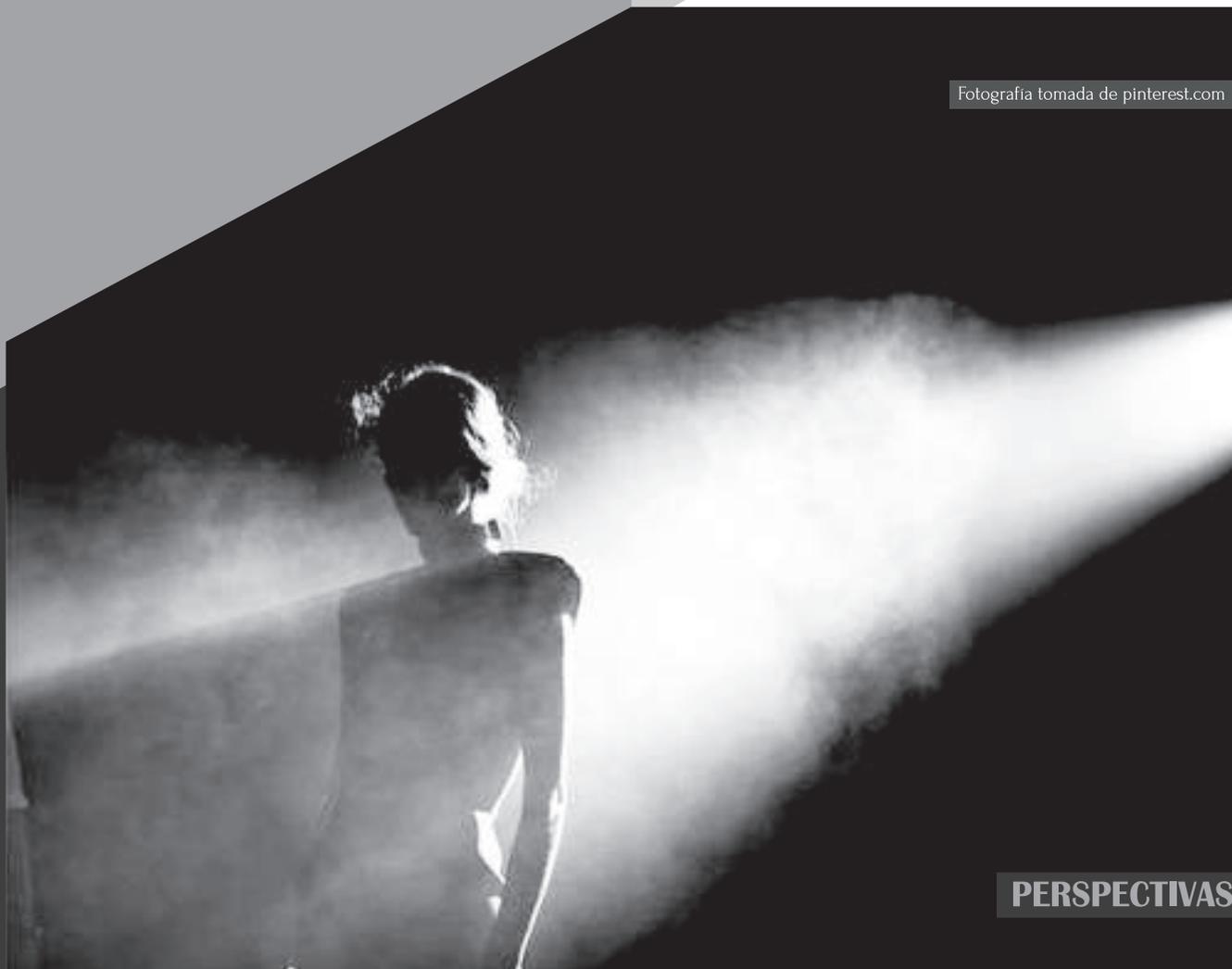
Berkeley comienza su Tratado sobre los principios del conocimiento humano afirmando la existencia de ideas¹ que se adquieren por medio de los sentidos o reflexionando sobre nuestros procesos mentales; con base en estas, la imaginación y la memoria pueden componer nuevas. Puesto que las ideas se definen como el objeto de la percepción o la reflexión, el hecho de que haya ideas implica que exista también un ser que puede percibir, recordar, imaginar, etc.: este ser activo, distinto de cualquier idea e indiviso, recibe

1. La palabra "idea" no será utilizada en el sentido cotidiano del término, sino en el que utiliza Berkeley (que escribe el Tratado a principios del siglo XVIII): una idea es una sensación, ya sea de los sentidos o de la experiencia mental interna.

el nombre de “espíritu” o “mente”. Cuando a la mente se presentan una serie de ideas reunidas, las designa con un nombre y las considera una cosa: por ejemplo “cuando se observa que un cierto color, sabor, olor, figura y consistencia están unidos, se los considera como una cosa a la que se significa con el nombre de manzana” (Berkeley 2012: 207). Es evidente que una idea no puede existir independientemente de la mente, pues esto implicaría que hay una percepción que no está siendo percibida, lo que es una contradicción en

los términos: el ser de una idea es, por tanto, su ser percibida. Así pues, dado que los objetos son conjuntos de percepciones y las percepciones no pueden existir fuera de la mente, se sigue que los objetos no pueden existir tampoco fuera de la mente. Por consiguiente, cuando afirmo que algo existe, afirmo que lo estoy percibiendo, que lo está percibiendo otro espíritu o, si afirmara por ejemplo que mi armario existe estando yo fuera de mi habitación, esto significaría que, si entrara, lo percibiría.

Fotografía tomada de pinterest.com



En este punto, Berkeley afirma: “la existencia absoluta de cosas impensadas, sin relación alguna con el hecho de ser percibidas, me resulta completamente ininteligible” (Ibid, 208). De este modo, se introduce la tesis central del sistema de Berkeley: la materia, entendida como una sustancia no percipiente y no pensante, exterior e independiente de la mente, no existe.

Uno de los principales argumentos que Berkeley da en favor de esta tesis es que la idea misma de materia es inconcebible, y para mostrarlo utiliza un experimento mental. Uno puede intentar imaginar algo que existe sin ser percibido, como libros en un cajón, o árboles en una tierra inhóspita, etc., pero, “¿qué sería esto, sino formar en la mente de usted ciertas ideas que usted llama libros o árboles, y omitir al mismo tiempo formarse la idea de alguien que pueda estar percibiéndolos? ¿Y no está usted percibiéndolos o pensando en ellos todo ese tiempo?” (Ibid, 217). Con este sencillo experimento mental, Berkeley muestra que la materia es impensable, pues al pensarla ya deja de ser algo independiente de la mente. Por lo tanto, o bien el término “materia” designa una idea contradictoria, o bien carece de todo significado. Más aún, pensar la materia implicaría abstraer la

Con este sencillo experimento mental, Berkeley muestra que la materia es impensable, pues al pensarla ya deja de ser algo independiente de la mente.

existencia de una cosa de su ser percibida: Berkeley cree que este ejercicio de abstracción es imposible, e invita al lector a que juzgue por sí mismo.

Además de ser impensable, la materia, si existiera, sería incognoscible. Si fuera cognoscible, tendría que llegar a nuestro conocimiento por los sentidos o por la razón: a nuestros sentidos solo llegan sensaciones, que no podrían existir independientemente de la mente. Así pues, nuestros sentidos no nos dicen nada sobre la existencia de la materia. Pero la razón tampoco dice nada en este sentido. No es posible inferir racionalmente que las ideas de nuestros sentidos sean copias de objetos externos, pues una idea solo se puede parecerse a otra idea².

2. *El argumento completo es el siguiente: los objetos materiales externos o bien son perceptibles en sí mismos o no lo son; si lo son, entonces serían ideas y no podrían existir fuera de la mente; si no son perceptibles en sí mismos, eso significa que son invisibles e intangibles en sí mismos, y es absurdo pensar que un color o la sensación de dureza son el reflejo de algo invisible e intangible. Por lo tanto, es equivocado pensar que nuestras ideas pueda ser una representación de un mundo independiente de la mente.*

Tampoco se puede postular la materia como una explicación de por qué tenemos las ideas que tenemos, en cuanto es un misterio absoluto cómo una configuración material determinada puede dar origen a una mente. La materia es, por todo lo que se ha dicho hasta ahora, impensable y contradictoria, incognoscible e innecesaria, con lo que, navaja de Ockham en mano, Berkeley la destierra del mundo.

No obstante, si -como acaba de mostrarse- Berkeley no cree que la materia sea una buena explicación del origen de las ideas, entonces ¿éstas de dónde salen? Una posibilidad es que unas ideas sean la causa de otras, pero Berkeley la rechaza invitando al lector a considerar sus ideas y a darse cuenta de que no muestran ningún poder o actividad. Tampoco podría pensarse que son activas sin que la mente lo supiera, pues el ser de una idea es su ser percibida. Habiéndose ya mostrado que “no hay sustancia que sea corpórea o material; solo queda, por tanto, que la causa de nuestras ideas sea una sustancia incorpórea activa, es decir, un espíritu” (Ibid, 219). Nuestra propia mente es la que ocasiona las ideas cuando nos dedicamos a fantasear, pero es evidente que la mente no tiene ningún control sobre qué ideas se presentan a los sentidos, de lo que se deduce que la causa de estas ideas debe ser algún otro espíritu. Para Berkeley, la gran regularidad y coherencia de las ideas que se presentan a los sentidos prueban que se está ante un espíritu



Fotografía tomada de pinterest.com

superior, infinitamente sabio y benevolente (pues la regularidad es beneficiosa para el hombre, ya que sin esta no podría desenvolverse en la vida), es decir, Dios.

Lo que se ha dicho hasta ahora permite responder la pregunta de por qué la teoría de Berkeley es un arma contra el escepticismo y qué concepción del conocimiento propone. Ser escéptico significa tener total incertidumbre sobre la posibilidad del conocimiento, definido este como la adecuación entre el entendimiento y la cosa. Dentro de una concepción tradicional, solo puede haber conocimiento si nuestras ideas y teorías corresponden a la realidad, independiente de nuestra mente. El escepticismo plantearía que dado que solo tenemos acceso a nuestras ideas, es imposible saber si coinciden o no con la



Fotografia tomada de [instagram.com](https://www.instagram.com)

realidad, y quizás todo lo que percibimos es una mera ilusión.

La respuesta de Berkeley consiste en señalar que “todo este escepticismo es lo que se sigue de suponer que hay una diferencia entre cosas e ideas, y que las primeras tienen una subsistencia fuera de la mente, es decir, no-percibida” (íbid, p. 249): al negar la existencia de la realidad material, el escepticismo queda inmediatamente destruido. Si no hay una realidad independiente de nuestra mente con la que comparar nuestras percepciones, es simplemente absurdo afirmar que son una ilusión. De este modo, la concepción que Berkeley tiene del conocimiento, decididamente optimista, elimina cualquier posible duda sobre la fiabilidad de los sentidos. Esto no significa que la teoría de Berkeley no haga distinción alguna entre realidad y fantasía: los objetos reales, objeto de conocimiento, son aquellos que Dios suscita en nuestros sentidos, mientras que los de la fantasía son los que uno mismo suscita en la imaginación, y son menos coherentes y vívidos que los primeros.

Por lo tanto, dentro del sistema de Berkeley, el objeto del conocimiento no es ya una supuesta realidad exterior a la mente, sino las ideas y los espíritus. Conocer el mundo natural significa conocer “el conjunto de reglas o métodos establecidos según los cuales la mente de que dependemos suscita en nosotros las ideas

del sentido” (Ibid, 221), es decir, las leyes de la naturaleza. La única forma de saber qué ideas están frecuentemente asociadas y cuáles ideas suelen suceder a cuáles otras, es a través de la experiencia, pues la regularidad en el mundo no depende de una supuesta conexión necesaria y desconocida entre las ideas, como pensaba Locke por ejemplo, sino tan solo de la voluntad benevolente de Dios. Conocer más no significa precisar mejor la causa de las cosas, pues esta es simplemente el espíritu de Dios, sino abarcar un conjunto más amplio de fenómenos, y acceder así a leyes más generales. Un aspecto de la teoría de Berkeley que le da un alcance todavía mayor al conocimiento humano es la posibilidad de formular explicaciones teleológicas de los fenómenos, lo que es posible en tanto las ideas son puestas por Dios en los sentidos con algún propósito, cuyo descubrimiento, por lo tanto, también ampliaría el conocimiento.

La teoría de Berkeley eliminaría en gran medida el problema de la inducción, pues la razón para creer que el sol saldrá mañana no es simplemente que lo haya visto salir muchas veces (lo que, como mostró Hume, se fundamenta en un argumento circular), sino que tengo la benevolencia de Dios como garante. No obstante, si el Espíritu Supremo lo considerara oportuno, podría alterar el curso de las cosas, sorprendiéndome con algún contraejemplo, por lo que todas las leyes de la naturaleza son, en este sentido, falsables.

La teoría de Berkeley también resuelve el problema mente-cuerpo, pues esta dicotomía se esfuma al postular que toda la realidad es mental. El inmaterialismo berkeleyano es lo suficientemente flexible como para responder a un sinnúmero de objeciones, desde las quejas del sentido común, hasta consideraciones científicas y teológicas. Berkeley presenta argumentos que son tan rigurosos como sorprendentes, capaces de armonizar postulados tan diversos como el idealismo, la ciencia experimental y la existencia Dios, construyendo una teoría que le habla tanto al intelecto como a la sensibilidad poética.

Bibliografía

Berkeley, G. (2013). Tratado sobre los principios del conocimiento humano. Madrid, España: Gredos.

El concepto de igualdad entre especies según Singer

**II concurso de creatividad reflexiva Universidad Externado:
¿la igualdad, para qué?
Liceo Juan Ramón Jiménez**

Luisa Gabriela Eslava Palacios

A partir de la pregunta que nos reúne en este encuentro: ¿la igualdad, para qué?, buscaré identificar qué papel juega el concepto de igualdad en los movimientos que durante años se han preocupado por considerar los intereses de los animales. Para ello revisaré la teoría planteada por el filósofo australiano Peter Singer, la cual trata la igualdad entre especies. La reflexión girará en torno a la obra de Singer Liberación Animal (Animal Liberation) y al concepto de moralidad que introduce Kant en su obra La Paz perpetua, con el fin de observar la relación entre dos grandes grupos: los animales humanos y los animales no humanos, y así poner en consideración cuáles son los temas que comprometen el bienestar de especies distintas a la nuestra.

En el primer principio que proclama la Declaración Universal de los Derechos del Animal:



Fotografía tomada de floresenelatico.es

Fotografía tomada de pinterest.com



“Todos los animales nacen iguales ante la vida y tienen los mismos derechos a la existencia”, se comprende que la protección de la vida de los animales no humanos es indiscutible. Aquellos animales que usamos para comer, experimentar, cazar, explotar, entre otras acciones cuestionables, hacen de esta una problemática que exige ser atendida, pues vivimos en un contexto donde la interacción con ellos no es coherente, ni moral. Para reflexionar sobre la equidad entre los derechos de los humanos y los derechos animales, tenemos que considerar primero el concepto de moral kantiano al que se adhieren muchos pensadores que defienden este movimiento:

“La moral es una práctica, en sentido objetivo; es el conjunto de las leyes, obligatorias sin condición, según las cuales “debemos” obrar. Habiendo, pues, concedido al concepto del deber su plena autoridad, resulta manifiestamente absurdo decir luego que no se “puede” hacer lo que el manda” (Kant, 1795).

Ahora bien, si recordamos el principio mencionado de la Declaración Universal de los Derechos del Animal, la igualdad sería una idea moral que implica un deber obrar frente a otras especies ¿Cómo podemos argumentar, entonces, el valor de los animales no humanos que hacen

Fotografía tomada de Desmotivaciones.es



parte de una jerarquía entre especies que los reduce incluso al estatus de instrumentos o cosas?

De una u otra forma, esta relación tan antigua como la propia existencia humana, ha sido contemplada en instancias tan fundacionales como el libro del Génesis el cual dictamina el dominio que tienen los humanos sobre los animales. Filósofos griegos como Aristóteles y Epicuro, y filósofos modernos como Kant y Descartes, han defendido un principio moral elemental al considerar de forma igualitaria los intereses y derechos; sin embargo, pocos pensaban que dicho principio pudiese ser extendido a la especie animal.

Peter Singer, Richard Ryders y Tom Regan, entre otros, se inquietaron y reflexionaron sobre los derechos de los animales, y lograron en alguna medida crear consciencia acerca del impacto negativo que hemos causado al desconocer la capacidad de sufrir de estos seres y por tanto sus intereses. Si desconocemos sus intereses, argumentando que no pertenecen a nuestra especie, estamos ante un prejuicio que subsiste porque solo contempla los de la especie supuestamente dominante, despreciando los de las otras. El término adoptado para denominar esta discriminación moral surgió en 1970 cuando Richard Ryder habló de “especismo”.

Entre tanto, Singer sugiere que “a pesar de que la mayor parte de los humanos pueda ser superior en cuanto al razonamiento y otras capacidades intelectuales respecto de los animales no humanos, esto no es suficiente para justificar la línea que hemos trazado entre humanos y animales.” (Singer 2003: 1). Podemos deducir que la postura del especismo, según la cual los humanos son superiores y ostentan más derechos como especie, no resulta sostenible frente a la consideración de Singer, pues afirma que los intereses del ser, según el principio de igualdad, deben extenderse como elemento básico a todos los animales humanos y no humanos. Las obvias diferencias entre humanos y animales, demandan por consiguiente, un tratamiento específico -a los derechos- de cada grupo, en virtud de su naturaleza, pero bajo una misma pauta de consideración: el respeto por todo ser capaz de sentir dolor.

Precisamente esta capacidad de sentir es suficiente para deducir que un animal tiene, sin duda, interés en evitar el sufrimiento propio. Sin embargo, el dominio que ejercemos sobre ellos ha superado los límites, y se ha convertido en un despiadado maltrato, sujeto a la voluntad de quien detenta el control. Esto nos invita a pensar que en la cuestión se trata más de igualdad que de un derecho como tal: “Al margen de la naturaleza del ser, el principio de igualdad exige que —en la medida en que se puedan hacer comparaciones

grosso modo— su sufrimiento cuente tanto como el mismo sufrimiento de cualquier otro ser” (Singer 1999: 44). Si entendemos entonces el término “derecho” como una supuesta protección legal que nos cubre a todos los que hacemos parte de una sociedad o grupo que lo decreta, no resulta suficiente, pues la filosofía de los derechos de los animales exige que más allá del ámbito legal, la lógica natural de correspondencia sea respetada.

De manera que la sensibilidad, entendida como un factor común entre seres humanos y animales, sería un criterio suficientemente válido a la hora de defender sus intereses. De igual forma, resultaría arbitrario imponer límites a dicha facultad por características ajenas a la otra especie tales como el lenguaje y/o el razonamiento.

A propósito de la sensibilidad, la relación humano-animal parece estar comprometida, no solamente por conceptos éticos, morales, filosóficos, sino por el tipo de relación que hayamos establecido con ellos bajo esta capacidad mutua de sentir. Sin embargo, en la mayoría de los casos, es una relación unilateral con intereses beneficiosos. En su libro, Singer cita a Ruth Harrison, quién señala que “sólo se reconoce la crueldad allí donde el negocio no es lucrativo” (Harrison 1964: 3).

Resulta ambiguo definir las variables que determinan el trato que cada individuo o grupo de humanos debe otorgar a los animales, pues inciden



Fotografía tomada de soulcrawl-tumblr.com

De igual forma, resultaría arbitrario imponer límites a dicha facultad por características ajenas a la otra especie tales como el lenguaje y/o el razonamiento.



factores ambientales, dotaciones genéticas, religiosas, culturales, entre otras, que establecen ciertos patrones de conducta aceptados y no aceptados en una sociedad.

¿A qué costo estamos existiendo en supuestos mundos paralelos a causa del desconocimiento y el olvido que nuestras sociedades dominantes se han encargado de establecer y convenientemente han manipulado? Dejando a un lado la consideración que debemos a la naturaleza y a los seres vivos que la habitan, se hace necesario modificar nuestras propias acciones teniendo en cuenta a quiénes afectan y en qué medida. Sin embargo, esto resulta pretencioso a la hora de llevarlo a la práctica cuando ni siquiera respetamos a la propia especie. Por tanto, según Singer, el principio de igualdad no aplica cuando entran en conflicto los intereses de los animales y los intereses de los seres humanos. Entonces, ¿es posible resolver conflictos entre la igualdad y otros valores?

En una dispareja batalla de ideas y ante la imposibilidad de una solución real a este conflicto fruto de la discriminación pasada y presente, nos queda asumir una posición activa de conciencia para apropiarla y transmitirla como un efecto multiplicador de la voz, que continúe creciendo en construcción compartida entre lectores y escritores, con la esperanza de que en un futuro esto sea un tema ambiental y no de igualdad.

Bibliografía

Peter Singer (2ª edición, 1999) "LIBERACIÓN ANIMAL" Editorial Trotta S.A.

Peter Singer (2003) "Liberación Animal" Artículo publicado en la revista The New York Review of Books n°8 del Volumen L.

Immanuel Kant (Edición 2003) "La paz perpetua", Biblioteca Virtual Universal.

Tom Regan (1989) "A CASE FOR ANIMALS RIGHTS", Discurso pronunciado en el Royal Institute de Gran Bretaña.

(1978) "DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS DEL ANIMAL".

La exclusión como factor y origen determinante en el conflicto armado colombiano

Universidad Javeriana

Jaime Enrique Castro M.

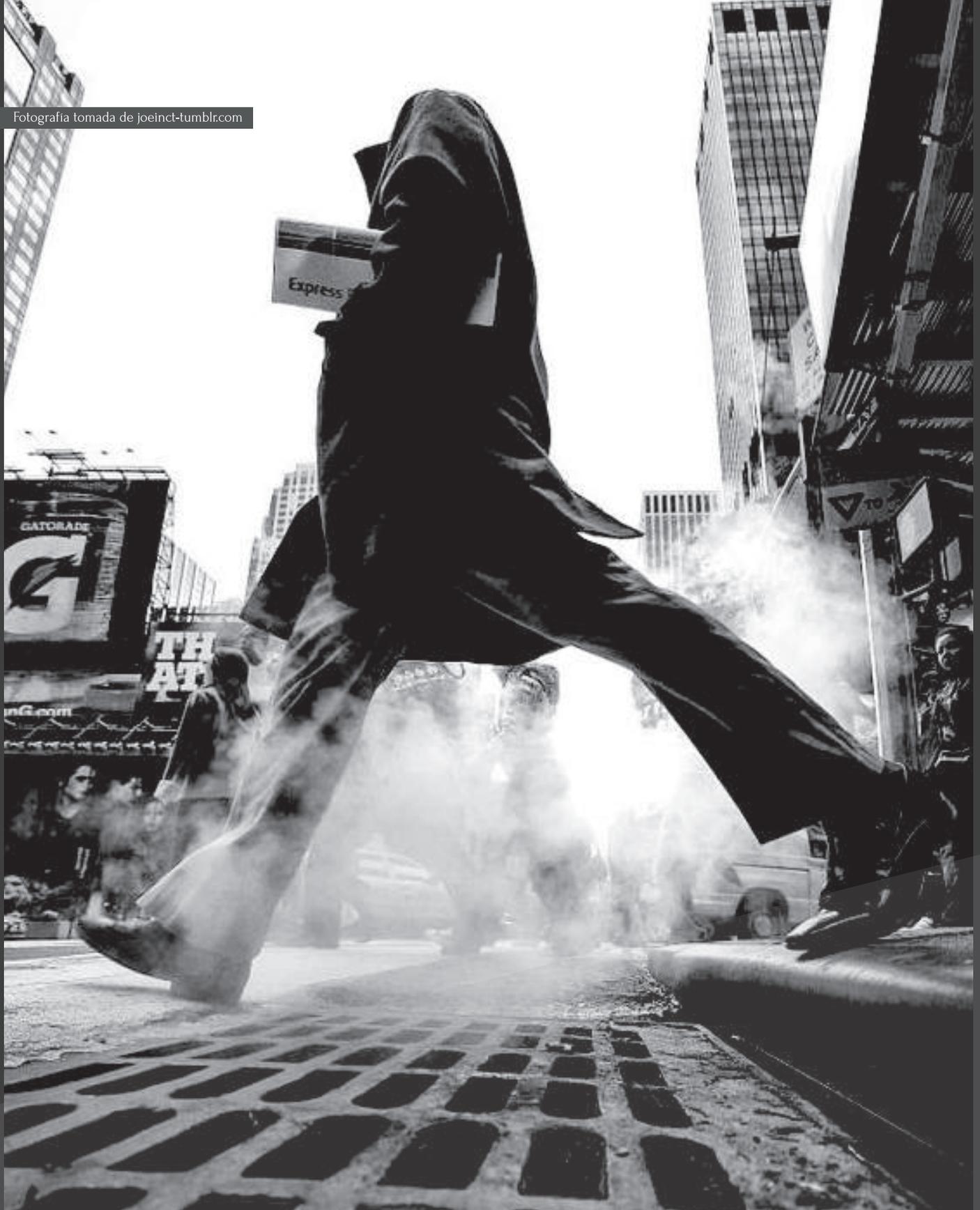


Fotografía tomada de tumblr.com

En el texto *Los Pioneros Criollos*, Benedict Anderson plantea posibles respuestas a dos interrogantes básicos: cómo explicar el surgimiento de los nuevos estados americanos a comienzos del siglo XIX, y por qué los criollos concibieron de forma tan temprana la idea de la nacionalidad.

Determinar el factor de la lengua como elemento diferenciador no fue, como en el caso de los estados nación de Europa, un elemento fundamental a la hora de analizar el proceso de construcción de las nuevas naciones americanas. Tampoco hubo un levantamiento de las clases emergentes que diera lugar a una explicación en dicho proceso, pero sí se puede identificar de manera clara un temor a rebeliones que pudieran surgir de las comunidades de “indios y negros”, manifestado incluso en palabras de Bolívar,

Fotografia tomada de joeinct-tumblr.com



quien en un momento dado afirmó “que una rebelión negra era mil veces peor que una invasión española”. Este temor surgió rápidamente en las élites criollas, que se vieron entonces en la necesidad, ante esta inquietud que les surgía, de crear mecanismos para evitar estas posibles insurrecciones.

Fueron dos los factores los que según Anderson incidieron directamente en la concepción de la nacionalidad por parte de los criollos. Por un lado, el fortalecimiento del control por parte de la corona se hizo cada más fuerte a través de un aumento y una reconfiguración del sistema tributario y de un manejo exclusivo del comercio. La explotación del nuevo mundo para una mayor obtención de ganancias fue una estrategia que permitía cubrir con suficiencia los costos necesarios que implicaba la manutención de la administración de los territorios del Nuevo Mundo y que, por lo tanto, generaba ganancias que podrían ser enviadas directamente al territorio ibérico.

Algunas de estas medidas, aparte del reajuste tributario, consistieron en controlar y manejar de forma exclusiva el comercio trasatlántico, enviar más representantes de la Corona desde España, tener el monopolio de las actividades comerciales en las ciudades y centralizar el manejo administrativo existente en las instituciones. Todos estos movimientos produjeron una sensación de inconformidad en la población criolla, ya que veía cómo los espacios de poder político, económico y administrativo se restringían a sus posibilidades. Esto necesariamente iba en contravía de la búsqueda de la

Fotografía tomada de fotograficasoleograficas.blogspot.com



La forma en que estaban concebidas las nuevas repúblicas en Suramérica era de unidades administrativas que estaban manejadas desde Madrid.

élite criolla, que estaba dirigida a aumentar su capacidad de poder y de administrar. Por otro lado, los acontecimientos que estaban teniendo lugar en el mundo en ese momento, como la revolución de las trece colonias en Norteamérica y la Revolución Francesa, fueron fuente de influencia para los criollos, que además contaban con nuevas posibilidades de comunicación que permitían estar mucho más atentos a lo que pasaba en otros territorios cercanos con los que se compartía una misma lengua.

Sin embargo, hay otros factores que contribuyen a la comprensión de la apropiación del concepto de lo nacional por parte de los criollos. La forma en que estaban concebidas las nuevas repúblicas en Suramérica era de unidades administrativas que estaban manejadas desde Madrid. De la misma forma, el comercio, incluso entre centros urbanos en el mismo continente, tenía obligatoriamente que pasar por la península ibérica. Para resumir, los criollos estaban absolutamente imposibilitados para contar con una mayor autonomía en todos los campos, los puestos administrativos estaban

en manos de los españoles nacidos en territorio peninsular y su capacidad de movilidad social era prácticamente nula. Un elemento interesante que aporta el texto de Anderson es cómo el aparato absolutista restringía totalmente el intercambio de hombres a otros actores, lo que sin duda representaba un factor significativo que más adelante se relacionará con la postura de otros autores. Sin la capacidad de tener hombres a disposición, difícilmente se tenía un estatus de poder.

Esta imposibilidad de movimiento estaba dada de alguna forma por una huella que era imposible borrar de la vida de los criollos: su lugar de nacimiento. Este era un factor decisivo que impedía tener un poder real y que de alguna manera los condenaba perpetuamente.

Surge aquí una paradoja interesante: siendo los criollos una comunidad privilegiada, con los medios suficientes para consolidarse como un grupo autónomo, también representaba una amenaza para España y su control del territorio americano. Eran necesarios pero peligrosos y claramente los mismos criollos percibían esta doble función.

El crecimiento de los grupos criollos generó también un fenómeno que iba a anticipar la idea del racismo. El surgimiento de nuevas comunidades, resultado de la unión de dos razas,

propició una serie de ideas que oscilaban entre la perversidad, el miedo y la necesidad de control. Esto sumado a la mala interpretación de ideas liberales de autores como Rosseau y Herder, que relacionaban el carácter de las personas con las características naturales de los territorios (los que nacían en estas tierras salvajes eran por obvias razones salvajes también), fortalecía la idea de que los criollos, al haber nacido también en dichas tierras, eran incapaces de obtener cargos altos y de importancia.

El último factor que pone en juego Anderson frente a la consolidación del pensamiento criollo fue el papel de la imprenta, que si bien estuvo controlada durante mucho tiempo por la Corona y la Iglesia, dio lugar a la aparición de periódicos que permitía a la población criolla, ya con unos conocimientos importantes, identificar algunos intereses comunes. Las distintas publicaciones que aparecían en centros urbanos suramericanos reflejaban semejanzas que apuntaban a una identidad común, o como mínimo, muy parecida. Si bien no sucedía lo mismo en todos los lugares, sí existía una percepción de gustos, datos y sobre todo, reunía una serie de factores que interesaban a todos los que, en palabras de Anderson, compartían la fatalidad de no haber nacido en tierra española.

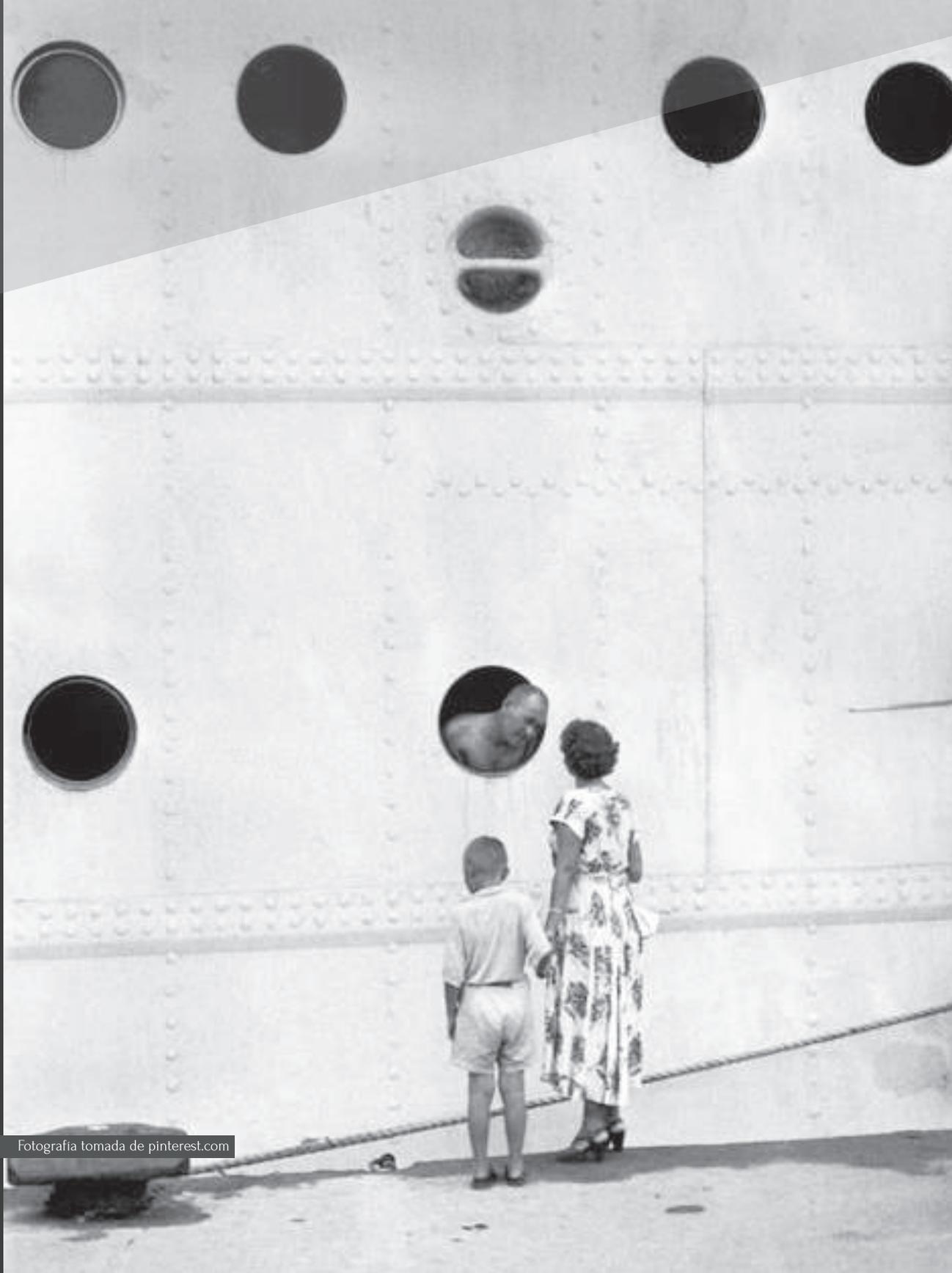
Por su parte, John Lynch realiza un retrato de la figura del caudillo, tan importante y significativa

en la construcción de las nuevas naciones americanas. Una definición rápida y bastante superficial sobre este tipo de actores se ofrece al comienzo del texto *El gendarme necesario: El caudillo como agente del orden social 1820-1850*: “un jefe regional, con bienes y tierras a su disposición y con personas bajo su control”. Efectivamente, la figura era de un guerrero pero que sobrepasaba ampliamente esta característica. Es importante señalar que si bien las funciones de los caudillos varían según la región a la que se esté haciendo referencia, hay algunos puntos comunes que permiten introducir este factor al análisis y la comprensión de la conformación de lo nacional en territorio americano.

En primer lugar, es importante reconocer las funciones y la fuerza del caudillo en un escenario tras las guerras de independencia. Tras la destrucción y el vacío generado en estas confrontaciones, estas figuras de poder se constituyeron casi directamente en una especie de sector de lo institucional durante ese período de aparente transición. Ante la ausencia de una estructura estatal, el caudillismo se convirtió en un mecanismo de la representación de intereses de diferentes sectores de la sociedad. Si bien en un principio al caudillo se le concibe como un defensor regional de los intereses de las grandes élites, también se va a convertir en una figura que de alguna manera regulaba el papel de las clases populares frente al poder.

Otra concepción del caudillo lo define como una especie de defensor de intereses comunes frente a un orden central que a la vez ofrece algún grado particular de poder y de toma de decisiones a sus protegidos. De esta forma se crea una relación de “ganancia ganancia” en la cual a cambio de protección y representación, el caudillo obtenía lealtad y obediencia de sus “clientes” (término empleado por Lynch).

Sin embargo, hay otro elemento que es necesario analizar. Dentro de los diferentes movimientos de



Fotografia tomada de pinterest.com

independencia, las clases populares en ocasiones fueron utilizadas para llenar los vacíos de los combatientes desaparecidos y para engrosar las filas de los ejércitos. Esta inclusión propició manifestaciones de esclavos y sectores excluidos que serían de gran preocupación para los propios criollos. Esto produjo inquietud ante todas aquellas reivindicaciones que pudieran surgir “desde abajo”. Importante mencionar que Lynch señala cómo en la Nueva Granada la propia estructura social impidió directamente esta especie de levantamientos.

Entonces, ¿cuál era la forma entonces de dar solución a esas rebeliones que se estaban convirtiendo en una gran amenaza dentro de la percepción de las élites? Lynch apunta a dos elementos claves. En primer lugar, la restricción de los derechos políticos en la sociedad: para poder ejercer el voto era necesario una serie de condiciones que además de contemplar la edad y la raza, estaba determinada por el tipo de trabajo que se tenía y por la tenencia de tierras. Estos requisitos eliminaban directamente la posibilidad de participación de los sectores populares. No menos importantes fueron las medidas que dejaban en manos de muy pocos el manejo de las instituciones, desde las más importantes a las de menor impacto.

La segunda medida, y quizá la que más nos interesa para el caso en cuestión, es la búsqueda

de caudillos que cubrieran aquello que lo institucional no podía ofrecer. Esto implicaba una estrecha relación entre los caudillos y las élites, lo que de alguna manera transformaba la figura, pues empezaba ya a hacer parte de una estructura de control y poder. La relación caudillo – bases sociales, manejaba un mecanismo en donde se brindaba empleo a los sectores populares pero a la vez se les lograba controlar y mantener lejos de revueltas y protestas que afectarían los intereses de las clases altas. Con los criollos en el poder, los caudillos se convirtieron en un eslabón importante para la defensa de los intereses. Los casos en Venezuela y Argentina, a través de las figuras de Páez y Rosas, evidencian que sus acciones no se convirtieron en absoluto en fuente de beneficios para las clases populares, sino más bien al contrario: la brecha entre los privilegiados y las clases populares fue creciendo progresivamente.

De esta manera se fue tejiendo una peligrosa relación entre lo estatal y el caudillismo que poco a poco tomó el camino de la normalización. Incluso en Venezuela se tradujo con un presidente caudillo y las constituciones se configuraron de forma paralela a los mecanismos caudillistas. El caudillo podía en este escenario encabezar un aparato estatal en el que la Policía, la burocracia, los grupos paramilitares y el ejército estaban bajo su control. Cualquier parecido a situaciones actuales o recientes dejarían el interrogante



Fotografía tomada de WordPress.com

de si ese tipo de configuraciones han sido ya superadas en esta parte del continente.

Por su parte, Peter Wade, a través de una revisión histórica que contempla la Constitución actual, la época colonial, el siglo XIX y las décadas recientes, plantea una serie de diferencias en cuanto a los derechos de la población indígena y la población negra.

Durante la colonia, la primera percepción que se tiene sobre los pueblos amerindios es de gente bárbara no civilizada.

Durante la colonia, la primera percepción que se tiene sobre los pueblos amerindios es de gente bárbara no civilizada. Sin embargo, rápidamente el lugar que ocupaban los indígenas en el régimen colonial se convirtió en un aspecto susceptible de ser discutido y analizado. Muy diferente fue la situación frente a la población negra, cuyo estatus de esclavos fue aceptado con naturalidad. Muestra de ello fue que mientras la esclavitud indígena fue abolida en 1542 en la mayoría del hoy territorio latinoamericano (en Brasil en 1570), la esclavitud negra se extendió hasta el siglo XIX, lo que ya plantea la existencia de un trato diferenciado.

Dentro de las razones por las cuales se hizo más fuerte la caracterización de los individuos provenientes de África como esclavos fue su rechazo al cristianismo, sugiriendo incluso que este modelo era la única forma de conversión. La esclavitud de los negros en América se constituyó en una prolongación de una práctica que ya

se había comenzado en Europa, por lo que esencialmente no se generaron espacios acerca de la situación de los africanos y de su condición.

Wade plantea que la diferencia básica para que los indígenas fueran aceptados (así sea en las condiciones que se dieron) y los africanos no, es el resultado de una combinación de factores políticos y morales. El indígena no era un musulmán, no se encontraba en el marco de lo que se considera una guerra justa y además era un vasallo de la Corona.

Esta institucionalización de la categoría de “indio” era difícil de evitar teniendo en cuenta que pagaban tributo. La cuestión, en esencia, era que esta caracterización no era simplemente parte del lenguaje o de las descripciones cotidianas sino que hacía parte de la ley y quedó plasmada de forma escrita. No sucedía lo mismo con la población negra, que era más bien reconocida desde lo descriptivo pero en ningún caso dentro de las estructuras administrativas. Solo hasta los censos de finales del siglo XVIII, fueron catalogados y definidos como “libres” (como señala Wade).

Mientras ello sucedía, la población indígena se constituía, por supuesto en una serie de ejercicios que se movían entre la falacia y la retórica, en símbolos de la identidad nacional. Es necesario aclarar entonces que a pesar de la

Fotografía tomada de [crossinglandmono-tumblr.com](https://www.tumblr.com/crossinglandmono)



conveniencia que existe en la definición de los indios como parte de lo institucional, existían una serie de mecanismos que los alejaban y los mantenían a una distancia prudente de cualquier injerencia en el aparato burocrático colonial.

Por último, es importante añadir que la Constitución de 1991 otorga ciertos derechos a la población negra, ya que los contempla como un sector de la sociedad (aunque con unos derechos muy restringidos). Es más, ubicándolos en una región determinada del país como es el Pacífico e ignorando su presencia y su papel en otros escenarios, rurales y urbanos. De alguna manera, Wade plantea una tesis muy interesante: este proceso de inclusión se ha realizado con una visión de pasado y no de futuro, lo que de alguna manera sigue generando un tipo de exclusión porque no se logra integrar del todo a una nueva y más real concepción de lo nacional.

La lectura de Anderson, Lynch y Wade aporta diferentes elementos que no pueden ser ignorados en el análisis del conflicto armado colombiano. Cada uno de los autores expone cómo un sector de la sociedad fue excluido y alejado de las posibilidades de poder y de autonomía. Tanto los criollos, como los indígenas y la población negra fueron excluidos en su momento por clases más privilegiadas. Si los criollos fueron alejados del ámbito administrativo por la Corona española, los indios fueron

utilizados por los criollos y al mismo tiempo apartados por esa simbiosis de la institución y el caudillismo. La población negra, por su parte, solo fue reconocida como tal hasta la Constitución de 1991 y en la actualidad aún libra grandes batallas por el reconocimiento de sus derechos.

Esta práctica sistemática de exclusión no puede significar otra cosa que la fragmentación permanente de la sociedad. La prevención, el miedo, la conveniencia y el monopolio del poder en diferentes grados han sido solo algunos de los motivos para la inexistencia de un reconocimiento por el que es diferente. Si esto se dio en los primeros estadios del desarrollo de lo nacional y se ha mantenido a lo largo de la corta historia en cuestión, no es tan extraña la ruptura tan fuerte en la confianza frente a los que no pertenecen a un mismo círculo social.

Las ideas de la modernidad europea han sido un factor que ha incidido directamente en las estigmatizaciones hacia los sectores que se encuentran uno o más peldaños abajo. Si los criollos sufrían la fatalidad de haber nacido en territorio americano y las ideas ilustradas permitían catalogarlos en un ejercicio de análisis primario e impreciso como salvajes a pesar de sus condiciones privilegiadas, los indios y los negros contaban con una naturaleza bárbara que les

impedía seguir las ideas del progreso de los europeos blancos, que eran un modelo a seguir -pero imposible de alcanzar-.

Un elemento esencial del análisis es la permanente ausencia del Estado a través de diversas manifestaciones y por lo tanto de reales instancias democráticas más allá de ciertos procesos procedimentales. Tanto bajo el dominio de la Corona, marco en el cual los criollos no tenían a nivel práctico control del funcionamiento estatal, como frente a los vacíos en las épocas posteriores en donde incluso fueron necesarias las figuras de los caudillos para equilibrar las falencias a nivel político, económico y administrativo. La falta de instituciones fuertes con capacidad de atender y cubrir los derechos de la población, ha sido una constante que indudablemente genera la aparición de actores de distintas características y que se convierten en puntos de fractura entre la población y sus diferentes sectores.

Ideas como el progreso y la concepción de un mundo ilimitado en cuanto a la intervención de la naturaleza son propias del hombre europeo de finales del siglo XVIII. En ese sentido, y más allá de la exclusión sistemática nombrada con anterioridad, es evidente que la aplicación de ciertos conceptos (hoy ampliamente discutidos en términos de vigencia y viabilidad) sin tener en cuenta el contexto, las costumbres, prácticas y

formas de ver el mundo locales, genera casi de manera automática la imposibilidad de incluir elementos diferentes que impliquen la aceptación y la inclusión de individuos distintos a los que se pensaban y concebían en Europa en dicho contexto. Haberse apropiado de ideas totalmente ajenas para el proceso de construcción nacional es un punto de partida que conduce a una fragmentación de aquellos elementos que en realidad deberían constituir una identidad nacional.

En definitiva, el conflicto colombiano tiene raíces muy arraigadas en términos de exclusión y de no reconocimiento de lo diferente. La composición de las sociedades de las naciones latinoamericanas precisamente

se caracteriza por su diversidad y una condición constante de mestizaje. Sin embargo, este aspecto ha quedado reducido a un papel muy limitado y que apunta casi exclusivamente a lo folclórico y a lo variopinto en una mirada muy superficial de lo cultural. Este aspecto no ha impactado de manera firme y duradera en la construcción de estados fuertes y suficientemente capaces de proteger y garantizar institucionalmente los derechos y las reivindicaciones de todos los sectores étnicos que conforman estas sociedades.

Bibliografía

Lynch, J. (1987) El gendarme necesario: El caudillo como agente del orden social 1820-1850, En Lynch, Hispanoamérica 1750-1850. UNAL, p 101-128

Anderson, Benedict. (2007) Comunidad Imaginada. México. Fondo de Cultura Económica. Cap IV p.77-101.

Wade, P. (2002). Imaginar la Nación: Negros, indígenas e identidad en Colombia. P.182-202

Fotografia tomada de WordPress.com



La justicia social como garante de la felicidad en John Rawls

XIV olimpiada intercolegiada de filosofía
Liceo Juan Ramón Jiménez

Rafael Barrios, Nikolas Corredor, Andrés Villar

En la XIV Olimpiada Intercolegiada de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana se plantea la siguiente pregunta: ¿Se puede ser feliz en una sociedad injusta? La teoría planteada por el filósofo estadounidense John Rawls en su magnum opus “A Theory of Justice” (Teoría de la justicia) será el texto en el que nos basaremos para intentar resolver la pregunta. Primero, se harán algunas consideraciones acerca de la justicia social para comprender la teoría de la justicia de Rawls. Luego, se expondrá la crítica al utilitarismo, sobre la cual se construye la teoría Rawlsiana de la “Justicia como imparcialidad”, la cual será tratada inmediatamente después. Para terminar, se evidenciará la relación entre la felicidad social y la teoría de la justicia, con el fin de demostrar que el bienestar social –promotor de la felicidad– existe sólo si la configuración de la estructura básica de la sociedad es producto de la justicia social.

Fotografía tomada de christophejacrot.com

Justicia social

Durante los últimos 150 años el término “justicia social” ha adquirido una importancia crucial en el estudio de la sociedad. En la actualidad, es imposible estudiar una sociedad excluyendo los temas concernientes a la justicia social. El objeto del que se encarga la justicia social es la “estructura básica” de la sociedad, la cual comprende el conjunto de instituciones primordiales: políticas, económicas y sociales.

Rawls define a la “sociedad” como “una asociación más o menos autosuficiente de personas que en sus relaciones reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas” (Rawls 2012: 18). Los individuos que pertenecen a una sociedad son conscientes de que la realización de sus objetivos dependen de un sistema colectivista que brinde ventajas y posibilidades. Es evidente que en toda sociedad pueden existir dificultades para consolidar la justicia planteada por Rawls. Un obstáculo evidente consiste en que si bien los intereses de los individuos que conforman una comunidad pueden coincidir, esto no siempre ocurre de hecho. De este modo, la identidad de una sociedad se caracteriza por los intereses colectivos y por el conflicto de los intereses individuales. Ninguna de estas dos características

Fotografía tomada de pinterest.com



anula a la otra, sino que conviven y su mutua interacción conforma la esencia de la sociedad. Ahora bien, los intereses encontrados generan un conflicto, y todo conflicto lleva a la posibilidad de cambio. No es correcto pensar que el conflicto es malo, pues sin él todas las sociedades se sumergirían en el status quo que Rawls tanto cuestiona. Esta cuestión será expuesta de manera más precisa cuando se trate la justicia como imparcialidad.

El hecho de que la sociedad consista en un sistema cooperativo de ventajas para los individuos, no significa que todos ellos reciban de los beneficios del trabajo una porción justa.

De hecho, el deseo de recibir más es una característica fundamental del conflicto de intereses. Es aquí donde las instituciones juegan un papel fundamental, pues son las más capacitadas para deliberar qué es lo justo y hacer una “distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social” (Id., 19). De esa forma, cree Rawls, se mitigará cualquier tipo de violencia entre los conciudadanos, pues si estas instituciones son realmente justas y los integrantes de la sociedad se ven representados por ellas, sus decisiones serán acatadas y respetadas.

Crítica al utilitarismo

Creado a finales del siglo XVIII en Inglaterra por Jeremy Bentham y desarrollado principalmente por Jhon Stuart Mill en el siglo XIX, el utilitarismo ha sido una doctrina moral de gran importancia no sólo en filosofía, sino en la praxis política. Si se parte del hecho de que los seres sensibles que componen una sociedad buscan la felicidad de manera individual, se podría pensar que la suma de las felicidades de todos los individuos es equivalente a la felicidad de la sociedad. Sin embargo, la felicidad de un individuo puede afectar la felicidad de otros ya que, como se dijo antes, puede haber un conflicto de intereses.

El principio fundamental del utilitarismo dice: “Cuando las instituciones más importantes de



Fotografía tomada de pinterest.com



la sociedad [su estructura básica] están dispuestas de tal modo que obtienen el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces [...] la sociedad es justa” (id., 34). Las acciones que realizan las instituciones deben velar por la obtención del mayor beneficio total, y si es así, puede considerarse que estas acciones son útiles (de ahí el nombre de la teoría). A pesar de que el utilitarismo promueve una moral de justicia en la cual los individuos deben actuar en beneficio de la felicidad colectiva, no se especifica bien de qué manera se logrará esa justicia. Parece ser irrelevante de qué modo están distribuidos los derechos, deberes, cargas y beneficios de la cooperación desde que el total de utilidad sea mayor. La consigna de esta doctrina es buscar “la mayor felicidad para el mayor número”, lo cual parece razonable pero tiene falencias considerables.

Según el utilitarismo es posible sacrificar un bien por otro cuando este último causa un placer mayor a un mayor número de personas. Desde la perspectiva individual es posible y hasta satisfactorio sacrificar un bien menor por uno mayor, pues tanto el uno como el otro afectan directamente al individuo. Esto no equivale a pensar que un hombre estaría dispuesto a sacrificar su bienestar por la obtención de un bienestar neto mayor que solo será aprovechado por otros. Para Rawls, el mayor problema del

Fotografia tomada de pinterest.com



utilitarismo es que asume erróneamente que tanto el individuo como la sociedad funcionan de la misma manera: “fundiendo [en palabras de Rawls] a todas las personas en una. [...] El utilitarismo no considera seriamente la distinción entre las personas” (Id., p.38).

Justicia como Imparcialidad

Derecho, razón y equidad, son las premisas que la justicia comprende. Para Rawls, la justicia es el fundamento representativo de su teoría. El filósofo norteamericano propone establecer una serie de principios, normas y leyes que constituyan una sociedad organizada. Una serie de instituciones y organizaciones que interactúan entre sí, generando un marco de cooperación equitativo. Para entender con mayor claridad la teoría de Rawls, es necesario reconocer las tres etapas que la componen. La primera es la posición original, donde se eligen los principios que deben regir a la sociedad; la segunda se refiere a la elaboración de la Constitución y las leyes; y, la tercera, a su implementación.

La posición original: los principios que conformarán la estructura base de la sociedad serán discutidos y elegidos por algunos individuos de la sociedad a través de una situación hipotética denominada “posición original”. Allí los individuos deben estar bajo el “velo de la ignorancia”, que consiste en que los

Fotografía tomada de phototutisplus.com



individuos ignoren cuál ha de ser su posición social, su religión, su raza, sexo etc.: “Los contratantes parten del desconocimiento de elementos básicos que definen su sociedad. No saben cuál será su ubicación en ella una vez sea descubierto el velo de la ignorancia, no conocen sus preferencias sexuales, su inteligencia, su imaginación, su talento, su clase social, ni la de los demás. Sólo conocen aspectos generales de economía política y de psicología básica” (Echeverry 2006: 29). Puede resultar desconcertante la condición del velo de la ignorancia, pero hay que tener claro que su objetivo es garantizar que la posición original y, por tanto, los principios que en ella se escojan, no sean arbitrarios e injustos sino imparciales; de allí el nombre de “justicia como imparcialidad”. Es más, el velo de la ignorancia puede ser entendido del mismo modo que se entiende la personificación alegórica de la justicia: en la estatua de Temis¹, la venda en sus ojos no representa ningún significado denigrante, sino que –por el contrario– enaltece la imparcialidad bajo la cual debe operar la justicia.

Los agentes constructores del modelo de sociedad rawlsiano, cuentan con una racionalidad que puede ser entendida de dos formas; como racionalidad comprometida con un deber social

Si bien el utilitarismo sigue el principio de bienestar, se justifica una desigualdad sólo si la mayor parte de la sociedad recibe la mayor cantidad de beneficios.

y un sentido de cooperación equitativa, de la cual es garante la posición original. O como racionalidad que se constituye con vistas a un provecho individual. Si bien el utilitarismo sigue el principio de bienestar, se justifica una desigualdad sólo si la mayor parte de la sociedad recibe la mayor cantidad de beneficios. Para Rawls, este principio se entiende como una imposición hacia las minorías, donde los intereses personales no son tomados en consideración. Las personas que sean parte de la minoría afectada, no tienen la obligación de estar conformes con las decisiones que tome el Estado. Nótese que la teoría de la justicia de Rawls se desarrolla a partir de las críticas que hace al utilitarismo.

La concepción de justicia en la posición original consta de dos principios indispensables: la libertad

1. Estatua de la dama de la Justicia representada como Temis sobre el edificio de la Vieja Corte Suprema de Justicia en Hong Kong.



Fotografía tomada de pinterest.com

y la igualdad. La libertad es acorde a la capacidad autorreguladora de las partes para dar razones de justicia y en su independencia frente a intereses que no sean de orden supremo. La igualdad se define como lo aprobación de la mayoría de los miembros de la sociedad ante los conceptos de justicia establecidos y en el derecho que los ciudadanos tienen para participar en los principios que regulan la sociedad. “Según el primer principio, cada persona debe tener un derecho igual al más amplio sistema de libertades básicas iguales para que sea compatible con un sistema semejante de libertades para todos. Por su parte, el segundo principio dispone que las desigualdades económicas y sociales deben admitirse sólo si redundan en los mayores beneficios posibles para los menos favorecidos” (Echeverry 2006: 30, 31).

Rawls considera que, sin importar el sistema social, si los hombres no cuentan con igualdad de oportunidades representada en unos sustratos mínimos de bienes sociales, las sociedades seguirán siendo injustas. Las personas serán castigadas o recompensadas no por su mérito o demérito sino por una serie de azares en las que sus acciones no se ven involucradas. Por lo tanto, la única forma de evitar estas situaciones injustas, es que a todos los hombres se les otorguen unos bienes sociales mínimos, que reduzcan la brecha siguiendo el “principio de diferencia”. Sin embargo, los hombres estamos dotados con dos



tipos de bienes. Los bienes sociales, cuyo origen, desarrollo y características depende del tipo de sociedad en la cual estamos inmersos y de las instituciones que les regulen. Por otro lado, existen los bienes naturales como lo son la inteligencia, el talento, la imaginación y el vigor. Los bienes

naturales no son responsabilidad del hombre sino de entidades superiores que no controlamos, como la genética. Los modelos políticos sólo pueden encargarse de atender los bienes sociales, procurando la igualdad de oportunidades. En el caso de los bienes naturales, aquellos ajenos al hombre, las instituciones tienen el deber de garantizar la mayor equidad posible.

Constitución y leyes: El segundo paso a seguir es construir la máxima ley, la norma de normas, la Constitución que será la guía para la sociedad. Para llevar a cabo esta tarea, los principios establecidos en la posición original deben ser el referente inquebrantable. Esto quiere decir que ninguna ley que contenga la Constitución puede ir en contra de los principios ya establecidos. Una de las características de esta etapa es que el “velo de la ignorancia” pierde rigidez, pues en este punto los contratantes deben ver como fundamentales “los hechos generales pertinentes acerca de su sociedad, esto es, sus circunstancias y recursos naturales, su nivel político, etc.” (Id., 188). Además se debe garantizar una concepción pública de la justicia, es decir, que todos los integrantes de la sociedad

conozcan y comprendan la justicia aplicada a la estructura básica, y de este modo sepan de qué manera se debe actuar.

Implementación: Rawls se refiere a esta etapa como “la aplicación de las reglas a casos particulares, hecha por los jueces y administradores, y la obediencia de las reglas por los ciudadanos en general” (Id., 191), en donde un conocimiento de las propias circunstancias es necesario.

Para lograr una definición coherente de la estructura básica, debe haber en cada etapa una correspondencia con la anterior: no se puede legislar pasando por alto la Constitución, ni hacer una Constitución pasando por alto los ya aceptados principios de justicia.

Felicidad y justicia en Rawls

El objetivo de este texto no es darle una respuesta lacónica a la pregunta “¿se puede ser feliz en una sociedad injusta?”, pues una respuesta de este estilo sólo generaría más interrogantes. Por ello, la solución que sugerimos se refiere a las posibilidades que tienen los individuos que componen una sociedad para alcanzar la felicidad. Esta respuesta se debe fundamentar en una visión transversal que se preocupa por los objetos referenciales: individuo, sociedad, justicia y felicidad.

Como se ha dicho anteriormente, la justicia rawlsiana abarca tanto intereses colectivos como individuales. De este modo, se evita la posibilidad de una justicia elitista o selectiva en la que prima una jerarquía de los intereses. La filosofía de Rawls sugiere una cooperación entre lo individual y lo colectivo. Por consiguiente, puede construirse una justicia plena que no rechace los intereses personales sino que los abarque y los potencie con el fin de lograr un bienestar social que facilite la consolidación de la felicidad de los individuos dentro de una comunidad.

Así entendida, la justicia otorga mayores posibilidades para alcanzar la felicidad, eliminando factores que dificulten o imposibiliten esta búsqueda. Una indebida praxis institucional o una mala distribución de bienes sociales, generan desigualdad social y, en consecuencia, infelicidad. En la sociedad de Rawls, el Estado se encarga de eliminar factores como los anteriormente mencionados, lo cual propicia la felicidad de los individuos de la sociedad. Sin embargo, la potestad que tiene el ciudadano sobre su bienestar emocional es un derecho en el que el Estado no puede intervenir. Es decir, la felicidad depende sustancialmente de la decisión que tome el individuo frente a las posibilidades y oportunidades que le brinda el Estado.

En una sociedad injusta, el Estado es indiferente frente a las necesidades de los ciudadanos.

Fotografía tomada de thestr.tumblr.com



En efecto, al no existir ningún ente regulador (Instituciones), ni principios que garanticen el bienestar social, se produce inestabilidad entre los intereses individuales y los intereses sociales. Esta es la razón por la cual en una sociedad desigual la felicidad de la mayoría se ve comprometida.

Bibliografía

Rawls Jhon (2012), Teoría de la justicia, F.C. E., México.

Echeverry Yesid y Jaramillo Jerfferson (2006), “El concepto de justicia en John Rawls”. En: Revista científica Guillermo de Ockham, Cali.

¿Tienen inteligencia emocional los animales no humanos?

XII Foro Intercolegiado de Filosofía (Marymount)
Liceo Juan Ramón Jiménez

Sarita Santamaria Gutiérrez

Para hablar de una posible inteligencia emocional en los animales no humanos me basaré en la teoría de la filósofa norteamericana Martha Nussbaum. En un primer momento desarrollaré la idea, de origen estoico, de que las emociones humanas tienen una estructura cognitivo-evaluadora. En un segundo momento, siguiendo la teoría de Nussbaum, mostraré que en el caso de los animales no humanos las emociones tienen también una estructura evaluadora, vinculada a procesos cognitivos complejos que no dependen del lenguaje. Esta hipótesis, como reconoce la filósofa, implica flexibilizar la tesis del estoicismo clásico para la cual los animales no humanos, o carecen de emociones (Crisipo), o de cualquier tipo de intencionalidad (Posidonio); se trata, en efecto, de una doctrina que Nussbaum considera neoestoica. Finalmente hablaré de cómo, a pesar de que la teoría neoestoica de Nussbaum reconoce unainteligencia emocional tanto en humanos

Fotografía tomada de thestr tumblr.com

Fotografia tomada de vivianmaier.com



como en animales, no se pueden pensar como iguales y hay grandes diferencias entre ellos.

Desde un punto de vista estoico las emociones son juicios de valor que permiten que asintamos determinadas apariencias. Estas «apariencias», además, deberían poder formularse a través de contenidos proposicionales. Crisipo de Solos, filósofo griego, sostenía que las emociones suponen la aceptación del *lektá*, aspectos lógicos correspondientes a las oraciones del lenguaje; por lo que aquellas criaturas que no contaran con capacidad lingüística, niños pequeños y animales, no podrían tener emociones. Según el estoicismo, el desarrollo emocional dependería en su totalidad de la capacidad enunciativa, pues solo a través de contenidos proposicionales se podría decidir cuál es el valor que tiene un objeto dentro del marco de fines de una criatura dada. Posidonio (filósofo griego) y Galeno (médico), en este sentido, decían que los animales podían sentir ira, miedo y aflicción; para ellos existía una parte separada del alma que estaba privada de razón, por lo tanto de juicios y procesos cognitivos, en donde se daba lo que denominaban *áloga páthe*, movimientos privados de razón, que serían las emociones.

Visto desde la teoría neoestoica que elabora Nussbaum, las posturas de Crisipo y Galeno antes mencionadas tienen falencias considerables que es preciso corregir. Crisipo, según la filósofa,

hace caso omiso de la afinidad que existe entre los seres humanos y los animales y la empatía que puede llegar a sentir el uno por el otro; tampoco explica la emocionalidad en la primera infancia. Además Nussbaum niega que sea necesario la existencia de estructuras lingüísticas para que haya un desarrollo emocional, como creía Crisipo, pues las evaluaciones cognitivas en los animales son formulables de maneras no verbales y aunque pueden ser expresadas por medio del lenguaje, esa expresión no siempre es exacta debido a que no se basa en simbolismos lingüísticos, dando paso a una distorsión de la emoción. Existen casos en los cuales no hay una traducción al lenguaje: “Incluso en el caso de los seres humanos el lenguaje está lejos de ser el único medio a través del cual puede registrarse el contenido de una emoción” (Nussbaum 2001: 155). Además, es importante resaltar que lo que hace el lenguaje es evidenciar el reconocimiento de una emoción, lo que implicaría que esta debería ser sustentada por una autoconciencia reflexiva. Pero resulta que la anterior presuposición es falsa, pues no es necesario ser autoconsciente para tener emociones de cualquier tipo; un ejemplo de ello serían las emociones de fondo. Una emoción de fondo es aquella que es persistente en la vida de un sujeto y a pesar de que no se da por un cambio repentino dentro de los objetos que son importantes para su propio florecimiento, sí está vinculada a su proyecto de vida. Un ejemplo de este tipo de emoción es el miedo a la muerte, pues

aunque no siempre somos conscientes de ella, está todo el tiempo en nosotros y modifica nuestra forma de actuar incluso sin llegar a la conciencia. Por su lado, Galeno y Posidonio desatienden la intencionalidad que es característica de las emociones y su conexión con sistemas complejos de creencias. En definitiva, ambos comparten una premisa por completo falsa: “que los animales son incapaces de una intencionalidad, de atención selectiva y de evaluación” (Nussbaum 2001: 116).

Como ya he mencionado, la intencionalidad es fundamental en una teoría que pretende explicar la inteligencia emocional ya que supone procesos cognitivo-evaluadores de un sujeto hacia una situación en su mundo. Una emoción se da siempre con referencia a un objeto, allí reside su carácter intencional, y por eso afecta dependiendo de cómo lo vea y de cual sea la posición frente a él. Esto quiere decir que las emociones encarnan el valor que nosotros le damos al objeto que la provoca e implica todo un sistema de creencias sobre lo que considero necesario para mi propio florecimiento. Sin embargo, existen teorías que niegan esta intencionalidad, tales como el conductismo y el reduccionismo fisiológico. El primero se basa en un sistema de estímulo-respuesta según el cual ante un determinado estímulo, un animal tendrá siempre la misma respuesta. Esto niega entonces que el animal tenga una propia visión sobre el mundo que lo lleve a actuar de maneras diferentes a otro

el reduccionismo fisiológico afirma que toda emoción se puede reducir a una explicación corporal, es decir, niega el carácter cognitivo de las emociones y trata de explicarlo no por medio de sistemas de creencias y evaluaciones del entorno, sino a través de estados fisiológicos.

animal frente a una misma situación. Sin embargo, para Nussbaum es claro que a raíz de un estímulo la respuesta que tendrán dos individuos, así sean de una misma especie, será totalmente diferente ya que cada uno se figura su propia identidad en el mundo de manera diferente, en el sentido de que reconoce lo que es importante para él dentro de su individualidad. Posteriormente, ese sistema es reemplazado por el de E.O.R (estímulo organismo respuesta) en donde se toma en cuenta que la propia visión del animal sobre su situación y el estímulo al que es sometido es un factor de gran importancia para la explicación de su comportamiento. Por otra parte, el reduccionismo fisiológico afirma que toda emoción se puede reducir a una explicación corporal, es decir, niega el carácter cognitivo de las emociones y trata de explicarlo no por medio de sistemas de creencias y evaluaciones del entorno, sino a través de estados fisiológicos. Esto constituye un error pues,

aunque los seres finitos (que necesitan del cuerpo para existir) experimentan una sensación corporal junto con las emociones, es imposible incluir dentro de la definición de una emoción un estado fisiológico particular. La filosofía critica estas corrientes a partir de la tesis de la irreductibilidad de lo intencional: “Las evaluaciones de la situación en que se encuentran llevadas a cabo por los sujetos constituyen una parte necesaria de su estado emocional, fundamental para la identificación de una emoción y para la individuación de una emoción respecto de otra” (Nussbaum 2001: 122).

La intencionalidad de las emociones ha sido defendida por varios teóricos de gran prestigio. Aquí explicaremos brevemente algunos de ellos, en los que se apoya Nussbaum para sustentar su tesis del desarrollo emocional en los animales no humanos. Seligman, por ejemplo, se basa en la depresión, y la define a partir de la incapacidad de un individuo para controlar el entorno en el que se encuentra; además, afirma que la depresión es cognitiva ya que se compone de complejas estimaciones o creencias evaluativas que dan como resultado un comportamiento específico. Para sustentar su hipótesis utiliza un ejemplo en el

cual un perro enfrenta una descarga eléctrica en dos situaciones diferentes. Primero se encuentra dentro de una caja de vaivén: después de algunas descargas el perro aprende la situación con relativa facilidad y evita las descargas saltando fuera de la caja. En segunda instancia el perro se encuentra en una hamaca y cuando se produce la descarga eléctrica no puede moverse, al darse

Fotografía tomada de OLDSKULL.NET

Fotografia tomada de thestr tumblr.com



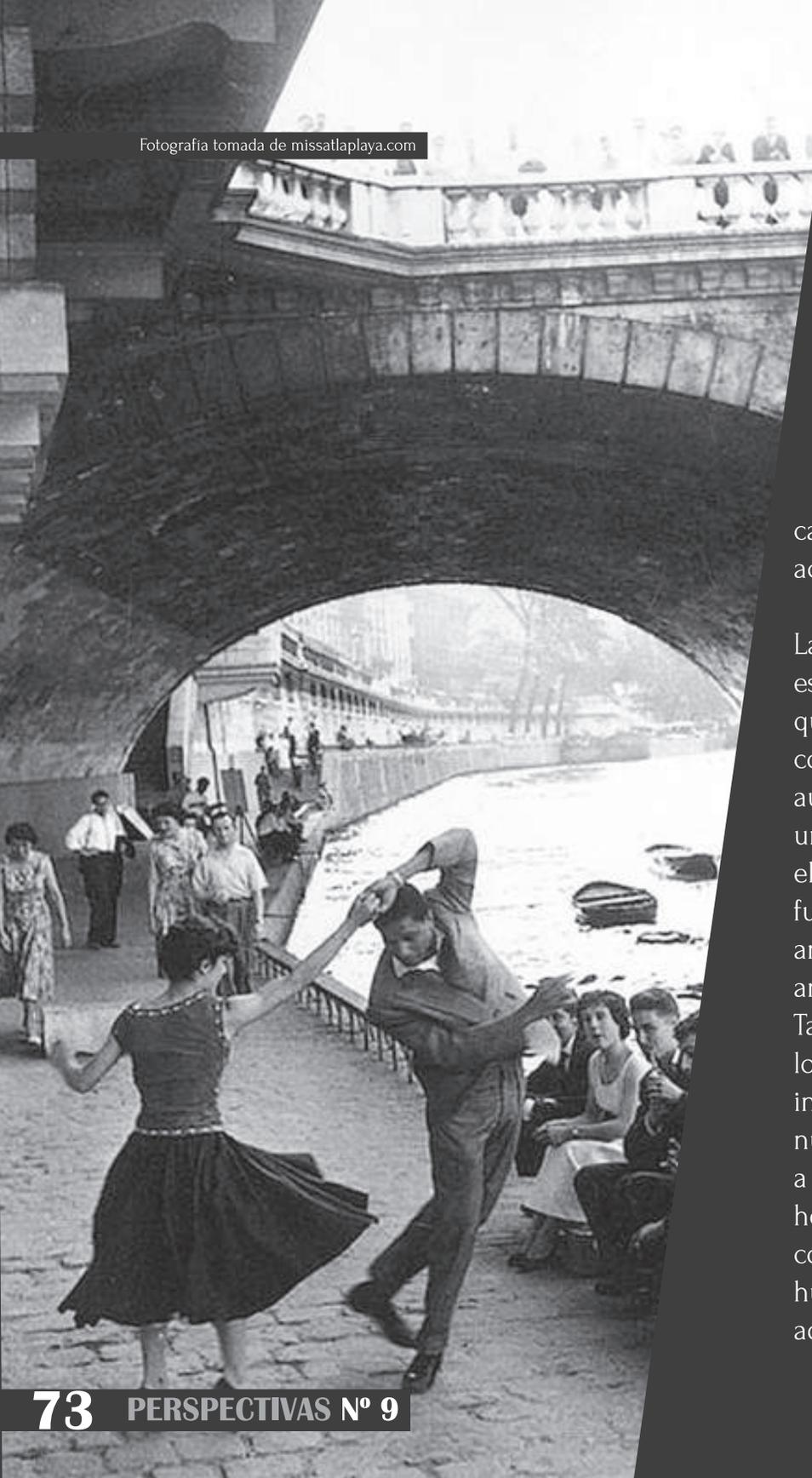
cuenta de que no puede controlar la situación y que además esta no le ofrece condiciones óptimas para su bienestar se deprime, demostrando que la depresión implica procesos cognitivo-evaluadores de un entorno que reconocemos como incontrolable. Lazarus argumenta que las emociones son evaluaciones a través de las cuales un animal admite que algo de valor para sus propios objetivos, para su propio florecimiento, es vulnerable a cambios impredecibles de su entorno: “Las emociones son «evaluaciones» en las que un animal reconoce que algo importante para sus propios objetivos está en juego dentro de lo que sucede en su entorno” (Nussbaum 2001: 132). En ese sentido, reconoce que los animales dependen de los elementos que configuran su mundo y por esto podemos afirmar que son sistemas organizados que viven en un medio y están constantemente adaptándose a él.

Desde el punto de vista del neoestoicismo que desarrolla Nussbaum, las emociones son en todos los casos “cognitivas”, “evaluadoras” y “eudaimonistas” (es decir que están relacionadas con el contexto de vida de la criatura en cuestión). Son, según la sugerente imagen de Proust, los “levantamientos geológicos del pensar»: juicios según los cuales las personas reconocen la gran importancia, para alcanzar su propio florecimiento, de cosas que no controlan completamente y, por lo tanto, reconocen su

Fotografía tomada de pinterest.com



Fotografía tomada de missatlaplaya.com



carácter necesitado ante el mundo y sus acontecimientos” (Nussbaum 2001: 114).

Las modificaciones de esta teoría frente a la teoría estoica se apoyan, básicamente, en la creencia de que no es indispensable que las evaluaciones cognitivas de las emociones sean objeto de una autoconciencia reflexiva. Existe en los animales un concepto llamado atención consciente según el cual la visión intencional del mundo es fundamental para explicar las acciones de los animales, aunque esto no implique que los animales reflexionen sobre su propia atención. Tampoco la conciencia ordinaria es autorreflexiva, lo que explica, dentro de nuestro contexto de la inteligencia emocional, que aunque no sintamos nuestra emoción en el momento presente, esta va a seguir afectando nuestro comportamiento; de hecho, lo modela aun sin alcanzar el nivel consciente. Esto mismo sucede en los animales no humanos, siempre que estemos dispuestos a admitir que ellos poseen la capacidad de un

pensamiento general y extendido temporalmente. Esta idea de que no es necesario que las emociones sean racionales en el sentido de que lleguen a ser explícitas o se expresen verbalmente (esto no quiere decir en ningún momento que no sean plenamente racionales en el sentido de que son mecanismos necesarios para recoger información importante para un sujeto) es fundamental: “Incluso en el caso de los seres humanos [sostiene Nussbaum], el lenguaje está lejos de ser el único medio a través del cual puede registrarse el contenido de una emoción” (Nussbaum 2001: 155). La inteligencia emocional en animales no humanos es entonces una realidad manifiesta.

Es importante resaltar que aunque se ha argumentado que los animales tienen emociones y que, similar a los seres humanos, comportan registros cognitivos-evaluadores de gran importancia, no se pretende sostener que tanto hombres como animales estén en el mismo pie

Fotografía tomada de pinterest.com



de igualdad. Es claro que las diferencias siguen existiendo y que no se pueden dejar de lado. Para empezar, es importante mencionar que a pesar de que el lenguaje no es un aspecto fundamental en el desarrollo de la emocionalidad como lo creía Crísipo, sí puede representar una limitación significativa ya que es necesario para la comprensión y el trámite de las emociones. Al no tener lenguaje, los animales no pueden reflexionar sobre su estado emocional, por lo tanto no son conscientes de él y no pueden hacer nada al respecto. Nussbaum pone como ejemplo el caso de un chimpancé el cual al morir su madre, sin importar por donde haya estado, siempre retornaba al lugar donde yacía el cuerpo y le quitaba los gusanos hasta que se da cuenta de que estos representan un peligro para su vida, entonces permanece a 45 metros de ella sin moverse. Después de que el cuerpo de su madre fuera trasladado para enterrarlo, se sentó sobre una roca cerca del lugar donde ella había estado y murió. La autopsia no mostró alguna causa de muerte. La primatóloga Jane Goodall concluyó que la causa de muerte había sido la aflicción: «La totalidad de su mundo había girado en torno a Flo, y con su partida la vida se volvió vacía y sin sentido» (Nussbaum 2001: 113). Además, aunque los animales sí reconocen lo que es

importante para su vida, no sabemos hasta qué punto se podría decir que tengan un proyecto de vida, como si lo tienen los humanos, por lo que sus emociones se verían reducidas a objetos que se encuentran dentro de su entorno pero que le son en todo momento cercanos, mientras que los seres humanos ponen su mundo emocional en función de un futuro proyectivo que excede por mucho las exigencias del presente.

Bibliografía

Nussbaum, M, (2001). Paisajes del Pensamiento. La inteligencia de las emociones.



Fotografia tomada de pinterest.com



Fotografia tomada de pinterest.com

