

VALORES SÓLIDOS EN TIEMPOS LÍQUIDOS: LA IMPORTANCIA DE LA TRANSMISIÓN AXIOLÓGICA EN EL CONTEXTO DE LA MODERNIDAD LÍQUIDA Y DEL FENÓMENO DE LA GLOBALIZACIÓN CULTURAL

*Carlos Piccone Camere**

Universidad de Londres

c.picconecamere@postgrad.sas.ac.uk

Fecha de recepción: agosto de 2021

Fecha de aceptación: diciembre de 2021

RESUMEN: El presente artículo utiliza la categoría sociológica de *modernidad líquida* acuñada por Zygmunt Bauman para analizar algunas de las características más resaltantes de la sociedad contemporánea. Después de presentar una visión sintética y panorámica de la historia de la ética, el autor realiza una contraposición entre la *liquidez* de los tiempos modernos y la *solidez* de los valores que deben ser transmitidos a las nuevas generaciones. De esta manera, ante la carencia de puntos de referencia morales consistentes y en medio de un mundo globalizado, los valores pueden contribuir a la regeneración moral de Occidente, incluyendo aquellos de los pueblos originarios andinos.

* **Carlos Piccone Camere** es historiador y teólogo. Cuenta con maestrías en ambas especialidades obtenidas en Italia y España. En la actualidad, compagina sus estudios doctorales en la Universidad de Londres con la investigación académica y la docencia universitaria.

PALABRAS CLAVE: Ética, valores, Modernidad Líquida, globalización, Bauman.

SOLID VALUES IN LIQUID TIMES: THE IMPORTANCE OF THE AXIOLOGICAL TRANSMISSION IN THE CONTEXT OF BOTH LIQUID MODERNITY AND THE PHENOMENON OF CULTURAL GLOBALIZATION¹

ABSTRACT: This article uses the sociological category of “liquid modernity” coined by Zygmunt Bauman to analyze some of the most salient characteristics of contemporary society. After presenting a synthetic and panoramic vision of the history of ethics, the author makes a contrast between the *liquidity* of modern times and the *solidity* of the values that must be transmitted to the new generations. In this way, in the absence of consistent moral reference points and in the midst of a globalized world, values can contribute to the moral regeneration of the West, including those of the native Andean peoples.

KEYWORDS: Ethics, Values, Liquid Modernity, Globalization, Bauman.

¹ El presente trabajo recibió ayuda de la Universidad Andina del Cusco, a través del Vicerrectorado de Investigación y la Dirección de Gestión de la Investigación y Producción Intelectual, bajo la resolución N. 156-CU-2021-UAC. El autor agradece a la Dra. Di Yanira Bravo Gonzales, actual rectora de la Casa de Estudios y entonces vicerrectora de Investigación.

1. Introducción

En su *Protágoras*, Platón se sirve del celeberrimo mito de Prometeo para justificar la doble obligación moral que tiene el hombre de cimentar su vida sobre la virtud y de transmitirla de generación en generación. El mito presenta como protagonistas a los hermanos Prometeo y Epimeteo, los dos titanes a quienes los dioses encomendaron la tarea de equipar a los seres mortales con facultades según su propia naturaleza. Para cumplir tal encargo, Epimeteo propuso un trato a Prometeo: aquel se encargaría de repartir los dones de los dioses entre los mortales y este examinaría luego la corrección o incorrección del proceso. Puesto a la obra, el impulsivo titán Epimeteo empezó a equipar a los seres mortales; sin embargo, al hacerlo sin reflexión previa, despilfarró rápidamente la provisión divina de dones en los seres mortales irracionales, y dejó a la raza de los seres humanos “desnudos, descalzos, desguarecidos y desarmados” (1952 [c. 317 a.C.], p. 131)². Al supervisar la labor de su hermano, Prometeo quedó perplejo y temió por la supervivencia de los seres humanos. Fue así que tomó la decisión de robar el fuego y la técnica de las artes a Hefeso y Atenea para dárselos a los hombres. Mediante estos dones robados, el hombre podría vestirse, procurarse alimento y armarse adecuadamente para defender sus pertenencias. Sin embargo, al cabo de cierto tiempo, los seres humanos empezaron a alzar las armas contra sus semejantes, pues carecían del don de la ciencia política. Ante el inminente exterminio de su creación, Zeus envió a Hermes para que repartiera a la humanidad los dones del respeto y la justicia.

² A lo largo del presente trabajo, todas las traducciones de las citas textuales son propias, a no ser que se indique lo contrario.

En realidad, los titanes habían hecho honor a sus nombres, siendo que *pro-meteo* (del gr. πρό y μῆτις) significa literalmente ‘el que piensa antes’; mientras que *epi-meteo* (del gr. Ἐπι y μῆτις), ‘el que evade pensar’. El primero actuó arrebatadamente, mientras que el último calculó sus acciones, asumiendo las consecuencias de sus actos y aceptando el caro precio de terminar encadenado. De esta manera, Prometeo se convirtió en el primer héroe de la humanidad, pues sacrificó su libertad a fin de que esta no pereciera³. Prometeo, sin embargo, cometió un error: si bien consiguió arrebatar el fuego y la técnica a los dioses, se olvidó de dotarlos de los valores necesarios para que ambas propiedades pudiesen ser utilizadas para el bien común (Villegas Besora, 2011, p. 14). Zeus, por su parte, también habría cometido otro error, aún más grave: al dotar al hombre del sentido del respeto y la justicia, resquebrajó el orden natural, ocasionando que la existencia humana se debatiera desde entonces entre contradicciones notables: el hombre sería capaz de trabajar y dominar la materia, pero no podría crearla; sería capaz de utilizar el juicio para planificar su vida, pero no podría escapar de la muerte (Villegas Besora, 2013, p. 10).

La mitología griega es un tipo de literatura que no presenta fecha de caducidad, en cuanto que trasluce un profundo conocimiento del interior del ser humano, trascendiendo así fronteras geográficas y cronológicas. Los filósofos clásicos se sirvieron de mitos y analogías para materializar sus abstracciones, antropologizando la divinidad y, no pocas veces, divinizando la humanidad. En el caso del mito propuesto por Platón, la realidad también indica que el ser humano vive una existencia llena de contrariedades. Está equipado de fortalezas y debilidades; su itinerario vital se presenta como un camino sembrado de oportunidades y riesgos. Desde que el hombre

³ Es interesante que una de las primeras figuras heroicas de la Antigüedad haya sido un titán rebelde y ladrón, aunque compasivo y solidario.

empezó a documentar tales vicisitudes, una constante que ha estado presente es su potencialidad axiológica. El hombre no solamente es *capax Dei*, para emplear la fórmula teológica según la cual el hombre es capaz de llegar cognoscitivamente a Dios (Aertsen, 2012, p. 152), sino también *capax alterius* (Suárez, 2006 [1597], p. 345), es decir, sociológicamente capaz de comprender la alteridad para convivir sobre la base de una “ética mínima” (Cortina, 1994, pp. 50-51) que aleje cualquier tipo de panorama de autoaniquilación humana.

El presente artículo argumentará a favor de la transmisión de los valores teniendo presente un doble enfoque fenomenológico: la modernidad líquida —siguiendo la categoría sociológica acuñada y descrita por Bauman— y la globalización cultural, suscitada por el avance científico y los adelantos tecnológicos —especialmente, los medios de comunicación masiva—. Esto último, como se verá, conduce paulatinamente a una estandarización del pensamiento en la aldea global. Parafraseando el título de la obra más famosa de Ciro Alegría, se trata de un mundo cada vez menos ancho, pero cada vez más ajeno.

2. La ética en el itinerario histórico de la cultura occidental: visión panorámica

Se debe a Aristóteles el estudio pionero y sistemático de la Ética como disciplina filosófica. Siguiendo la visión de Platón, su maestro, el Estagirita consideraba que existe una íntima unión entre una vida llena de virtudes morales e intelectuales y una vida feliz, asegurando que esta última era el fin más alto de la vida humana. En efecto, en *Ética Eudamiana* defendía que “la felicidad es, al mismo tiempo, la más noble y

la mejor de todas las cosas y también la más agradable” (2014a, p. 33). Del mismo modo, a través de todos sus tratados éticos, Aristóteles se encargó de detallar analíticamente los conceptos más fundamentales de la ética clásica: sabiduría, placer y virtud. En la misma línea, en *Ética a Nicómaco* afirmaba que la virtud es, ante todo, una disposición interior convertida en un hábito; una disposición muy superior al estado emocional circunstancial (2014b, p. 244), porque, según argumentó en *Magna Moralia*, “la virtud reside en el alma” (2014c, p. 390), que es un principio eterno y, por ende, inmutable (Jiménez, 2017, p. 55).

La ética aristotélica constituyó la base para la profundización filosófica de la conducta humana en Occidente. En la práctica, las premisas axiológicas clásicas alcanzaron su mayor despliegue desde los inicios de la Baja Edad Media, período en el cual la cultura occidental basaba la configuración de su organización social, política, económica, cultural y religiosa en un régimen de Cristiandad. Toda la realidad era leída a través de una lente teológica, presuponiendo la fe y la adhesión dogmática-ecclesial de todas las personas, *urbi et orbi*. En este modelo social que aunaba inseparablemente las esferas religiosa y política, la ética aristotélica obtuvo su *bautismo* gracias al pensamiento de santo Tomás de Aquino (Torrell, 2005, p. 238). Esto propició la asunción mayoritaria en el ámbito ecclesial de la premisa según la cual la existencia de toda persona tiene un fin al que tiende intrínsecamente y hacia el cual, mediante el uso de su entendimiento, se encamina también de manera extrínseca: “el hombre tiene un fin al que tienden naturalmente su vida y su conducta, supuesto que, dotado de razón, siempre es por ella dirigido, sin que jamás obre sin un fin determinado” (Santo Tomás de Aquino, 1861, p. 3).

De lo anterior se sigue que toda sociedad humana se constituya naturalmente como un conjunto de personas ordenadas para conseguir el bien como valor prioritario. De esta manera, el bien personal pasa a incorporarse al conjunto de bienes individuales que componen un patrimonio mayor, al cual todos los otros bienes —directa o indirectamente— deben estar subordinados. Mientras la ética cristiana tuvo influencia directa en la cultura occidental, hubo una consistente unanimidad intelectual en postular que la finalidad esencial de toda sociedad humana es el bien común. En otras palabras, el bien de cada individuo y el bien colectivo venían a ser las dos caras de la misma moneda: constituyen bienes complementarios e indivisibles.

La historia de la humanidad, sin embargo, no es lineal y suele mostrar no pocas paradojas. Así, por ejemplo, en plena época Moderna, el Tratado de Westfalia (1648) trató de poner fin a la guerra sangrienta y fratricida entre las potencias europeas. Las principales partes beligerantes habían sido España y Francia, naciones de profunda identidad cristiana en las que vieron la luz pensadores eximios cuyos aportes fueron fundamentales para la conceptualización y justificación ética del bien común. Más aún, no habían pasado dos décadas desde la firma del Tratado cuando las dos potencias antes mencionadas se vieron envueltas en un nuevo conflicto bélico, a través de la denominada Guerra de Devolución (1667-1668). Contemporáneamente, John Locke publicaba su *Ensayo sobre la Tolerancia*, documento que contenía germinalmente las líneas de su tratado sobre la tolerancia, un valor que, precisamente, apela al respeto y a la comprensión entre los Estados y pueblos, al margen de su pertenencia religiosa. Así, la civilización occidental moderna se acercaba teóricamente a un nuevo estadio de organización política en el que la libertad del hombre empezaba a ser defendida; sin embargo, en la práctica, vivía todavía inmersa en una crisis

moral generalizada, con escasos y muy tenues puntos de referencia (Munck, 2005, p. 213).

La teoría política del siglo XVII consolidó la tendencia histórica de hacer referencia en los debates éticos a los derechos inherentes a la condición humana. Además del citado Locke, autores como Hobbes, Grocio y Pufendorf argumentaron a favor de los valores que permiten la sociabilidad del hombre a través del iusnaturalismo (Hervada, 2009, p. 91). Según esta doctrina filosófica, jurídica y ética de corte neotomista, algunos derechos son intrínsecos al ser humano y, por lo tanto, no son ‘conferidos’ por el Estado, sino ‘reconocidos’ y ‘amparados’ por este. Dicho de otro modo, los derechos humanos no se derivan de las normas sino que son connaturales al ser humano (Schockenhoff, 2003, p. 179). De hecho, algunos enfoques contemporáneos, como el neoconstitucionalismo, el Derecho vital o el iusnaturalismo crítico, son algunas de las manifestaciones latentes del legado iusnaturalista que trascienden la clásica contraposición naturaleza/ley (Ferreira da Cunha, 2013, pp. 55-60).

La Declaración de Derechos (*Bill of rights*) emanada en Inglaterra en 1689—cuyos precedentes históricos hunden sus raíces en la Carta Magna de 1215 y la Petición del Derecho de 1628—, constituyó un precedente fundamental de las posteriores declaraciones internacionales y tuvo un influjo notable en el desarrollo del corpus legal estadounidense y francés. En efecto, algunos derechos connaturales a la condición humana, sofocados históricamente para muchos grupos sociales, encontraron un eco mucho más amplio y sonoro en la declaración de independencia de las Trece Colonias inglesas en Norteamérica (4 de julio de 1776). Las semillas sembradas en el “Pacto del Mayflower” germinaban en la Constitución de los Estados Unidos de América (Piccone, 2019a, pp. 117-121). Thomas Jefferson, uno

de los principales autores del documento, se inspiraría en un texto redactado poco antes por George Mason para declarar los derechos de Virginia que, precisamente, ponía en vitrina los valores de la libertad, la independencia, la igualdad, el goce vital, la libertad, la propiedad privada, la seguridad y, no menos importante, la felicidad:

Todos los hombres nacen libres e independientes por igual, y tienen ciertos Derechos inherentes ... entre estos están el Disfrute de la Vida y de la Libertad, junto con los Medios para adquirir y poseer la Propiedad, y buscar y obtener la Felicidad y la Seguridad. (Mason, 1970 [1776], p. 277)

De esta manera, se retornaba a la ética aristotélica que anclaba sus fundamentos en la búsqueda y obtención de la felicidad, con una gran diferencia: hacia finales del siglo XVIII se distinguía con claridad que el bien, como virtud, tiene una dimensión comunitaria, mientras que la felicidad se iba confinando al ámbito privado. Este divorcio en los albores de la Modernidad hacía presagiar un eclipse de la ética pública (Hollenbach, 2002, pp. 3-31). ¿Puede existir una felicidad personal incluso en el seno de una sociedad donde no se persigue necesariamente el bien comunitario? En un régimen de Cristiandad, la respuesta correcta suponía una negación radical si se deseaba ser coherente con la esencia evangélica del doble precepto del amor (véase Mc 12,28-34). En cambio, en el seno de una sociedad cristiana escindida, cada vez más desacralizada y protagonista de luchas reivindicatorias, la construcción de la felicidad personal que prescindía de la otra parte aparecía como una posibilidad verosímil. La constatación práctica de este nuevo axioma éticamente disruptivo mereció la justificación

de algunos de los más prominentes pensadores de la época, como el filósofo galés Richard Price:

... la búsqueda de la felicidad de los otros es un deber, tanto como la búsqueda de la felicidad privada; y aunque, en general, están inseparablemente conectadas, en muchos casos particulares, una de ellas no puede perseguirse sin renunciar a la otra. (1797, p. 280)

La conclusión de Price era sintomática: reeditaba el relativismo ético cuya aparición, en realidad, se remite a la Grecia Clásica, teniendo a Protágoras como su representante por antonomasia. Autor de la celeberrima frase “el hombre es la medida de todas las cosas”, Protágoras consideraba que la verdad era radicalmente subjetiva (Hales, 2006, p. 98). Tal concepto intentó ser corregido durante el largo medioevo por los filósofos cristianos, fundamentalmente Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham. Los filósofos modernos y los ilustrados, en cambio, no centraron sus reflexiones en la consideración específica de la verdad o la felicidad, aunque en el campo ético fueron notables los aportes de Hobbes y Spinoza; y de los protoliberales Locke, Montesquieu, Hume y Rousseau. No obstante, casi un siglo después de la Revolución Francesa, el ansiado predominio del bien común (léase: libertad, fraternidad e igualdad entre los hombres) parecía aún una utopía. En efecto, para muchos, el panorama seguía siendo desolador: “los placeres, la ambición y el egoísmo parece son los únicos fines de gobernantes y gobernados” (Carbonero, 1861, p. 1).

Por su parte, Kant —acaso el filósofo más importante de la Edad Moderna (Kreeft, 2009, pp. 23-42)—, corrige y amplía el enfoque ético de Price al situar la moralidad en las antípodas de la felicidad: a veces una

vida moral requiere el sacrificio de una vida feliz (Annas, 1993, p. 449). El idealismo de Hegel no coincide necesariamente con la visión kantiana de la felicidad y retoma —a través de una “interpretación monista” (Pinkard, 2012, p. 90)—, el principio aristotélico de la felicidad como norma de vida interior que mueve la voluntad a elegir el bien personal y común.

Más allá del pensamiento hegemónico de las escuelas de Kant y Hegel en la mentalidad occidental del siglo XIX, la primera parte de este siglo estuvo también fuertemente influenciada por la doctrina utilitarista de Bentham y de Mill, quienes restaron interés a la moralidad privada, para poner énfasis en la utilidad como principio básico cuya finalidad debía ser moderar el egoísmo y fomentar el bien común (Warnock, 2003, p. 14). Durante la segunda parte del siglo XIX, en cambio, Occidente fue asimilando progresivamente la filosofía vitalista de Schopenhauer, Nietzsche y Bergson, incorporando en el decálogo ético de la humanidad los valores de la libertad y la responsabilidad, supeditados a la voluntad (Arnaud, 2008, p. 105). El vitalismo culminaría en el existencialismo de Kierkegaard, quien generó un divorcio gnoseológico entre la razón y la significación de la vida, remarcando el valor de la pasión como motor ético y religioso (Evans, 2004, p. 171).

Innegable influjo fue el de Marx, Nietzsche y Freud en la configuración de una nueva cosmovisión occidental. El estudio de la obra científica de los así llamados “maestros de la sospecha” es imprescindible para comprender mejor el humus ético de la humanidad antes y durante las dos Grandes Guerras del siglo XX (Dole, 2019, pp. 4-5). Contemporáneamente, la axiología como subdisciplina de la ética se fue consolidando gracias a los estudios de Scheler, Hartmann y, en un nivel más analítico, de Wittgenstein. Otra alternativa ética fue el pragmatismo de Dewey, el cual podría

considerarse como un intento de síntesis entre el empirismo británico y el idealismo alemán (Welchman, 1995, p. 218).

A mediados del siglo XX, tuvo una relevante repercusión la teoría crítica desarrollada por Horkheimer, Adorno y Marcuse. Este último desarrolló la teoría de las necesidades ficticias, mediante la cual constataba la pasividad de una humanidad seducida por el capitalismo puro y duro. Apoyado en los trabajos psicoanalíticos de Freud y de Thompson, Marcuse constataba que la sociedad crea constantemente nuevas necesidades en los miembros que la componen. Si son necesidades constructivas, llevarán al desarrollo de una sociedad más justa y solidaria; sin embargo, si predominan las necesidades destructivas, se desencadena la guerra (Marcuse, 1966, p. 250). En efecto, ante la dolorosa constatación de la degradación moral de la sociedad occidental, el horroroso espectáculo de las guerras mundiales derivó en una visión pesimista. La Escuela de Frankfurt veía con luz meridiana que la irrupción de los totalitarismos amenazaba seriamente el progreso moral de la especie humana, llamada una vez más a “luchar por los residuos de libertad, por las tendencias al humanitarismo real, aunque parezcan impotentes ante el tren de la historia” (Adorno & Horkheimer, [1944] 2004, p. 9).

Finalmente, el debate ético en nuestros días muestra un rostro plural. En un ámbito hispanoamericano, algunas de las tendencias más solventes se debaten entre la filosofía de la realidad de Zubiri, influenciada por el perspectivismo de Ortega y Gasset y la filosofía fenomenológica de Husserl; y de autores de inspiración neokantiana que propugnan el pensamiento liberal e igualitario (entre otros, Rawls y Dworkin). En un ámbito más extenso, habría que añadir la defensa del Estado mínimo (Nozick), la ética del deseo con énfasis psicoanalítico neofreudiano (Lacan) y la ética

discursiva con énfasis postmetafísico (Habermas y Apel). Otras corrientes que influyen y confluyen en la actualidad son reediciones corregidas y aumentadas de las teorías modernas: el neocomunitarismo (Sandel y Taylor), el neoutilitarismo (Singer y Lyons), el neopragmatismo (Rorty); así como las éticas híbridas de la alteridad (Levinas), de la hermenéutica (Ricoeur) o, en un ámbito geográfico más cercano, la ética propuesta por la Teología de la Liberación (Gutiérrez, Boff y Dussel). Por último, se tiende a privilegiar los estudios interdisciplinarios y multifocales de las cuestiones éticas relativas a la multietnicidad y a la multiculturalidad, y sus respectivas continuaciones en la “post-era”, desde el postestructuralismo francés de finales del siglo XX (Barthes, Deleuze, Lacan y Foucault), pasando por diversos constructos semántico-fácticos (postfeminismo, postracismo) entre los cuales se augura incluso una era de humanos postdigitales (Savin-Baden, 2021, pp. 3-16). El feminismo y las cuestiones de género van cubriendo brechas de estudios como una reivindicación a la falta de atención académica al rol de la mujer y de las nuevas formas de identidad sexual:

Con la desaparición del posmodernismo, que ha quedado relegado en la historia como una forma de escepticismo radical y moral, y de relativismo cognitivo, las filósofas feministas tienden a trascender el paradigma de la mediación lingüística de la teoría deconstructivista para, más bien, trabajar en la producción de alternativas robustas. (Braidotti, 2011, p. 128)

En una época intercomunicada gracias al avance rampante de la tecnología de medios de comunicación, la humanidad parece verse arrastrada hacia una meta desconocida: el tren de la historia corre como

nunca antes, de estación en estación, pero sin tener una noción exacta del paradero final. Probablemente por ello uno de los prefijos más utilizados en la actualidad sea ‘trans’ que denota multívocamente *detrás de*, *al otro lado de* y *a través de*. Así, por ejemplo —siguiendo el esquema de la ética nómada de Rosi Braidotti—, asumen un rol cada vez más predominante en la configuración social las *transformaciones*, las *traslaciones*, las *transacciones*, los *transplantes*, los *tránsitos*, la *trascendencia* y la *transposición* del futuro. Según estos hitos exegéticos, el nomadismo ético preveía que, a pesar de los avances en los ámbitos de la cultura y la tecnología, seguirían primando en el siglo XXI la subjetividad no unitaria, la complejidad y la multiplicidad, acompañadas del terror y del pánico ético y político (Braidotti, 2006, p. 263). No carecen estas tendencias de paradojas en torno a la dignidad de la persona humana, como señalaban Melendo y Millán-Puelles (1996). Ambos denunciaban que, en el umbral del nuevo milenio, proliferaban las corrientes de pensamiento

... que anulan plenamente el valor de la persona humana: el existencialismo, por ejemplo, declara al hombre “una pasión inútil”, un ser “condenado a la libertad”, un “absurdo” o un ser “para la muerte”; el estructuralismo profetiza la necesaria e inminente “muerte del hombre”; el potestructuralismo lo califica sin recato como “poca cosa”; y otras tendencias que se adornan con la más o menos ambigua definición de “científicas”, lo reducen a la condición de “mono desnudo”, de “primate superdesarrollado” o de “rata pérfida”. (p. 18)

¿Qué postura ética adoptar en medio del maremágnum de enfoques y perspectivas ético-sociológicas? Es preciso que el investigador-observador de la realidad actual se sirva de una herramienta aguda para realizar una exégesis profunda del cambio de paradigmas en el mundo contemporáneo. En este sentido, la teoría de una cultura de la *modernidad líquida* de Zygmunt Bauman se ha posicionado como una de las herramientas exegéticas más idóneas.

3. El lugar de la ética en la modernidad líquida

En el segundo milenio después de Cristo hubo períodos históricos caracterizados por un afán de revivir los tiempos pasados, idealizados en el imaginario colectivo. Así, por ejemplo, el Renacimiento⁴ (s. XIV - s.XVII) halló inspiración en los valores clásicos de la cultura greco-romana, rechazando muchos elementos de la *mens* heredada de la Edad Media y proponiendo un Humanismo cada vez más independizado de la esfera eclesial. El Romanticismo (s. XVIII - s. XIX) siguió una dinámica semejante, pero en sentido contrario: surgió como una reacción a la mentalidad moderna que endiosaba a la razón y la ciencia. Los románticos, en efecto, idealizaron los valores medievales tal y como los renacentistas habían hecho lo propio con los modelos de la antigüedad clásica. Sin embargo, como constataba Isaiah Berlin: “cada era tiene su propio ideal interior y, por

⁴ El término en cuestión se extiende desde mediados del siglo XIV hasta mediados del siglo XVII y fue acuñado por Jacob Burckhardt en su obra *La civilización del Renacimiento en Italia*, para delimitar el período de transición entre el Medioevo y la Edad Moderna (2014 [1860], p. 96). Desde mediados del siglo XX, especialmente en el ámbito anglosajón, en lugar de Renacimiento se suele hacer referencia al “período moderno temprano” (Brotton, 2006, p. 16).

lo tanto, cualquier forma de volver nostálgicamente al pasado... carece de sentido” (2000, pp. 66-67). El sentido es adquirido luego, analizando los caracteres propios de cada época.

La lógica historiográfica descrita en el párrafo anterior puede aplicarse también a las diversas categorizaciones sociológicas utilizadas para analizar la realidad en un determinado período histórico. Así, la modernidad, como una corriente de pensamiento engendrada en el Renacimiento, tuvo como contraparte a la posmodernidad de mediados del siglo XX, caracterizada por observar con una mirada pesimista los supuestos avances modernos. Esta periodización intermitente de la historia contemporánea —en cuya génesis se sitúa la Revolución Francesa— se engazaría, a grandes rasgos, con la temporalización propuesta en 1980 por Alvin Toffler a través de sus famosas “olas históricas”. Para el sociólogo y futurólogo estadounidense, si la primera ola había correspondido a una fase agrícola y la segunda, a una fase industrial; la tercera poseería, precisamente, las características propias de la posmodernidad. Así, con una distancia de poco más de cuatro décadas, algunos de los vaticinios éticos tofflerianos coinciden, en buena medida, con la mentalidad dominante en la sociedad actual: “La Tercera Ola sostiene que una civilización también utiliza ciertos procesos y principios, y que desarrolla su propia ‘superideología’ para explicar la realidad y justificar su propia existencia” (Toffler, 1980, p. 21).

En efecto, en la Modernidad se manifestaba sintomática y sistemáticamente la incapacidad del ser humano para justificar su propia existencia. Dicho en términos durkheimianos, el hombre era muy vulnerable a caer en la *anomia*, entendida como un “suicidio fatalista” (Durkheim, 2004, p. 104) y manifestada como una insatisfacción del ser humano ante una sociedad disfuncional, incapaz de brindarle las condiciones básicas

necesarias para el desarrollo personal, a expensas de un bienestar colectivo. En realidad, a través de la anomia, Durkheim (1858-1917) actualizaba para la sociedad europea del período prebélico la percepción marxista de la alienación, es decir, la deshumanización propiciada por el binomio capitalismo-industrialización. Según Marx (1818-1883), el trabajo alienado no solamente priva al hombre de una relación directa con el producto de su trabajo, sino que también “aliena al hombre de su propio cuerpo... de su ser espiritual y de su naturaleza humana” ([1844] 1994, p. 64).

En lugar de hablar de posmodernidad, Ulrich Beck ha preferido utilizar el término “contramodernidad” para describir al conjunto de tendencias antitéticas contrapuestas a uno de los elementos más característicos de la modernidad: la incertidumbre. Así, frente a la falta de un conocimiento seguro y claro del futuro del hombre moderno, el individuo contramoderno busca un refugio en las “certezas construidas” (Beck, 1993, p. 100). Al buscar un refugio seguro para evitar hundirse en las arenas movedizas del camino trazado por las teorías antropológicas y sociológicas, concepciones religiosas, filosóficas y teológicas, la amplia oferta de pseudociencias, cosmovisiones y espiritualidades “a la carta” y, sobre todo, una vida concreta que prescinde de todo lo anterior, lo que el hombre anhelaba era un punto sólido. En los nuevos tiempos, el ser humano vive buscando un punto arquimédico. La paradoja es que, cuando cree haber encontrado aquel punto que le sirve de apoyo para apalancar el mundo, se da cuenta de que el terreno no es lo suficientemente sólido: “Una vez que la sociedad, encabezada por la ciencia, encuentre un punto o fulcro para su palanca metafórica, pronto aprenderá que su nuevo punto es insuficiente y buscará otro fulcro *ad infinitum*” (Sigman, 2009, p. 36).

La metáfora anterior es pertinente como marco panorámico para la presentación del trabajo de Zygmunt Bauman (1925-2017), quien fuera uno de los más grandes intérpretes de la sociedad occidental contemporánea. Bauman constató que, debido al cambio constante e implacable, la sociedad hodierna carece de una clave hermenéutica precisa para leer, interpretar y decodificar su propio significado. Según Bauman, esta era no es ni la moderna, ni la posmoderna, ni la contramoderna, sino un período al que él denomina ‘modernidad líquida’ y que sintetiza algunos de los elementos fundamentales de los períodos anteriores. Este término versátil describe las transformaciones que afectan la vida humana, a nivel teórico y práctico, en lo que se refiere a sus determinaciones generales. Bauman era consciente de la potencialidad de la liquidez como símbolo de los nuevos tiempos: “Los fluidos, por decirlo de algún modo, no se atan al espacio ni al tiempo...; los fluidos no mantienen una forma determinada por mucho tiempo y están constantemente más dispuestos (y proclives) a cambiarla” (Bauman, 2000, p. 2).

Esta transición de la solidez de una mentalidad a la liquidez de otra se traduce como una condición en la que las formas sociales son utilitarias, pero efímeras. Estas nuevas formas son supraestructuras que pueden generar un sentimiento de libertad, pero en realidad limitan las elecciones individuales, vigilando el cumplimiento rutinario de normas sociales y patrones de comportamiento considerados como aceptables y políticamente correctos. Sin embargo, las nuevas formas “no disponen de suficiente tiempo para solidificarse y no pueden servir como marcos de referencia para las acciones humanas y estrategias de vida a largo plazo debido a su corta expectativa de duración” (Bauman, 2007, p. 1). De allí el anhelo, consciente o no, que tienen el hombre y la mujer líquidos por encontrar un punto sólido al cual aferrarse, tan sólido como otrora lo era la verdad premoderna:

Para el hombre o la mujer premodernos, la verdad y la realidad, fundidas en una, eran el producto de la intención de Dios, personificadas definitivamente en la forma de la creación de Dios. Estaba dada desde el momento de la creación y por ello merecía una contemplación respetuosa, como mucho un estudio diligente. La incuestionabilidad, la obviedad, la naturaleza adscrita e inmutable del lugar que cada hombre o mujer ocupaban en la cadena del ser, todo esto sugería dicho entendimiento del mundo, como el cumplimiento de una intención suprahumana, divina. (Bauman, 1997, p. 122)

Los tiempos nuevos corren, como las aguas simbólicas del río de Heráclito, en un devenir indetenible y cada vez más acelerado. Dentro de este panorama de impredecibilidad y cortoplacismo, la categoría sociológica de la modernidad líquida aparece como una de las más idóneas para interpretar una realidad en la que se privilegia la transitoriedad y se prioriza la inmediatez en la dinámica interrelacional de la humanidad consigo misma y con el ecosistema en el que se halla inserta. Así, la solidez y la liquidez son las características distintivas de dos épocas: la premoderna y la moderna que se convierte en modernidad líquida cuando se la pone en relación con la existencia contemporánea.

Las “liquidez” relacional no se limita a la interacción de los hombres con las cosas: afecta directamente las interrelaciones humanas. Después de publicar *Modernidad líquida*, Bauman publicó *Amor líquido*, dando a entender que incluso los vínculos más fuertes tienden a relativizarse en la dinámica de la sociedad contemporánea. De manera que, aquella promesa

que formulaba una pareja de amarse *hasta que la muerte nos separe* parece haber quedado obsoleta “debido a la revisión radical de las estructuras de parentesco que solía servir y de las que extraía su vigor e importancia personal” (Bauman, 2003, pp. 4-5). La banalización del amor como un bien comercializable, adquirible e intercambiable, supone también la opción de deshacerse de ese bien una vez ha cumplido su función temporal-aprovechable, convirtiéndose en un bien descartable, desechable, dispensable y sustituible.

Una de las características ontológicas del ser humano que más aflora en la modernidad líquida es su capacidad para autoconstruir su propia identidad en base a la asimilación de los valores o de los antivalores que va acogiendo o rechazando a lo largo de su vida y en los diversos ámbitos en los que se desenvuelve: la familia, el centro de estudios, el centro laboral, el ámbito religioso-espiritual, por mencionar solo algunos. De hecho, si ser individuos en la sociedad moderna implicaba asumir el rol de consumidores, en una sociedad líquida significa también asumir el rol de objetos y/o bienes consumibles. La sociedad presiona no solamente a adquirir novedades, sino a convertirse uno mismo en una “novedad”, a reinventarse y a refundar su vida, explorando caminos inéditos. Si uno carece de la habilidad para promocionarse y “venderse” a sí mismo, el riesgo de quedar relegado es alto. Ello implica, para Bauman, el establecimiento de una nueva relación con el propio cuerpo (Bauman, 2007, pp. 59-60): las dimensiones del cuerpo, su proporcionalidad, su estética y, en definitiva, su belleza, será moralmente aceptable si satisface los estándares exigidos por la mirada de la mayoría. No se expone públicamente un cuerpo fofo, y explícitamente defectuoso sin ser consciente del potencial veto de la opinión pública. No se trata solamente

de la pérdida del decoro propio de la era moderna, sino de la imposición de un selectivo decoro por parte de la modernidad líquida.

En este contexto, la educación y la transmisión de valores sólidos tienen precisamente el objeto de privilegiar el ámbito ontológico (el del *ser*) sobre el ámbito socioeconómico (el del *tener*). Buscar obsesivamente el poseer una figura exterior irreprochable es someterse a la dictadura de un metacontrol social capaz de generar una falsa seguridad en un mundo carente de sus referentes más sólidos. Por eso, las condiciones del *tener* recaen también sobre el cuerpo del hombre contemporáneo, que encuentra en él una forma de certeza: vigilar y castigar su propio cuerpo para hacerlo encajar con las volubles estéticas de los nuevos tiempos. El binomio vigilar y castigar fue precisamente una de las etiquetas antropológicas que utilizó Michel Foucault para describir las técnicas coercitivas del perverso sistema carcelario diseñado para corregir las deformidades del cuerpo social dejando marcas indelebles en los cuerpos de los prisioneros (1975, p. 134).

4. El lugar de la ética en un mundo globalizado

La debacle moral durante las dos guerras mundiales hizo que la humanidad sintiera la dureza del piso donde había caído. La moral fue afrentada no solamente por parte de las nefastas ideologías adoptadas por los regímenes totalitarios, sino también por el empleo de armas de destrucción masiva por parte de las fuerzas aliadas —más precisamente, de los Estados Unidos— que se opusieron al avance del totalitarismo. La aniquilación de civiles inocentes, el riesgo de una escalada armamentística defensiva, la tensión permanente durante la Guerra Fría y las secuelas generacionales irreversibles ocasionadas por las bombas

nucleares merecieron una dura crítica ética de buena parte de la opinión pública —otra parte justificó el hecho aduciendo la rendición japonesa y el inminente fin de la guerra—. Lo cierto es que el proceder ético de las fuerzas armadas vencedoras alimentó un debate teórico con implicaciones prácticas, importantes y urgentes, que no ha llegado a su fin (Doyle, 2015, pp. 123-142).

No obstante, siguieron existiendo razones para la esperanza: después de tocar fondo, la ética de la humanidad se fue levantando progresivamente. La paz era el marco necesario para reconstruir social, política, económica y moralmente a las naciones directamente afectadas. Afirmaba el historiador norteamericano Herbert Feis que la historia suele enseñar “que lo que se hace durante los primeros meses después del final de una gran guerra, suele determinar el destino de la siguiente generación, y quizá de las siguientes generaciones” (1967, p. 25). La Declaración Universal de los Derechos Humanos fue el punto culminante de tal proceso redentor. Por primera vez en la historia de la humanidad —obviando raras excepciones—, “se intentó hacer de los derechos de los individuos una cuestión de preocupación internacional y un tema de acuerdo o acción internacional” (Green, 1956, p. 643).

Sin embargo, como advirtieron los padres conciliares del Vaticano II, “la paz no consiste en la mera ausencia de la guerra ni se reduce al solo equilibrio de las fuerzas adversarias” (Pablo VI, 1965, n. 78). De hecho, la llamada “Guerra Fría” que sobrevino al fin de la Segunda Guerra Mundial mantuvo enfrentados a los bloques occidental-capitalista y oriental-comunista. No había pasado un año desde la firma del Acuerdo de Potsdam a través del cual Estados Unidos, Reino Unido y la Unión Soviética, las principales potencias aliadas, habían trazado conjuntamente las líneas-guía

para la reconstrucción de Europa, cuando la sombra de una nueva guerra empezó a cernirse sobre el mundo. Así, con clarividencia, parece haberlo presagiado Winston Churchill: “Desde Stettin en el Báltico hasta Trieste en el Adriático, un telón de acero ha caído sobre el continente” (citado por Warren, 1999, p. 99). El telón, sin embargo, dividió no solo a Europa sino al mundo entero: geopolítica y bipolarmente, durante varias décadas, hasta la caída del muro de Berlín en 1989. Este último evento, tolerado por los lineamientos de la *perestroika* (reestructuración) y la *glásnost* (apertura) ejecutadas desde Moscú, tuvo su efecto cascada en la emancipación de las repúblicas hasta entonces sujetas a la Unión Soviética, la renuncia de Gorbachov, la disolución de la URSS y la fundación de la Federación de Rusia como estado democrático multipartidista.

Francis Fukuyama escribió en 1989 un artículo cuyo título era una pregunta de resonancias apocalípticas: “¿El fin de la historia?”. El mensaje del artículo fue la fase embrionaria de uno de sus más famosos libros, publicado tres años después y titulado ya no como interrogante, sino como una afirmación categórica: el fin de la historia ha llegado y el mundo está habitado por el “último hombre”. No existía, en realidad, reminiscencias apocalípticas en el discurso de Fukuyama; su tesis se centraba en argumentar que la guerra de las ideologías había llegado a su fin y que la vencedora había sido la democracia liberal, último estado evolutivo de la capacidad organizacional, política y cultural de la humanidad. Dejados fuera de contienda la teocracia, la monarquía, el totalitarismo, las dictaduras militares y el comunismo, el liberalismo democrático podía expandirse sin límites hasta llegar al último hombre para hacer de él la concreción de la imagen idealista del típico ciudadano demócrata (Fukuyama, [1992] 2006, p. XI). Que el ser humano hubiese llegado a la cima de su potencialidad y

estuviese perteneciendo a un sistema humanamente inmejorable, lejos de ser una noticia feliz, implicaba un grave riesgo: autosatisfecho, dormido en sus laureles, los “últimos hombres” (léase, la generación más avanzada del individuo humano) podían regresar a ser los “primeros hombres”, aquella generación de bárbaros “envueltos en guerras sangrientas de prestigio, esta vez con armas modernas” (Fukuyama, [1992] 2006, p. XXIII).

Utilizando una terminología similar a la empleada por Toffler, Huntington definió el período comprendido por las últimas décadas del siglo XX como la “tercera ola” del proceso de democratización global. Según el politólogo norteamericano, la “primera ola” emergió en 1828, a partir de las primeras elecciones en los Estados Unidos que se celebraban dando una cabida más amplia al voto popular. La “segunda ola” fue consecuencia del proceso de descolonización postbélico en la segunda mitad del siglo XX. Finalmente, la “tercera ola” democratizadora nació arrullada por una música *folk* portuguesa: las notas iniciales de *Grândola, Vila Morena* (Huntington, 1991, p. 3). En efecto, la canción compuesta por José Afonso sirvió como señal para poner en marcha la Revolución de los Claveles en abril de 1974; mediante esta, el Movimiento de las Fuerzas Armadas tomaron el poder mediante un golpe de estado, enviaron al exilio brasileño a Marcelo Caetano y a sus ministros, y convocaron a elecciones constituyentes.

Por su parte, Alain Touraine constataba la vorágine en la que se había visto envuelta el mundo hodierno, a partir de las transformaciones propiciadas por los movimientos estudiantiles de Berkeley (septiembre de 1964) y Nanterre (mayo de 1968), convertidos en gasolina vertida sobre un contexto altamente inflamable: el paso del liberalismo económico al neoliberalismo, de las expresiones culturales nacionales a la cultura de masas o del pensamiento único, de la hegemonía de la sociedad industrial al auge

de la sociedad del conocimiento; en palabras de Touraine: “situaciones nuevas, ideas antiguas” (2007, p. 9).

5. Hacia una ética regenerativa de la sociedad occidental

La *Gran Depresión* de 1929 advertía al mundo de lo relativamente exitoso que podía ser el sistema capitalista, descubriendo las falencias del mercado y alimentando la suspicacia hacia las entidades nacionales y supranacionales que dirigen el rumbo económico a gran escala. Casi cien años después, en el período 2007-2009 los pilares del mundo económico fueron remecidos por fallos regulatorios y una crisis crediticia en los Estados Unidos que sumió a la primera potencia mundial en una *Gran Recesión*. Debido a la globalización económica, la crisis causó directas y nefastas consecuencias especialmente para las economías de los países emergentes; un golpe financiero del cual Latinoamérica tampoco pudo librarse (Ferrari-Filho & De Paula, 2016, pp. 154-194).

No han faltado las propuestas alternativas que intentan salir al encuentro de la resignación, desesperanza e indiferencia. ¿Cómo domesticar a los “lobos” de Wall Street? ¿Cómo encontrar un equilibrio entre la legítima ganancia y la aidez insaciable, entre la “mano invisible” que crea riqueza (Vargas Llosa, 2018, p. 35) y las manos visibles extendidas de aquellos que viven sumidos en la pobreza, entre “el egoísmo, motor del progreso” (Vargas Llosa, 2018, p. 36) y la solidaridad caritativa que lo expande?

Entre otros, H. Küng (2011) propuso una ética global capaz de remediar la falla sistemática de los mercados, de las instituciones y, en última instancia, de las virtudes morales: “Una ética económica global —una

visión fundamental común de lo que es legítimo y justo— se fundamenta en principios y valores morales que desde tiempos inmemoriales han sido compartidos por todas las culturas y apoyados por la experiencia práctica común” (p. 45). Por su parte, después de pasar revista al deterioro ético y a la degradación moral del mundo contemporáneo, en la carta encíclica *Fratelli tutti*, el papa Francisco insistió en la necesidad de un diálogo alturado, profundo y plural mediante el cual se pueda llegar a adoptar valores básicos y permanentes que deberán ser defendidos más allá de consensos circunstanciales, esto es, “valores trascendentes a nuestros contextos y nunca negociables” (2020, n. 113).

¿Por qué no pensar que algunos de estos valores se pueden encontrar en aquellos adoptados por los pueblos ancestrales de los Andes? En efecto, la cultura occidental podría valerse de la reserva ética existente en el acervo de las comunidades originarias favoreciendo el resurgimiento de valores considerados tradicionalmente como andinos, a saber: *yachay* (sabiduría), *llankay* (trabajo), *munay* (voluntad) y *ayni* (solidaridad y reciprocidad). Se habla de ética andina o *ruwanasofia* (Estermann, 2021, pp. 238-269), susceptible de admiración y capaz de aportar a la humanidad una vitalidad autóctona enriquecida por el mestizaje. Tal resurgimiento implica la reparación del daño moral infringido a las poblaciones originarias por “el desmoronamiento de su mundo de referencias vitales” (Gutiérrez, 1986, p. 51). Resuenan, en este sentido, las descripciones metahistóricas realizadas por el Inca Garcilaso de la Vega para compartir con sus contemporáneos europeos el pasado glorioso del imperio incaico:

El afán moralizador del Inca se canalizó, muchas veces, a través de una elección contrastante de personajes: Los españoles transgredían con sus yerros morales la convivencia humana que

los gobernantes incas se habían esmerado por pre- servar con castigos ejemplares. De alguna manera, estos últimos reeditaban a Moisés, legislando severamente para preservar una sociedad libre de vicios (Piccone, 2019b, pp. 21-22).

La realidad que Garcilaso describía pasaba por un filtro providencialista, concordista y reivindicativo de su tierra natal cusqueña, contrapuesta a la capital del virreinato que pasaba a ocupar en sus narraciones un lugar secundario. Para Garcilaso, Cusco era la despensa moral de la América española, precisamente porque aún traslucía los valores que habían hecho grande al imperio Inca. En la Ciudad de los Reyes, en cambio, abundaban los vicios importados del Viejo Mundo. De manera semejante, a inicios del siglo XIX, cuando el entonces joven explorador A. Von Humboldt daba cuenta en una misiva dirigida al gobernador de Jaén de su paso por el Perú. Entre otros datos reveladores, no omitió un comentario que, más de dos siglos después, puede seguir teniendo plena vigencia: “En Lima mismo no he aprendido nada del Perú. Ahí nunca se trata de algún objeto que es relativo a la felicidad pública del Reyno. Lima está más separada del Perú que Londres” (Humboldt citado en Flores Galindo, 1984, p. 235).

En una sociedad globalizada que privilegia las mociones de la cultura dominante, la mencionada reparación moral implica el reconocimiento de la bondad autóctona. Se trata de una reivindicación que debe ir acompañada, naturalmente, de una reparación práctica. Una sociedad con rostro humano debe hacerse responsable del diálogo que lleva a construir consensos, pero también de remediar todas las situaciones deshumanizadoras latentes. Esto último puede resumirse en una sola cuestión ética, concreta y sólida: “¿dónde van a dormir los pobres en el mundo posmoderno (o como quiera llamársele)?” (Gutiérrez, 2005, p. 140).

J. Cotler constataba que en las diferentes investigaciones que tenían (y siguen teniendo) al Perú como objeto de estudio, se pone énfasis en sus rasgos negativos, desde su inoperancia estatal hasta la incapacidad de las diversas capas sociales que componen la nación para hallar vínculos sólidos de una identidad común que trascienda condiciones socioeconómicas y étnicas. Así, el connotado antropólogo peruano creía identificar la frustración como “el común denominador que ha motivado a los autores para tratar de entender y desentrañar las deficiencias e incapacidades de nuestra sociedad y proyectarse a fin de lograr una integrada referencia social y cultural” ([1978] 2006, p. 48). Entrados en la segunda década del siglo XXI, la perspicacia de Cotler puede ser acogida por los investigadores como un reto para interpretar al Perú desde una óptica más esperanzadora y desde el realismo de quien, sin idealizar el pasado, es capaz de poner en valor un patrimonio aún vigente.

6. A modo de conclusión

Antes de finalizar, es importante transmitir una advertencia: no debe conferirse a la categoría de “modernidad líquida” una connotación exclusivamente negativa. En medio de un contexto líquido, el ser humano puede hacer aflorar también algunos valores suficientemente sólidos como para apuntalar una sociedad ética. Así, por ejemplo, la sociedad contemporánea puede favorecer el florecimiento de la resiliencia (del lat. *resilio*, rebotar); un término relacionado con la capacidad para adaptarse a los cambios. Esta adaptabilidad supone la flexibilidad de la liquidez que, a su vez, manifiesta la ductilidad y variabilidad de los tiempos nuevos.

Para ilustrar lo dicho a través de un ejemplo cercano, la pandemia del Covid-19, oficializada como tal por la Organización Mundial de la Salud en marzo de 2020, ha encontrado una respuesta resiliente por parte de la humanidad. En otros tiempos, bajo sistemas “sólidos” (léase, rígidos), el ser humano hubiese sido más proclive a sucumbir a la resignación, al *shock* paralizante. En cambio, una sociedad *líquida* está acostumbrada a vivir sometida a continuos procesos de transformación: la fugacidad, la transitoriedad, la precariedad, la *prescindibilidad* y la *descartabilidad* propician una mayor predisposición y adaptabilidad al cambio por parte del ser humano líquido. Lo anterior puede graficarse a través de una metáfora: el diseño y construcción de la carrocería de los autos modernos toma en cuenta el uso de distintos materiales de distinta resistencia. La selección de los materiales no se hace utilizando el criterio de “a mayor solidez, mayor seguridad”. De hecho, las secciones más próximas a las potenciales zonas de impactos suelen diseñarse con una combinación de materiales más ligeros que presentan menor resistencia y, por ende, más deformables. De este modo, se crean las condiciones para una mayor absorción de energía que mitiga potencialmente los daños originados por impacto o colisión.

La angustia existencial, descrita acuciosamente por la filosofía imperante durante el período de entreguerras de la primera mitad del siglo pasado, sigue siendo sintomática en la modernidad líquida. No existe, sin embargo, un estudio que tome en cuenta este prisma sociológico para aplicarlo al devenir histórico nacional. No existe tampoco un estudio sistemático que plantee como una solución la puesta en valor de una axiología sólida. El presente artículo desea ser una invitación al diálogo de la sólida tradición nacional con el mundo “líquido” contemporáneo, de modo que se pueda profundizar en la investigación y se logre cubrir esta brecha académica. El

contraste entre la urgencia e importancia de la transmisión de valores y la escasa atención que se le presta en nuestro medio es llamativo, pero llama a tomar acciones urgentes que redunden en beneficio del fortalecimiento de la idiosincrasia nacional y de la identidad peruana.

En este sentido, se ha de reafirmar que, frente a las múltiples claves de interpretación de la realidad, la categoría de modernidad líquida de Bauman permanece vigente en la sociedad contemporánea y, debido al fenómeno de la globalización, su aplicación a contextos extra-europeos como el nuestro, es válida. Algunos de los fenómenos más importantes demuestran sintomáticamente un resquebrajamiento moral cuya raíz puede encontrarse en un proceso de deshumanización propiciado por la “liquidez” axiológica. Ante este panorama, queda abierta la propuesta de una axiología sólida que tome en cuenta los valores de los pueblos originarios, es decir, una ética exportable y susceptible de globalizarse, de modo que pueda ser capaz de servir como punto de referencia al hombre de hoy, especialmente a las generaciones jóvenes, más vulnerables a la pérdida del sentido de la propia existencia.

REFERENCIAS

- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (2004 [1944]). *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. S. Fischer Verlag GmbH.
- Aertsen, J. (2012). *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Brill.
- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford University Press.
- Aristóteles. (2014a). Eudemean Ethics. En J. Barnes & A. Kenny (Eds.), *Aristotle's Ethics. Writings from the Complete Works* (pp. 23-206). Princeton University Press.
- Aristóteles. (2014b). Nicomachean Ethics. En J. Barnes & A. Kenny (Eds.), *Aristotle's Ethics. Writings from the Complete Works* (pp. 207-372). Princeton University Press.
- Aristóteles. (2014c). Magna Moralia. En J. Barnes & A. Kenny (Eds.), *Aristotle's Ethics. Writings from the Complete Works* (pp. 373-474). Princeton University Press.
- Arnaud, F. (2008). *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche: volonté et réalité*. Presses universitaires de France.
- Bauman, Z. (1997). *Postmodernity and its discontents*. New York University Press.
- Bauman, Z. (1998). *Globalization, The human consequences*. Columbia University Press.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Polity Press.
- Bauman, Z. (2003). *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*. Polity Press.
- Bauman, Z. (2005). *Liquid Life*. Polity Press.

- Bauman, Z. (2007). *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Polity Press.
- Bauman, Z. (2007). *Consuming Life*. Polity Press.
- Beck, U. (1993). *Die Erfindung des Politischen: zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*. Suhrkamp Verlag.
- Berlin, I. (2000). *The Roots of Romanticism* (Ed. H. Hardy). Pimlico.
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions. On Nomad Ethics*. Polity Press.
- Braidotti, R. (2011). *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. Columbia University Press.
- Brotton, J. (2006). *The Renaissance. A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Burckhardt, J. (2014 [1860]). *The Civilization of the Period of the Renaissance in Italy*. Cambridge University Press.
- Carbonero y Sol, L. (1861). Prospecto. En Santo Tomás de Aquino, *El gobierno monárquico, o sea, el libro De Regimine Principum* (pp. 1-4). Imprenta y Librería de D. A. Izquierdo.
- Cotler, J. (2006 [1978]). *Clases, estado y nación en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Durkheim, É. (2004). *Readings from Emile Durkheim* (Ed. K. Thompson). Routledge.
- Pablo VI. (1965). *Constitución Pastoral Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual. La Santa Sede*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Cortina, A. (1994). *La ética de la sociedad civil*. Editorial Alauda, Anaya.

- Dole, A. (2019). *Reframing the Masters of Suspicion: Marx, Nietzsche, and Freud*. Bloomsbury Academic.
- Doyle, T. E. (2015). *The Ethics of Nuclear Weapons Dissemination: Moral dilemmas of aspiration, avoidance, and prevention*. Routledge.
- Estermann, J. (2021). *Filosofía Andina, t. IV: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Arkho.
- Evans, S. (2004). *Kierkegaard's Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations*. Oxford University Press.
- Feis, H. (1967). *Between War and Peace. The Potsdam Conference*. Princeton University Press.
- Ferrari-Filho, F. & De Paula, L. F. (2006). The Impact of the Great Recession and Policy Responses in Latin America: Was this Time Different? En P. Arestis & M. Sawyer (Eds.), *Emerging Economies During and After the Great Recession* (pp. 154-194). Palgrave Macmillan.
- Ferreira da Cunha, P. (2013). *Rethinking Natural Law*. Springer.
- Flores Galindo, A. (1984). *Aristocracia y plebe, Lima, 1760-1830 (estructura de clases y sociedad colonial)*. Mosca Azul Editores.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Gallimard.
- Fukuyama, F. (2006). *The End of History and the Last Man*. Free Press.
- Francisco (2020). Carta Encíclica *Fratelli tutti*, sobre la fraternidad y la amistad social. *La Santa Sede*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html#_ftn108
- Green, J. F. (1956). *The United Nations and Human Rights*. The Brookings Institution.

- Gutiérrez, G. (1986). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job*. Instituto Bartolomé de las Casas.
- Gutiérrez, G. (2005). ¿Dónde dormirán los pobres? En Gutiérrez, G. & Müller, G. L., *Del lado de los pobres. Teología de la Liberación* (pp. 111-172). Instituto Bartolomé de las Casa - Centro de Estudios y Publicaciones.
- Hales, S. (2006). *Relativism and the Foundations of Philosophy*. Massachusetts Institute of Technology.
- Hervada, J. (2009). *Síntesis de historia de la ciencia del derecho natural*. EUNSA.
- Hollenbach, D. (2002). *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge University Press.
- Huntington, S. P. (1991). *The Third Wave: Democratization in the Late 20th Century*. University of Oklahoma Press.
- Jiménez, E. R. (2017). *Aristotle's Concept of Mind*. Cambridge University Press.
- Kreeft, P. (2009). *Socrates Meets Kant: The Father of Philosophy Meets His Most Influential*. Ignatius Press.
- Küng, H. (2011). La crisis económica global hace necesaria una ética global. En *Valores y ética para el siglo XXI* (pp. 35-58). BBVA.
- Marcuse, H. (1966). *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Beacon Press.
- Marx, K. (1994 [1844]). *Selected Writings* (Ed. L. H. Simon). Hackett Publishing Company, Inc.
- Mason, G. (1970 []). *The Papers of George Mason, 1725-1792: 1779-1786* (Ed. R. A. Rutland). The University of North Carolina Press.

- Melendo, T. y Millán-Puelles, L. (1996). *Dignidad: ¿una palabra vacía?* EUNSA.
- Munck, T. (2005). *Seventeenth-Century Europe: State, Conflict and Social Order in Europe 1598-1700*. Palgrave Macmillan.
- Piccone Camere, C. (2019a). *In God we trust*: sobre las raíces cristianas del concepto de libertad religiosa en los Estados Unidos de América. *Studium Veritatis*, 23, 111-129.
- Piccone Camere, C. (2019b). Los Comentarios reales de los incas: El credo católico como clave hermenéutica y el enfoque providencialista como mecanismo historiográfico. *Mercurio Peruano*, 532, 3–32.
- Pinkard, T. (2012). *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. Oxford University Press.
- Platón (1952). *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus* (Ed. W. R. M. Lamb). Harvard University Press.
- Price, R. (1797). *A Review of the Principal Questions in Morals: Particularly Those Respecting the Origin of Our Ideas of Virtue, Its Nature, Relation to the Deity, Obligation, Subject-matter, and Sanctions*. T. Cadell in the Strand.
- Santo Tomás de Aquino. (1861). *El gobierno monárquico, o sea, el libro De Regimine Principum* (Ed. L. Carbonero y Sol). Imprenta y Librería de D. A. Izquierdo.
- Savin-Baden, M. (2021). What are Postdigital Humans? En M. Savin-Baden (Ed.), *Postdigital Humans: Transitions, Transformations and Transcendence* (pp. 3-16). Springer.

- Schockenhoff, E. (2003). *Natural Law & Human Dignity: Universal Ethics in an Historical World* (Trad. B. McNeil). The Catholic University of America Press.
- Sigman, Ch. (2009). *Church, Science, and a Rabbit: an Amiable Conflict*. iUniverse.
- Suárez, F. (2006 [1597]). *On Real Relation [=Disputatio metaphysica XLVII]* (Trad. J. Doyle). Marquette University Press.
- Toffler, A. (1980). *The Third Wave*. William Morrow and Company, Inc.
- Torrell, J.-P. (2005). *Saint Thomas Aquinas*. Vol. 1: *The Person and his Work*. The Catholic University of America Press.
- Touraine, A. (2007). *Penser autrement*. Fayard.
- Vargas Llosa, M. (2018). *La llamada de la tribu*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Villegas Besora, M. (2011). *El error de Prometeo Psico(pato)logía del desarrollo moral*. Herder.
- Villegas Besora, M. (2013). *Prometeo en el diván. Psicoterapia del desarrollo moral*. Herder.
- Warnock, M. (2003). *Utilitarianism and On Liberty: Including Mill's "Essay on Bentham" and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin*. Blackwell Publishing.
- Warren, S. (1999). A Philosophy of International Politics. En J. W. Muller (Ed.), *Churchill's "Iron Curtain" Speech Fifty Years Later* (pp. 96-115). University of Missouri Press.
- Welchman, J. (1995). *Dewey's Ethical Thought*. Cornell University Press.