

La filosofía en las ciencias sociales

Fernando Ellegren Reátegui¹

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO

Historia del artículo:

Recibida: 10 de octubre, 2017

Aceptada: 16 de noviembre, 2017

Palabras claves:

Filosofía y sociedad

Fenomenología

Interdisciplinariedad.

RESUMEN

Este ensayo se basa en la ponencia presentada por el autor en el IV Congreso Regional de Filosofía del Norte del Perú organizado por la USAT, en las que reflexiona sobre la filosofía en contextos cambiantes de las relaciones sociales. En el marco de la interdisciplinariedad de la filosofía para el desarrollo integral de la persona se aborda el tema de *La Filosofía en las Ciencias Sociales*. Muchas cosas se pueden decir al respecto. El riesgo de caer en generalidades es grande, por ello se le enfoca desde la perspectiva fenomenológica que nos aproxima a una manera de abordar los problemas aprendiendo a mirar las cosas tal como son, siendo esta aparición el acontecimiento esencial del ser. Para ello se requiere explorar los problemas inherentes al tema propuesto describiendo las tareas de las ciencias sociales y de la filosofía con ejemplos de nuestra realidad peruana.

Philosophy in social sciences

ABSTRACT

Keywords:

Philosophy and society

Phenomenology

Interdisciplinarity

This essay is based on the presentation presented by the author in the IV Regional Congress of Philosophy of the North of Peru organized by the USAT, in which he reflects on philosophy in changing contexts of social relations. Within the framework of the interdisciplinary of philosophy for the integral development of the person, the subject of Philosophy in Social Sciences is addressed. Many things can be said about it. The risk of falling into generalities is great, so it is approached from the phenomenological perspective that brings us closer to a way of approaching problems by learning to look at things as they are, this appearance being the essential event of being. To do this, it is necessary to explore the problems inherent to the proposed topic by describing the tasks of social sciences and philosophy with examples of our Peruvian reality.

¹ Sociólogo y Filósofo. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor Principal emérito de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, Lima, Perú. Email: felegren@gmail.com.

Introducción

Las ciencias sociales estudian al ser humano como persona social. Una persona es social en tanto se relaciona con otros seres humanos y necesita de esa relación. Esto es fundamental para determinar un hecho social, es decir, un fenómeno, relación o actividad positivamente observable en las interacciones humanas y que se da en razón de una o más necesidades sociales. Las ciencias sociales estudian los hechos sociales, las interacciones humanas orientadas a la satisfacción de las necesidades sociales básicas. La sociología, la política, la antropología, la psicología social, la economía tienen el estatus de ciencia social. A estas se podrían añadir otras como la historia, la etnología, la ecología humana. Así también se dan determinadas integraciones al presentarse como sociología política, sociología económica, antropología ecológica, economía política, en fin, una amplia gama de especializaciones.

Las ciencias sociales, además, en particular la sociología, se han orientado al estudio de las formas de vida en diferentes en el tiempo (historia) y en áreas espaciales (rural, urbana, América Latina); las formas de organización social; la adaptación de los grupos sociales a su medio ambiente por la evolución de rasgos genéticamente determinados. Asimismo, han orientado sus investigaciones a determinar la calidad de vida de grupos humanos en situaciones sociales específicas como son la pobreza o la abundancia, la salud-enfermedad, entre otras. También se han interesado en estudiar la amplia gama de movimientos sociales, los conflictos y luchas por el poder, la formación y ejercicio de la ciudadanía, las relaciones Estado-sociedad, las relaciones de género, el aborto y, más recientemente, la así llamada "sociedad del riesgo" y el fenómeno de la globalización.

En todas estas especialidades permanece el elemento central que las definen desde cualquier enfoque: las relaciones sociales de las personas, sean en el tiempo, en diferentes espacios, en la producción y prestación de servicios económicos y sociales, en el ejercicio del poder político y la autoridad, en la administración, en las actitudes, motivaciones y expectativas, en la reproducción humana, la recreación, la socialización y transmisión de la cultura y en las creencias y prácticas de carácter religioso. Todos estos fenómenos o manifestaciones de las acciones humanas son estudiados por las ciencias sociales a nivel micro, acentuando las relaciones cara a cara, o a nivel intermedio o institucional y/o a nivel macro, como cuando se estudia por ejemplo la realidad nacional, el imperialismo, la democracia y la globalización, entre otros.

La filosofía, por su parte, como idea y representación del mundo y de la vida, está presente e impregna las relaciones sociales, forma parte de éstas, en diferentes realidades y contextos históricos. Pero, a su vez, la filosofía como saber racional, ordenado y sistemático, tiene la pretensión de constituirse en ciencia estricta según la perspectiva fenomenológica. En esta dirección la filosofía va a la par de las ciencias sociales en sus propósitos de describir y comprender la realidad en forma crítica tal como es a todo nivel. Esta es una de sus tareas.

Sin embargo, no es difícil observar que, a la filosofía, como pensar crítico, situado por encima de los hechos, en nuestro caso, sociales, se le atribuye y se espera desempeñe un rol de configuración de roles frente a la realidad, como aparece por ejemplo en la temática de este Congreso: "La interdisciplinariedad de la Filosofía para el desarrollo Integral de la Persona". Vale decir, una temática que encierra dos roles de la filosofía; primero, como disciplina o saber ordenado y, segundo, como tólos, propósito, dirigido al desarrollo, y no a cualquier desarrollo, sino para el desarrollo "integral" de la persona social. Después de todo así lo intuyó Marx: una

filosofía que interpreta y otra que transforma el mundo.

Ahora bien, si confrontamos la filosofía con las ciencias sociales en el tiempo, resulta incontrovertible que la filosofía precede a las ciencias sociales. La filosofía inspira y sustenta la génesis y desarrollo de las ciencias sociales. Desde las especulaciones de lo social en la filosofía de occidente se puede notar la actitud científica en el estudio del hombre y la sociedad, pero hay que llegar todavía a las postrimerías del siglo XIX para encontrarnos con el crecimiento y consolidación de las ciencias sociales, dando forma a los esfuerzos iniciados en la época de la Ilustración para interpretar científicamente los hechos sociales.

Bien pronto se hizo notar la proliferación de teorías y metodologías, destacando la dialéctica y método marxista, el estructural funcionalismo, la teoría crítica, la teoría general de sistemas, la fenomenología, la teoría analítica, la etnometodología y la hermenéutica, entre otras. Esta plural diversidad muestra que las ciencias sociales, a diferencia de la filosofía, son ciencias jóvenes, por decirlo de algún modo, pero cuyas teorías representan y/o están estrechamente relacionadas a sistemas filosóficos. Hoy en día las ciencias sociales entrañan reflexiones sobre la condición humana en las relaciones sociales que nos aproximan a la filosofía moral y social de nuestros tiempos.

A título de ilustración, voy a presentar tres (3) casos que tipifican las relaciones entre la filosofía y los hechos sociales. El primero muestra que el estudio de los fenómenos sociales es inherente al quehacer filosófico. Es lo que convencionalmente llamo "*Identidad sin diferenciación*"; ejemplificado con las posiciones de Platón y de Aristóteles sobre la pobreza y lo que hoy se reconoce como política de población. El segundo caso muestra que el aborto inducido, estudiado por la Antropología como hecho social, es también centro de atención de la filosofía, dando lugar a una interdisciplinariedad efectiva. Es un ejemplo de lo que podría llamarse "*Identidad diferenciada o de interdisciplinariedad*". El tercer

caso que se reconoce como "*Identidad y diferenciación en crisis*", es ilustrado con la descripción del quehacer de las ciencias sociales y de la filosofía frente a la realidad nacional, específicamente con respecto a las relaciones Estado-sociedad. A manera de conclusión intentaremos algunas reflexiones sobre los encuentros y desencuentros de la interdisciplinariedad de la filosofía en las ciencias sociales.

Identidad sin diferenciación: la pobreza y política de población en Platón y Aristóteles.

Platón (aprox. 428-347 a.C.) y Aristóteles (384-322 a.C.), el primero, nacido en Atenas; el segundo, nacido en la colonia de Estagira, pequeña ciudad al pie del monte Athos, admirador y discípulo de Platón hasta la muerte de éste. Ambos, muy activos y profundos conocedores de la vida social y política de su tiempo. La identidad filosófica que caracteriza a cada uno de ellos por separado se muestra enraizada en sus conocimientos de la sociedad.

La filosofía es inherente a lo social por lo que en ambos lo social y la política forman parte integrante de la filosofía misma. *La República* es la obra social más sobresaliente de Platón, pero también a través de ella conocemos su metafísica, su epistemología, sus ideas pedagógicas, su ética y hasta su psicología. Aristóteles, por su parte, manejando con destreza las teorías del maestro las enriquece con el método experimental, de tal manera que integra sus conocimientos de la sociedad dentro de un sistema de conocimientos filosóficos y científicos, abriendo las puertas para la futura génesis de las ciencias sociales, particularmente de la sociología y la política. Veamos dos ejemplos al respecto: el primero, referido a lo que piensan Platón y Aristóteles sobre la pobreza y, el segundo, sobre sus planteamientos de lo que hoy conocemos como política de población.

Sobre la pobreza

Platón en *La República* considera que todo Estado se compone de ricos y pobres en pugna permanente, por lo que es necesario suprimir las causas de esta división, entre las que se encuentran la propiedad y la familia. La propiedad divide intereses y la familia divide afectos y sentimientos.

Así como el individuo tiene un alma, la cual contiene apetito, ánimo y razón, así también se organiza la sociedad-estado porque para Platón el estado ideal, modelo de todo estado real, está construido de acuerdo a estos órganos o manifestaciones del alma individual. Cada órgano tiende a la acción. En el primero están los apetitos comunes, el deseo de poseer; los trabajadores, artesanos, campesinos conforman la clase social menos capacitada; constituyen la clase productora que necesita seguir los deseos más elementales, los mismos que se satisfacen con ciertas formas restringidas de propiedad y los sentimientos básicos de pertenencia a una familia en particular.

La segunda manifestación del alma corresponde la tendencia hacia la conducta animosa en busca de honores y de poder. En la estructura del Estado se ubica en esta línea la clase de los guardianes, de los guerreros, en los que predomina el buen ánimo, el sentido del honor y el servicio altruista por la patria. No cabe en ellos el sentido de propiedad ni los sentimientos de pertenencia a una familia en particular. Por eso se le confía la defensa de la comunidad política a quien se deben, sin temores de perder una propiedad o de huir al peligro por su apego a la familia en particular.

La tercera corresponde a la capacidad del pensar racional que tiende a conocer y a hacer racional y razonable la conducta humana. En la lógica de Platón, el gobierno de la ciudad debe estar en manos de quien sepa más sobre el hombre, el bien supremo y la naturaleza de las cosas; es el gobierno del filósofo-rey o de varios de su misma calidad; no están sujetos ni a la propiedad privada, ni a los sentimientos que conllevan las relaciones de familia. El poder en sus

manos significaría la desaparición del gobierno de los incompetentes y/o corruptos, abriéndose el camino hacia la edificación de una sociedad armoniosa y justa.

Si bien Platón era consciente del carácter utópico de muchas de sus propuestas en relación a su Estado ideal, también pensaba que sus propuestas eran viables. La utopía no implica inviabilidad. Por esta razón Platón rechaza el inmovilismo político, la inacción política. El filósofo político es aquel ser concreto dotado de valor y moderación. Por lo mismo no tiene ningún reparo en sentar el principio que donde se tiene en alta estima la posesión de dinero disminuye el valor de la verdadera virtud.

La excesiva riqueza y la pobreza extrema constituyen un contraste dañino para un Estado que Platón llama *sano*. Pero lo menos saludable para el Estado es la presencia de numerosos *zánganos*, a veces pobre y otras veces ladrones, cuya existencia se debe exclusivamente a una deficiente educación, mala conducta y deudas.

Sin duda que la educación es clave para asegurar el estado ideal; *el mito de la caverna*, por ejemplo, puede ser interpretado como el camino a recorrer para salir de la oscuridad de la ignorancia. Platón postula que a toda persona hay que darle el grado y tipo de educación conforme a las exigencias de su inteligencia y capacidades. Una mala educación lo es en la medida en que no contribuye al conocimiento del Bien.

Aristóteles por su parte, estando de acuerdo en la importancia de una buena y adecuada educación, considera sin embargo un serio error la perspectiva de su maestro Platón al hecho de atribuir la pobreza exclusivamente a la mala conducta y a las deudas *“como si todos los hombres o casi todos nacieran de la opulencia”*.

Si bien Aristóteles abunda más en su *Política* en el tema de la sedición, que lo asocia a lo económico, que en el de la revolución específicamente, que la considera una sedición triunfante, lo que él llama la atención es que se piense que la pobreza sea una causa exclusiva de la pobreza. *“Basta una exclusión política, una injusticia, un insulto, – afirma Aristóteles al final*

de su *Política* – para que tenga lugar una insurrección y un trastorno de la Constitución, sin que las fortunas de los ciudadanos se resientan en lo más mínimo”.

Las revoluciones están sujetas a distintas y disímiles causas; hasta el rico, cuando ve amenazado sus intereses, es también un gestor de revoluciones. El sedicioso lucha por lograr mejor posición social, honores y poder, usando frecuentemente como plataforma de justificación la pobreza de muchos.

Aristóteles reconoce en su *Política* (VII,7) que en las oligarquías lo hijos de los poderosos viven en la molicie, mientras que los hijos de los pobres, endurecidos con el trabajo y la fatiga, adquieren el deseo y la fuerza para hacer una revolución.

El ejercicio político de la libertad es fuente también de disensiones políticas entre ricos y pobres. Inclusive la igualdad de fortunas puede ser causa frecuente de turbaciones y revueltas porque como lo explica Aristóteles” los *hombres superiores se irritarán al verse reducidos a tener lo mismo que todos*” (*Política* II,4).

El hombre con mucha riqueza no quiere ni sabe obedecer, “*ni aún en la escuela*”, puntualiza Aristóteles; así como, la pobreza impide saber mandar y solo enseña a obedecer a modo de esclavo. (*Política* VI,9). Asimismo, la existencia de grandes fortunas al lado de la extrema pobreza da lugar a la demagogia absoluta, a la oligarquía o a la tiranía (ibid).

Al igual que su maestro Platón, Aristóteles sostiene que el “*Estado no es sino una asociación en la que las familias reunidas deben encontrar todo el desenvolvimiento y todas las comodidades de la existencia; es decir, una vida feliz, una vida virtuosa y feliz*” (*Política* III,5). De hecho, no existiría el Estado si todos sus ciudadanos fueran pobres (*Política* III,7). “*El Estado no existe realmente* – sostiene Aristóteles – *sino desde el momento en que la masa asociada puede bastarse y satisfacer todas sus necesidades*”; en todo caso “*la miseria engendra las discordias civiles y los crímenes*” (*Política* II,1).

Destaca en este tema las ideas de libertad y dignidad en la pobreza. La riqueza puede

pertenecer a unos pocos, pero la libertad pertenece a todos los ciudadanos. El principio del gobierno democrático es la libertad. Asimismo, puede ocurrir que los pobres sean excluidos de las funciones públicas y no sean considerados miembros plenos del Estado por no alcanzar la renta legal (*Política* III,7), pero ello no da lugar, según Aristóteles, ni para que se les ultraje, ni para que se les despoje de lo poco que poseen. Y los pobres no reclaman y permanecen tranquilos; y añade que en tiempo de guerra permanecerán en la inacción por su indigencia, a no ser que el Estado los alimente y, en tal caso, marcharán con gusto a combatir. Para Aristóteles el desprecio por el pobre trae malestar y trastornos sociales.

Tanto Platón como Aristóteles y, me atrevo a decir, el común de los ciudadanos griegos, tenían muy desarrollado el sentido de que las profundas disparidades sociales debilitaban la defensa y seguridad de la ciudad-estado.

Política de Población

Platón y Aristóteles, a base de sus observaciones de la vida cotidiana de su tiempo, elaboran también reflexiones en torno a lo que hoy se denomina *política de población*, que comprende planteamientos sobre familia, relaciones de género, sexualidad, volumen de la población y calidad de vida.

Platón, nacido al comienzo de la guerra del Peloponeso y fallecido cuando se acrecentaban las intrigas macedonias contra Atenas, pone especial cuidado en la educación de los guardianes y gobernantes.

Todo ser humano tiene la generosidad y la suficiente energía para guerrear (*República* III), pero no todos tienen igual aptitud para la defensa guerrera y para las más altas funciones de gobierno. El artesano y su familia son educados para prestar un buen servicio a la ciudad, mientras que el guardián y el gobernante tienen que recibir una educación en mérito a su destreza e inteligencia conforme a los roles que les corresponde desempeñar. Esta discriminación y

desigualdad de las aptitudes constituye la clave para comprender los roles de la mujer.

Jenofonte, historiador, general y también filósofo discípulo de Sócrates afirma que la mujer es *“la reina de la colmena, “dueña y señora de su hacienda”*. Señala que los roles de la mujer en la familia son la crianza y educación de los hijos, la vigilancia de bodegas y cocinas, la elaboración del pan y el hilado de la lana. Estos son sus roles no porque los haya aprendido sino porque Dios y la naturaleza lo han dispuesto así. La mujer no espera ser colaboradora del esposo, sino que éste tiene que enseñar y acostumar a su mujer tanto en los deberes domésticos cuanto en las virtudes y valores que él estime debe tener ella para que cumpla sus deberes con alegría y lozanía. Más aún, la mujer lleva inserta en lo más íntimo de su alma desde que nace el amor por los niños y la devoción abnegada para cuidarlos (*Oikonomikos* VII,3,21–24).

A diferencia de Jenofonte y del común de la gente de su tiempo Platón no comparte la idea de la mujer destinada por Dios y la naturaleza exclusivamente para parir hijos, criarlos y administrar la economía doméstica. No es que Platón niegue estos roles. Al contrario, en *“Las Leyes”*, por ejemplo, reconoce el rol doméstico que se le asigna socialmente afirmando que *“reunimos, como suele decirse todas nuestras riquezas entre cuatro paredes y las confiamos a la intendencia de las mujeres, añadiendo a ello la dirección de las navetas y el trabajo de la lana...”*.

Reconoce que la mujer es más débil que el hombre, pero no cree que ello sea obstáculo para compartir las funciones y los deberes de la profesión de guardián o guerrero *“aunque sólo sea – dice Platón – con miras a constituir una guardia a los niños y para el resto de la ciudad, si alguna vez se impone una salida en masa con el fin de combatir fuera de ésta”* (*Las Leyes* VII). Platón insiste en que tanto hombres como mujeres pueden tener las mismas dotes para el desempeño de una profesión. *“Hay mujeres dotadas para la medicina, otras no; mujeres dotadas para la música, para la gimnasia y para la guerra; mujeres filósofas o enemigas de la sabiduría; mujeres*

valientes y cobardes” (ibid). En el estado ideal de Platón la mujer de las clases dominantes deberá ser educada en la música y gimnasia, igual que el hombre y además deberá formarse en la guerra. Las mujeres que culminen estudios superiores podrían acceder a la más alta magistratura de la ciudad como sería la dirección general de la educación. Platón piensa que al descuidarse la cooperación de la mujer se corre el riesgo de privar a la ciudad de la mitad de su felicidad.

En resumen, el ideal de la mujer de su casa, enraizada en su familia es aceptado por Platón para la clase de trabajadores, campesinos y artesanos. Este ideal es puesto en cuestión y reformulado cuando se trata de la mujer de las clases de guardianes y gobernantes. Platón – aún a costa de resultar escandaloso en su medio – plantea y exige de alguna manera la colaboración de la mujer para cumplir roles de defensa, administración y gobierno, adornada con las aptitudes y la educación de los mejores. Sólo así se logrará la felicidad total de la ciudad.

En este contexto Platón parece tener la convicción que la pareja de novios debe saber que el casamiento es para dar al Estado los mejores y más hermosos hijos que les sea posible engendrar. Comoquiera que los mejores sólo pueden ser engendrados por los mejores, entiende que para asegurarse la pureza de la selección establecida se requiere un régimen especial de procreación bajo control del Estado. En la *República*, especialmente en el libro V, se prescribe al respecto. En su *República*, libro VI, señala que las mujeres deben dar hijos al Estado entre los 20 y 40 años; los hombres entre los 35 y 55 porque entre esas edades dice Platón *“está la sazón de la vida en que el cuerpo y el espíritu se hallan en su mejor vigor*. El tener hijos fuera de esos tramos se es culpable de injusticia y de sacrilegio ya que no habría sido precedido ni de los sacrificios ni de las oraciones por la prosperidad de cada matrimonio, pidiéndose que nazcan de ciudadanos virtuosos y útiles para la sociedad.

Tanto en la *República* como en *Las Leyes* da normas para la crianza de los hijos. Recomienda, por ejemplo, paseos a la mujer embarazada;

arrullar con frecuencia a los niños de pecho ya que produce *“paz y tranquilidad en el alma”*. Considera también que la costumbre de fajar fuertemente al recién nacido permite mecerlo e iniciarlo en la danza y la música.

Aristóteles por su parte, basado también en la experiencia de sus relaciones sociales, trata de los roles de la mujer centrado en la familia que descansa sobre la autoridad del padre. Supone entre el marido y la mujer un afecto fundado en la virtud, que los asocia en la obra de la educación, quedando como rol propio y necesario de la mujer el cuidado de los niños y las tareas domésticas, rol de clara subordinación al varón. Aristóteles cita en la *Política* lo dicho por Homero en La Odisea: *“Cada uno por separado gobierna como señor a sus mujeres y a sus hijos”*. Ahí mismo precisa que *“el hombre, salvo algunas excepciones contrarias a la naturaleza, es el llamado a mandar más bien que la mujer...”*. Aristóteles insiste en que el saber del hombre no es el de la mujer; que el valor y la equidad no son los mismos en ambos. Afirma que la fuerza del hombre estriba en el mando *“y la de la otra en la sumisión”*.

En cuanto a la población Aristóteles considera un gran error no establecer nada sobre el número de los ciudadanos y dejarlos que procreen sin limitación alguna. No cree en el equilibrio natural de la población; plantea que el Estado debe cumplir un rol activo en la limitación de la población a fin de evitar la miseria. Para lograr un equilibrio entre bienes y población Aristóteles plantea *“que lo más prudente sería limitar la población y no la propiedad, determinando un máximo del cual no se pudiera pasar, fijar el que habría de tenerse en cuenta a la par de la proporción eventual de los hijos que mueren y la esterilidad de los matrimonios”*. No se trata de establecer un número fijo de población. Se trata de no poner en peligro la unidad del Estado, la dicha de sus habitantes y el poder para lograrlo. *“La belleza - afirma - resulta de ordinario de la armonía del número con la extensión; y la perfección para el Estado consistirá necesariamente en reunir una justa extensión y un número conveniente de ciudadanos”*(*Política* IV,4).

Y concluye afirmando que: *“Puede pues sentarse como una verdad que la justa proporción para el cuerpo político consiste, evidentemente, en que tenga el mayor número posible de ciudadanos que sean capaces de satisfacer las necesidades de su existencia...”*.

En la *Política* Aristóteles trata también sobre la educación de los hijos en la ciudad perfecta, del rol del legislador con respecto a la generación y el matrimonio, además de proponer una serie de preceptos sobre la edad de los esposos, las condiciones para que la unión sea como debe ser, el cuidado de las mujeres en cinta, los hijos deformes, el aborto y la infidelidad conyugal, entre otros.

Identidad diferenciada o de interdisciplinariedad: aborto y crisis existencial

Pasemos ahora a examinar un caso que he venido en llamar *“Identidad diferenciada o de interdisciplinariedad”*, en tanto que, frente a un hecho social, como el aborto inducido, la antropología social lo investiga con las herramientas de métodos cuantitativos y cualitativos, y la filosofía, a base de los resultados obtenidos, profundiza para lograr un conocimiento más amplio y significativo, buscando sustentar la viabilidad o no de las propuestas científicas para el desarrollo integral de las mujeres. Es un típico ejemplo, de las múltiples formas de interdisciplinariedad de la filosofía en las ciencias sociales.

Veamos primero el aporte de la antropología en el estudio de las razones y prácticas del aborto y luego la interpretación filosófica de la crisis existencial asociada a la experiencia de aborto.

Desde la Antropología

La investigación *“Representaciones de la población femenina con experiencia de aborto que acude a los centros hospitalarios del Ministerio de Salud de Lima Metropolitana”*, es el título de la tesis presentada por Ana María Vásquez (2001) para la

obtención del grado de Magister en Antropología en la PUCP.

La investigación de Vásquez (2001) aplica metodología cuantitativa y cualitativa. Mediante encuestas anónimas aplicadas en los servicios ginecológicos de tres hospitales públicos de Lima se pide a las encuestadas su acuerdo o desacuerdo respecto a si se justifica abortar en las situaciones que se les va mencionado en un conjunto de afirmaciones. Los resultados de las investigaciones con encuestas son expresados en cuadros estadísticos y son bastante coincidentes, dándose como razones comunes la violación, el embarazo que pone en riesgo la salud de la madre o del niño, la necesidad concluir estudios, soltería, incesto y otras razones predeterminadas.

Dado estos resultados, la investigadora realiza entrevistas a profundidad con mujeres de diferentes edades y con experiencia de aborto, orientándolas a narrar las razones de aborto en general y las razones de su propio aborto en específico.

Las mujeres en atención hospitalaria cuando se refieren al aborto en general señalan que no hay ninguna razón que lo justifique, pero si se hace lo es básicamente por violación y apremios económicos. Desde la vivencia de la práctica del aborto propio las propias razones difieren notablemente de las razones que se aceptan o rechazan en forma anónima y pre-construida en una encuesta. Desde la vivencia personal las "propias razones" de aborto se configuran como miedos frente a los padres, a la pareja o a algún tercero; como presiones dentro de su red de relaciones; como evaluación de la propia vida en estado de precariedad presente y futura, no sólo en el ámbito económico sino también en las dimensiones de violencia, salud física y mental.

Desde esta perspectiva, el aborto no es visto como una opción de planificación familiar, sino como un *"arma de doble filo"*. El aborto es representado como algo malo, horrible, indeseable o indeseado. Lo malo es *"hacer daño"*, *"acabar con algo que Dios te da"*, *"crimen"*, *"pecado"*, *"maldad"*. Lo horrible es el sentimiento de miedo, riesgo, dolor. Lo indeseable o indeseado es lo *"inevitable"*.

El dilema de no hacerlo porque es malo y horrible, pero que resulta inevitable hacerlo para sobrevivir enfrentado a su red de relaciones. Lo que ocasiona muchas veces a la mujer una crisis existencial más profunda aún.

Desde la Filosofía

La investigación sobre el aborto inducido realizado por Vásquez (2001) en perspectiva de la antropología social, construyendo las representaciones de sentido que manifiestan las mujeres sobre las "propias razones" y la práctica del aborto en general y sobre su propia experiencia, nos lleva a buscar en la filosofía una comprensión más amplia de las razones y práctica del aborto que se revela, desde la ciencia antropológica como un proceso complejo de estrategias de reproducción social, según las cuales la mujer va configurando los dilemas de su vida y, específicamente, el aborto como un dilema moral y de crisis existencial. En el contexto de los resultados del estudio antropológico realizado, la crisis existencial de la mujer que aborta se construye como una compleja contrariedad entretejida por las dimensiones del cuerpo y la vivencia moral.

En efecto, la contrariedad viene a ser una crisis existencial en la medida que, para estas mujeres creen de manera equívoca que el embarazo es su propia corporeidad y su propia existencia. Las expresiones sobre que el aborto es malo, horrible e indeseable o indeseado ponen en cuestionamiento el argumento de disponer arbitrariamente del cuerpo para practicarse un aborto. El embarazo no se lleva como algo añadido al cuerpo, no entienden que el concebido es una persona distinta, aunque dependiente de la madre, lo que lo hace indefenso. En sus representaciones las mujeres traducen de modo práctico y simple la noción de persona que refiere Tomás de Aquino al afirmar que es lo más perfecto en el orden de la naturaleza (Iq.79a3c), sujeto individual ligado al cuerpo y abierto al ser en la intersubjetividad (Iq.79a4 y a5 ad 3).

El cuerpo es parte íntima de la existencia de una mujer. No puede deshacerse de él sin dejar de ser lo que es. Los ojos, las manos, lo concebido, no son distintos de sí, no puede tratarlos enteramente como objetos. La mujer vivencia la práctica del aborto en una corporeidad anímica en la que está en juego su propia persona; es lo que en "Sobre el hombre" Zubiri llama la "sustantividad psico-orgánica", en la que lo corpóreo es psíquico y lo psíquico, corpóreo. El antropólogo y el filósofo podrían coincidir en este sentido que la gravidez y la maternidad son fenómenos biológicos pero no en exclusiva, pues está la experiencia cultural y la vivencial moral en un universo complejo.

Gilligan C, (1985) sostiene que el "nihilismo moral" es la resultante que muestran las mujeres que en el aborto tratan de suprimir sus sentimientos y demostrar que nada les importa. Mazotti M (1994) y su equipo sostienen que el aborto "es una decisión en soledad, expresión de una falla personal, que se sustenta en "una desvalorización de su propia imagen".

La vivencia de la corporeidad, el nihilismo que identifica Gilligan (1985), la decisión en soledad que destaca Mazotti (1994), las estrategias que describe Vásquez (2001) con minuciosidad configuran, a nuestro juicio, una crisis de intersubjetividad. El nihilismo como vacío existencial, la soledad y las estrategias de sobrevivencia constituyen un abismo, una ruptura intersubjetiva pero también de la propia persona por quien hay que velar en su dignidad, más aún si es débil y dependiente. En sus *Meditaciones Cartesianas* Husserl (1960) precisa que no podría imaginar una pluralidad de personas sino como explícita o implícitamente comunicadas, como una sociedad que constituye en sí un mundo objetivo y que se hace espacial y temporal, se realiza en este mundo la forma de seres vivientes y en particular de seres humanos.

En perspectiva fenomenológica la experiencia de la intersubjetividad encierra la vivencia del logos, de la afectividad y de la mismidad. El logos, como racionalidad comunicativa y/o dialógica está ausente en las representaciones de las mujeres con experiencia

de aborto, salvo en contadas ocasiones, donde la afectividad aparece ambivalente: cólera y resentimiento frente a quienes le indujeron a abortar y, a la vez, sentimientos de búsqueda para ser comprendidas y ayudadas, porque la proximidad, inmediatez, encuentro personal, relación yo-tú, se encuentra ausente. La representación de las relaciones de la mujer con experiencia de aborto presenta una relación yo-tú cosificadora.

La mismidad, el ser uno mismo, aparece disuelta en una red de relaciones que presiona a tomar una decisión que se le aparece como inevitable. La sumisión, los miedos, los rechazos, los cuestionamientos que experimenta la mujer son respuestas a situaciones concretas en la que abortar se presenta como la mejor salida a un impase existencial, aunque sepan que es moralmente equivocado hacerlo. El dilema del aborto, que los estudios han descrito y significado como un dilema moral entre lo que no se debe hacer pero que les aparece inevitable, además de un dilema existencial.

Identidad y diferenciación en crisis: la realidad nacional

Sierra-Bravo (1984) señala que en la actualidad se da en las ciencias sociales una multiplicidad de escuelas teóricas, frecuentemente divergentes. "En las ciencias sociales - afirma - junto a la confusión teórica reinante se puede observar una paralela confusión metodológica, que, sin duda, se puede explicar fundamentalmente por su mayor cercanía y dependencia...de las distintas doctrinas filosóficas y su mayor sensibilidad a las ideologías".

La confusión que señala se manifiesta también "en la falta de la debida separación de lo teórico y lo metodológico que hace muy difícil, frecuentemente, discernir en la práctica ambos aspectos". El mismo autor al presentar como corrientes metodológicas actuales en las ciencias sociales el método marxista y dialéctico, el estructural funcionalismo, la teoría general de los sistemas y teoría crítica, la fenomenología, la

etnometodología, el neopositivismo y la hermenéutica como direcciones de la sociología interpretativa, concluye reafirmando que todas ellas *“constituyen teorías sociales más amplias e incluso representan o están ligadas a sistemas filosóficos”*. Desde esta perspectiva esta conferencia podría haberse denominado en sentido contrario como *“Las ciencias sociales en la Filosofía”*.

Por otro lado, Morín (1995), trabaja el concepto de crisis que debe ser abordado por las ciencias sociales, porque el mismo término crisis está en crisis al estar hoy – afirma – *“demasiado difundido, demasiado extendido, poco precisado y demasiado poco operativo”*.

Del análisis de la crisis hecho por Morín rescatamos la idea que la crisis tiene una doble cara: riesgo y oportunidad, *“riesgo de regresión y oportunidad de progreso”*. El hecho de la multiplicidad de teorías y metodologías sociales y filosóficas que hemos indicado antes, el hecho del avance desigual pero considerable de las ciencias sociales, el hecho de los problemas del mundo contemporáneo – que no vamos a enumerar aquí pero que están ahí presente en la vivencia cotidiana –, son manifestaciones de la crisis en todas sus dimensiones. Al bienestar sin precedentes de algunas sociedades se acompaña guerras, fanatismos, hambre, destrucciones ecológicas, racismo, migraciones masivas, exclusiones, y más problemas irresueltos, que las ciencias sociales parece que poco han podido hacer, generándose una inédita y honda preocupación moral que se manifiesta en la filosofía contemporánea. No es que las ciencias sociales y la misma filosofía carezcan de propuestas para los problemas del mundo de hoy y del mañana. Lo que hay que precisar es que las decisiones para la resolución de los acuciantes problemas de la realidad social dependen en mucho de quienes tienen el poder de aplicar las propuestas de las ciencias sociales y de asumir el horizonte de persuasión de la filosofía, especialmente de la filosofía social, moral y política. El ejercicio del poder implica y exige el

ejercicio de una ciudadanía consciente, para lo cual se requiere formación de la ciudadanía.

En este contexto desarrollamos un tercer ejemplo de relaciones de la filosofía en las ciencias sociales y que lo identificamos con la expresión *Identidad y diferenciación en crisis*. Dentro de la complejidad que encierra este enunciado vamos a tratar de entenderlo brevemente en dos (2) direcciones: primero, en el análisis de la realidad peruana hecho por intelectuales ligados a las ciencias sociales; y tercero, en el discurso de filósofos peruanos. A la primera la identifico como *“conciencia de la frustración”* y a la segunda como *“síndrome de la caverna o conciencia de la ilusión”*.

Ciencias Sociales y realidad nacional: conciencia de la frustración

Miguel Giusti (1999) ensaya aclarar lo que él denomina *“el virus de la modernidad en el Perú”*. Son muchas y muy diversas las discusiones sobre la modernidad que *“ya no se sabe muy bien cuál es el tema en debate”*, tanto que los sociólogos, que se consideran a sí mismos los interpretes de la realidad nacional, *“ha reaccionado con desconcierto”*, ya que en el Perú el debate modernidad–posmodernidad *“tiene más la forma de un virus que de un debate”*.

Con cierta acidez, asemeja el debate en cuestión como el *síndrome de Canudos*, la pequeña localidad de la novela de Vargas Llosa *La guerra del fin del mundo*, escenario de la confrontación de posiciones ideológicas distorsionadas por las circunstancias. Según Giusti, Canudos representa un *“paradigma de la historia latinoamericana, en la cual se reproducirían y combatirían sin cesar las versiones distorsionadas de las concepciones europeas, junto, por supuesto, con las ideas nativas”*.

En el caso del Perú precisa con claridad esta relación de la filosofía en las ciencias sociales a propósito del debate sobre modernidad–posmodernidad. *“Hemos tenido aquí – afirma – modernistas aristocráticos, marxistas conservadores, indigenistas modernos,*

fundamentalistas postmodernos, y un notorio desencuentro entre las discusiones teóricas y la opinión pública". Trae a colación el coloquio internacional organizado en Lima en febrero de 1990, cuyas actas fueron publicadas bajo el título de *Modernidad en los Andes*, en el que, siguiendo a Giusti, se aprecia la desconfianza de los intelectuales peruanos en relación al debate europeo sobre la modernidad. Además, señala que las nuevas expresiones como la "otra modernidad" o la "modernidad mestiza" *"tratan de dar cuenta de las peculiaridades del tránsito entre nosotros, de la sociedad tradicional a la sociedad moderna"*. Giusti concluye su ensayo reconociendo que sus reflexiones no son suficientes para iluminar el *síndrome de Canudos*.

En efecto se dan otras formas de manifestación del problema de la relación entre filosofía y ciencias sociales al tratar sobre la realidad nacional. Nos referimos a la afirmación, aparentemente consensuada entre los científicos sociales, que el Perú es un país con *modernización e identidad frustradas*.

Desde la perspectiva política se ha reforzado la idea que el poder político en el Perú ha sido incapaz de constituirse en fuerza social con autonomía para organizar el Estado de manera estable y soberana. Julio Cotler (1985) sostenía que *"a lo largo de 150 años de vida republicana el Perú no ha logrado consolidar un Estado-Nación"*. Igual percepción tiene Sinesio López (1979) al poner énfasis en que el Perú es una nación en formación. Adrianzen, A.; Jiménez, Félix; Abugattas (1990) desarrollan reflexiones sobre el Estado peruano al que califican de *"estado-alcalde"* o *"Leviatán apedreado"*. Abugattas afirma que el Estado es el que dirige desde arriba la modernización, la misma que se expresa como "imitación", y la modernidad como *"el advenimiento de lo extranjero"*.

López (1991) reflexiona desde diversas perspectivas sobre el Estado peruano *"que ha sido puesto en la picota"*, según afirma. Es en la obra colectiva *Desde el límite. Perú en el umbral de una nueva época* (IDS Lima, 1992) en el que desarrolla la idea del Perú con una *"modernización frustrada"*,

fundamentalmente por el divorcio entre el Estado y la sociedad. A su juicio, el Estado peruano es en definitiva un "dios mortal".

Entrados ya en la primera década del siglo XXI la percepción sobre la realidad nacional y, particularmente sobre el Estado peruano es similar o de mayor gravedad en tanto se empieza a señalar la "desdemocratización" del mismo.

El libro *Construir instituciones: democracia, desarrollo y desigualdad en el Perú desde 1980*, editado por John Crabtree (2006) da cuenta sobre las debilidades institucionales desde los partidos políticos, descentralización, fuerzas de seguridad, programas sociales, poder judicial, entre otros frentes.

El libro colectivo *Perú en el siglo XXI*, editado por Luis Pásara (2006) incluye reflexiones de científicos sociales, funcionarios, intelectuales y filósofos sobre el Perú de hoy, así como análisis sobre el Perú en el mundo globalizado. De los trabajos expuestos en este libro se presenta como conclusión "más clara" *"el fracaso del Estado"*, *"un Estado que, iniciado el siglo XXI - se dice - ni siquiera controla todo el territorio; un Estado que ha sido sistemáticamente colonizado por reducidos intereses particulares; un Estado que en los hechos no ha reconocido la calidad de ciudadanos a los habitantes de su territorio. Ese es el Estado que ha tenido y tiene el Perú"*.

En el libro *El Estado en debate: múltiples miradas* (PNUD, 2010) 18 profesionales, provenientes de diferentes especialidades, en el que se incluye a científicos sociales y filósofos, ponen al Estado peruano en debate. En la perspectiva de lo que vamos presentando destaca la mirada global e histórica que hace Alberto Adrianzen en lo que él llama *"El regreso del Estado"*. Luego de un análisis apretado de carácter conceptual e histórico sobre el Estado en general y sobre América Latina aborda la situación del Estado peruano que él sintetiza en la expresión *"El Estado está de regreso"*, regreso que no es nada fácil ya que se trata de *"recuperar un conjunto de capacidades que hoy ha ido perdiendo y que afectan su gobernabilidad"*, entre las cuales se contarían según afirma *"su capacidad para definir"*

horizontes colectivos, inclusivos y predicables para todos los miembros de una sociedad, para acrecentar la cohesión social, y también para aumentar sus posibilidades económicas, financieras y regulatorias mediante reformas y pactos sociales. Es desde este cuadro de posibilidades del Estado mirando al futuro que el autor va presentando y ubicando los aportes que integran el texto en mención.

En perspectiva de la ciudadanía destacamos dos dimensiones del análisis de Adrianzen que, entre otras, las considera “fallas” del Estado peruano, que lo hacen débil y precario; estas son la legitimidad y la representación política. En cuanto a la primera se afirma que *“el Estado peruano...es poco legítimo no solo por sus bajos niveles de legalidad sino también por su baja capacidad (o eficacia) para resolver una serie de problemas y/o demandas ciudadanas mediante políticas públicas”*. En cuanto a la representación política del Estado la considera *“precaria y frágil...como consecuencia de un sistema político débil debido a la escasa presencia de los partidos políticos en el ámbito nacional, a las dificultades para incorporar y representar a nuevos sectores sociales (mujeres, jóvenes e indígenas) y a un Congreso limitado en su capacidad de resolver las demandas ciudadanas y fijar las prioridades nacionales.* Y concluye diciendo que *“En realidad, la limitada representación política de la sociedad termina por afectar la gobernabilidad del propio Estado”*.

Filosofía y realidad nacional: el síndrome de la caverna o la conciencia de la ilusión.

En el segundo ejemplo de esta sección de “Identidad y diferenciación en crisis” se expone brevemente algunos rasgos del pensamiento filosófico frente a la realidad peruana. Al igual de lo que sucede en el campo de las ciencias sociales así también podemos observar una gran efervescencia en las ciencias filosóficas, en la producción del pensamiento. No es nuestra intención entrar en el debate sobre la naturaleza y

calidad de la producción filosófica en el Perú, ni repetir a las apreciaciones y reflexiones de los antiguos maestros como Augusto Salazar Bondy, Francisco Miro Quesada, María Luisa Rivara de Tuesta o de los más cercanos como David Sobrevilla, Pablo Quintanilla, Richard Orozco, entre muchos otros.

En el libro *Prolegómenos para una nueva peruanidad* (USAT, 2015) del joven filósofo Francisco Reluz Barturén está una invitación a comprender el Perú desde la mirada de filósofos e intelectuales peruanos del siglo XX y primera década del siglo XXI. Reluz examina lo que él llama la *“comprensión-visión”* de país de 13 pensadores.

Para la comprensión-visión desde el siglo XX se examina en el referido texto al “crítico positivista” González Prada, “la república sin ciudadanos” que sostiene Flores Galindo, la “melancolía trágica” de Riva Agüero, “la síntesis viviente y nostalgia hispánica” de Víctor Andrés Belaúnde, la “lucha de clases” con José Carlos Mariátegui, el “devenir histórico de Indoamérica” de Haya de La Torre y el “nacimiento y adolescencia del Perú” que identifica a Luis Alberto Sánchez.

Para los del siglo XXI son presentados Javier Pulgar Vidal con su “sistematización geopolítica”, Antonio Belaúnde y “su comprensión jungiana”, Zevallos y Lazo con sus humanismos “pragmático” y “vivencial”, respectivamente, Rivera con su “filosofía de los símbolos patrios”, para cerrar con Gustavo Flores quien proyecta las nociones de “exitofobia y fracasofilia del connacional”. Varios de ellos presentes en este Congreso.

La producción filosófica contemporánea es catalogada por Reluz en cinco (5) grupos. Allí están caracterizados los “academicistas altamente especializados en planteamientos foráneos”, los “nostálgicos nacionalistas”, los “críticos apesadumbrados”, los “prácticos teóricos” y, finalmente, los “revolucionarios”. “Cómo fusionar a todos ellos?”, es la pregunta clave de Reluz (2015). Tal vez habría que preguntarse si ello es posible. Reluz lo halla posible con su propuesta de *“comprensión-visión propositiva del Perú contemporáneo”*, dando respuesta a las preguntas *“Qué es ser peruano?”* y *“Qué es el Perú?”*. Reluz se

responde afirmando que *“el Perú es una síntesis del progresivo desarrollo por voluntad y criterio nacional frente a los acontecimientos históricos”*. Se trata ahora de tomar conciencia de esta afirmación que puede ayudar *“propositivamente – según dice – a nuestro progreso y desarrollo integral como país”*, lo que, a mi modesto juicio, constituye un gran reto teniendo en cuenta el mundo globalizado y el nuevo motor que lo impulsa llamado información y virtualidad.

Después de examinar el libro de Reluz (2015) uno podría aferrarse al dicho popular de *“apaga la luz y vámonos”*, porque pareciera que basta con lo dicho. Pero la realidad es otra. Con tan diversa y proficua producción intelectual bien podría preguntarse si no estamos frente a lo que ya Miguel Giusti llamaba *“síndrome de Canudos”*, a propósito de los científicos sociales en su lectura sobre la modernidad en el Perú. Esto se acentúa cuando se trata de la lectura que hacen los filósofos peruanos sobre la propia realidad nacional.

Planteamos a manera de hipótesis que, así como los científicos sociales peruanos hacen en sus análisis muy pocas referencias a filósofos peruanos así también los filósofos peruanos sustentan sus reflexiones haciendo poco uso de los aportes de los científicos sociales sobre la realidad nacional. Desde la filosofía es lo que podríamos calificar como el *“síndrome de la caverna”* o *“la conciencia de la ilusión”*, simplemente por no estar bien informado sobre los problemas nacionales. Se reflexiona sobre sombras de la realidad y no sobre la realidad que nos van develando las ciencias sociales.

En perspectiva de la formación ciudadana nos preguntamos de qué manera podríamos asumir las reflexiones de filósofos como Javier Prado, por tomar simplemente un ejemplo, quien, por un lado, afirma que *“un pueblo vale más por su educación, y la misión más intensa de su Estado es esencialmente educadora”* y, por otro, propone traer sangre joven de razas superiores para la prosperidad del Perú. Cómo entender a Víctor Andrés Belaúnde quien junto a la *“síntesis viviente”*

de la cultura peruana, se dan la incoherencia, el rencor, la ironía, la ignorancia, el decoratismo y la pobreza sentimental, como características de la psicología del peruano.

Augusto Salazar Bondy (1971), hace notar que no faltan intentos de reflexión original sobre nuestra realidad; sin embargo, lo característico desde la filosofía académica es el mimetismo con respecto a los desarrollos y formas del pensamiento foráneo, es decir, receptividad pasiva e imitación; desde fuera de los claustros universitarios, quienes se han preocupado de formular una doctrina del país, padecen de debilidad teórica y de reflexiones superficiales. A pesar de los avances en las ciencias sociales y en la producción filosófica en el Perú parece vigente la percepción de Salazar Bondy cuando destaca *“un persistente divorcio de la reflexión filosófica respecto a la temática del país, es decir, una sensible distancia entre los intereses teórico-filosóficos más serios y mejor equipados desde el punto de vista metodológico y conceptual, y los problemas que conciernen a la vida nacional, al proceso actual y a las perspectivas futuras de la nación”*.

A modo de conclusión

De todo lo expuesto, destaco las siguientes ideas:

1) Lo expuesto sobre Platón y Aristóteles pensamos que clarifica una de las formas de relación de la filosofía con las ciencias sociales. Lo hemos denominado *“Identidad sin diferenciación”*, ejemplificándola con el examen de la pobreza y política de población en Platón y Aristóteles. Esta situación se da cuando al hacer filosofía se está haciendo también ciencia, no se diferencia la filosofía de la ciencia.

Tanto Platón como Aristóteles poseen una amplitud de conocimientos que saben armonizarlos y organizarlos magistralmente, cada quien, en un sistema ágil, sin la rigidez de los

posteriores seguidores y analistas de sus obras. Hay que destacar que estos filósofos nos enseñan a integrar los fenómenos sociales dentro de un sistema filosófico y a la par científico. El hombre es un ser dialéctico, según Platón, o un animal político, según Aristóteles, precisamente porque se relaciona socialmente y necesita de esa relación; la dimensión social se enraíza en el ser humano.

Se destaca que la filosofía en su génesis y desarrollo incorpora a su reflexión la observación de la vida cotidiana del hombre e intenta señalar direcciones no sólo para explicar la existencia humana sino también y, sobre todo, para que dicha existencia sea bien vivida como seres humanos. Pensamos que la búsqueda de la *eudaimonía* aristotélica es también el propósito de Platón porque este término griego entraña plenitud, realización, florecimiento y no simplemente un estado de disfrute o gozo. Platón y Aristóteles nos muestran que la lucha contra la pobreza y las políticas de Estado en materia de población no son fines en sí sino ideas que se integran a una concepción filosófica orientada a la plena realización del hombre viviendo en armonía o conflictos en sus relaciones sociales.

2) El ejemplo presentado a través del caso del aborto clarifica el sentido de la relación de la filosofía en las ciencias sociales, que hemos llamado relación de Identidad diferenciada o de interdisciplinariedad. Las ciencias sociales, en la versión de la Antropología Social, está contribuyendo, con la aplicación de la metodología cualitativa, a un mejor entendimiento del aborto desde las representaciones y significaciones de las personas que lo experimentan en carne propia.

Las discusiones filosóficas que recogen Ferrater, J y Cohn, P (1996), parecen centradas en la vida humana dando lugar al enfrentamiento según dicen *“entre dos grupos de opiniones irreconciliables”*. Sin embargo, investigación que hemos referido sugiere dar otra mirada al problema del aborto desde los actores mismos,

desde las mujeres involucradas y su red de relaciones. Esto exige reconocer la existencia del aborto inducido como un hecho social para que, a partir de este reconocimiento, la filosofía intente pensar el sentido de la intersubjetiva como logos, eros y mismidad en la vida de la mujer con experiencia de aborto.

Desde esta interdisciplinariedad entre filosofía y las ciencias sociales tendrá que construirse un conjunto herramientas conceptuales, sociales y políticas para recuperar a la mujer como persona digna. Entendemos desde la fenomenología que la filosofía debe acompañar al existente humano para que encuentre siempre que la vida vale la pena vivirse

Desde esta interdisciplinariedad que se ha intentado mostrar queda claro la invitación a comprender el drama humano de la mujer que aborta. Que el sentimiento de marcas en el cuerpo por su decisión en soledad no contribuya a profundizar heridas en su alma, porque no se le ha sabido escuchar, sostenerla y animarla a la vida, antes, durante y después de su experiencia. Mientras viva sigue siendo un ente humano, un yo que necesita un tú intensivo, comprensivo, capaz de apoyarla en el redescubrimiento de su valor como persona.

3) En el tercer ejemplo se hace notar que la *“conciencia de frustración”*, parece ser el denominador común de los científicos sociales peruanos frente a la realidad nacional, y de manera específica frente al rol del Estado. Giusti lo denomina “desconcierto de los intelectuales”; Sinesio López lo percibe como “modernización frustrada”; Pásara lo identifica en los “fracasos del Estado” y Adrianzen en las “fallas del Estado peruano”.

Los textos presentados siguen una línea en el tiempo; los primeros se inclinan por un análisis de corte historicista de las relaciones Estado sociedad hasta llegar al Estado moderno que se manifiesta incapaz de conducir la modernización de la sociedad. Los textos elaborados en la primera

década del presente siglo hacen un giro importante en la óptica de sus análisis, revirtiendo el análisis del pasado por una mirada al futuro; además casi todos los ensayos se acompañan de información empírica.

De ahí que en vez de insistir en el “leviatán apedreado” o en la modernización y en la identidad frustrada, que son expresiones más ideológicas que empíricas, se reconoce que a pesar de los avances en la organización del Estado y el surgimiento de instituciones de derecho existen brechas y fracturas sociales, culturales, económicas y políticas.

En este contexto, habría que tomar conciencia hoy que la modernización frustrada es más bien “modernización frustrante”, por los graves problemas de inseguridad y corrupción. Tendríamos que desarrollar, a través de la educación, una modernización reflexiva que aliente y sustente la construcción de una ciudadanía democrática que haga viable el reconocimiento de uno mismo y del otro con deberes y derechos que vayan más allá de las coyunturas políticas y de los vaivenes de la globalización que nos arremete sin contemplaciones.

Los dos textos colectivos que hemos referido sobre el “Perú en el siglo XXI” y sobre “El Estado en debate: múltiples miradas”, son textos muy ricos y sugerentes para la reflexión y se destacan por la interdisciplinariedad entre las ciencias sociales, pero no con la filosofía, tanto que abundan en referencias a pensadores foráneos cuando se trata de las relaciones Estado-sociedad.

La globalización o mundialización de nuestros tiempos está planteando la necesidad de asumir como nuevo objeto de las ciencias sociales a la sociedad global. Las relaciones económicas, sociales, culturales y políticas, entre otras, tiene ahora una significación planetaria que exigen un replanteamiento de sus raíces epistemológicas. La sociedad global es una realidad problemática, compleja, hasta podría decirse que, desde la mirada filosófica de los griegos, es una realidad asombrosa y, por tanto, abierta a la mirada de la filosofía.

Hannah Arendt (1906–1975), que escasamente es mencionada en los textos de filosofía contemporánea, y no porque ella se negara a recibir el calificativo de filósofa, constituye un ejemplo para una nueva interdisciplinariedad de la filosofía con las ciencias sociales en la medida que pone nuevas bases para la construcción de una filosofía orientada a la formación de la ciudadanía desde los hechos sociales.

En la línea fenomenológica como alumna de Martin Heidegger su pensamiento siempre tiene como punto de partida “ir a las cosas mismas”, a los hechos, a los acontecimientos, a los fenómenos a entender y explicar. Por propia experiencia Arendt proponía partir del campo de concentración, de la persecución política para intentar comprender el totalitarismo como mal de la humanidad. Ya en su obra primigenia *Los orígenes del totalitarismo* (1987) concluye sin tapujos que todos los regímenes despóticos son afines en su pretensión de abarcar toda la vida humana. Para los totalitarismos los individuos son engranajes sin voluntad, expresiones superfluas de la razón o del mercado; “el mal radical” es la monstruosa originalidad de los totalitarismos de siglo XX, que ella define como “*aquel que hace superfluos a los hombres*”. Ahora bien, según Arendt, el mal radical sólo es posible en tanto algunos crean en la omnipotencia del hombre. El mal radical está ligado necesariamente al sentimiento de omnipotencia y autosuficiencia de unos pocos. Del mal radical mana el mal banal, rutinario, irresponsable, la más refinada manifestación de estos tiempos de barbarie.

En la misma línea fenomenológica, Arendt (2005) analiza la capacidad que tenemos los humanos de realizar tres tipos de actividades que son labor, trabajo y acción. Como lo reconoce Arendt la acción es un nacer a la humanidad a partir de la diferenciación, por cuanto la acción no se puede realizar en soledad; exige la presencia de los otros; no responde a una necesidad, como la labor y el trabajo; su génesis radica más bien en la dimensión creativa del hombre y de la mujer desde su conciencia libre, de su emancipación. La acción

es la interacción pública de seres libres en su elaboración conjunta de la vida común, no sólo de la vida en común. La acción, como *vida común*, como *vida activa* es la clave del pensamiento social de Arendt.

Los problemas de la realidad social contemporánea, los problemas de la globalización, los estragos de la injusticia, la des-democratización como ausencia del ideal político de los tiempos modernos o la historia de la barbarie que da pie a las reflexiones de Arendt, encuentran la posibilidad de poder construir el hombre de la vida activa, responsable, solidario, radicalmente diferente de los regímenes totalitarios, en donde las ideas, el diálogo y la creatividad están ausentes.

En perspectiva de nuestra realidad nacional, sin duda, la realidad del Perú de ahora no es la misma que la del pasado tal como nos lo muestran los intelectuales que hemos referido líneas arriba. Sin embargo, no pasa desapercibido la escasa interdisciplinariedad entre filosofía y ciencias sociales en la puesta en común y debate sobre el Estado peruano y la sociedad peruana en visión de futuro, a tal punto que no han logrado dar forma a una visión de Estado como horizonte permanente de sus reformas y adecuaciones.

En resumen, la pobreza, el racismo, la inseguridad ciudadana, la discriminación y la corrupción, el ejercicio de la ciudadanía sin exclusiones, entre otros, como problemas sociales del Perú de hoy, están ahí pendientes de la interdisciplinariedad requerida entre la filosofía y las ciencias sociales en el Perú para construir ciudadanía afirmativa de inclusión, de participación democrática, de integración, de justicia y libertad.

Es urgente demostrar que la hipótesis del *"síndrome de la caverna"* o de la *"conciencia ilusoria"* no es más que un mito endilgado a la filosofía arbitrariamente. Habrá que asumir que la "Identidad y diferenciación en crisis" es un reto para crear una nueva y diferente interdisciplinariedad, más fecunda y efectiva en realizaciones.

Para ello será necesario que los científicos sociales y los filósofos peruanos aprendan a conocerse y referirse mutuamente. Para todos nosotros está en la orden del día la necesidad de construir instituciones, cualquier tipo no se aviene con la idea de ciudadanía que, en definitiva, no es sino la expresión de vivir dignamente como personas.

Bibliografía

- Abugattas, J; Ames, R; López, S (1992) *Desde el límite. Perú, reflexiones en el umbral de una nueva época*. Lima: Instituto Democracia y Socialismo/Visual Service
- Abugattas, J; Adrianzen, A; Rubio, M y otros (1990) *Estado y Sociedad: relaciones peligrosas*. Lima: DESCO
- Arendt, H (1987) *Los orígenes del totalitarismo. 1. Antisemitismo*. Madrid: Alianza
- Arendt, H (2005) *La condición humana*. Barcelona: Paidós
- Belaúnde, V.A (1963) *Meditaciones Peruanas* Lima: Villanueva
- Cotler, J (1985) *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: IEP
- Crabtree, J edit. (2006) *Construir Instituciones: democracia, desarrollo y desigualdad en el Perú desde 1980* Lima: PUCP-Universidad del Pacífico-IEP
- Elgegren, F. (1994) "Política de población: la herencia del pensamiento griego". En: *Revista Peruana de Población*. N° 5 Lima: AMIDEP, Saywa edic.
- Elgegren, F. (2004). Razones de aborto y crisis existencial. En: *Consensus*. Año 8 N° 9 Lima: Unife.
- Elgegren, F (2006) "Construyendo ciudadanía desde el Estado y la sociedad en el Perú". En: *Comunifé*. Año 6 Vol. 6 Lima: Unife. Facultad de Traducción, Interpretación y Ciencias de la Comunicación.
- Ferrater M., J y Cohn, P (1996) *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*. Madrid: Alianza Universidad

- Gilligan, C (1985) *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: FCE
- Giusti, M (1999) *Alas y Raíces. Ensayos sobre Ética y Modernidad*. Lima: Fondo Editorial PUCP
- Husserl, E (1960) *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*. Milán: Bompiani
- Husserl, E (1969) *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova
- López, S (1991) *El Dios Mortal. Estado, sociedad y política en el Perú del siglo XX*. Lima: Instituto Democracia y Socialismo
- Mazotti, M; Pujol, G y Terra, C (1994) *Una realidad silenciada. Sexualidad y maternidad y maternidad en mujeres católicas*. Montevideo: Trilce
- Morin, E (1995) *Sociología*. Madrid: Tecnos
- Orozco, R. (2006). "Originalidad y vitalidad en la Filosofía Peruana a comienzos del siglo XX" (. En *Phainomenon* Lima: Unife, Vol. 5 N° 6
- Pásara, L edit. (2008) *Perú en el siglo XXI*. Lima: Fondo Editorial PUCP
- PNUD Perú (2010) *El Estado en Debate: múltiples miradas*. Lima: Mirza edit.
- Reluz, F (2015) *Prolegómenos para una nueva Peruanidad*. Chiclayo: USAT C&A Impresiones
- Salazar-Bondy, A (1971) "Filosofía y alienación ideológica". En: Matos Mar, J y otros *Perú: hoy* México: Siglo XXI
- Sierra-Bravo, R (1984) *Ciencias Sociales: Epistemología, Lógica y Metodología. Teoría y ejercicios*. Madrid: Paraninfo
- Vásquez, A.M (2001) *Representaciones de la población femenina con experiencia de aborto que acude a los centros hospitalarios del Ministerio de Salud de Lima Metropolitana*. Lima: Tesis Magister en Antropología. PUCP