AÑO XLIX

LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

enero-junio 2021

número 136

ISSN: 1665-8620

De La Salle ediciones

10 años

AÑO XLIX

LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

enero-junio 2021

número 136

ISSN: 1665-8620

De La Salle ediciones

10 años

L O G O S

REVISTA DE FILOSOFÍA

© Universidad La Salle, A.C.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA, número 136, enero-junio de 2021, es una publicación semestral, editada por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle, Ciudad de México, Benjamín Franklin 45, Col. Condesa, 06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México, + 52 55 52 78 95 00, logos.humanidades@ulsa.mx, y publicada por Editorial Parmenia, bajo el sello de De La Salle ediciones. Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido nos. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas ilustradas de la SEGOB, el 21 de abril de 1992. Editor responsable, Ricardo Bernal, ricardo.bernal@lasalle.mx 52 78 95 00, extensiones 2909 y 2904. Fue publicada, de manera excepcional, en versión digital, formato pdf, en enero de 2021, en PARMENIA DIGITAL: www.editorialparmenia.com.mx. Se utiliza, para su diagramación y maquetación, la paquetería InDesign y la tipografía Indivisa Font. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de los autores y no necesariamente representa posiciones institucionales. Es autorizada la reproducción total o parcial de los artículos siempre y cuando sea para fines académicos y se cite la fuente de manera íntegra.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación semestral de la Universidad La Salle, A.C., dedicada a la investigación especializada de temas filosóficos y al estudio de la relación entre la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales. LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA publica, previa evaluación, trabajos inéditos, reseñas sobre libros de reciente publicación y traducciones de textos relevantes vinculados al área de especialización de la Revista. La recepción, evaluación y publicación de los artículos es facultad exclusiva del Comité editorial.

DIRECTORIO

Dr. Enrique Alejandro Gónzález Álvarez, *fsc*, Rector; Mtro. Jorge Manuel Iturbe Bermejo, Vicerrector Académico; Mtro. Roberto Medina Luna Anaya, *fsc*, Vicerrector de Bienestar y Formación; Mtro. Francisco Alejandro Enríquez Torres, Director de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales; Mtra. Margarita Marhx Bracho, Secretaria Académica; Dr. José Ricardo Bernal Lugo, Editor responsable; Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga, Presidente del Consejo General Editorial.

CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

Dr. Luis González Placencia, Universidad de Tlaxcala, México
Dr. Massimo Modonesi, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Jorge Linares, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Jorge Rendón, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México
Dr. Gustavo Leyva Martínez, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México
Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Pedro Enrique García Cruz, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Gerardo Ávalos Tenorio, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México
Dra. Miriam Mesquita Sampaio de M., Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa, México
Dr. Óscar Javier Apáez Pineda, Universidad La Salle, Ciudad de México
Dr. Mario Alfredo Hernández, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jacques Bidet, Paris X-, Nanterre, Francia
Dr. W.R. Daros, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, Argentina
Dra. Celina Lertora Mendoza, Universidad del Salvador, Argentina
Dr. Eduardo Álvarez, Universidad Autónoma de Madrid, España
Dr. Diogo Sardinha, Universidad Paris VIII, Vincennes-Saint Denis, Francia
Dra. Viridiana Platas Benítez, Universidad La Salle, Colombia
Dr. Heriberto Cairo Carou, Universidad Complutense de Madrid
Dra. María Lois, Universidad Complutense de Madrid
Dr. Jaime Rodolfo Ríos Burga, Universida Nacional Mayor de San Marcos, Perú
Dra. Cynthia Milena Salinas Galindo, Universidad Tecnológica del Perú, Perú

COMITÉ ASESOR INTERNO

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga
Mtro. Francisco Alejandro Enríquez Torres
Dra. Guillermina Alonso Dacal
Mtra. Margarita Marhx Bracho
Mtro. José Luis Córdova Soto
Dra. Alma Rosa Hernández Mondragón
Dra. Sonia Torres Ornelas
Mtro. Leonardo Jiménez Loza

Editorial Parmenia
Carlos B. Zetina 30, Col. Condesa,
Cuauhtémoc, Ciudad de México.

Dirección editorial:
Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga
Formación: D.G. Marina Mejía Vázquez
Apoyo gráfico: D.G. Berenice Ángeles Zúñiga
Producción: Mtra. Irma Rodríguez Vega

Índice

Número 136 Año XLIX

***Dossier* pensar la justicia Social en el siglo XXI**

9 La brecha digital de género como vértice de las desigualdades de las mujeres en el contexto de la pandemia por Covid-19
Claudia Ivette Pedraza Bucio

23 La interpretación de la cláusula de no discriminación en los derechos sociales del trabajo y la seguridad social en la Suprema Corte de Justicia mexicana
Magda Yadira Robles Garza
Diego Saúl García López

41 Dignidad Humana y Justicia Social en el derecho laboral del sistema jurídico mexicano
Óscar Javier Apáez Pineda

59 ¿Antropoceno o Capitaloceno? Más allá de los términos
José Ramón Orrantia Cavazos

77 La cultura biosófica garantista compleja como respuesta a la crisis ecológica y la construcción de la paz social
Bárbara Orihuela Rosas

Artículos

93 Schopenhauer y la India. Una relectura de *El mundo como voluntad y representación*
Santiago Emmanuel Maneiro

119 La imposibilidad metafísica de la positividad del mal en Francisco Suárez. Un estudio de caso según las fuentes: Agustín de Hipona, Dionisio Areopagita y Tomás de Aquino
José María Felipe Mendoza

135 Educar: Despertar a la realidad y al tiempo. Una reflexión a partir de los Manuscritos de María Zambrano
Darío Camacho Leal

159 La *Medea* de Séneca como contraejemplo didáctico de su filosofía moral
Prett Rentería Tinoco

Reflexiones Universitarias

177 La ironía socrática como la expresión de la incertidumbre objetiva y fundamento de la ética
Rodrigo Souberville Espinoza

Introducción

El siglo XXI ha visto nacer una serie de problemáticas sociales a nivel global que han modificado nuestra comprensión del mundo y de sus instituciones. Hasta no hace mucho tiempo, las expectativas de un futuro anclado en certidumbres y protecciones frente a los potenciales riesgos de la existencia eran depositadas en la institución del trabajo. Como insistió en su momento el sociólogo Robert Castel, durante la segunda mitad del siglo XX en los países más desarrollados el trabajo se presentaba como la instancia que permitía acceder a una ciudadanía enmarcada por un conjunto de derechos, mismos que prometían seguridad y una retribución a la contribución social de las personas.

Las transformaciones económicas, tecnológicas, políticas y culturales de los últimos 40 años han modificado esta visión de las cosas. El desmantelamiento paulatino de los derechos sociales y los procesos de precarización del trabajo no sólo han transformado las condiciones de vida de las personas, sino que también han trastocado el imaginario social y el horizonte de expectativas individuales y colectivas.

A pesar de que se trata de una reconfiguración de alcance mundial, estos procesos tienen efectos diferenciados tanto dependiendo del lugar que ocupen las naciones en el concierto global, como a las posiciones de los individuos y los grupos ante estructuras de poder asociadas al género y a procesos étnicos y de racialización. Como ha sido demostrado por economistas de talla internacional, la precarización del trabajo y el debilitamiento de los derechos sociales coinciden con el incremento de las desigualdades socioeconómicas a nivel mundial, un fenómeno que no sólo tiene implicaciones económicas, sino sociales y políticas.

Como si esto fuera poco, nos enfrentamos a un reto absolutamente novedoso en la historia de la humanidad ya que, a la par del aumento de las desigualdades, ha surgido una serie de problemas ecológicos que tienen lugar en un planeta finito en constante deterioro a causa de la acción humana. Con todo, al igual que los procesos de precarización del trabajo y la disolución de los derechos sociales, los efectos de la crisis ecológica no son homogéneos.

En efecto, estos se intensifican entre las regiones y los grupos más desaventajados. En ese sentido, resulta fundamental pensar qué significa la justicia social en un mundo en el que la precariedad, las desigualdades y la posibilidad de una crisis ecológica se hacen presente a diario en la vida de las personas influ-

yendo en sus relaciones sociales, en la configuración de sus expectativas y en la imagen que tienen de sí mismos y de los otros.

De igual forma, resulta crucial pensar en los mecanismos institucionales y los instrumentos colectivos que permitan hacer valer las exigencias de justicia en una sociedad en la que la creciente influencia del paradigma de los derechos humanos, entendido como el horizonte moral más igualitario que hemos sido capaces de concebir, convive con desigualdades estructurales difíciles de abatir.

Dado que los retos que se nos presentan en torno a la justicia social son extremadamente complejos, además de las aproximaciones filosóficas, es imprescindible la convergencia de disciplinas como el derecho, la ciencia política, los estudios sobre el medio ambiente, entre otras disciplinas. De ahí que en este dossier se presenten las reflexiones de cinco autores de diferentes disciplinas que desde sus ámbitos de estudio intentan pensar algunos de los retos principales en materia de justicia social en el siglo XXI.

Iniciamos con el trabajo que nos presenta Claudia Iveth Pedraza titulado: "La brecha digital de género como vértice de las desigualdades de las mujeres en el contexto de la pandemia por Covid-19", en el que la autora subraya el papel de las nuevas tecnologías en el mundo contemporáneo no sólo por su potencial instrumental sino porque se han vuelto indispensables para la materialización de derechos fundamentales. En ese sentido, la brecha digital puede ser entendida como el vértice de otras desigualdades a las que se enfrentan particularmente las mujeres. La autora desarrolla de manera profunda y exhaustiva las implicaciones del género en el análisis de la brecha digital y revisa los problemas potenciales de la brecha digital de género en el contexto de Covid-19.

Desde un enfoque más cercano al derecho, Magda Yadira Robles Garza y Diego Saúl García nos presentan el trabajo "La interpretación de la cláusula de no discriminación en los derechos sociales del trabajo y la seguridad social en la Suprema Corte de Justicia mexicana". En este texto se subraya la importancia de la cláusula de no discriminación incorporada en el artículo 1º de la Constitución. Entre otras cosas, dicha cláusula cumple una función orientadora para la toma de decisiones en materia de Justicia social. Tomando en cuenta esto los autores analizan la manera en que ésta ha sido incorporada en la toma de decisiones de los jueces de la Suprema Corte de Justicia mexicana en relación con los derechos sociales.

En esa misma línea el texto "Dignidad Humana y Justicia Social en el derecho laboral del sistema jurídico mexicano" de Oscar Javier Apáez nos presenta un análisis jurídico de los conceptos de Dignidad Humana y Justicia Social positivizados en las interpretaciones jurisprudenciales de la Suprema Corte de Justicia de la Nación; el texto nos da argumentos sobre cómo estos conceptos

se ajustan y armonizan en la rama del derecho laboral para otorgar una protección integral de las personas trabajadoras y entender la manera en la cual se complementan.

En lo que respecta a la crisis medioambiental José Ramón Orrantia presenta el trabajo "¿Antropoceno o Capitaloceno? Más allá de los términos". El autor aborda las diferencias entre dos enfoques sobre la catástrofe ambiental: el Antropoceno y el Capitaloceno. Orrantia pone énfasis en cómo el concepto de Antropoceno permite pensar la relación entre la sobreexplotación de la naturaleza y la concepción moderna de sujeto des-incorporado que concibe la naturaleza como recurso. Por otro lado, el concepto de Capitaloceno hace visibles los efectos del capitalismo como sistema de acumulación permanente en un planeta con recursos finitos. El autor intenta ir más allá de los debates terminológicos para centrarse en los aportes de ambas concepciones en nuestra comprensión de la crisis medioambiental.

Completa las reflexiones sobre la crisis ambiental del planeta el ensayo de Bárbara Orihuela: "La cultura biosófica garantista como respuesta a la crisis ecológica y la construcción de la Paz Social", texto que nos conduce a la reflexión sobre la necesidad de cambiar nuestros hábitos para promover una cultura garantista que coadyuve a restaurar la salud planetaria, superando los planteamientos del ecologismo racionalista con la finalidad de que la paz y los valores de la biosofía den pie a una visión integral y compleja que busque la generación de ambientes pacíficos para evitar la autodestrucción del medio ambiente.

Óscar Javier Apáez Pineda
Ricardo Bernal Lugo

La brecha digital de género como vértice de las desigualdades de las mujeres en el contexto de la pandemia por Covid-19

The digital gender gap as the vertex of the inequalities of women in the context of COVID-19

Claudia Ivette Pedraza Bucio
Facultad Mexicana de Arqutectura Diseño y comunicación,
Universidad La Salle.
ORCID: 0000-0001-8038-6473

Resumen

El objetivo de este texto es analizar la brecha digital de género como vértice de las desigualdades estructurales que conforman la vida de las mujeres, en el marco de la pandemia mundial de Covid-19 que ha colocado a las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) en el centro de la dinámica social. Para esto, en el primer apartado se recupera el concepto de brecha digital como un vértice en el cual convergen desigualdades que condicionan el acceso, uso y apropiación de las tecnologías de la información y comunicación, pero también como un condicionante de las mismas. A continuación, se presentan las implicaciones del género en el análisis de la brecha digital; y a partir de esto, se revisan los problemas potenciales que supone la brecha digital de género en el contexto de COVID. La intención final es argumentar la necesidad de políticas y programas que atiendan la brecha digital no como un resultado de las desigualdades de género, sino como eje emergente a través del cual se mantienen, refuerzan y renuevan las mismas.

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the digital divide as the vertex of the structural inequalities that shape the lives of women, in the context of the global Covid-19 pandemic that has placed Information and Communication Technologies (ICT) at the center of social dynamics. For this, in the first section the concept of digital divide is recovered as a vertex in which inequalities that condition access, use and appropriation of information and communication technologies converge, but also as a cause of them. The implications of gender in the analysis of the digital divide are presented below; and based on this, the potential problems originated by the digital gender gap in the context of COVID are reviewed. The final intention is to insist in the need for policies and programs that attend the digital divide as a product of inequalities, but also as an emerging axis that maintain, reinforce, and renew them.

Palabras clave

Brecha digital, género, Covid-19, TIC, desigualdad.

Key words

Digital divide, gender, Covid-19, ICT, inequality.

Fecha de recepción: Agosto 2020
Fecha de aceptación: Noviembre 2020

Introducción: la brecha digital, eje emergente de las desigualdades

Desde el inicio de la pandemia provocada por el SARS-CoV 2, tanto en nuestro país como en el resto del mundo, las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) se convirtieron en el eje de las dinámicas sociales, económicos, laborales y educativas. Al imaginario del usuario promedio de las tecnologías digitales, representado por jóvenes hiperconectados pendientes de los dispositivos y plataformas digitales, se sumó el profesorado poco hábil para el uso de tecnologías, la madre agotada acompañando las tareas de sus hijos, las personas de la tercera edad aprendiendo a hacer videollamadas para ver a sus nietos, los cientos de niñas y niños tratando de concentrarse frente a la pantalla para tomar clases. Así, un virus (no informático) develó con crudeza la falacia del "mundo conectado" proclamada desde el paradigma de la Sociedad de la Información y el Conocimiento.

El objetivo de este ensayo es analizar la brecha digital de género como vértice de las desigualdades estructurales que conforman la vida de las mujeres, en el marco de la pandemia mundial por Covid-19. El punto de partida es reconocer el acceso a las TIC como un elemento clave para que las personas accedan, consulten, compartan y produzcan información y conocimiento para beneficio propio, de las comunidades y de la sociedad en general. No obstante, existen una serie de carencias, tanto a nivel de infraestructura como de conocimientos y habilidades, derivadas de otras condiciones de desigualdad social, que no permiten que todas las personas puedan beneficiarse de las mismas. Estas carencias se expresan en la brecha digital.

La Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE, 2001) define la brecha digital como la división entre individuos, hogares, áreas económicas y geográficas con diferentes niveles socioeconómicos en relación tanto a sus oportunidades de acceso a las TIC como al uso de internet para una amplia variedad de actividades. Por su parte, la Comisión Económica pa-

ra América Latina (CEPAL) añade un propósito a este acceso y uso al definir a la brecha digital como la línea divisoria entre el grupo de la población que ya tiene la posibilidad de comunicarse, coordinarse y beneficiarse de las TIC y el grupo que aún no tiene esa posibilidad (Peres y Hilbert, 2009). La palabra "ya" contenida en esta última definición revela que los beneficios derivados del uso de las TIC se conciben como una meta para toda la población, lo cual se relaciona con la búsqueda del reconocimiento de las TIC como un derecho universal. Organismos como la ONU y UNESCO señalan que el carácter global, la velocidad de difusión y el impacto de las TIC las convierten en una fuerza impulsora del desarrollo y bienestar de la población, al permitir el intercambio de información, ideas y conocimientos indispensables para que otros derechos puedan materializarse: la educación, el empleo, la justicia, etc. Esta concepción busca contraponerse al discurso de indispensabilidad de las TIC, impulsado por las empresas productoras de tecnología, que busca materializar la necesidad en el consumo de dispositivos. Por esta razón, la perspectiva de derechos no se centra en las redes o aparatos, sino en los procesos que se habilitan a través de las tecnologías y que permiten el ejercicio de ciudadanía.

Al hablar de brecha digital no solamente se hace referencia a la diferencia de conectividad y disponibilidad de redes, dispositivos y servicios (brecha de acceso) sino también a los conocimientos y habilidades que permiten que sean utilizados (brecha de uso) y a las posibilidades de elegir y orientar su uso para beneficio de la comunidad usuaria (brecha de apropiación), lo que nos habla de un problema multidimensional y multifactorial (Selwyn, 2004; Crovi 2008; Becerril, 2018).

Lo anterior supone el reconocimiento de que la brecha digital no es homogénea sino interseccional, y en ese sentido, se explica en función de las características de los sujetos como pertenecientes a las categorías sociales desde las cuales se articulan diversas desigualdades. En efecto, que una persona no pueda incorporar las TIC a su cotidianidad se relaciona con otros problemas sociales como la pobreza, el analfabetismo, la diferencia de ingresos económicos, las creencias socioculturales, el idioma, etc. Es decir, la brecha digital se concibe como el resultado de las desigualdades previas que limitan el acceso, uso y apropiación de las TIC y que a su vez conlleva a la marginación de los procesos sociales que se generan a través de estas (Alva de la Selva, 2015, p. 274).

No obstante, concebir a la brecha digital como resultado puede cerrar su análisis a las causas que lo originan (las desigualdades preexistentes) y no considerar la forma en la cual mantiene, refuerza o reconfigura otras desigualdades. Así, en este texto se propone considerarla como un vértice de las desigualdades; esto es, como un punto donde las estructuras que generan la desigualdad convergen pero que a la vez articula mecanismos emergentes que le dan otra

dirección a las brechas existentes. Esto implica un desplazamiento del eje de la desigualdad: el acceso, uso y apropiación de las TIC se convierte en el punto por el que pasan las otras desigualdades y las dispara en direcciones distintas cuando se articula con los mecanismos de exclusión que enfrentan cada persona en función de las características étnico-raciales, la clase socioeconómica, la edad o el género, entre otras categorías sociales. Como vértice, la brecha digital se convierte en resultado y causa de las trayectorias de desigualdad; por ejemplo, la desigualdad económica determina la brecha digital de acceso, pero a la vez, esta misma brecha aleja a las personas de la posibilidad de incorporarse a dinámicas financieras, laborales o comerciales que les permitirían mejorar su situación económica; la desigualdad educativa es condicionante para la brecha digital de uso, pero al mismo tiempo, esta brecha no permite aprovechar las oportunidades que a través de las TIC contribuyen a reducir las brechas educativas.

Particularmente en este texto interesa abordar la brecha digital de género, resultado de un orden social que, en primera instancia, limita los recursos y derechos básicos para las mujeres, tales como la educación, el empleo remunerado, la participación política. la salud, entre otros; y que además produce una socialización diferenciada que condiciona el acceso, uso y apropiación de la población femenina a las TIC. Con este fin, en el siguiente apartado del texto se describen las implicaciones del género en el análisis de la brecha digital; y a partir de esto, se revisan los problemas potenciales que supone la brecha digital de género en el contexto de la pandemia.

2. La incidencia del género en la brecha digital de las mujeres

Cuando hablamos de brecha digital de género, no solo nos referimos a las condiciones diferenciadas de acceso, uso y apropiación por parte de mujeres y hombres (en tanto resultado de otras desigualdades) sino también a los condicionantes socioculturales que inciden en los aprendizajes, aplicaciones y adquisiciones tecnológicas que los sujetos de género realizan en situaciones concretas (Verges, 2012; Godínez 2016: Becerril, 2018).

En ese sentido, el análisis de la brecha digital conlleva un cuestionamiento a la forma en que el género, como un orden social que estructura la desigualdad entre hombres y mujeres, moldea la cultura tecnológica al atravesar su concepción, sus valores, sus usos y sus significados relevantes (Braidotti, 2002; Zafra, 2005; Wajcman, 2006). Desde esta perspectiva se reconoce que las dinámicas de relación de los sujetos con las tecnologías reproducen el orden de género, originando procesos de apropiación y socialización diferenciada. Diferentes autoras han señalado que a través de las prácticas sociales situadas en

las dinámicas de diferentes instituciones, (los medios, la familia o la escuela) se legítima el imaginario de las mujeres como ajenas a las tecnologías (Castaño Collado, 2010; Badillo, Esteban, y Vall-Llovera, M, 2012; Zapata, Arraíza, Silva y Soares, 2017). Desde los primeros juguetes estereotipados que se les regalan a las niñas (orientados a reproducir los roles de género) se marcan los mecanismos de exclusión que se incrementan a través de un currículo escolar donde las actividades tecnológicas no se consideran propias de la formación de las mujeres, y se refuerzan con la ausencia de referentes femeninos ligados al quehacer tecnológico en los libros de texto, en los medios de comunicación o en la publicidad orientada al consumo de dispositivos digitales.

Esta exclusión legitimada se expresa en diferentes niveles de la cultura tecnológica: la diferencia numérica y la poca visibilidad de la participación de las mujeres en la producción de tecnologías, la desvalorización de los conocimientos y las tecnologías que se consideran femeninos, la jerarquía de los tipos de desarrollos tecnológicos que se consideran prioritarios, la banalización de las prácticas digitales de la población femenina o las violencias recurrentes en los entornos digitales. Es decir, los procesos de acceso, uso y apropiación de las TIC de las mujeres presentan condicionantes que no se encuentran en las experiencias de los varones y de las que no siempre dan cuenta las estadísticas. Hay que señalar que las mediciones internacionales están orientadas hacia la cobertura, la disponibilidad de equipos y la calidad de la conexión, con la intención de establecer comparativos entre países a partir de porcentajes. Pero en las diferencias porcentuales se encuentran los procesos diferenciados las experiencias tecnológicas de mujeres y hombres en contextos concretos.

La Unión Internacional de Telecomunicaciones (UIT, 2019) reporta que mientras 58 % de los hombres en todo el mundo utiliza Internet, solo el 48 % por ciento de las mujeres cuenta con esta conexión. La brecha es mayor en los países menos desarrollados, con 13.9 % de mujeres conectadas, frente a 24.4 % de los hombres. Así, los 10 puntos porcentuales de diferencia que se manifiestan en casi todas las regiones revelan las desigualdades estructurales de género compartidas por las mujeres en todo el mundo, pero a la vez obliga a reflexionar en lo que significa no estar conectada cuando se vive en un país u otro. Por ejemplo, el porcentaje de mujeres sin acceso a Internet en Europa es de 25%, mientras que en África asciende al 80 %. La gran diferencia entre ambas regiones no solo expresa la existencia de brechas económicas y educativas importantes, sino que también apunta a preguntar qué necesidades de conexión enfrentan las mujeres africanas en contextos de guerra, pobreza o hambruna, significativamente distintos a los que viven las mujeres europeas.

En el caso del Continente Americano, la UIT destaca la paridad de género en el acceso a internet, con 77.6 % de hombres conectados frente a un 76.8 % de las mujeres en la misma situación. Pero estos optimistas indicadores se elevan por la presencia de países como Estados Unidos o Canadá, con altos niveles de conectividad, que no se comparan con los del resto del continente. Por eso, se puede inferir que la calidad, velocidad o precio del Internet al que accede una mujer en Estados Unidos es radicalmente distinto al que tiene una mujer en Haití, el país más pobre del continente. Así, aunque el porcentaje hable de paridad, desarrollar políticas regionales para atender la brecha digital de género sin considerar las disparidades contextuales difícilmente beneficia a las mujeres con menores posibilidades de acceder a las TIC.

En función de estas disparidades, es necesario analizar la brecha de género situando los datos en los escenarios de usos concretos de las mujeres, ya que de otra forma los procesos sociales que determinan la exclusión permanecen invisibles, para revelarse drásticamente solo en situaciones límite, como una pandemia.

3. La brecha digital de las mujeres mexicanas en el escenario de la pandemia por Covid-19

La pandemia por Covid-19 se manifestó en México a principios de marzo del 2020, trasladando una serie de dinámicas sociales a la virtualidad. La práctica del *home office,* las reuniones por videollamadas, las clases a distancia, las compras en línea, la consulta de aplicaciones que difundían las medidas sanitarias, se convirtieron en ejercicios necesarios para el mantenimiento de gran parte de las actividades cotidianas, incluso para la población que no estaba acostumbrada al uso frecuente de las TIC. Con esto, se expresaron las drásticas brechas de acceso, uso y apropiación de las tecnologías digitales, particularmente de las mujeres, con una dimensión menos optimista que la presentada por las cifras oficiales previas a la contingencia.

Según la Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares (ENDUTIH), en nuestro país existen 80.6 millones de personas mayores de 6 años usando internet, lo que representa el 70 % de la población. Pero cuando contar con internet se convirtió en clave para las actividades fundamentales como el trabajo o la educación tras la entrada en vigor de las medidas de distanciamiento social, se mostraron los matices de este 70% conectado. De entrada, la desigual distribución: el hecho de que más de la mitad de la población en las zonas rurales (53%) no contara con conexión (frente al 24 % de la población en zonas urbanas), anticipó que los procesos de clases a distancia acrecentarían las diferencias educativas existentes entre

los dos tipos de zonas. Asimismo, que el servicio de Internet apenas cubriera la mitad de la población de estados como Guerrero (51.3%), Oaxaca (48.9%) o Chiapas (41.9%), planteó un probable aumento de los niveles de pobreza de estas localidades, al dejar a gran parte de la población sin la oportunidad de trabajar en línea, capacitarse, comercializar productos, etc.

En el caso de la población femenina, las cifras oficiales señalan que del total de personas navegando por la red en el país, el 51.5% son mujeres (INEGI, 2019) Pero que exista una mayor cantidad de mujeres conectadas no significa que son ellas quienes más se benefician de la red, y esto se observa al explorar las condiciones concretas desde las cuales han tenido que adaptarse al uso de las TIC ante las emergencias de la pandemia.

3.1 La relación circular entre la brecha económica y brecha digital de acceso de las mujeres

Una de las primeras cuestiones que se surgió en la etapa inicial de la contingencia sanitaria es que la conexión a través de los dispositivos celulares (recurrente en el 89% de la población usuaria), que previo a la pandemia se consideraba ventajosa por permitir el acceso a Internet en cualquier momento y lugar, perdía efectividad cuando gran parte de las actividades se realizaban a través de la red. Es decir, cuando "cualquier momento" se convirtió en "casi todo el tiempo" y cuando "cualquier lugar" fue un lugar específico: el hogar. Ejecutar las actividades laborales, educativas y sociales a través del dispositivo celular con los datos móviles (la forma de conexión más común para la población mexicana) resultó insuficiente, lo que mostró la gravedad de la brecha de hogares sin conexión a Internet: mudarse a la virtualidad, como lo sugerían las medidas sanitarias, no era opción para más de la mitad (56%) de los hogares del país (INEGI, 2019 a).

Parte de la explicación de la brecha digital de acceso de estos hogares recae en el costo del servicio; aunque Internet se establezca como derecho en las leyes, para la mayoría de las familias mexicanas sigue constituyendo un lujo. El estudio de "Alliance for Affordable Internet" indica que 1GB de datos móviles en México equivale al 2.03% del ingreso mensual promedio; sin embargo, en los hogares más pobres el acceso a internet alcanza el 13.6% del gasto mensual total (Derechos Digitales, 2017). De acuerdo con el Instituto Federal de Telecomunicaciones (2019 a), las personas que habitan en un hogar con un ingreso mayor que 27 mil pesos mensuales tienen una probabilidad 40.6 puntos porcentuales más alta de usar el Internet que quienes habitan en un hogar con un ingreso menor que $12,000 mil pesos mensuales. Si se considera que el ingreso

mensual promedio en México es apenas superior a 6 mil pesos mensuales (Observatorio Laboral, 2019) y que el 53 % de la población se encuentra en el nivel de ingreso más bajo (INEGI, 2019 b), se entiende la dificultad de los hogares para mantener el servicio de acceso a la red.

Esta dificultad de se acrecienta cuando la jefatura de la familia está ocupada por una mujer. La ENDUITH (INEGI, 2019 a) señala que el 48 % de los hogares con jefatura femenina y el 47 % de los hogares con jefatura masculina no tienen acceso a Internet; en ambos casos, la principal razón es la falta de recursos económicos. Aunque solo hay un punto porcentual de diferencia entre ambos tipos de familia, al considerar que la brecha salarial de género oscila entre el 18.2% y 22.7% (INEGI, 2019 b), se entiende que mantener el hogar conectado a Internet representa un gasto mayor para los familias encabezadas por mujeres, que de acuerdo con los resultados de la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares (ENIGH) representa el 28.7% de las familias del país (INEGI, 2018), Es decir, en una cuarta parte de los hogares mexicanos el gasto en el servicio a Internet es mayor, aunque paguen el mismo precio.

Pensar en la conexión a Internet como un gasto preferencial en este tipo de hogares resulta complicado, considerando que la pandemia ha disminuido los ingresos de las mujeres al afectar los sectores en los que ellas laboran de forma mayoritaria. Las revisiones de la ONU (2020) indican que el 90 % de las mujeres en el mundo trabajan en el sector de servicios o en el empleo informal, lo cual las coloca en situación de inestabilidad, precariedad laboral y desprotección social. Los datos en México confirman la tendencia mundial. La ENIGH indica que el 66.6% de las mujeres ocupadas no tienen contrato escrito en sus empleos, y de esta población, cerca de la mitad (47.7%) viven en condición de pobreza (INEGI, 2018). Asimismo, la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE), señalan que el 64.6% de los puestos de trabajo de las actividades terciarias (comercio, servicios y turismo) son ocupados por mujeres (INEGI, 2019 b). Este sector, que es dónde se encuentra el mayor porcentaje de población ocupada femenina, es el que ha resultado más afectado por las medidas de distanciamiento social. Esto se ha traducido en la caída de ingresos o el cierre de negocios, que implica la reducción de sueldos o despidos de las empleadas. EL INEGI (2020) señala que en 30.4% de los hogares algún integrante perdió su trabajo como consecuencia de la crisis sanitaria y en 65.1% de las viviendas los ingresos han disminuido durante la contingencia, con una especial afectación a las mujeres

Aun cuando la ejecución de estos empleos se traslade al escenario virtual, las carencias de conexión o dispositivos como computadoras personales (por no poseerlos o por tener que compartirlos con otros integrantes de la familia) dificulta el cumplimiento de las jornadas laborales, poniendo en riesgo los

empleos, aumentando las condiciones de precariedad y colocando a internet como un bien incosteable. De esta forma, se genera un círculo vicioso: sin posibilidades de pagar el acceso a internet se dificulta la ejecución y el mantenimiento de un trabajo; sin un trabajo, costear internet resulta imposible.

Esta imposibilidad aleja a las mujeres de la oportunidad de aumentar sus competencias digitales, lo cual no es una desventaja menor al considerar que más del 90 % de los trabajos en el mundo tienten un componente digital (UIT, 2019). Contar con habilidades digitales básicas se considera requisito para acceder a empleos mejor remunerados y con mayores condiciones de seguridad. La Encuesta de Usuarios de Servicios de Telecomunicaciones (IFT, 2019 b) reporta que el 45% de las microempresas, 56% de las pequeñas y 61% de las medianas externaron que el uso las TIC es fundamental para el desarrollo de sus actividades productivas. Esto implica que los empleados y empleadas sepan, mínimamente, manejar dispositivos, tengan conocimientos sobre el software elemental y realicen las operaciones básicas en internet (crear una cuenta de correo electrónico, usar buscadores y crear perfiles en línea). En las empresas de mayor tamaño, el requisito de habilidades digitales especializadas aumenta.

La adquisición de competencias digitales básicas o especializadas requiere una inversión de tiempo de capacitación que las mujeres no siempre tienen disponible y que en el contexto de la pandemia se ha visto drásticamente reducido por el aumento de la carga de trabajo no remunerado (del hogar, del cuidado de hijos e hijas, de labores asistenciales). Antes de la crisis sanitaria, las mujeres de nuestro país dedicaban, en promedio, 66.5 horas semanales a actividades de trabajo; de este total, el 67% correspondía a labores domésticas no remuneradas y el 33% restante al trabajo asalariado. En contraste, los hombres dedicaban 60.3 horas semanales al trabajo, 72% de destinado al trabajo remunerado y 27.6% a las labores domésticas sin paga. Es decir, por cada hora que ellos invertían en el trabajo no remunerado, las mujeres realizaban tres (INEGI, 2018). Con las medidas de distanciamiento social, y al convertir al hogar en el espacio laboral, educativo y de recreación, ha aumentado exponencialmente la carga de trabajo para las mujeres. A esto se añade el trabajo requerido para la adaptación a la virtualidad, lo que hace pensar ya no en una triple, sino en una cuádruple jornada: a las exigencias del trabajo doméstico, el cuidado materno y el entorno laboral se suma el desarrollo de actividades virtuales propias o ajenas, en tiempos y espacios compartidos. Con este panorama la posibilidad de incorporarse a procesos de capacitación para el desarrollo de competencias digitales se dificulta, no solo pensando en las que se requieren para atender las medidas sanitarias (clases, compras, reuniones en línea), sino aquellas que permiten las mejoras salariales o educativas.

3.2 Brecha de acceso, brecha de uso y deserción escolar

La combinación de la brecha de acceso debido a las limitaciones económicas y de la brecha de uso derivada de la carencia de competencias digitales, ambas agravadas por el contexto de la pandemia, revela un segundo impacto fundamental: la dificultad de acompañar los procesos educativos de otros integrantes de la familia, que se manifiesta en una deserción escolar importante, particularmente de las niñas (UNESCO, 2020).

De acuerdo con la Secretaría de Educación Pública, (SEP) la deserción en el ciclo escolar 2019-2020 alcanzó un 10 por ciento de la matrícula de educación básica y un 8%, de educación superior (Animal Político, 2020). Esto tiene una correlación con la brecha digital de acceso de los hogares antes señalada. El IFT (2019 a) indica que sólo el 19% de los hogares de estrato socioeconómico bajo tiene conexión a internet y solo el 16% cuentan con una computadora mientras que en las familias que pertenecen al estrato socioeconómico más alto la cifra asciende a 90 y al 80% respectivamente. Esto significa que un 80% los hogares con menos ingreso, sin conexión a internet y sin computadora, presentan un riesgo de deserción escolar en el contexto actual.

A esto se añade la brecha de uso, referida a la carencia de competencias digitales (del estudiantado o de quien encabeza la familia) para resolver problemas técnicos, dudas, consultas de información y otras situaciones presentes en las dinámicas de la educación en línea. Según la ENDUTIH (INEGI, 2019 a), el 47% de los hogares jefaturados por mujeres que no cuentan con computadora, además de los motivos económicos, declaran segundo motivo de su carencia el desconocimiento de la utilidad de la máquina (20.0 %) y como tercero el no saber usarla (16.0%). Esta misma encuesta indica que, aunque el 87.5 % de las mujeres que utilizan una computadora la usan para acceder a internet, los rubros principales de actividad son entretenimiento, comunicación y obtención de información. Actividades como la descarga de software o la producción de contenidos, que pueden ser complementarias para el acompañamiento de los procesos educativos de hijos e hijas, son menos recurrentes. Por eso, encomiendas como enviar una tarea por correo, convertir una imagen al PDF o escanear un ejercicio de la libreta pueden representar un desafío para las mujeres menos conectadas, ya sea que ellas estudien o que estén acompañando los procesos escolares.

En el caso de las estudiantes, se añade que también se les asigna parte del trabajo doméstico aumentado por el confinamiento (y en algunos casos, se les confiere como deber principal por encima del cumplimiento escolar). Lejos del aprendizaje guiado por parte de profesores, sin el complemento del aprendizaje entre pares y ocupadas en las tareas domésticas, la adquisición de competencias digitales de las niñas y adolescentes las orienta a los usos básicos de entre-

tenimiento, comunicación y búsqueda de información,; usos que, si bien son importantes para su cotidianidad, no siempre alcanzan para revertir las condiciones de desigualdad educativa. De esta forma, al considerar a la educación como un elemento para la movilidad social, la brecha digital de género dificulta romper el círculo de exclusión, marginación y pobreza cuando impacta los procesos educativos de quienes integran las familias de las mujeres.

Antes de la pandemia, el perfil sociodemográficas de las mujeres menor probabilidad de usar el Internet se caracterizaba por: tener un nivel educativo máximo de primaria, habitar un hogar con un ingreso menor que $12,883 pesos mensuales, dedicarse a las labores del hogar; y pertenecen al grupo de 55 años o más (IFT, 2019). Con excepción de la edad, la pandemia ha colocado a una gran cantidad de mujeres en este perfil, por lo que la brecha digital se configura como un problema de atención prioritaria.

3.3 Los riesgos de quedarse fuera de las TIC

A la par de aumentar las brechas laborales y educativas, la brecha digital de género impide la consulta, la difusión o la creación de información que permite tomar decisiones (a través del consumo de noticias), gestar soluciones (a través de requerimientos a los servicios oficiales) o crear comunidad para transformar condiciones de desigualdad (a través de las redes articuladas por las TIC). Estas actividades resultan fundamentales para resolver parte de los problemas que se han derivado de la contingencia sanitaria.

En primer lugar, la consulta de información a través de las TIC se convierte en un factor diferenciador en la toma decisiones; pero carecer de la conexión a internet o de las competencias para encontrar información confiable, consultar datos especializados o descartar noticias falsas aumenta las posibilidades de que dichas decisiones pongan en riesgo la salud, el trabajo o la educación, entre otras cosas. En medio de la infodemia que acompaña la crisis sanitaria mundial, donde las noticias falsas no solo se distribuyen por las plataformas digitales sino se extienden a través de la comunicación personal, la oportunidad de verificar cualquier mensaje a través de portales, sitios oficiales o medios de comunicación digitales evita los riesgos de la desinformación.

Por otro lado, la brecha digital obstaculiza la consulta de portales y sitios gubernamentales oficiales que contienen los programas, apoyos y medidas relacionados con derechos fundamentales, y que a lo largo de este año han sido la principal fuente de difusión para las medidas de contención de la pandemia. Los trámites oficiales, los datos acerca de programas de apoyo, los mapas de riesgo, la verificación rápida de contagio y otras soluciones prácticas a problemas emergentes que se atienden a través de estos sitios web, quedan fuera del alcance de las mujeres que no están conectadas, lo que aplaza su solución, las

somete a una mayor burocratización y las expone al riesgo de los traslados para acudir a resolverlos de manera presencial.

Por último, la brecha digital de género también dificulta la participación de las mujeres en las redes organizadas que a través de las TIC pelean por derechos, generan comunidades de apoyo y colocan en la discusión pública sus intereses fundamentales. Durante los últimos años, los movimientos de mujeres organizadas a través de las plataformas sociodigitales han demostrado que la articulación en redes, donde los nodos son las mujeres, las tecnologías y las organizaciones, pueden incidir en la visibilización y erradicación de las desigualdades de género. Durante los meses de pandemia, esto no ha sido la excepción: las mujeres han utilizado las plataformas para contrarrestar discursos sexistas gubernamentales, producir manuales para denunciar violencia doméstica, generar redes de comercialización e intercambio, difundir servicios exclusivos para mujeres relacionados con la salud, o promover ofertas y demandas de trabajo. La imposibilidad de colocar, de propia voz, sus necesidades y demandas, así como de participar en estas redes de acción, apoyo y acompañamiento, mantiene la invisibilización, marginación y discriminación que dificultan el ejercicio de una ciudadanía plena.

En consideración del panorama aquí esbozado, se considera que toda acción política para la contención y recuperación de la crisis socioeconómica del Covid-19 debe contemplar la atención a la brecha digital de género como una prioridad, a fin de acelerar los procesos y aumentar las posibilidades de las mujeres de reducir las brechas de desigualdad en todos los ámbitos.

Reflexión final

La pandemia por Covid-19 ha revelado y también ha aumentado las desigualdades estructurales que enfrentan las mujeres en su vida cotidiana, que no se reducen a la imposibilidad de acceder, usar y apropiarse de las TIC. No obstante, esta imposibilidad, que constituye la brecha digital de género, es el vértice desde el cual se puede incidir para modificar dichas desigualdades. Para las mujeres y a las niñas, el acceso a Internet y el desarrollo de competencias digitales para utilizar las TIC brinda la oportunidad de mejorar los niveles educativos, de encontrar empleos mejor remunerados, de participar activamente en la discusión pública y articularse en redes para revertir las condiciones de desigualdad, discriminación y violencia.

Si la atención a la brecha digital de género era una urgencia desde antes de la pandemia, el contexto de la crisis sanitaria ha hecho impostergable el desarrollo de programas, políticas públicas y medidas cooperativas para erradicarla en sus tres dimensiones: acceso, uso y apropiación. En el contexto actual, esta

brecha coloca a las mujeres en riesgo de pobreza, deserción escolar e invisibilización. Pero como vértice también puede ser el eje que cambie la trayectoria de desigualdad que enfrentan la diversidad de mujeres en nuestro país.

Finalmente, se considera que el análisis de la brecha digital de género no solo debe servir para hacer evidente la forma en que se configuran las desigualdades previas o potenciales, sino, sobre todo para construir nuevas relaciones de las mujeres con las tecnologías digitales; de forma que, además de tener mayor posibilidades de enfrentar las consecuencias derivadas de cualquier catástrofe, puedan transformar las relaciones de poder que no les permiten acceder a sus derechos, su bienestar y su vida digna.

4. Bibliografía

Alva de la Selva, A. (2015). Los nuevos rostros de la desigualdad en el siglo XXI: la brecha digital. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 60(223), 265-285.

Animal Político (2020), "SEP estima deserción de 10% en educación básica y 8% en superior por la COVID. Consultado el 08/10/2020. Disponible en https://www.animalpolitico.com/2020/08/sep-desercion-educacion-covid/

Badillo, N. S., Esteban, O. O., y Vall-Llovera, M. (2012). Romper la brecha digital de género. Factores implicados en la opción por una carrera tecnológica. *Athenea Digital: revista de pensamiento e investigación social*, *12*(3), 115-128.

Becerril, W (2018). Mujeres que codean: la apropiación tecnológica de estudiantes egresadas de Laboratoria en México. *Controversias y concurrencias latinoamericanas*, *10*(16), 67-75.

Braidotti, R. (2002). Un ciberfeminismo diferente. *Debats,* vol. *76*, 100-117.

Collado, C. C. (2010). *Género y TIC. Presencia, posición y políticas* Barcelona: Editorial UOC.

Crovi, D. (2008). Dimensión social del acceso, uso y apropiación de las TIC. *Contratexto*, (016), 65-79.

Derechos Digitales (2017). *Derechos de las Mujeres en Línea, resultado de la Evaluación*. Chile: Derechos Digitales.

Godínez, A. L (2016). Brecha digital de género: usos y apropiaciones de las TIC´s en estudiantes adolescentes. Retos y posibilidades (Tesis de maestría). México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM.

IFT (2019 a). *Uso de las TIC y actividades por internet en México: impacto de las características sociodemográficas de la población.* México: IFT

IFT (2019 b). *Encuesta de Usuarios de Servicios de Telecomunicaciones, Micro, Pequeñas y Medianas Empresas*". México: IFT

INEGI (2018) *Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares.*Ciudad de México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2019 a). *Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de Información en los Hogares.* Ciudad de México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2019 b). *Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo* . Ciudad de México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2020), Encuesta *Telefónica sobre COVID-19 y Mercado Laboral (ECOVID-ML).* Ciudad de México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

OCDE (2001). *Understanding the digital divide.* Paris: Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos: Paris.

OIT (2020*) COVID-19 and the world of work: Impact and policy responses* Organización Internacional del Trabajo, Consultado el 08/10/2020. Disponible en https://www.ilo.org/global/topics/coronavirus/lang--en/index.htm

ONU (2020) *UN Secretary-General's policy brief: The impact of COVID-19 on women . ONU.* Nueva York: Organización de las Naciones Unidas.

Observatorio Laboral (2019) *Carreras mejor pagadas.* Secretaría del Trabajo y Previsión Social. Consultado el 08/10/2020. Disponible en https://www.observatoriolaboral.gob.mx/#/

Peres, W., & Hilbert, M (2009). La sociedad de la información en América Latina y el Caribe. *Desarrollo de las tecnologías y tecnologías para el desarrollo, CEPAL, Santiago de Chile.*

Selwyn, N. (2004). Reconsidering political and popular understandings of the digital divide. *New Media and Society*, 6(3), 341-362.

UIT (2019) ICTs, LDCs and the SDGs: Achieving universal and affordable Internet in the least developed countries. Unión Internacional de Telecomunicaciones: Ginebra.

UNESCO (2020). *El cierre de escuelas debido a la COVID-19 en todo el mundo afectará más a las niñas.* Consultado el 08/10/2020.Disponible en https://es.unesco.org/news/cierre-escuelas-debido-covid-19-todo-mundo-afectara-mas-ninas#:~:text=Plan%20International%20y%20la%20UNESCO,precoz%20y%20matrimonio%20precoz%20y

Verges, N. (2012). De la exclusión a la autoinclusión de las mujeres en las TIC.Motivaciones, posibilitadores y mecanismos de autoinclusión. *Atenea Digial* 12,3: 129-150.

Wajcman, Judy (2006). *El Tecnofeminismo.*Valencia: Cátedra.

Zafra, Remedios (2005). *Netianas. N(h)acer mujer en Internet.* Madrid: Lengua de Trapo.

Zapata, C. B.; Arraíza, P. M.; Silva, E. F. D.; Soares, E. D. C. (2017). Desafíos de la Inclusión Digital: antecedentes, problemáticas y medición de la Brecha Digital de Género. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, *7*(2), 121-151.

La interpretación de la cláusula de no discriminación en los derechos sociales del trabajo y la seguridad social en la Suprema Corte de Justicia mexicana

The interpretation of the non-discrimination clause in the social rights of work and social security in the Mexican Supreme Court of Justice

Magda Yadira Robles Garza
Academia Interamericana de Derechos Humanos
Universidad Autónoma de Coahuila
ORCID: 0000-0002-5151-8606

Diego Saúl García López
Academia Interamericana de Derechos Humanos
Universidad Autónoma de Coahuila
ORCID: 0000-0002-9727-4600

Resumen

La jurisprudencia en materia laboral es extensa y por décadas los derechos laborales fueron adquiriendo mayor presencia en los tribunales laborales en México. A partir de la reforma de 2011 la aplicación de la llamada cláusula de no discriminación construyó una línea jurisprudencial que con el paso del tiempo se ve reflejada en las sentencias del máximo Tribunal en México. Estas sentencias presentan un giro interpretativo respecto de dicha cláusula. En este sentido, el texto pretende analizar las decisiones de los jueces del más alto tribunal mexicano en algunos casos que han aplicado directamente el artículo 1º constitucional para proteger los derechos sociales como derechos autónomos derivados de este precepto.

Abstract

Labor jurisprudence is extensive and for decades labor rights were gaining greater presence in labor courts in Mexico. Since the 2011 reform, the application of the so-called non-discrimination clause built a jurisprudence line that over time is reflected in the judgments of the highest court in Mexico. Those judgments take an interpretative turn in respect of that clause. In this sense, the presentation aims to analyze the decisions of the judges of the highest Mexican court in some cases that have directly applied article 1st constitutional to protect social rights as autonomous rights derived from this provision.

Palabras clave

Derechos humanos, Igualdad, No discriminación, Derecho al trabajo, Derecho a la Seguridad Social.

Key words

Human rights, Equality, Non-discrimination, right to work, right to Social Security.

Fecha de recepción: Mayo 2020
Fecha de aceptación: Septiembre 2020

I. Introducción

La protección al trabajo es uno de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (DESCA) que ha tenido un desigual desarrollo tanto en el plano normativo como en el jurisprudencial en México. Sin embargo, este despliegue de derechos y garantías ha tenido una fuerza expansiva a través de la interpretación del artículo 1° constitucional y, en concreto, en el tema de justicia social.

Si bien es cierto que la jurisprudencia en materia laboral es extensa, también lo es que, por décadas, los derechos laborales reconducían a derechos de índole individual como temas de salarios, indemnizaciones, despidos; o bien, a derechos colectivos como la huelga o sindicación que fueron adquiriendo mayor presencia en los tribunales laborales en México. Esta investigación pretende demostrar que, a partir de la reforma constitucional de junio de 2011, los criterios orientadores y la aplicación de la llamada "cláusula de no discriminación" es posible advertir una línea jurisprudencial cada vez más sólida reflejada en las sentencias paradigmáticas que aplican y dan sentido al principio de no discriminación.

En tal contexto, en las líneas siguientes se analizarán las decisiones que los jueces del más alto tribunal mexicano han emitido en donde se aplicaron directamente el artículo 1º constitucional para proteger los derechos sociales como derechos autónomos que derivaron de este precepto.

II. Temática y análisis de sentencias

Tal y como fue explicado en la introducción de este documento, la temática que sigue este texto se desarrolla en tres pasos: en primer lugar, se seleccionaron determinados casos resueltos por la Suprema Corte de Justicia de la Nación (en adelante, SCJN) en materia laboral, en los que el máximo tribunal en el país

aplicó el principio de no discriminación; en segundo lugar, serán explicados los antecedentes, los derechos en controversia y la decisión judicial de los casos seleccionados a fin de contextualizar la interpretación y aplicación del principio jurídico en cuestión; en tercer lugar, y como cierre de esta ponencia, se desarrollarán algunos comentarios finales en relación al análisis realizado.

1. El principio de no discriminación

Es obligatorio iniciar con el análisis del concepto de no discriminación. De acuerdo con doctrina en la materia, adoptaremos aquí el común acuerdo de la premisa respecto a que el concepto de "no discriminación" guarda un estrecho vínculo con el principio de igualdad debido a que ésta, entendida como principio establece la idea de un "trato digno e igual entre los iguales y desigual entre los desiguales responde a criterios de objetividad y razonabilidad por lo que, todo ejercicio de distinción entre personas debe de tener una razón o propósito legítimo" (Bayefsky, 1990; Morán Navarro y Abundis Rosales, 2016; Montoya Melgar, 2019).

Así pues, se entiende que el objetivo de la igualdad como principio consiste, a grandes rasgos, en un trato equivalente entre las personas (*ante* y *en* la ley) que permite la aplicación de distinciones siempre y cuando estas obedezcan a criterios objetivos. En este entendimiento, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (en adelante CPEUM) recoge esta idea al establecer en el artículo 1 que:

> Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas (CPEUM, 2017).

Lo anterior implica que, un trato diferenciado entre personas no puede justificarse en alguna categoría relativa a la dignidad humana como el género, la edad, la condición social, económica, cultural o religiosa, entre otras más. En este desarrollo interpretativo, la Corte mexicana ha empleado el concepto de "categorías sospechosas" (Tesis Aislada 1ª. CCCLXXXIV/2014, 2014), al establecer que constituyen "distinciones prohibidas o exclusiones arbitrarias" que son incompatibles con la aplicación del principio de igualdad.

El marco normativo nacional se complementa por diversas normas, entre ellas, la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación (2003) reglamentaria del artículo 1° constitucional que tiene como objeto, prevenir y eliminar todas las formas de discriminación a las que se refiere la Constitución.

Aunado a esta ley, se encuentran vigentes diversas normas que abordan esta problemática a partir de diferentes enfoques: la Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres (2006) tiene como propósito garantizar la igualdad de oportunidades y trato entre mujeres y hombres mediante el empoderamiento de la mujer y la lucha contra la discriminación por razón de género.

En el mismo sentido, la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (2007) se encamina a la prevención, sanción y erradicación de la violencia contra la mujer bajo los principios de igualdad y no discriminación; la Ley General para la Inclusión de las Personas con Discapacidad (2011) para prevenir la discriminación contra personas con discapacidad; la Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes (2014) garantiza la protección a los derechos de niñas, niños y adolescentes a partir de varios principios rectores como la no discriminación; la Ley de los Derechos de las Personas Adultas Mayores (2002) contempla el derecho de las personas adultas mayores al disfrute pleno y sin discriminación a los derechos consagrados en el marco normativo. De esta manera, la no discriminación es fundamental en el marco jurídico nacional para la garantía y protección de los derechos humanos.

En el ámbito internacional, el punto de partida se encuentra en la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), misma que en el artículo 2 dispone la titularidad de derechos sin distinción alguna. De igual forma, instrumentos como el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966) en el artículo 1 y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966) en el artículo 2 establecen la obligación de las naciones a garantizar el ejercicio de los derechos que enuncian, sin que intervenga categoría alguna que constituya discriminación.

Por otro lado, la Convención Americana sobre Derechos Humanos (1969) contempla el principio de no discriminación en el artículo 1° mientras que, el Protocolo adicional a este instrumento en materia de derechos económicos, sociales y culturales, conocido como Protocolo de San Salvador (1988), dedica su artículo 3 al establecimiento de la obligación de no discriminar a ninguna persona en el goce y ejercicio de los derechos humanos.

A estos instrumentos se agregan otros más de carácter específico. Como ejemplos pueden citarse la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación (1979), la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer o Convención *Belém do Pará* (1994), la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1965), la Convención Relativa a la Lucha contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza (1960) y la Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones (1981), por mencionar algunas. Es por lo anterior

que, el principio de no discriminación representa, junto con otros principios una de las fuentes de interpretación de los ordenamientos jurídicos universal, regional y nacional en materia de derechos humanos.

2. Jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación

Bajo la idea planteada en los párrafos anteriores, resulta necesario exponer cómo la SCJN ha interpretado en las sentencias el principio de no discriminación. Para este análisis hemos dividido las sentencias en cuatro ejes temáticos: género, condición económica, preferencias sexuales y edad.

a. Discriminación por razón de género

En atención al orden comentado previamente, en este subapartado serán analizados dos casos dictados por la Segunda Sala de la SCJN: primeramente, el Amparo en Revisión 59/2016 del 29 de junio de 2016, relativo al uso de guarderías según lo dispuesto en la Ley de Seguridad Social (1995). En segundo lugar, el Amparo Directo en Revisión 6034/2016 resuelto el 26 de abril de 2017 referente a la pensión por viudez dispuesta en la misma ley sobre seguridad social.

En el *Amparo en Revisión 59/2016*, la SCJN consideró que la Ley de Seguridad Social establece una distinción injustificada, entre trabajadores y trabajadoras, para gozar o tener acceso al beneficio del servicio de guarderías. Determinan que, la diferencia es contraria al principio de igualdad y no discriminación dado que persisten los estereotipos alrededor de las labores domésticas y de cuidado, así como la distribución de éstas, desde un punto de vista cultural e histórico. De esta forma, la Corte llega a la conclusión de que no existe justificación válida para establecer una distinción entre mujeres y hombres frente al beneficio de las guarderías contemplado en la ley mencionada.

El quejoso, a quien se llamará como N/N, realizó solicitud formal ante el Departamento de Guarderías del área de Servicios y Prestaciones Económicas y Sociales del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) en el Estado de México. La persona encargada de dicho Departamento, remite oficio a N/N que niega la solicitud fundamentando su decisión en los artículos 201 y 205 de la Ley de Seguridad Social (1995), mismos que se reproducen enseguida:

> Artículo 201.- El ramo de guarderías cubre el riesgo de no poder proporcionar cuidados durante la jornada de trabajo a sus hijos en la primera infancia, de la mujer trabajadora, del trabajador viudo o divorciado o de aquél al que judicialmente se le hubiera confiado la custodia de sus hijos, mediante el otorgamiento de las prestaciones establecidas en este capítulo.

> Artículo 205.- Las madres aseguradas, los viudos, divorciados o los que judicialmente conserven la custodia de sus hijos, mientras no contraigan nuevamente matrimonio o se unan en concubinato, tendrán derecho a los servicios de guardería, durante las horas de su jornada de trabajo, en la forma y términos establecidos en esta Ley y en el reglamento relativo.

Ante la negativa, N/N promovió un juicio de amparo indirecto ante la autoridad competente, en el que se establecieron como agravios tanto el acto de autoridad (negación de solicitud) como los artículos citados anteriormente. El asunto fue sobreseído por la autoridad judicial al considerar que la causa era improcedente en virtud de que el acto reclamado (la negación del beneficio) no era un acto unilateral por parte del IMSS, sino que, se apegaba a lo dispuesto en la Ley de Amparo. Inconforme con la resolución anterior, N/N presentó un recurso de revisión ante un Tribunal Colegiado, mismo que sería turnado a la Segunda Sala de la SCJN.

En el amparo inicial se desprende que N/N alegó la violación al derecho a la no discriminación, la igualdad entre hombres y mujeres, el derecho a la seguridad social y el interés superior del menor. En este sentido, la parte quejosa argumentó que las normas y actos impugnados violentan el derecho a la igualdad entre hombres y mujeres ya que, el esquema normativo en cuestión replica el estereotipo de género por el que las mujeres son responsables de los cuidados de los hijos sin que los hombres puedan ser corresponsables.

En el parecer de N/N la redacción de la norma establece determinadas características que deben ser satisfechas para que los trabajadores (hombres) puedan acceder al servicio de guarderías, por lo que la finalidad de la norma no es compatible con la objetividad y razonabilidad que exigen los tratos diferenciados a los que se refiere el principio de igualdad y, además, afecta el ejercicio de otros derechos de los menores como la salud, seguridad social, vida privada, vida libre de violencia, trabajo, etc.

La Segunda Sala de la Corte respaldó la postura de la parte quejosa al considerar que la distinción era injustificada al partir de un otorgamiento general a las trabajadoras por su sola condición de mujeres, mientras que para los trabajadores marcaba una serie de requisitos (padres solteros o con la guarda y custodia). También advirtió que, el derecho de igualdad entre hombres y mujeres busca el trato equitativo de estos frente a la ley, lo cual implica que ambos, en su calidad de trabajadores, puedan acceder a los mismos beneficios que la seguridad social brinda, entre ellos el acceso a servicios de guardería. Por ello, la norma impugnada supone un obstáculo tanto para hombres como para mujeres, esto en virtud de la prevalencia de "roles" sobre la paternidad y la maternidad respecto a la responsabilidad de crianza (Amparo en Revisión 59/2016, 2016, pp. 27).

Cabe señalar que, este trato diferenciado condiciona a los trabajadores que acceden a los servicios de guardería a no contraer matrimonio o concubinato, de lo cual se interpreta que mientras el trabajador no se encuentre en una relación con una mujer (artículo 205) que supla la figura "materna" podrá mantener el beneficio de este servicio (Amparo en Revisión 59/2016, 2016, pp. 24-25).

Por último, la Corte menciona que la perspectiva de género representa una herramienta fundamental para detectar y eliminar estereotipos y categorías que refuerzan la desigualdad entre hombres y mujeres. Así mismo, establece que la interpretación del principio de igualdad y no discriminación, en relación con este caso, "no sólo debe de verse desde la óptica de la mujer pues si bien es verdad que, por tradición, debido fundamentalmente a patrones culturales, es ella quien puede ver menguados sus derechos, lo cierto es que también el hombre puede resultar afectado por esta visión (Amparo en Revisión 59/2016, 2016, pp. 29)".

Así pues, la SCJN determina que, en este caso, el principio de igualdad y no discriminación interviene para visibilizar el sesgo de género presente en la Ley de Seguridad Social que contribuye a mantener una "imagen" de quien podía acceder a los servicios de guardería, situación que además, tenía efectos en la esfera familiar de los y las trabajadoras.

Ahora bien, en el estudio del Amparo Directo en Revisión 6034/2016, la Corte se enfoca en determinar si lo dispuesto por el régimen de pensiones y jubilaciones establece criterios contrarios al principio de igualdad de género, ello por establecer que el cónyuge varón solo podrá ser beneficiado por la pensión de viudez de la mujer siempre y cuando demuestre su dependencia económica a ella o su incapacidad.

De lo expuesto en la resolución de la Corte se desprende que, el quejoso promovió ante la Junta Especial de la Federal de Conciliación y Arbitraje, la demanda correspondiente al reconocimiento como beneficiario de la pensión de viudez, según lo dispuesto en el contrato colectivo de trabajo celebrado entre el IMSS y el Sindicato Nacional de los Trabajadores del Seguro Social después del fallecimiento de su esposa, quien trabajó 22 años en dicha institución.

No obstante, el laudo emitido por la Junta no favorecería al quejoso pues de acuerdo con lo establecido en el contrato colectivo, la Junta determinó que la pensión de viudez a favor del cónyuge varón solo podrá otorgarse cuando se demuestre la dependencia económica de la esposa o que se encuentra totalmente incapacitado. Tras este resultado, la parte quejosa promovió recurso de revisión el cual llegó hasta la SCJN, la cual hizo estudio de los conceptos de violación planteados por la Promovente, como se describe a continuación.

Conforme a lo planteado por la parte quejosa, las disposiciones relativas al régimen de pensiones y jubilaciones, establecidas en el contrato colectivo, son contrarias al artículo 4 constitucional el cual dispone la igualdad entre los hombres y mujeres. Comenta que, la exigencia de requisitos como la dependencia económica o la incapacidad para el otorgamiento de la pensión por viudez al varón, constituye una distinción basada en el género. Por lo anterior, la parte quejosa estima que estas condiciones limitan su acceso como beneficiario a la prestación mencionada y, por ende, vulneran su derecho (Amparo en Revisión 6034/2016, 2017, p. 5).

En su análisis, la Corte advierte dos aspectos principales. En primer lugar, refiere que las disposiciones relativas al otorgamiento de la pensión de viudez contenidas en el contrato colectivo contravienen lo establecido en el artículo 4 constitucional y, por tanto, resulta discriminatoria.

En este sentido, la SCJN reconoce que, si bien, la aplicación del principio de igualdad y no discriminación resulta compleja al permitir "la generación de situaciones jurídicas diferenciadas", estas obedecen a la existencia de elementos objetivos que permitan justificarlas, sobre todo cuando se trata de condiciones proscritas en la Constitución como en el caso del género (Amparo en Revisión 6034/2016, 2017, pp. 15).

En segundo lugar, destaca la necesidad de adoptar un modelo "anti-estereotipos", es decir, un modelo que no encasille a hombres y mujeres en roles y funciones que les han sido asignadas histórica y socialmente por razón de su género. Así pues, concluye que las disposiciones del contrato colectivo no son objetivas debido a que parten de la premisa por la cual, los hombres viudos no deben recibir una pensión de viudez en función de sus roles tradicionales y solo podrán hacerse acreedores si se cumplen determinados requisitos (Amparo en Revisión 6034/2016, 2017, pp. 16).

Claramente se manifiesta que el cónyuge hombre no necesita recibir una prestación por la muerte de su esposa en función de las "capacidades" relacionadas al estereotipo masculino, como lo es la fuerza económica o bien, el rol de proveedor.

Así pues, la Corte señaló que ya se ha pronunciado en ocasiones anteriores respecto a la distinción en el otorgamiento de la pensión de viudez entre hombres y mujeres (Amparo Directo en Revisión 881/2007 y Amparo en Revisión 664/2008). Y, en tales resoluciones resolvió la inconstitucionalidad de los artículos de la ley que disponían tales requisitos, por lo que en este caso señala que no es válido que se inserten criterios inconstitucionales en el contrato colectivo, además recuerda que los derechos consignados en tal contrato no pueden ser inferiores a las condiciones dispuestas por el artículo 123 constitucional.

b. Situación económica

Ahora bien, en el entendido de que el artículo 1 de la Constitución mexicana define una lista de condiciones por las que no debe fundamentarse una diferencia de trato debe observarse que esta misma disposición expresa que ninguna otra condición diferente a las enunciadas, pero relacionada con la dignidad humana, debe ser motivo de distinción.

Lo anterior refleja la intención del texto constitucional por generar un amplio marco de protección contra actos que pudieren ser discriminatorios por causas análogas a las redactadas explícitamente. En este sentido, la situación económica o social pueden ser entendidas como categorías sospechosas, por ello, resulta conveniente analizar el *Amparo Directo 09/2018*.

En este asunto la Segunda Sala analiza si el incumplimiento a la inscripción de las trabajadoras domésticas en el IMSS resulta discriminatorio. En marzo de 2017 la quejosa promovió una demanda de amparo ante la Junta Local de Conciliación y Arbitraje de la Ciudad de México por considerar violados sus derechos a la seguridad social y a sus derechos laborales por la parte demandada. Una vez admitida la demanda, la Junta emitió el laudo correspondiente el cual fue recurrido por la quejosa ante el Tribunal Colegiado y, posteriormente, el asunto fue atraído por la SCJN.

En el amparo se precisa que la quejosa trabaja desde el año de 1959 como auxiliar doméstica para la parte demandada, así mismo, señala que cumplía con un horario de nueve horas diarias, sin horas de comida o descanso y que contaba con un día de descanso.

La quejosa argumentó que, lo dispuesto en la Ley Federal del Trabajo y la Ley del Seguro Social (artículo 338, fracción II y 13 fracción II respectivamente), en relación con la no obligación de los patrones de inscribir a los trabajadores domésticos en el Instituto Mexicano de Seguro Social constituyen un trato discriminatorio y, por ende, vulnera su derecho humano a la seguridad social. Por ello, la quejosa establece que esta excepción viola el principio de no discriminación en relación de su profesión y desempeño laboral además, menciona que el ejercicio judicial debe valorar su condición económica y su edad.

La Corte por su parte, en el estudio de lo argumentado por la quejosa, señaló que en virtud de la aplicación del principio de igualdad, deben diferenciarse los actos de distinción de las discriminaciones. Respecto a las primeras establece que se tratan de diferencias razonables y objetivas, mientras que, de las segundas, comentó que constituían diferencias arbitrarias y que afectan directamente algún derecho humano En lo que respecta a la posibilidad de que las leyes puedan constituir actos de discriminación, la Corte recuerda que las autoridades correspondientes deben abstenerse de producir regulaciones que discriminen a determinada fracción de la población en el ejercicio de sus derechos (Amparo Directo 09/2018, 2018, pp. 12-15).

Ahora bien, en lo que corresponde al derecho humano a la seguridad social, la Corte mexicana emplea el criterio del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de Naciones Unidas, en la Observación General No. 19 *El derecho a la seguridad social*, en relación con el deber de los Estados para "realizar plenamente el derecho de todas las personas, sin ningún tipo de discriminación a la seguridad social incluido el seguro social (CDESC, 2012, párr. 4).

La SJCN reconoce que la garantía de los derechos humanos ha sido obstaculizada en gran medida por la capacidad financiera de los Estados. Es por ello por lo que la política de estos debe dar mayor prioridad a la configuración de sistemas o estrategias que permitan el acceso a la seguridad social, sobre todo para atender las necesidades de los grupos vulnerables (Amparo Directo 09/2018, 2018, p. 17).

En este sentido, el Alto tribunal mexicano retoma lo dicho por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) respecto a la importancia del trabajo doméstico. Señala que a partir de datos de tal organización, en el 2013 la cifra de trabajadoras domésticas ascendía a cerca de 68 millones en el mundo por lo que el impacto de su labor en el área económica y social era incuestionable. No obstante, las condiciones laborales en las que históricamente se han desempeñado son inadecuadas y discriminatorias, lo que coloca a este sector en condiciones de vulnerabilidad (Amparo Directo 09/2018, 2018, pp. 19-20).

Al respecto, la Corte observó que, de acuerdo con lo establecido en la Ley de Seguridad Social, existen dos regímenes en el Instituto del Seguro Social: uno obligatorio para los trabajadores en general y otro voluntario para trabajadores especiales, dentro de esta última categoría se encuentran las trabajadoras domésticas. Señala que de conformidad con la Ley Federal del Trabajo, estos se diferencian porque los primeros corresponden a "empleados de una empresa" mientras que los segundos se definen a partir de la especial naturaleza de sus labores (Capítulo XIII del Título Sexto de la LFT).

Ante ello, la Corte valora que la exclusión del régimen obligatorio de seguridad social de las trabajadoras domésticas no atañe a una diferenciación objetiva y razonable desde la perspectiva constitucional debido a que se genera una asimetría jurídica y fáctica que afecta desproporcionadamente a este sector del mercado laboral.

Aunado a este argumento, la Corte reconoce que, a pesar de que la diferenciación establecida en la ley en materia de seguridad social haya sido redactada en términos generales (trabajadores generales y especiales), esta produce una discriminación indirecta en virtud de que ha sido señalado que en la actualidad nueve de cada diez personas que se desempeñan en el sector doméstico son mujeres; por ello, la exclusión del régimen obligatorio afecta en mayor medida a mujeres que a hombres. Esta interpretación lleva a inferir que la dis-

posición cuestionada no supera el escrutinio constitucional (Amparo Directo 09/2018, 2018, pp. 26-35).

Así pues, en relación con el derecho a la seguridad social, la Sala reconoció que este derecho representa una pieza fundamental para que desde una perspectiva de "trabajo decente" pueda incluirse el trabajo doméstico en los sistemas de seguridad social. No obstante, la configuración legislativa en la materia dificulta el acceso a este derecho para determinados sectores laborales como doméstico. La argumentación se centra en dos aspectos esenciales: por un lado, el aspecto económico, es decir, las condiciones típicas de trabajo en este sector son precarias y colocan a las personas en una situación de vulnerabilidad; segundo, la perspectiva de género, pues son las mujeres quienes desempeñan en mayor medida estos trabajos. La interpretación entonces vendrá dada en los siguientes términos: la ley en la materia no tiene justificación válida para excluir a las trabajadoras domésticas del régimen obligatorio de Seguridad Social.

c. Preferencia sexual

Otra de las categorías sospechosas que han permeado en el ejercicio de los derechos humanos es la relativa a las preferencias u orientaciones sexuales. En el Amparo en Revisión 750/2018 la SCJN examina la constitucionalidad de condicionar el derecho a la seguridad social respecto al otorgamiento de la pensión de viudez, a un prototipo de familia/pareja donde las personas son de sexo opuesto (heterosexuales).

Dentro de la sentencia fue reconocido que la parte quejosa se encontraba en una relación de concubinato con otra persona de su mismo sexo. De igual forma, se menciona que en el año 2018, posterior al fallecimiento de la pareja de la parte quejosa, esta presentó solicitud ante el IMSS con la finalidad de que se le reconociera como beneficiario de la pensión de viudez causada a la muerte de su pareja. La solicitud rechazada por la autoridad se fundamentó en lo dispuesto por el artículo 130 de la Ley de Seguro Social que establece lo siguiente:

> Tendrá derecho a la pensión de viudez la que fue esposa del asegurado o pensionado por invalidez. A falta de esposa, tendrá derecho a recibir la pensión, la mujer con quien el asegurado o pensionado por invalidez vivió como si fuera su marido, durante los cinco años que precedieron inmediatamente a la muerte de aquél, o con la que hubiera tenido hijos [...] La misma pensión le corresponderá al viudo o concubinario que dependiera económicamente de la trabajadora asegurada o pensionada por invalidez (Ley del Seguro Social, 1995, pp. 40)

Ante tal situación, la parte quejosa presentó demanda de amparo contra la norma citada y la negativa del IMSS. La secuela procesal federal sigue este hilo:

en primer lugar, el Juez de Distrito que conoció del recurso concedió el amparo a la quejosa, posteriormente, la representación de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión presentó recurso de revisión al considerar que la interpretación del juzgador para emitir su sentencia fue incorrecta. Por otro lado, la parte quejosa también presentó recurso contra la resolución argumentando que el juez no se había pronunciado respecto de la constitucionalidad del artículo citado. Ambos recursos llegaron a Tribunal Colegiado y, posteriormente, fueron asumidos por la competencia de la Suprema Corte mexicana.

La parte quejosa señaló que la norma impugnada establece un trato diferenciado entre iguales respecto de un mismo supuesto jurídico (pensión de viudez). La diferencia representa un límite injustificado en el ejercicio del derecho humano a la seguridad social.

De la interpretación que hace la SCJN el principio de igualdad y no discriminación, debe ser observado tanto por el legislador como por el juzgador de manera informada, consciente, reflexiva y lógica que permita emitir decisiones y normas que contribuyan a la materialización de este principio en el marco jurídico. En este sentido, la Corte deja en claro que gracias al principio de igualdad y no discriminación los Estados cuentan con las herramientas necesarias para eliminar los actos que tienden a disminuir o restringir los derechos de una persona a partir de su orientación o preferencias sexuales.

Respecto al derecho a la seguridad social, la Corte consideró que este derecho contribuye al reconocimiento de la dignidad de las y los trabajadores, así como de sus familias. De igual forma, emplea la interpretación que hiciera el Tribunal en la Acción de Inconstitucionalidad 2/2010, al afirmar que la protección constitucional de las familias no solo se refiere a las uniones de hombre y mujer, sino que comprende abarca a las integradas por personas del mismo sexo, las familias monoparentales o por cualquier otro tipo de vínculo sin atender a los estereotipos impuestos por una corriente que no respeta la diversidad de género y las preferencias sexuales (Amparo en Revisión 750/2018, 2019, pp. 18).

Para hacer el análisis de la norma impugnada (artículo 130 de la Ley del Seguro Social), la SJCN determina que, si bien, pudiera parecer que la intención del legislador era establecer neutralidad en la norma, la designación de hombres como "causantes" y mujeres como "derechohabientes" visibiliza los estereotipos en torno a los cuales gira la pensión por viudez, por establecer que solo las uniones entre hombre y mujer son titulares del derecho a la seguridad social en lo específico a esta prestación.

En este sentido, la Sala observó que la disposición en entredicho condiciona el derecho a la seguridad social a un modelo de familia en el que independientemente si se constituye por matrimonio o concubinato las parejas son de sexos opuestos, es decir, establece un trato diferenciado entre quienes cumplen

con estas características como las parejas heterosexuales, y quienes no, como lo son las parejas homosexuales o incluso monoparentales, de ahí que concluye diciendo que la ley hace una distinción a partir de las orientaciones sexuales (Amparo en Revisión 750/2018, 2019, pp. 21-22), por tanto, discrimina contrario al precepto constitucional en comento.

De esta forma, la Sala señala que la protección a la familia prevista en el numeral 4 constitucional se determina por vínculos afectivos y familiares sin importar las orientaciones sexuales o identidades de género por tanto, la Corte considera que la distinción realizada por la norma impugnada condiciona el acceso a los derechos de seguridad social a la conformación de un modelo familiar específico sin que se fundamente en una justificación jurídica válida. En consecuencia, se genera desigualdad de otro tipo de relaciones familiares y es contrario al principio de igualdad y no discriminación consignado en el texto constitucional en razón de la preferencia sexual de las personas (Amparo en Revisión 750/2018, 2019, pp. 21-24).

d. Edad

Por último, y como cierre de este análisis, en el Amparo en revisión 619/2017 la SCJN evaluó los requisitos establecidos en el Manual General de Procedimientos de un centro médico nacional, por los cuales se niega el acceso a una persona al servicio de reproducción asistida, en especial, sobre los que se refieren a: a) la edad de los participantes, b) que sean parejas constituidas legalmente, c) que los participantes no tengan hijos o solo tengan uno, d) que los participantes no tengan anomalías genéticas que puedan ser heredadas y e) que no tengan alguna enfermedad concomitante (Amparo en Revisión 619/2017, 2017).

En su estudio, el Alto Tribunal analiza la edad y el estado civil como requisitos esenciales para el acceso a tal procedimiento. Interpreta que son contrarios al principio de igualdad y no discriminación a través del análisis del test de proporcionalidad. Es interesante el aspecto de la edad máxima que establece la norma; sin embargo, a través de argumentos de tipo científico llega a la conclusión que no se aportan suficientes elementos que permitan justificar la distinción. Veamos las demás categorías de las candidatas a la reproducción asistida.

En abril de 2016 la parte quejosa promovió amparo ante los Juzgados de Distrito en la Ciudad de México debido a la negativa de la administración del Centro Médico Nacional "20 de noviembre" para ser candidata de el procedimiento de reproducción asistida. Cabe destacar que la quejosa fue diagnosticada con una condición médica que tiene como efecto la imposibilidad de ovular, y por ende, la dificultad para procrear, por ello, decidió someterse a un procedimiento de reproducción asistida en una de las clínicas pertenecientes al Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado. Le

fueron practicados diversos estudios y resolvieron negarle la solicitud debido a que excedía el límite de edad dispuesto por el Manual General de Procedimientos de ese centro médico.

Tales criterios de acceso fueron impugnados por la quejosa a partir de que consideró que: a) eran violatorios a los derechos a la igualdad y no discriminación por basarse en categorías prohibidas en el artículo 1° de la Constitución, b) impedían el ejercicio del derecho a la salud, al negarle el acceso a servicios de salud en la esfera sexual y reproductiva, c) la negativa a su solicitud constituye un trato cruel e inhumano lo que implica la violación al derecho a la integridad personal, d) las restricciones establecidas por el Manual citado representan una violación al derecho a la vida privada y a la no injerencia arbitraria por parte del Estado en el ejercicio de la libertad reproductiva, e) ante la negativa a sus solicitud se vulnera el derecho a fundar una familia contenido en la norma constitucional y f) los criterios delimitados para el acceso al procedimiento de reproducción asistida son contrarios al derecho a gozar de los beneficios del progreso científico y tecnológico (Amparo en Revisión 619/2017, 2017, pp. 12-21).

Posterior a ello, el juzgado que conoció del caso resolvió sobreseer el asunto debido a que consideró que la quejosa no hizo valer los argumentos suficientes para demostrar que los actos consistentes en la delimitación de requisitos para acceder al procedimiento de reproducción asistida, así como, la consecuente negativa a su solicitud vulneraban sus derechos por lo que se actualizaba una de las causales de improcedencia previstas en el artículo 61 en relación con el 108 de la Ley de Amparo (Amparo en Revisión 619/2017, 2017, pp. 24). El caso fue atraído para conocimiento de la Suprema Corte mexicana.

Además de la violación al principio de igualdad y no discriminación, la quejosa considera que lo dispuesto por la institución médica afecta el ejercicio de su derecho a la salud, ello debido a que se ve obstaculizado el acceso a los servicios médicos, a la educación e información en la esfera de la salud sexual y reproductiva. De igual forma, también se analiza la violación a los derechos a fundar una familia, a la vida privada y al aprovechamiento de beneficios del progreso científico y tecnológico.

En este caso la parte quejosa solamente considera como discriminatorios los criterios de: la edad, el estado civil y la condición médica. Para resolver este conflicto, la Corte utiliza otra herramienta: la aplicación del principio de igualdad y no discriminación de manera transversal a todos los derechos contenidos en la Constitución y los tratados internacionales, ejemplo de ello es el derecho a la vida privada por medio del cual, las personas tienen total libertad de conducir sus decisiones. Esto es directamente aplicable al derecho a tener una sexual satisfactoria y segura, a la capacidad de procrear una familia, a la libertad de decidir sobre la sexualidad, así como tener acceso a métodos para regular la fecundidad y la fertilidad.

Al igual que en los casos anteriores, la Sala consideró como punto de inicio del análisis la siguiente premisa: cuando una norma utilice alguna de las categorías enunciadas en el artículo 1° constitucional para establecer un trato diferenciado, es trabajo del juez interpretarla rigurosamente debido a que la imposición de una ley que discrimina surte efectos negativos en la toma de decisiones que afectan la vida de las personas.

Para realizar esta labor, el Tribunal aplica la siguiente metodología de análisis judicial: 1) verificar si la distinción basada en la categoría sospechosa cumple con alguna finalidad imperiosa por la Constitución; 2) existir coherencia entre la medida y la finalidad y; 3) la distinción debe de ser lo menos restrictiva posible.

Bajo el anterior *test*, la Corte determinó lo siguiente:

1. La aplicación de un rango de edad (35 años) para aumentar la posibilidad de éxito y disminuir los riesgos en la salud dentro de la participación en procedimientos de reproducción asistida, efectivamente implica un trato diferenciado a partir de una categoría sospechosa. Sin embargo, en virtud de que persigue una finalidad legitima constitucionalmente, como lo es la salud, se debe entender que la medida tiene una finalidad imperiosa.
2. En segundo lugar, la Corte reconoce que la condición de la edad no se relaciona directamente con la finalidad que tiene el derecho a la salud, en específico la reproductiva. Afirma que el contenido del derecho a la salud comprendido en el artículo 4 constitucional incorpora el derecho de las personas a tener acceso a los servicios de la salud reproductiva, dentro de los que se encuentran los tratamientos de fertilidad o reproducción asistida. Así pues, se determina que las autoridades deben garantizar a los pacientes el ingreso a los procedimientos que ofrecen los centros médicos como el que figura en este asunto.

La Segunda Sala observa que si bien, el requisito de la edad se contempla como un elemento que influye en el éxito del procedimiento de reproducción asistida, este no se evalúa de manera independiente, ya que de acuerdo a lo dispuesto en instrumentos como las "Guías de Diagnóstico-Terapéuticas de las Patologías más frecuentes en el servicio de reproducción humana" la edad solo constituye un factor determinante cuando se valora conjuntamente con la calidad de los ovocitos y las condiciones del útero de la mujer participante. En este sentido, la negativa de acceso a los servicios de reproducción asistida por la falta de satisfacción del requisito de edad no se justifica, es decir, resulta contraria a los principios de igualdad y no discriminación (Amparo en Revisión 619/2017, 2017, pp. 62-66).

III. Reflexiones finales

De las sentencias aquí analizadas se desprenden elementos que pueden ayudar a elaborar una teoría o línea jurisprudencial de la Corte mexicana en cuanto a la interpretación de la cláusula de no discriminación en asuntos de seguridad social o derechos laborales.

En tal sentido, puede decirse que la interpretación de la Corte se afirma a través de la aplicación del artículo 1° constitucional y, en algunos casos, con el artículo 4 respecto a la igualdad de hombres y mujeres. Sin embargo, la interpretación directa la hace a través del numeral primero constitucional.

En segundo término, es relevante señalar el uso que hace la SCJN de la "Perspectiva de Género" para interpretar y aplicar esta herramienta -como es la perspectiva de género- para explicar porque las normas puestas en disenso son inconstitucionales. Por ejemplo, es evidente este criterio interpretativo cuando señala que la norma impugnada supone un obstáculo tanto para hombres como para mujeres, esto en virtud de la prevalencia de "roles" sobre la paternidad y la maternidad respecto a la responsabilidad de crianza.

En tal sentido, la Corte mexicana afirma que, por tradición, debido fundamentalmente a patrones culturales, es la mujer a quien se menoscaban sus derechos, pero también, señala que los hombres pueden resultar afectados con esta visión.

Tercera, se destaca también el uso de otra herramienta importante en la interpretación judicial como es el uso del *test* de proporcionalidad para determinar si la distinción o diferencia impugnada solventa dicha prueba.

Cuarta, las sentencias destacan la necesidad de que los jueces adopten un modelo "anti-estereotipos", es decir, un modelo que no encasille a hombres y mujeres en roles y funciones que les han sido asignadas histórica y socialmente por razón de su género. Lo mismo puede decirse cuando pide a los juzgadores no aplicar un "modelo de familia", casi siempre apegado al tradicional concepto de familia en México, sino que se aplique un examen a conciencia si la ley o normativa en cuestión hace distinciones a partir de orientaciones sexuales. En tal caso, debe declararse su inconstitucionalidad por discriminación.

Quinta, se destaca en algunos de las sentencias el uso reiterado que hace la SJCN de normativa internacional así como su interpretación, para explicar la aplicación del principio de No Discriminación, como lo hizo con las referencias del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de Naciones Unidas, en la Observación General No. 19 El derecho a la seguridad social, en cuanto al deber de los Estados para "realizar plenamente el derecho de todas las personas, sin ningún tipo de discriminación a la seguridad social incluido el seguro social".

Finalmente, es posible afirmar a través de estos criterios constitucionales de la SCJN que la aplicación de la cláusula de no discriminación presenta una doble vertiente, por un lado, acompañada de otros derechos, como el derecho a la salud, el derecho a las pensiones de seguridad social, entre otros; y, por el otro, tiene aplicación a través de herramientas de interpretación como lo son la perspectiva de género, como es el caso de las trabajadoras domésticas, las pensiones de guardería, viudez, por mencionar algunos ejemplos.

Lista de referencias

Bayefsky, A. (1990). The principle of Equality or Non Discrimination in International Law. *Rights Law Journal*, *11*(1), 1-34.

Montoya Melgar, A. (2018, 12 de marzo). La igualdad como valor, como principio y como derecho fundamental. *Thomson Reuters Arazandi*, Recuperado de https://parlamento-cantabria.es/sites/default/files/dossieres-legislativos/Montoya.pdf. [Consultado el 8 de enero de 2020].

Morán Navarro, S. y Abundis Rosales M. (2016). El Derecho Humano a la Igualdad en la Constitución Mexicana. Algunas consideraciones. *Ciencia Jurídica*, (10), 137-154.

Jurisprudencia Nacional

Suprema Corte de Justicia de la Nación, Amparo directo 9/2018, 5 de diciembre de 2018.

Suprema Corte de Justicia de la Nación, Amparo directo en revisión 6043/2016, 26 de abril de 2017.

Suprema Corte de Justicia de la Nación, Amparo en revisión 750/2018, 9 de enero de 2019.

Suprema Corte de Justicia de la Nación, Amparo en revisión 619/2017, 29 de noviembre de 2017.

Suprema Corte de Justicia de la Nación, Amparo en revisión 59/2016, 29 de junio de 201.

Tesis 1ª. CCCLXXXIV/2014 (10ª.), Semanario Judicial de la Federación, Décima Época, tomo I, pág. 720, Registro digital: 2007924.

Normativa Internacional

Convención Americana sobre Derechos Humanos adoptada por la Organización de los Estados Americanos, 22 noviembre 196.

Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer "Convención Belém do Pará" adoptada por la Organización de los Estados Americanos, 9 junio 1994.

Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial. Adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 2106 A (XX), de 21 diciembre 1965.
Convención Relativa a la Lucha contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza. Adoptada en la undécima reunión de la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 14 diciembre 1960.
Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer. Adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 34/180, de 18 diciembre 1979.
Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones. Proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 36/55 de 25 noviembre 1981.
Declaración Universal de Derechos Humanos. Adoptada y proclamada por la Asamblea General en su resolución 217 A (III), de 10 diciembre 1948.
Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Adoptado por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI), de 16 diciembre 1966.
Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 2200 A (XXI), de 16 diciembre 1966.
Protocolo adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales "Protocolo de San Salvador", 27 enero 1989.

Normativa Nacional

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 5 de febrero de 1917.
Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 1 febrero 2007.
Ley General para la Inclusión de las Personas con Discapacidad. Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 30 mayo 2011.
Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación. Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 11 junio 2003.
Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres. Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 2 agosto 2006.
Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes. Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 4 diciembre 2014.

Dignidad Humana y Justicia Social en el derecho laboral del sistema jurídico mexicano

Human Dignity and Social Justice in the labor law of the Mexican legal system

Óscar Javier Apáez Pineda
Facultad de Derecho, Universidad La Salle
ORCID: 0000-0003-2865-2740

Resumen

El presente artículo de investigación presenta un análisis del concepto Dignidad Humana positivizado en las interpretaciones jurisprudenciales de la Suprema Corte de Justicia de la Nación; mismo que a partir de la reforma en materia de derechos humanos del año 2011, ha sido interpretado de tal manera que ha provocado un cambio en la interpretación de las normas jurídicas del sistema jurídico mexicano. La argumentación que se presenta en el presente texto intenta mostrar como el concepto de Dignidad Humana se ajusta frente al de Justicia Social en la rama del derecho de laboral, con ello se intenta responder la interrogante ¿Qué repercusión tiene la concepción de Dignidad Humana con la Justicia Social en el derecho laboral del sistema jurídico mexicano? Para ello se parte del análisis de las tesis de jurisprudencia de Justicia Social y Dignidad Humana sostenidas por la Corte y el análisis de una interpretación realizada en la que se aplican conjuntamente la Dignidad Humana y la Justicia Social para resolver cuestiones procesales de un litigo de carácter laboral.

Abstract

This research article presents an analysis of the concept of Human Dignity positivized in the jurisprudential interpretations of the Supreme Court of Justice of the Nation; since the human rights reform of 2011, it has been interpreted in such a way that it has led to a change in the interpretation of the legal norms of the Mexican legal system.. The argument presented in this text attempts to show how the concept of Human Dignity is in line with that of Social Justice in the branch of labour law, thereby trying to answer the question What impact does the conception of Human Dignity have on the Social Justice in the labour law of the Mexican legal system? To this end, it is based on the analysis of the thesis on

* Doctor en Derecho y Globalización, Investigador en la Universidad La Salle México. Correo: oscar.apaez@lasalle.mx

the case-law of Social Justice and Human Dignity supported by the Court and the analysis of an interpretation carried out in which Human Dignity and Social Justice are applied together to resolve procedural issues of a labour dispute.

Palabras clave

Dignidad Humana, Justicia Social, derecho laboral, Sistema legal mexicano, Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Key words

Human Dignity, Social Justice, labor law, Mexican legal system, Supreme Court of Justice of the Nation.

Fecha de recepción: Octubre 2020
Fecha de aprobación: Noviembre 2020

Introducción

En el mes de junio del año dos mil once la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos fue reformada, para dejar atrás la época de las garantías individuales y dar paso a las garantías de derechos humanos; para ello se modificó el artículo primero estableciendo una serie de cambios que provocaron rompimientos paradigmáticos en el sistema jurídico de México.

Estos cambios también provocaron que las labores de interpretación y generación de jurisprudencia de la Corte dejaran atrás la novena época e iniciasen la décima bajo los principios de los derechos humanos y sus correspondientes efectos en la interpretación de las normas del sistema que se había desarrollado bajo el paradigma del positivismo y garantismo individual.

En esta décima época se ha interpretado y precisado el concepto de: Dignidad Humana, que previamente fue conceptuado como principio ético o moral; y que ahora se le considera norma jurídica.

Por otra parte, el concepto de Justicia Social en la legislación mexicana se ha coligado e interpretado en relación con el derecho laboral, ya que este último es una disciplina jurídica que intenta a lograr la armonía entre los factores de la producción y el referido concepto se entiende en ella como la herramienta que permite proteger a las personas trabajadoras en caso de que exista alguna duda de interpretación del derecho, provocando que diversas jurisprudencias lo conceptúen como un criterio protector de la clase trabajadora.

Sin embargo, existe una tesis que a la luz de la reforma de derechos humanos, coloca armónicamente a la Justicia Social, entendida como protección-

nismo de las personas trabajadores, con la aplicación del criterio de Dignidad Humana, para proteger a las personas, y en tal sentido en este artículo analizamos la argumentación utilizada en dicha tesis para sostener que esta se encuentra en un nivel distinto al de Justicia Social, pero armónico, ya que la Dignidad Humana es una norma jurídica que reafirma las condiciones esenciales sin las cuales el sistema jurídico no puede funcionar.

Para ello partiremos de precisar cuáles son las formas en las cuales la Suprema Corte de Justicia emite sus interpretaciones; las interpretaciones que sobre la Justicia Social y Dignidad Humana ha realizado; además analizaremos la tesis en la que el criterio de Dignidad Humana se relaciona con el de Justicia Social para resolver cuestiones procesales de un litigio de carácter laboral; para así presentar las reflexiones y argumentaciones finales que den respuesta a la interrogante: ¿Qué repercusión tiene la concepción de Dignidad Humana con el diverso de Justicia Social en el derecho laboral del sistema jurídico mexicano?

1. El trabajo de interpretación de la corte

La Suprema Corte de Justicia de la Nación lleva a cabo una labor de control de constitucionalidad a través de la interpretación y generación de jurisprudencia como producto de la resolución de los casos que se someten ante ella, en estos, las partes sostienen argumentos respecto de la interpretación y aplicación de las normas del sistema jurídico mexicano en relación con la Constitución y/o con los Tratados Internacionales.

Por cuestiones de lógica histórica y cada que existen reformas trascendentales del sistema jurídico la Corte ha tenido que enmarcar sus trabajos interpretativos en distintas épocas, ello en atención de que las tesis de jurisprudencias son publicadas en su Semanario Judicial de la Federación, por lo que una vez que los cambios del sistema lo justifican se da pie a una nueva época de interpretación.

Vale aclarar que son denominadas como "jurisprudencias históricas" las que pertenecen de la primera a la cuarta época de las labores de interpretación, y estás datan del periodo prerrevolucionario; por otra parte, las denominadas "jurisprudencias aplicables" se componen de la quinta época en adelante y se denominan así ya que la constitución que han interpretado es la vigente desde 1917.

En ese sentido, la actual época es la décima esta nace a partir de las reformas del año 2011, que como se mencionó incluyeron a los derechos humanos en la constitución y de conformidad con el Acuerdo General Número 9/2011, se determinó que la Décima Época del Semanario Judicial de la Federación, iniciaría con la publicación de la jurisprudencia del Pleno y de las Salas de la Su-

prema Corte de Justicia de la Nación, así como de los Tribunales Colegiados de Circuito, derivada de las sentencias dictadas a partir del cuatro de octubre de dos mil once (Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2011).

Aunado a lo anterior, la Ley de Amparo Reglamentaria de los Artículos 103 y 107 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, señala que la jurisprudencia integrada conforme a la época que antecede a la décima, continua en vigor en lo que no se oponga a la ley actual, de ahí el calificativo de "Aplicable" (Congreso de la Unión, 2013).

Ahora bien, para poder llevar a cabo su labor interpretativa, la Corte se organiza en distintos órganos que se encargan de conocer y resolver estos asuntos dependiendo de la materia, competencia y jurisdicción; así encontramos jueces de distrito, tribunales colegiados, tribunales unitarios, las salas de la corte y su pleno. Cada uno de ellos tiene facultades propias respecto a la salvaguarda del sentido en que debe interpretarse la Constitución, no es materia del presente explicar de manera particular cada una de las funciones de estos órganos, pero si el de precisar que las interpretaciones realizadas a través de las salas, pleno e incluso de los Tribunales colegiados, forman parte del sistema de jurisprudencias que sirven en algunos casos de criterios orientadores (tesis aisladas) y en otros de observancia obligatoria (tesis de jurisprudencia) para los jueces en la resolución de casos judiciales.

Por lo que encontramos que existen distintos tipos de tesis generadas como producto de estas interpretaciones, las "tesis aisladas" constituyen criterios orientadores que pueden llegar a ser jurisprudencias de carácter obligatorio cuando se sostienen por cinco veces consecutivas en distintas resoluciones de casos similares. En algunas ocasiones encontramos tesis aisladas que se contradicen y pueden ser denunciadas para ser resueltas en un proceso de contradicción de tesis que produce a su vez criterios jurisprudenciales.

La propia Corte ha establecido criterios que permiten esclarecer la diferencia entre las tesis IX.1o.71 K aisladas y las jurisprudenciales tal como se observa en la tesis de la décima época, cuyo rubro señala: JURISPRUDENCIA. CONCEPTO, CLASES Y FINES y que a continuación transcribimos:

> JURISPRUDENCIA. CONCEPTO, CLASES Y FINES. La jurisprudencia es la interpretación de la ley, de observancia obligatoria, que emana de las ejecutorias que pronuncia la Suprema Corte de Justicia de la Nación funcionando en Pleno o en Salas, y por los Tribunales Colegiados de Circuito. Doctrinariamente la jurisprudencia puede ser confirmatoria de la ley, supletoria e interpretativa. Mediante la primera, las sentencias ratifican lo preceptuado por la ley; la supletoria colma los vacíos de la ley, creando una norma que la complementa; mientras que la interpretativa explica el

sentido del precepto legal y pone de manifiesto el pensamiento del legislador. La jurisprudencia interpretativa está contemplada en el artículo 14 de la Constitución Federal, en tanto previene que en los juicios del orden civil la sentencia definitiva deberá ser conforme a la letra o a la interpretación jurídica de la ley; y la jurisprudencia tiene una función reguladora consistente en mantener la exacta observancia de la ley y unificar su interpretación, y como tal, es decir, en tanto constituye la interpretación de la ley, la jurisprudencia será válida mientras esté vigente la norma que interpreta. (PRIMER TRIBUNAL COLEGIADO DEL NOVENO CIRCUITO, 2003)

Como se observa, se refiere que hay tres finalidades de la jurisprudencia: confirmatoria; supletoria e interpretativa, la que nos interesa en el presente trabajo es precisamente la última ya que como también lo señala la tesis de jurisprudencia referida, en esta se explica el sentido del precepto legal y en el caso que se analizará advertiremos como la idea de la Justicia Social, parece colocarse en un segundo plano frente al concepto de Dignidad Humana, pero para ello debemos partir desde la propia jurisprudencia para precisar cómo define a la Justicia Social.

2. La justicia social en las interpretaciones de la Corte

De conformidad con el Semanario Judicial de la Federación el concepto de Justicia Social se encuentra abordado en 154 criterios de la "jurisprudencia aplicable" de los cuales 110 son tesis aisladas y 44 jurisprudenciales, de estas últimas 28 son producto de contradicción de tesis, 3 emanadas de juicios de Controversia Constitucional[1] y las restantes 13 de jurisprudencia por reiteración, es decir, producidas a través de 5 tesis aisladas sostenidas en cinco ocasiones.

De estas tesis resalta la idea de Justicia Social como la labor que deben realizar los encargados de interpretar y aplicar las leyes en el sentido de interpretarlas del modo más favorable para las personas trabajadoras, ello en diversos reclamos que atienden a prestaciones, derechos colectivos e incluso con motivo de conflictos de interpretación que atañen a qué norma debe ser utilizada para colmar los vacíos que pudiere tener la legislación laboral. Precisamente en un asunto de este tipo encontramos tesis que liga el concepto de justicia social con el de dignidad humana y a continuación la transcribimos resaltando en negritas lo relativo:

[1] Las controversias constitucionales son juicios que resuelven los conflictos que se suscitan entre poderes federales, poderes de los estados, órganos de gobierno Ciudad e México, o entre los órdenes de gobierno federal, estatal, municipal o de la Ciudad de México, por invasión de competencias o por cualquier tipo de violación a la Constitución.

LEY DEL SERVICIO CIVIL PARA EL ESTADO DE SONORA, SÓLO ADMITE LA SUPLETORIEDAD DE LA LEY FEDERAL DEL TRABAJO, CUANDO DEBAN APLICARSE LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA SOCIAL. La premisa fundamental para aplicar supletoriamente, una legislación a otra, la constituye el hecho de que estando prevista la institución jurídica en la norma, tal previsión sea incompleta u oscura. Ahora bien, el artículo 10 de la Ley del Servicio Civil para el Estado de Sonora, dispone: "En la interpretación de esta ley se tomarán en consideración los principios de justicia social que derivan del artículo 123 de la Constitución General de la República y de la Ley Federal del Trabajo, que para ese efecto será aplicable supletoriamente, así como la jurisprudencia, la costumbre, el uso y la equidad". Conforme al precepto legal transcrito, es claro que la supletoriedad de la Ley Federal del Trabajo, no se actualiza en toda su amplitud, sino que ello sólo es para el fin de que se tomen en consideración los principios de justicia social que derivan del artículo 123 constitucional y de la propia ley laboral. En efecto, la referida supletoriedad debe entenderse como aplicable única y exclusivamente en lo que respecta a la interpretación de la citada ley estatal, para que se tomen en consideración, cuando el asunto lo requiera, los referidos principios de justicia social. Entendiéndose como justicia social la que se realiza a través del derecho tendente a la protección al trabajador en su doble aspecto: como uno de los factores primordiales en el esfuerzo productivo y como persona humana, esto es, como dignificación de los valores humanos. Existen importantes manifestaciones de la finalidad de dicha justicia social, como son las que se encuentran en las limitaciones al principio civilista de la autonomía de la voluntad, mediante la nulidad de la renuncia de derechos laborales; en la inversión de la carga de la prueba que asume el patrón cuando el trabajador demanda por despido; la equidad como fuente supletoria de derecho; la obligación de las Juntas de suplir las deficiencias de la demanda del trabajador, cuando no comprenda todas las prestaciones que se deriven de los hechos expuestos; la exención de la carga de la prueba al trabajador, cuando el patrón tenga la obligación legal de conservar los documentos probatorios sobre las cuestiones controvertidas; la facultad de dictar los laudos "apreciando los hechos en conciencia", y demás análogos. (Primer Tribunal Colegiado en Materias Civil y de Trabajo del Quinto Circuito, 2009).

Como se observa la tesis menciona que el principio de Justicia Social se debe entender como la protección que asiste a las personas trabajadoras en dos sentidos, por ser parte integrante de una relación trascendental para la sociedad: miembro integrante de los factores de la producción, pero además como persona humana, en el sentido de dignificación de sus valores inherentes. Esta manera de ligar la dignidad con los valores fue la que predominó en las interpretaciones de la corte hasta la entrada en vigor de la reforma del año 2011.

Es de resaltarse que existe jurisprudencia que reconoce el carácter de debilidad de las personas trabajadoras como integrantes de las relaciones de los factores de la producción; además de reconocer la dignidad ligada a la idea del trabajo como deber y derecho social; resaltando la característica que hemos señalado como coincidente en la mayoría de las interpretaciones de la corte: la interpretación a favor de las personas trabajadoras, tal y como lo observamos en la jurisprudencia que ahora se transcribe, de la cual se resalta en negritas lo que se relaciona con lo afirmado:

> ACCIÓN DE REINSTALACIÓN O DE INDEMNIZACIÓN. EL HECHO DE QUE EL TRABAJADOR UBIQUE EL DESPIDO INJUSTIFICADO EN UN DÍA DE DESCANSO OBLIGATORIO POR LEY, O INHÁBIL PARA ÉL, POR CORRESPONDER AL DE SU DESCANSO SEMANAL NO CONLLEVA NECESARIAMENTE LA IMPROCEDENCIA DE AQUÉLLA. Con apoyo en los razonamientos que la Segunda Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación expuso al resolver las contradicciones de tesis 209/2014 y 185/2010, de las que derivaron, las jurisprudencias 2a./J. 107/2014 (10a.) y 2a./J. 117/2010, de título y subtítulo, y rubro, respectivamente: "ACCIÓN DE REINSTALACIÓN O DE INDEMNIZACIÓN. EL HECHO DE QUE EL TRABAJADOR DEMANDE EL PAGO DEL SALARIO CORRESPONDIENTE AL DÍA EN QUE ADUJO FUE DESPEDIDO, NO CONLLEVA DE MANERA NECESARIA LA IMPROCEDENCIA DE LA ACCIÓN". y "DESPIDO INJUSTIFICADO. SI EL TRABAJADOR AFIRMA ENCONTRARSE FUERA DE LA JORNADA LABORAL SIN JUSTIFICAR SU PRESENCIA EN LA FUENTE DE TRABAJO, LA JUNTA DE CONCILIACIÓN Y ARBITRAJE DEBE CONSIDERARLO CIERTO, CUANDO SE TENGA POR CONTESTADA LA DEMANDA EN SENTIDO AFIRMATIVO", se advierte que los criterios aplicados en casos semejantes al que nos ocupa, están orientados a exponer que las autoridades jurisdiccionales, lejos de aplicar un criterio estricto para resolver los asuntos sometidos a su jurisdicción, deben ponderar todos los elementos que conlleven utilizar juicios de valoración sobre los casos específicos que se les presenten y emitir los razonamientos jurídicos, suficientes e idóneos, para llegar a una u otra solución. En congruencia con lo anterior, y de acuerdo con los artículos 2o., 3o., 18, 20, 47, 48, 133, fracción VII, 134, 135, 152, 841 y 842 de la Ley Federal del Trabajo (en su texto vigente hasta el 30 de noviembre de 2012, o en el actual), las normas de derecho del trabajo persiguen un fin de justicia social, entre otros aspectos, sobre tres vertientes básicas: 1) lograr un equilibrio entre las partes reconociendo como la más débil a la clase trabajadora; 2) conceptualizar el trabajo como un derecho y deber social que exige respeto para las libertades y la dignidad de quien lo presta; y, 3) en caso de duda en cuanto a su interpretación, prevalecerá la más favorable al trabajador. Además, como no existe una prohibición legal para éste de acudir a la fuente de trabajo en un día de descanso obligatorio por ley, o inhábil para él, y al estar prohibido para el pa-

trón restringirle el ejercicio de los derechos que le asisten, es decir, desarrollar la actividad laboral encomendada, el simple hecho de que el trabajador que ejerce alguna de las acciones referidas ubique el despido en un día de descanso obligatorio o inhábil para él, con independencia de que haya mencionado o no en su demanda la razón o el motivo por el que se encontraba en el centro de trabajo, no puede tener como consecuencia necesaria e inmediata la improcedencia de la acción, menos si únicamente se aduce un argumento de inverosimilitud, ya que la procedencia o improcedencia de la acción debe derivar, en todo caso, del resultado de la valoración que la Junta de Conciliación y Arbitraje haga en el laudo correspondiente, en cuanto a tener por acreditado o no el despido injustificado que invoca el trabajador, con base en la demanda, su contestación y las pruebas ofrecidas por las partes, pues existen innumerables posibilidades reales de justificar la presencia del operario en la fuente de trabajo en un día inhábil que, en su caso, deben ponderarse a fin de emitir un laudo a verdad sabida y buena fe guardada, apreciando en cada caso los hechos en conciencia, en forma clara, precisa y congruente (Pleno en materia de Trabajo del Primer Circuito, 2019).

Retomando el concepto de Justicia Social, podemos encontrar una tesis en donde se aprecia la materialización de este en el sentido de ligarlo con los principios que tutelan y protegen a las personas trabajadoras en procesos judiciales de materia laboral, en especial con los principios denominados de suplencia y el subsanador.

Los referidos principios están contenidos en el Ley Federal del Trabajo (Congreso de la Unión, 1970) y el primero indica que ante la falta de reclamo de algún derecho irrenunciable de las personas trabajadoras en sus escritos de demanda, el órgano que resuelve los asuntos de materia laboral,[2] debe precisarle cuales son aquellas prestaciones que le asisten y cuales son las que omitió reclamar.

Por otra parte, el principio subsanador establece que debe de señalar y enmendar los defectos u omisiones en que hayan incurrido por irregularidades de las peticiones o escritos de los trabajadores, subsanándolos, es decir, integrando los que falten o completando las imperfecciones. Así pues, nos encontramos la tesis que a continuación se transcribe, en donde observamos que se agrega al de Justicia Social la esencia de los principios antes referidos:

DEMANDA EN EL JUICIO LABORAL. SI EL TRABAJADOR OMITE RATIFICARLA EXPRESAMENTE EN LA AUDIENCIA DE LEY, LA JUNTA DEBE HACERLO OFICIO-

[2] Las denominadas Juntas de Conciliación y Arbitraje, que con la última reforma laboral se denominan Tribunales Laborales.

SAMENTE. De la interpretación armónica de los artículos 685, 878, fracción II, 879, segundo párrafo, en relación con el 18 de la Ley Federal del Trabajo, se llega a la conclusión de que si el actor comparece a la audiencia, y en la etapa de demanda y excepciones no ratifica su ocurso, tal circunstancia carece de trascendencia jurídica, dado que la Junta debe tenerlo por reproducido oficiosamente, ya que por mandato de la ley, ésta debe subsanar cualquier omisión en la que el trabajador hubiera incurrido; además, si cuando no concurre a la audiencia le tendrá por reproducida en vía de demanda su comparecencia o escrito inicial, no puede estimarse que cuando lo haga y omita ratificar, esa sola omisión traiga como consecuencia el que se tenga por no interpuesta la demanda, ya que aparte de que esto pugna con los principios de justicia social que imperan en el Código Obrero, no existe ninguna disposición que así lo determine (Cuarta Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 1994).

Como se observa, la Justicia Social en la interpretación de la Corte, contiene aspectos de protección en la materialización de derechos de carácter laboral, ligados a principios propios del derecho laboral, pero esta protección que se ha reconocido como un criterio de actuación de los jueces no se aplica de manera arbitraria, sino que sigue una metodología de interpretación en la cual solo ante la multiplicidad de interpretaciones debe aplicarse, encontrando además un límite para dicha aplicación y este es que la interpretación más favorable para las personas trabajadoras debe permitir la armonía y proporcionalidad entre los miembros integrantes de las relaciones de trabajo tal y como lo sostiene la siguiente jurisprudencia:

FALTAS DE ASISTENCIA. TRATÁNDOSE DE JORNADA DE TRABAJO DISCONTINUA, INTERPRETACIÓN DE LA FRACCIÓN X, DEL ARTÍCULO 47 DE LA LEY FEDERAL DEL TRABAJO.- Al establecer la fracción X, del artículo 47, de la Ley Federal del Trabajo, en forma general, que es causal de rescisión de la relación laboral tener el trabajador más de tres faltas de asistencia en un periodo de treinta días sin permiso del patrón o sin causa justificada, ante la duda que podría presentarse, tratándose de la jornada de trabajo discontinua -que se caracteriza por la interrupción del trabajo, de tal manera que el trabajador pueda, libremente disponer del tiempo intermedio, lapso durante el cual no queda a disposición del patrón-, si la inasistencia a uno de los periodos de que se compone la misma puede sumarse a tres faltas completas para actualizar la causal de despido invocada, o se requieren cuatro faltas completas, dicha duda debe resolverse en beneficio del trabajador conforme a lo ordenado por el artículo 18, último párrafo del código laboral, el cual establece que en la interpretación de las normas de trabajo, en caso de duda, prevalecerá la interpretación más favorable al trabajador, regla que acepta universalmente la doctrina y que se conoce como in dubio pro operario, la cual no constituye una técnica de investi-

gación para interpretar las normas sino supone que ya se han utilizado esas técnicas pero no obstante ello, el resultado es que se puede obtener más de una interpretación. Frente a diversas interpretaciones, se debe escoger la más favorable al trabajador. La citada forma de interpretación de la ley laboral, es una manifestación del principio protector del derecho del trabajo y como manifestación de dicho principio, también tiene como límite la justicia social. Es decir, el principio protector, como la regla in dubio pro operario, no deben considerarse carentes de fronteras sino tienen como límite la necesidad de establecer la armonía en las relaciones entre trabajadores y patrones y la proporcionalidad en la distribución de los bienes producidos por esas relaciones.

Por lo que podemos concluir que la idea de Justicia Social que sostiene la Corte consiste en equilibrar la relación entre los integrantes de relaciones de trabajo, con la finalidad de armonizar la distribución de obligaciones, derechos y bienes que son producto de estas, en específico en las labores jurisdiccionales implica la obligación de interpretar a favor de las personas trabajadoras, cuando se tienen dudas o múltiples interpretaciones de una disposición jurídica.

Como también pudimos observar algunas jurisprudencias nos hablan de esta idea de Justicia Social ligada a la dignidad pero entendida esta como criterio moral, o como en el caso de la referida del año 2009, en donde se relaciona con la idea del trabajo como un derecho y deber social, sin embargo, con la reforma del año 2011 la dignidad humana ha adquirido una nueva dimensión dentro del trabajo interpretativo de la corte como a continuación se precisa.

3. La dignidad humana a partir de la reforma en materia de derechos humanos

Como ya se refirió el artículo primero constitucional quedó reformado a partir del mes de junio del año 2011, está reforma estableció que los Tratados internacionales ratificados por el país forman parte del sistema jurídico interno y deben de ser tomados en consideración para la interpretación y materialización de los derechos; además de señalar la prohibición de actos discriminatorios que atente en contra de la dignidad humana.

Por lo anterior de dio inicio a la décima época de interpretación y en ese sentido encontramos que en el Semanario Judicial de la Federación existen hasta este momento 177 criterios relacionados con la dignidad humana, de estos 146 son tesis aisladas, 19 son jurisprudencias por reiteración, 11 por contradicción y 1 por controversia constitucional; de estas destaca la jurisprudencia: *I.10o.A.1 CS (10a.)* ya que en esta se estableció que la Dignidad Humana es un derecho fundamental que reconoce la superioridad de las personas sobre las

cosas, la paridad, la individualidad del ser humano, su libertad y autodeterminación, considerándola base de los demás derechos humanos reconocidos por la Constitución y Tratados Internacionales. (Suprema Corte de Justicia de la Nación, Tesis I.1o.A.1 CS (10a.), 2019) criterio que a continuación se transcribe:

> DIGNIDAD HUMANA. CONSTITUYE UN DERECHO FUNDAMENTAL QUE ES LA BASE DE LOS DEMÁS DERECHOS HUMANOS RECONOCIDOS CONSTITUCIONAL Y CONVENCIONALMENTE. El principio de la dignidad humana, previsto por el artículo 1o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, debe considerarse como un derecho humano a partir del cual se reconocen: la superioridad de la persona frente a las cosas, la paridad entre las personas, la individualidad del ser humano, su libertad y autodeterminación, la garantía de su existencia material mínima, la posibilidad real y efectiva del derecho de participación en la toma de decisiones, entre otros aspectos, lo cual constituye el fundamento conceptual de la dignidad. Así, la superioridad del derecho fundamental a la dignidad humana se reconoce también en diversos instrumentos internacionales de los que México es Parte, como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, así como la Declaración y Programa de Acción de Viena; de ahí que deba considerarse que aquél es la base de los demás derechos humanos reconocidos constitucional y convencionalmente.

Como se advierte, para esta época la Dignidad Humana es la base y fundamento primordial del sistema jurídico mexicano e incluso por los tratados internacionales que el propio Estado ha ratificado ya que este debe respetar la superioridad de las personas por cualquier otra cosa. Además de ello, la Corte ha emitido una jurisprudencia que precisa los alcances de la Dignidad Humana como norma jurídica primordial del país la jurisprudencia: *1a./J. 37/2016 (10a.) que establece lo siguiente:*

> DIGNIDAD HUMANA. CONSTITUYE UNA NORMA JURÍDICA QUE CONSAGRA UN DERECHO FUNDAMENTAL A FAVOR DE LAS PERSONAS Y NO UNA SIMPLE DECLARACIÓN ÉTICA. La dignidad humana no se identifica ni se confunde con un precepto meramente moral, sino que se proyecta en nuestro ordenamiento como un bien jurídico circunstancial al ser humano, merecedor de la más amplia protección jurídica, reconocido actualmente en los artículos 1o., último párrafo; 2o., apartado A, fracción II; 3o., fracción II, inciso c); y 25 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. En efecto, el Pleno de esta Suprema Corte ha sostenido que la dignidad humana funge como un principio jurídico que permea en todo el ordenamiento, pero también como un derecho fundamental que debe ser respetado en

todo caso, cuya importancia resalta al ser la base y condición para el disfrute de los demás derechos y el desarrollo integral de la personalidad. Así las cosas, la dignidad humana no es una simple declaración ética, sino que se trata de una norma jurídica que consagra un derecho fundamental a favor de la persona y por el cual se establece el mandato constitucional a todas las autoridades, e incluso particulares, de respetar y proteger la dignidad de todo individuo, entendida ésta -en su núcleo más esencial- como el interés inherente a toda persona, por el mero hecho de serlo, a ser tratada como tal y no como un objeto, a no ser humillada, degradada, envilecida o cosificada (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 1a./J. 37/2016 (10a.), 2016).

De lo anterior podemos advertir que la Dignidad Humana, no es un criterio moral, ni declaración ética, sino que como norma jurídica obliga a autoridades y ciudadanos al respeto irrestricto de las personas y evitar las conductas que provocan la negación de esta cualidad inherente al ser humano.

Como se observa este es un paso muy importante en la legislación, ya que como referimos en el título que antecede se consideraba a la Dignidad Humana como un criterio de carácter moral ligado a derechos reconocidos que servían de soporte a esta; sin embargo, para esta décima época de interpretación encontramos que con base en la obligación de las autoridades mexicanas de interpretar la ley tomando en consideración los tratados internacionales como leyes internas, la Dignidad Humana es el fundamento primordial y se debe respetar en cualquier situación por cualquier autoridad y ciudadano, al respecto a continuación veremos un ejemplo en donde se confronta este concepto con el de Justicia Social.

4. Dignidad Humana y Justicia Social, su interpretación vigente en un caso real

Como se refirió en las tesis de jurisprudencia generadas antes de la décima época, el concepto de Justicia Social se liga fuertemente a la obligación de las Juntas de Conciliación y autoridades del trabajo para interpretar la ley a favor de las personas trabajadoras. Sin embargo, existe un criterio que parece alejarse de esta obligación y nos refiere lo siguiente:

DERECHO HUMANO AL DEBIDO PROCESO EN SU VERTIENTE DE DEFENSA ADECUADA EN EL JUICIO LABORAL. PARA NO TRANSGREDIRLO, SI EL TRABAJADOR Y EL PATRÓN (PERSONA FÍSICA) ACUDEN SIN UN ABOGADO, LA AUTORIDAD DEBE CUESTIONARLES SI QUIEREN PROSEGUIR EL PROCESO POR PROPIO DERECHO O SI REQUIEREN ASESORÍA LEGAL A FIN DE, EN SU CASO, DARLE INTERVENCIÓN A LA PROCURADURÍA DE LA DEFENSA DEL TRABAJO CUANDO LAS CIR-

CUNSTANCIAS DEL CASO DENOTEN SU DESCONOCIMIENTO DE ESA RAMA DEL DERECHO Y DE LAS NORMAS QUE RIGEN EL PROCESO ANTE LAS JUNTAS DE CONCILIACIÓN Y ARBITRAJE. Dentro de las "garantías" que constituyen el debido proceso se encuentra el acceso a la asistencia letrada, a que se refiere el artículo 8, numeral 2, incisos d) y e), de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, que consiste en el derecho de las personas a: i) defenderse personalmente; ii) ser asistidas por un defensor de su elección; y, iii) si no se defendieren por sí mismas ni nombran defensor en los plazos de ley, ser asistidas por uno proporcionado por el Estado. En ese orden, para garantizar a las personas su derecho humano al debido proceso en el juicio laboral, las partes pueden comparecer personalmente o por conducto de su apoderado jurídico, en términos del artículo 692 de la Ley Federal del Trabajo, y si bien es cierto que el diverso precepto 876, fracción I, de la propia ley, vigente hasta el 30 de noviembre de 2012, dispone que en la etapa conciliatoria las partes deben acudir personalmente, sin abogados patronos, asesores o apoderados, también lo es que no prohíbe que éstos puedan comparecer a la audiencia de conciliación, demanda y excepciones, ofrecimiento y admisión de pruebas pues, al respecto, el artículo 875 del mismo ordenamiento y vigencia señala que ésta iniciará con la comparecencia de las partes, lo que permite al trabajador y al patrón actuar por conducto de sus apoderados, sobre todo en la última fase, ya que de ésta dependerá el resultado del litigio. En consecuencia, si las circunstancias del caso denotan un desconocimiento del derecho laboral y de las normas que rigen el proceso ante las Juntas de Conciliación y Arbitraje por las partes, que sólo pueden ser conocidas por alguien versado en esa rama del derecho, de la que se desprenda la necesaria asistencia letrada, para no transgredir el derecho humano al debido proceso en su vertiente de adecuada defensa, aun cuando la autoridad laboral no puede obligar a las partes a llevar el juicio por conducto de un abogado, cuando acudan sin éste, debe cuestionarles si quieren proseguirlo por propio derecho o si requieren asesoría legal a fin de, en su caso, darle intervención a la Procuraduría de la Defensa del Trabajo, pues sus manifestaciones pueden perjudicarles, no por una conducta procesal indebida, sino por una evidente falta de asesoramiento legal, que nada tiene que ver con la personalidad, personería o representación; no con el ánimo de suplantarse en los intereses del actor, sino con el fin de salvaguardar su derecho humano consagrado en el tratado internacional aludido, y esa actuación incluye al patrón (persona física) que se ubique en similar hipótesis, a fin de respetar además, sus derechos fundamentales de igualdad y de equidad procesal, con base en el principio general de derecho de que, donde existe la misma razón, debe imperar igual disposición (Primer Tribunal Colegiado en Materias Administrativa y de Trabajo del Décimo Primer Circuito, 2016).

Antes de abordar el análisis de esta tesis en relación con su argumentación, debemos precisar que la ley laboral sufrió una reforma en el año 2019, que implicó la desaparición de las Juntas de Conciliación y creación de los Tribunales Laborales, además de que el proceso para resolver litigios fue modificado y se estableció un proceso conciliatorio previo ante centros de conciliación que una vez agotadas los trámites relativos y no pidiéndose lograr la conciliación, se debe iniciar el proceso ante los tribunales. (Congreso de la Unión, 2019)

Es importante señalar que la reforma del sistema de justicia laboral establece en sus artículos transitorios que hasta que los tribunales laborales no estén conformados las Juntas deberán de continuar con sus labores y resolver los juicios que ante ellas se tramitaron con las legislación previa la reforma hasta su conclusión (Congreso de la Unión, 2019).

Así pues, antes de la reforma precitada el proceso iniciaba con la audiencia de conciliación de manera presencial ante las Juntas y si no se lograba dicha conciliación se podía dar inicio a la siguiente etapa que era la denominada de demandas y excepciones, en donde quien promovía el juicio ratificaba su demanda y quien era demandado mencionaba sus defensas y excepciones a los derechos que se le reclamaban.

En la tesis de referencia podemos advertir, que nos refiere cuestiones de legalidad relacionados con los procesos jurisdiccionales previos a la reforma del año 2019 y aborda el estudio y argumentación sobre la no prohibición de asistir con abogados a las primeras audiencias del proceso laboral en específico a las audiencia de conciliación e incluso menciona que no existe prohibición para que en las etapas subsiguientes del proceso las partes puedan acudir sin abogados.

Ahora bien, en el proceso que se regía por las normas previas a la reforma del año 2019, los artículos 878 y 879 de la Ley Federal del Trabajo establecían que si el demandado no asistía a la audiencia de demanda y excepciones se le tenía por contestada la demanda en sentido afirmativo o si contestaba con evasivas o silencios se le tenía por admitidos los hechos en los que no hubiera controversia, por lo que si una persona acudía a esta etapa sin abogado difícilmente podría contestar la demanda instaurada en su contra, por el carácter técnico y el grado de conocimiento jurídico que se requiere para su desahogo, quedando en unas situación que en lenguaje jurídico se conoce como estado de indefensión, en caso de ser el patrón quien estuviere en dicha situación bajo el concepto de se cumplía el criterio al pie de la ley, pero en el caso de ser una persona trabajadora que estuviera en esa situación aplicando la Justicia Social el juzgador debía de interrumpir la etapa del proceso para pedirle a la Procuraduría de la Defensa del trabajo que le asistiera jurídicamente de manera gratuita.

Por otra parte, en el proceso actual establecido por la reforma del 2019 el artículo 873-F de la Ley Federal del Trabajo, si las partes no comparecen por sí mismas o por conducto de sus apoderados, se señala que se tendrán por consentidas las actuaciones judiciales que en cada etapa sucedan y perderán los derechos procesales que debieron ejercitarse en cada una de las etapas de la audiencia.

Así pues, en este punto podemos advertir que estar sin un abogado en una audiencia del anterior proceso laboral y del nuevo, provoca de conformidad con el texto de la Ley Federal del Trabajo, consecuencias en el proceso que definirán el rumbo de la demanda, pues al aceptarse los hechos y estar sin asistencia técnica una persona podría admitir situaciones y derechos que le perjudican, vulnerando así el derecho humano al debido proceso y a contar con asistencia técnica en los juicios en los que se encuentre, derechos consagrados en la Convención Americana de Derechos Humanos (Organización de Estados Americanos, 1969).

Estas afirmaciones, las señala la tesis de referencia y tienen efectos en relación con el concepto de Justicia Social, ya que como habíamos observado este concepto en su vertiente de interpretación más favorable para los trabajadores tiene un sentido proteccionista cuando nos encontramos que las personas que caen en la hipótesis son las personas trabajadoras y el criterio señala que el juzgador debe preguntarle si desea continuar sin un abogado.

En efecto, la protección establecida en la Ley Federal de Trabajo relacionada con el concepto de Justicia Social a favor de las personas trabajadores se ratifica en la tesis referida, tanto en procesos que están en trámite por las juntas hasta su conclusión o en el caso de que sea en el nuevo sistema en ambas situaciones debe de preguntárseles si desea continuar la audiencia y/o en su caso llamar a los servicios de asistencia legal de la Procuraduría de la Defensa del Trabajo.

Pero además la tesis señala que también aplica esa misma protección a los personas físicas patrones, para que en caso de estar en una audiencia sin abogado, se les pregunte para que manifiesten si desean continuar o se les aplique las prerrogativas que se mencionaron en el párrafo que antecede, lo cual de primera mano parecería una contradicción con el principio de justicia social que indica que solo a las personas trabajadoras debe de interpretarse a su favor la ley, sin embargo, no lo es, ya que aquí hace su aparición el concepto de dignidad humana.

Como anotamos la Dignidad Humana interpretada como norma jurídica por la Corte, implica que un ser humano no sea cosificado, objetivizado o discriminado, además el artículo primero constitucional señala que los Tratados internacionales son parte de nuestro sistema jurídico por lo que la interpre-

tación en el caso de que una persona asista a una audiencia de carácter laboral, establece que debe ser observada como persona humana, sin importar si es persona trabajadora o patrón ya que le asiste el derecho al debido proceso y asistencia jurídica en los juicios en donde se encuentre, consagrado en la Convención Americana de los Derechos Humanos, pues se entiende que una persona será vulnerada en su dignidad si no cuenta con el derecho de asistencia jurídica en un proceso.

De lo anterior se advierte que el concepto Dignidad Humana viene a ampliar los horizontes de la protección de las personas en los juicios laborales, armonizándose con el de Justicia Social pues no deja de interpretarse la ley a favor de las personas trabajadoras, sino que reciben una doble protección con base en la justicia social y la dignidad que les asiste para estar siempre con asistencia jurídica; además de no cosificar a los patrones, reconociéndoles que su su dignidad no puede ser dejada de lado, ni utilizarse la Justicia Social como justificación para limitar sus derechos y su dignidad.

Conclusiones

La Justicia Social es un concepto que en el derecho laboral se materializa principalmente como un principio protector de las personas trabajadoras a través de la obligación de los jueces de interpretar la ley laboral a favor de estas. Por su parte, la Dignidad Humana es una norma jurídica que obliga a los jueces a interpretar la ley evitando discriminar o negar la dignidad a cualquier persona.

En esta décima época, la Dignidad Humana es base para que la Justicia Social continué aplicándose como principio protector de la clase trabajadora además de ser la base para que los patrones y cualquier humano pueda obtener su protección en las situaciones en las que ante un criterio con posibilidad de argumentarse como Justicia Social o un artículo que implique el no poder ejercitar derechos humanos, el concepto de Dignidad Humana protege y armoniza las interpretaciones y la aplicación del derecho.

En lo analizado vimos como los artículo referidos de la Ley Federal del Trabajo en los procesos previos a la reforma e incluso en los actuales, contemplan sanciones fundamentadas en principios de Justicia Social y aspecto procesales, mismas que no deben de aplicarse, si no es que antes el juzgador pregunta a la persona si desea continuar sin su abogado, pues es un derecho humano esencial para tener un debido proceso y no negarse la dignidad de las personas a ser asistidos por un abogado ante cualquier juez. En tal sentido, la Dignidad Humana amplia el rango de protección pero complementa al de la Justicia Social, pues lo mismo protege en a las personas trabajadoras como a los patrones, por el simple hecho de ser humanos.

Referencias

Congreso de la Unión. (1 de Abril de 1970). Ley Federal del Trabajo. México, México: Diario Oficial de la Federación.

Congreso de la Unión. (2 de Abril de 2013). Ley de Amparo Reglamentaria de los Artículos 104 y 107 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. México: Diario Oficial de la Federación.

Congreso de la Unión. (2 de Julio de 2019). Ley Federal del Trabajo. México: Diario Oficial de la Federación.

Cuarta Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. (Septiembre de 1994). DEMANDA EN EL JUICIO LABORAL. SI EL TRABAJADOR OMITE RATIFICARLA EXPRESAMENTE EN LA AUDIENCIA DE LEY, LA JUNTA DEBE HACERLO OFICIOSAMENTE. Semanario Judicial de la Federación .

Organización de Estados Americanos. (22 de Noviembre de 1969). Convención Americana sobre Derechos Humanos. San José , Costa Rica: Organización de Estados Americanos.

Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. (29 de agosto de 2011). Acuerdo General número 9/2011. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Pleno en materia de Trabajo del Primer Circuito. (Septiembre de 2019). ACCIÓN DE REINSTALACIÓN O DE INDEMNIZACIÓN. EL HECHO DE QUE EL TRABAJADOR UBIQUE EL DESPIDO INJUSTIFICADO EN UN DÍA DE DESCANSO OBLIGATORIO POR LEY, O INHÁBIL PARA ÉL, POR CORRESPONDER AL DE SU DESCANSO SEMANAL NO CONLLEVA NECESARIAMENTE LA IMPROCEDENCIA. México: Semanario Judicial de la Federación.

PRIMER TRIBUNAL COLEGIADO DEL NOVENO CIRCUITO. (Octubre de 2003). Tesis: IX.1o.71 K. *Jurisprudencia. Concepto, Clases y Fines.* México, San Luis Potosí: Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta.

Primer Tribunal Colegiado en Materias Administrativa y de Trabajo del Décimo Primer Circuito. (Enero de 2016). DERECHO HUMANO AL DEBIDO PROCESO EN SU VERTIENTE DE DEFENSA ADECUADA EN EL JUICIO LABORAL. PARA NO TRANSGREDIRLO, SI EL TRABAJADOR Y EL PATRÓN (PERSONA FÍSICA) ACUDEN SIN UN ABOGADO, LA AUTORIDAD DEBE CUESTIONARLES SI QUIEREN PROSEGUIR EL PROCESO. Morelia, México: Gaceta del Semanario Judicial de la Federación.

Primer Tribunal Colegiado en Materias Civil y de Trabajo del Quinto Circuito. (Enero de 2009). Tesis: V.1o.C.T. J/67 LEY DEL SERVICIO CIVIL PARA EL ESTADO DE SONORA, SÓLO ADMITE LA SUPLETORIEDAD DE LA LEY FEDERAL DEL TRABAJO, CUANDO DEBAN APLICARSE LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA SOCIAL. Sonora: Semanario Judicial de la Federación.

¿Antropoceno o Capitaloceno? Más allá de los términos

Anthropocene or Capitalocene? Beyond the terms

José Ramón Orrantia Cavazos
Universidad Nacional Autónoma de México
ORCID: 0000-0002-6219-4387

Resumen

En este artículo abordamos dos enfoques sobre la catástrofe ambiental: el Antropoceno y el Capitaloceno. Primero, establecemos una relación entre la sobreexplotación de la naturaleza y la concepción moderna de sujeto des-incorporado que concibe la naturaleza como recurso. En seguida, señalamos la utilidad del término Antropoceno para enfatizar cómo la actividad humana es responsable por el cambio climático y el calentamiento global. En tercer lugar, señalamos las limitaciones del término, en tanto no distingue entre diferentes contextos socio-económicos y culturales y su relación con la naturaleza. En la cuarta parte exponemos las principales tesis del Capitaloceno, según el cual un argumento sobre la responsabilidad *humana* del calentamiento global retira la responsabilidad de estos procesos a formas muy específicas de explotación, producción, consumo y deshecho, a saber, las del capitalismo.

Abstract

In this paper we deal with two approaches to the environmental catastrophe: Anthropocene and Capitalocene. First, we establish a relation between nature over-exploitation and the modern concept of the disembodied subject, who conceives of nature as a resource. Then, we point to the term's utility to emphasize the way human activity is responsible for climate change and global warming. In the third place, we point to the term's limitations, sa it cannot make a distinction between different socio-economic and cultural contexts and their relation to nature. In the fourth part, we present Capitalocene's main thesis, which claim than the argument about *human* responsibility for global warming removes the responsibility for these processes to very specific forms of exploitation, production, consumtion and disposal, to know, those of capitalism.

Palabras clave

Antropoceno y Capitaloceno, sujeto moderno, catástrofe ambiental, límites planetarios, producción y explotación.

Key words
Anthropocene and Capitalocene, modern subject, environmental catastrophe, planetary boundaries, production and exploitation.

Fecha de recepción: Agosto 2020
Fecha de aceptación: Noviembre 2020

Introducción

En este artículo hablaremos de las diferencias entre los importantes conceptos de "antropoceno" y "capitaloceno" en la discusión sobre las causas del cambio climático y el calentamiento global. Señalaremos cómo estas diferencias dan pie a enfoques distintos al analizar los mismos problemas y fenómenos, creando desencuentros en las vías de estudio y en la propuesta de medidas y abordajes.

Dividiremos el trabajo en cuatro partes y unas observaciones finales. En la primera, revisaremos las consecuencias ecológicas derivadas de la sobreexplotación de los recursos planetarios y la situación de alarma en que ello nos sitúa. También intentaremos establecer una relación entre estas prácticas de explotación de la naturaleza y una cierta concepción de sujeto que, nos parece, podemos rastrear en las filosofías modernas de René Descartes y Francis Bacon, según las cuáles el sujeto es diferente tanto de su medio (que es un recurso a su disposición) como de sus fines (que no tienen valor alguno sino en tanto son elegidos). En la segunda parte, expondremos qué se entiende por Antropoceno, enfatizando las razones por las que se le ha considerado como un abordaje innovador que permite poner en nueva perspectiva muchos de los problemas ambientales y la lógica detrás de la utilización humana de los recursos naturales.

Sin embargo, en la tercera parte señalaremos sus limitaciones, en tanto no hace distinción entre diferentes maneras de relacionarse, utilizar o explotar la naturaleza, dependientes de contextos socio-económicos y culturales bien específicos. Partiendo de esta crítica del supuesto de que el factor que ha provocado los cambios geológicos significativos de nuestro tiempo es la humanidad en general, mostraremos cómo los argumentos de los teóricos del Antropoceno tienen un carácter neomalthusiano de miras muy cortas al intentar dar cuenta de la relación existente entre capitalismo y calentamiento global, pues pierde de vista que los países que han tenido un crecimiento sostenido son los que más CO2 liberan al ambiente y que más energía y recursos consumen *per capita*, además de ser responsables del desgaste y la contaminación de ecosistemas

y la explotación en condiciones inhumanas de poblaciones, grupos vulnerables e incluso animales no-humanos, en países no desarrollados. Así, en la cuarta parte expondremos las principales tesis del capitaloceno, según el cual un argumento sobre la responsabilidad *humana* del calentamiento global retira la responsabilidad de estos procesos a formas muy específicas de explotación, producción, consumo y deshecho relacionadas con formas de vida particulares, las cuales dependen de lo que se ha denominado "externalización de costos", para poder continuar una constante acumulación de capitales a costa de la pauperización de poblaciones periféricas.

En las observaciones finales, haremos una recapitulación de los argumentos del antropoceno y del capitaloceno, para mostrar que no creemos que el enfoque del capitaloceno se contraponga al del antropoceno, sino que lo complementa con especificaciones precisas en el combate a una lógica de explotación de la naturaleza incompatible con el objetivo de la sustentabilidad planetaria.

El sujeto moderno y el desastre ambiental

El 7 de diciembre de 1972 se toma una fotografía del planeta Tierra desde el Apolo 17, a unos 29,000 kilómetros de distancia. Esta imagen se convertirá en una especie de estandarte para el movimiento ambientalista de los 1970s, quienes utilizan la imponente belleza de esta fotografía para generar consciencia de que sólo tenemos un planeta. En su documental "An inconvenient truth", Al Gore la utiliza como recurso oratorio para generar un vínculo emocional con su público, al que le pregunta "Isn't it beautiful?" (*"¿No es hermosa?")*. Con el impacto que genera la visión de la Tierra desde fuera de ella, cobrará fuerza la idea de que nuestro planeta es un sistema cerrado, apenas una "nave espacial" con recursos, capacidad de crecimiento económico y asimilación de residuos limitados: "Gradualmente, [...], el hombre se ha ido acostumbrando a la noción de una Tierra esférica y una esfera cerrada de la actividad humana" (Boulding, 1966). La naturaleza cerrada del sistema Tierra ha tardado demasiado tiempo en entrar realmente en el imaginario popular, pues los cambios morales, políticos y psicológicos que esta concepción requiere no son compatibles con la idea de la frontera siempre huidiza y postergable de la expansión territorial de las grandes potencias colonialistas, desde las mercanitilistas del siglo XVI a las imperialistas de principios del XX.

Sin embargo, a esta interpretación de la fotografía de la Tierra podríamos oponer otra, no demasiado difundida, pero que existe y debemos tomar en consideración: la de que hemos logrado salir del planeta, que hemos trascendido los límites naturalmente impuestos al habitar humano a través del uso de la razón en el desarrollo científico y tecnológico. Y, como consecuencia casi inmediata, que es tiempo

de peregrinar en la expansión de la frontera espacial (en doble sentido de espacio físico y de espacio cósmico).[1] Muchas otras fotos de la Tierra nos dan a entender que estamos fuera, desde una plataforma,[2] que tenemos el privilegio de contemplar nuestro planeta desde una perspectiva de separación, de exterioridad.

Este es el pensamiento que ve a la Tierra como objeto o recurso económico y no como ambiente o entorno *oiko-lógico*. Stephen Hawking, como alternativa al problema de la sobrepoblación y el deterioro ambiental, lo plantea de la siguiente manera: "Creo firmemente que debemos empezar a buscar planetas alternativos para posible habitación. Nos estamos quedando sin espacio en la Tierra y necesitamos romper las limitaciones tecnológicas que evitan que vivamos en algún otro lugar del universo" (Radowitz, 2017). Y es conocida la frívola actitud de Elon Musk cuando proponía mandar bombas nucleares a los polos de hielo de Marte ("Nuke Mars!") para intentar crear una atmósfera con el vapor generado, de manera que podamos colonizar el planeta. Es decir, la Tierra es un recurso a nuestra disposición. Ya nos lo acabamos... ¡Qué importa, busquemos otro! Como lo plantea Boulding (1966), este pensamiento parte del paradigma de la abundancia, de la posibilidad de perpetua expansión. Pero lo que se nos vuelve evidente es que ese paradigma ya no responde a nuestra realidad, que el planeta se nos acaba, aunque se acaba para unos más rápido que para otros.

Nos parece que esta perspectiva es heredera de la noción moderna de *sujeto* que se origina con René Descartes y Francis Bacon. Es bien conocida la separación que Descartes realiza entre *res extensa* y *res cogitans*: en la segunda Meditación (Descartes, 2011), después de encontrar el "yo pienso" como fulcro, punto fijo arquimédico o fundamento del pensar que define la racionalidad, su procedimiento y posible contenido, Descartes puede afirmar categóricamente "yo soy, yo existo". Pero esta certeza de *ser* no es suficiente para tener certeza de qué se es, a lo cual Descartes responde más bien mediante un deslinde: no es una máquina compuesta de carne y hueso, es decir, un cuerpo, sino una *cosa* que piensa, concibe, duda, entiende, quiere, imagina y siente. En la quinta parte de su *Discurso del Método* (Descartes, 2011), describe el movimiento del cuerpo según reglas mecánicas de la naturaleza, de forma que, de no ser por su conjunción con el *espíritu* (la cosa que piensa), cualquier movimiento se explicaría por un automatismo mecanicista (igual que se mueve un reloj).[3]

---

[1] No nos parece casual que en una de las películas de ciencia ficción más exitosas de los últimos años, *Interstellar*, se llame a los astronautas exploradores "peregrinos", en la misma lógica del los *pilgrims* ingleses que hacen la exploración y apropiación violenta de los territorios estadunidenses.

[2] Llama la atención el nombre de una fotografía tomada el 11 de septiembre del 2010 desde la Estación Espacial Internacional: "La ISS, un balcón único a la Tierra".

[3] Descartes hace una referencia al médico inglés William Harvey, quien descubre la circulación de la sangre en 1628 y la describe en términos de mecánica hidráulica: fuelles, bombas y válvu-

Esta operación constituye un giro hacia el interior, por el cual Hegel le llama "héroe del pensamiento": hay que tomar al pensamiento como punto de partida, lo cual no significa un giro hacia lo subjetivo (no se busca encontrar la verdad "para mí"), sino la búsqueda de un fundamento objetivo para el conocimiento (Hegel, 2002). La consciencia de sí de la subjetividad consciente como condición de posibilidad de toda representación, la autoconciencia, es lo que dará sus peculiares características al pensamiento moderno. Pero este "sujeto transparente a sí mismo" que es fundamento y origen del sentido, distinto del cuerpo y del mundo y liberado de su sumisión al orden natural y al automatismo del cuerpo (Vallaeys, 1996), con esta separación concibe al mundo como objeto para un sujeto: el *subjectum* se convierte en aquello sobre lo cual se fundamenta el modo de ser del mundo como imagen o representación de un sujeto. El pensar significa que el sujeto *pone* algo ante sí (a sí mismo o al mundo), no para des-cubrirlo (en el sentido de la *Aletheia*), sino para aprehenderlo mediante una objetivación dominadora. Esta perspectiva funda la nueva imagen del mundo de la Modernidad (Heidegger, 2001).

Por su parte, Bacon, partiendo de una teología calvinista de la corrupción sustancial de la naturaleza humana a partir del pecado original, hace la separación entre objetos imposibles y posibles de conocimiento: los primeros, el conocimiento de Dios y sus misterios, de su voluntad y de los fundamentos de las reglas morales; los segundos, todos los correspondientes a la naturaleza, creada por Dios para poder ser conocida (a través de la instrumentación de una Nueva Lógica) e *ipso facto* dominada[4] (Manzo, 2001).

Este *Novum Organum* baconiano permite al sujeto humano ser un *inquisidor* de la naturaleza, haciendo una separación clara entre el investigador —quien debe *dominar* o *forzar* a la naturaleza a revelar sus secretos (Fuller, 2018) a tra-

---

las, tecnologías utilizadas en los hornos y en la extracción de agua en las minas (Bernal, 1986).

[4] Existe una relación etimológica entre las palabras dominación, domesticación y, a través del rol que juega en un campo semántico similar, economía y ecología. La palabra domus designa un tipo de casa romana de una clase social acomodada. El cabeza de familia (el padre) llevaba el título de dominus. La palabra dominar también proviene de domus, más el sufijo que le da forma de verbo. ¿Podemos entenderla como una acción de creación o administración de la casa, como "hacer casa"? La palabra domesticar proviene de domesticus, relativo a la casa, más el sufijo para dar forma de verbo: hacer algo relativo a la casa. ¿Qué es lo que se domestica? Un animal, un/a esclavo/a, la mujer. Nos parece que la palabra domus juega el mismo papel que la palabra *oikía* como la entendía Aristóteles en su Política, pues puede ser traducida como casa en el sentido de unidad familiar: hombre, mujer, hijos, esclavos y bienes. Aristóteles, en el Libro I 1253b, nos habla de la administración doméstica u oikonomía, en la que se trata de manejar la casa con todos sus componentes. Oiko-logía tiene la misma raíz, por lo que podemos pensar, desde una lógica Baconiana, que es al hombre a quien le corresponde el dominio o administración de la naturaleza. Para Aristóteles y para Bacon, el señorío es una ciencia potestad del amo (hombre).

vés del método inductivo y de la experimentación empírica— y el contexto natural que se investigará (modelo que será inspiración para la *Royal Society of London*, inspirada en la Casa de Salomón de Bensalem o la Nueva Atlántida) (Bernal, 1986).

La artificial clasificación de los entes, la realización de experimentos de imitación de fenómenos naturales y el desarrollo de instrumentos, materiales y medicamentos que tienen lugar en la Casa de Salomón es un perfecto ejemplo de este poder inquisitorial que busca no sólo des-cubrir *cómo se comporta la naturaleza (no es una filosofía contemplativa), sino poder administrarla o sacar provecho de ella.*

De estos dos autores se desprenderá una línea de pensamiento sobre el sujeto moderno: un sujeto des-incorporado (*disembodied*) o desapegado (*disengaged*), según el cual el yo, como sujeto posesivo, es anterior a los fines que afirma. Al poseerlos, el yo se distancia de ellos a la vez que establece una relación con ellos en tanto poseídos. Este sujeto, que se concibe como un yo racional, tiene valor no tanto por lo que elija o realice, sino por su capacidad de elegir racionalmente. Esta separación entre el yo y sus fines, entre el yo y su medio, nos permite descubrir una actitud posesivo-instrumental respecto a su propio cuerpo y a la naturaleza (Taylor,2001; Sandel, 1998).

El Antropoceno y los Límites Planetarios

El concepto de Antropoceno surge ante la idea de que la actividad humana en el planeta nos ha hecho entrar en una nueva época geológica. Es importante resaltar que, aunque es verdad que desde que el ser humano camina por la Tierra ha habido efectos ambientales a niveles locales, se ha señalado el inicio de la Revolución Industrial y la invención de la máquina de vapor como parteaguas en la historia geológica. El incremento poblacional que se registra a partir de ese momento, y que se traduce en un aumento de la explotación de los recursos terrestres, se puede ver reflejado en una serie de efectos ambientales de preocupación global, en tanto igualan o superan a las fuerzas de la Naturaleza en la capacidad de cambiar la biósfera e impactar de distintas maneras el sistema Tierra (Crutzen, 2002).

El concepto de Antropoceno fue propuesto por Paul Crutzen, premio Nobel de Química en 1995 (junto con Mario Molina) por sus investigaciones sobre química atmosférica, las cuales predecían que la emisión de clorofluorocarbonos (CFCs) podrían provocar un adelgazamiento de la capa de ozono. Con este concepto, se querían sugerir al menos dos cosas: "(i) que la Tierra se está moviendo fuera de su época geológica actual, llamada Holoceno y (ii) que la acti-

vidad humana es ampliamente responsable por esta salida del Holoceno, esto es, que la humanidad se ha convertido en una fuerza geológica por derecho propio" (Stephen, *et al*, 2011).[5]

Aunque hay discusión acerca de cuándo y con qué eventos iniciaría el Antropoceno —la ola de extinciones de la megafauna del Pleistoceno posiblemente relacionada con la cacería; el advenimiento de la agricultura, con las implicaciones de deforestación y conversión de suelo que provocarían emisión de CO2 y gas metano; la explotación de carbón de hulla, primero en China (s. VIII-s. XIII) y después en Inglaterra (s. XIII-s. XVII)— las consecuencias de esos eventos no han podido ser rigurosamente relacionadas con afectaciones sostenidas en el sistema Tierra (Stephen, *et al*, 2011). En dado caso, la perspectiva más aceptada es que el Antropoceno comienza con la Revolución Industrial, lo cual es sugerido por las altas concentraciones de dióxido de carbono y metano encontradas al hacer análisis químico del aire en las capas polares de este último periodo de poco más de dos siglos, en comparación con los periodos anteriores (Crutzen, 2002).

Crutzen hace una rápida lista de fenómenos que, desde su perspectiva, han contribuido enormemente al agotamiento de los recursos de la Tierra y al calentamiento global, y que son una serie de argumentos en favor de la idea de que estamos en la nueva época del Antropoceno. Por mor de claridad, citaremos al propio Crutzen *in extenso*:

> Durante los tres siglos pasados, la población humana se ha incrementado diez veces a más de 6 mil millones y se espera que alcance 10 mil millones en este siglo. La población de ganado productor de metano ha ascendido a 1.4 mil millones. Alrededor de 30-50% de la superficie del planeta es explotada por humanos. Los bosques tropicales desaparecen a un ritmo acelerado, liberando dióxido de carbono e incrementando significativamente la extinción de especies. La construcción de presas se ha vuelto lugar común. Más de la mitad de el agua dulce accesible es utilizada por la humanidad. Las compañías pesqueras obtienen más del 25% de la producción primaria en aguas profundas y 35% en las aguas templadas de la placa continental. El uso de energía ha crecido 16 veces durante el siglo veinte, causando la emisión de 16 millones de toneladas de dióxido de sulfuro al año, más del doble de la suma de sus emisiones naturales. En la agricultura se aplica más fertilizante nitrogenado que lo que se fija naturalmente en todos los ecosistemas terrestres; la producción de óxido nítrico por la combustión de combustibles fósiles y biomasa también sobrepasa

[5] Crutzen (2002) y Stephen, *et al* (2011) señalan una serie de antecedentes del término Antropoceno, mostrando que la idea de la actividad humana como causa de cambios a nivel geológico data, al menos, de finales del siglo XIX.

> las emisiones naturales. La combustión de combustibles fósiles y la agricultura han causado un incremento substancial en la concentración de gases de efecto "invernadero" —30% de dióxido de carbono y más de 100% de metano—, alcanzando su nivel más alto en los pasados 400 mil años, y se espera aún más (Crutzen, 2002: 23).

La teoría del Antropoceno, de esta forma, es de utilidad en tanto señala la medida en que las presiones ambientales antropogénicas han afectado los sistemas terrestres y el sistema Tierra, poniendo en peligro la sostenibilidad de estos sistemas. Es en esta lógica que Röckstrom, *et al.* (2009) hacen una propuesta de límites planetarios para un espacio operacional seguro. La idea es establecer una serie de techos ambientales que marquen el punto más alto dentro del cual la humanidad puede operar de manera segura y cuya transgresión podría provocar cambios catastróficos debido al riesgo que traspasar ciertos umbrales trae consigo, pues se abre la posibilidad de disparar cambios ambientales no-lineares abruptos, con consecuencias de nivel continental o incluso planetario. De la definición de qué significa que un cambio ambiental humanamente inducido sea inaceptable emergerá la selección de límites.

Por falta de espacio, no entraremos en detalles, sino que sólo mencionaremos cuáles son los nueve límites señalados por Röckstrom, *et al.* (2009): cambio climático, acidificación del océano, adelgazamiento de la capa de ozono, ciclo de nitrógeno y ciclo de fósforo, uso de agua dulce, cambio de sistemas de suelo, taza de pérdida de biodiversidad, carga de aerosol atmosférico (sin cuantificar) y contaminación química (sin cuantificar).[6] La identificación de estos límites impone una carga ética en la gobernanza ambiental, de los niveles locales a los globales. Estos limites permiten analizar riesgos e incertidumbres y ponen una exigencia de aplicar el principio precautorio para evitar operar fuera del espacio operacional seguro o, en los casos en que ya estamos operando fuera de él, implementar medidas de mitigación de los (ya inevitables) impactos que esto tendrá en la posibilidad de alcanzar un desarrollo sustentable.

Como se ve en la figura 1, Röckstrom, *et al.* (2009) indican que como humanidad ya hemos transgredido tres de los nueve límites (cambio climático y, de manera grave, ciclo de nitrógeno y pérdida de la biodiversidad). El problema es que no sabemos hasta qué punto y por cuánto tiempo podemos estar sobre es-

[6] La selección de estos límites planetarios no significa que no existan otros actualmente, o que otros no puedan ser identificados en el futuro. Röckstrom, *et al.* (2009) lo que intentan hacer es cuantificar los que considerar más urgentes en esta coyuntura, debido a la cercanía en que nos encontramos de estar operando más allá del espacio operacional seguro, o porque ya lo estamos haciendo.

tos límites antes de llegar a un punto de no-retorno con consecuencias irreversibles y catastróficas a nivel de los procesos biofísicos y socioeconómicos del sistema Tierra.[7]

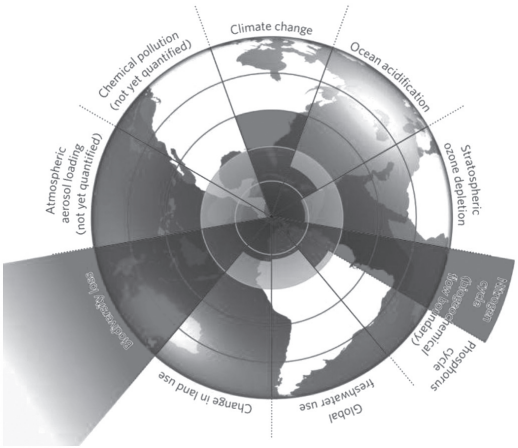

Fig. 1 Límites planetarios para un Espacio operacional seguro, Rockström, e*t al.,* 2009.

Antes de pasar a la siguiente sección, nos parece necesario resaltar que estos datos son del 2009, es decir, de hace 11 años. Entonces, surge la pregunta sobre si hemos implementado medidas adecuadas para la mitigación de estos procesos. Nuestra percepción es que no es así y que ello es debido a las limitaciones conceptuales y epistémicas del concepto de Antropoceno, las cuales no permiten pensar el problema en todas sus complejas dimensiones socioeconómicas.

Los límites de la teorización del Antropoceno

El tipo de razones que se ofrecen para explicar la catástrofe ecológica a la que nos enfrentamos apuntan a que ellos se derivan de un crecimiento cada vez más acelerado en la población mundial (particularmente en países de tercer mundo) y a un ilimitado crecimiento económico. Por ejemplo, el mismo Crutzen, con un gusto un tanto macabro, lo plantea de la siguiente manera: "A menos que ocurra una catástrofe global —el impacto de un meteorito, una guerra mundial o una pandemia— la humanidad seguirá siendo una importante fuerza ambiental por milenios" (Crutzen, 2002: 23). La humanidad es homogéneamente responsable por la presión que se está ejerciendo sobre los sistemas ecológicos y el sistema Tierra, así como sería homogéneamente afectada por catástrofes como las

mencionadas.[8]

Esta clase de argumentos, en la cual se pone énfasis en que el crecimiento exponencial de la población no puede ser sostenido por el crecimiento no-exponencial (y definitivamente limitado) de la extracción de recursos para la supervivencia, es heredera del principio de población malthusiano, según la cual todo hábitat tiene una determinada capacidad de carga, una capacidad de albergar un cierto número de individuos. La sobrepoblación pone presión sobre esa capacidad de carga, la excede, con lo cual los recursos comienzan a escasear (Bernal, 2016). Uno de los argumentos de Malthus es siniestramente similar al de Crutzen:

> Los vicios del género humano son ministros de despoblación activos y capaces. Son los precursores en la gran armada de la destrucción y en ocasiones llevan a cabo el horrible trabajo por sí mismos. Pero, si fallaran en esta guerra de exterminio, periodos de enfermedad, epidemia, pestilencia y plagas avanzarían de manera terrible y barrerían con miles y miles. Si esto no fuera suficiente, gigantescas e inevitables hambrunas acechan en la retaguardia, y con un poderoso golpe nivelarían a la población con los alimentos del mundo (Malthus, citado en Parakkal, 2018).

Desde esta perspectiva, las catástrofes naturales equilibran (homogéneamente) las poblaciones y, en caso de fallar, lo hacen entonces las hambrunas y la escasez de agua provocada por el exceso sobre la capacidad de carga del hábitat. Consecuentemente, la forma de evitar la sobrecarga en un hábitat podría implicar la toma de medidas de control poblacional, como el antinatalismo o la esterilización (forzada).[9] Este argumento, de forma casi automática, relaciona sobrepoblación con pobreza, lo que constituye una explicación perfectamente cómoda del "atraso" de los países del llamado Tercer Mundo. Pero, de manera aún más interesante, es el argumento favorito para explicar la ca-

---

[8] Esta afirmación muestra claramente las limitantes del concepto de Antropoceno: con excepción del meteorito, parece ingenuo pensar que una guerra mundial o una pandemia afecte de la misma manera a las distintas poblaciones a lo largo y ancho del mundo. Como se puede ver con la pandemia de Coronavirus, las poblaciones más vulnerables en sentido social, económico o, incluso, político, son las que se han visto más afectadas por la pandemia (no sólo por la enfermedad, sino por todo lo que se pone en marcha con ella): países en vías de desarrollo con altos índices de trabajo informal y pobres servicios de salud, poblaciones de bajos recursos, grupos raciales discriminados estructuralmente, mujeres que viven violencia doméstica, etc. La visión de Crutzen toma a la humanidad como un todo homogéneo que se ve afectado de igual manera por una ola expansiva pandémica o de guerra (como la que podría provocar un meteorito).

[9] Es necesario no perder de vista que muchas de estas políticas van dirigidas a grupos vulnerables y es a ellos a quienes afectan. Pensemos en las políticas de esterilización (forzada) en México, entre mujeres pertenecientes a comunidades indígenas, como estrategias de planificación familiar.

tástrofe ecológica planetaria.[10]

Esta idea ya fue puesta en duda por el Club de Roma en su estudio *The Limits to Growth*, en 1972 (Meadows, *et al.*, 1972). En este estudio, se hicieron simulaciones computacionales de los efectos que podrían tener el crecimiento poblacional, la industrialización, la contaminación y otras variables en la disponibilidad de recursos, en los siguientes treinta años, así como de las medidas requeridas para mitigarlos. Lo interesante es que hacen varios modelos, el primero de los cuales es el de la reducción de la población. Las conclusiones son sumamente interesantes: un futuro sustentable no es posible exclusivamente con la reducción poblacional en la periferia (es muy interesante que se mencione que estas medidas deben ser implementadas en la periferia, pues revela la situación de privilegio desde la que se escribe). Revisando otros modelos que incluyen más variables, nos advierten que "[...] bajo un escenario tendencial, para solventar el ritmo de producción con los recursos que ofrece el planeta es necesario un crecimiento cero en la actividad económica del mundo industrializado" (Bernal, 2016: 13), en 1972 (consideremos que 50 años después, las medidas seguramente deben ser más drásticas). Esta postura es innovadora, en tanto introduce otros elementos a la ecuación. Pero sigue teniendo una visión limitada, pues concibe que los límites al crecimiento son físicos.[11]

Desde esta perspectiva, para evaluar el impacto de las poblaciones humanas en el medio ambiente, otro tipo de variables o consideraciones deben ser tomadas en cuenta, además de la población. No desconocemos la importancia que la cantidad de población puede tener al evaluar estos impactos, pero no podemos considerarla como factor único. En esta línea, Ehrlich y Holdren (1971) nos proponen una ecuación para medir el impacto humano en el medio ambiente:

$$I=P^{*}A^{*}T$$

El Impacto que generamos (I) depende de el número de personas (P), la cantidad de bienes *per cápita* que consumen (A, de *affluence*) y el impacto por unidad de producción, lo cual se asocia a la tecnología que requerimos para la producción de esos bienes (T) (Bernal, 2016; Ehrlich y Holdren, 1971).

---

[10] Los argumentos neomalthusianos han tenido un gran éxito últimamente. No son sólo dos las veces que he escuchado argumentos que relacionan la sobrepoblación con los problemas ecológicos. En tono de broma, varios de mis estimados colegas han expresado "¡Necesitamos un Thanos!", como un desliz freudiano de un deseo reprimido de medidas drásticas de disminución en la población mundial. Pero este tipo de opiniones siempre se realizan desde el privilegio. Se habla con lo que llamaría el "sesgo de Thanos": en la rifa (aleatoria) para desaparecer del Universo a la mitad de la población, Thanos no se incluye. Tampoco lo hacen mis colegas.

[11] "En un planeta limitado, las dinámicas de crecimiento exponencial no son sostenibles" (Meadows, *et al.*, 1972). Las objeciones a este enfoque son que los límites al crecimiento no se reducen a los componentes físicos, sino que tienen características más bien sociopolíticas (por ejemplo, el Modelo Bariloche).

Este enfoque abre la posibilidad a otro tipo de consideraciones pues, al considerar el impacto en términos de I=PAT, es necesario focalizar las poblaciones de las que hablamos, contextualizar no sólo la cantidad de bienes *per cápita*, sino los hábitos de consumo y relacionar este consumo, necesariamente, a las formas de producción, tecnologías disponibles e impacto del uso de esas tecnologías.

Ahora, si observamos la fig. 2 (el mapa mundial de la huella ecológica de consumo), nos damos cuenta de que los países con mayor crecimiento son aquéllos que tienen un impacto mayor impacto ecológico.[12] Contrastado con la fig. 3, el mapa del mundo por desarrollo humano del PNUD,[13] se vuelve claro que existe una injusta distribución de bienes, servicios, capitales y riesgos ambientales. Esto es importante resaltarlo: los que más impacto tienen sobre el planeta (por su huella ecológica) son los que más acceso a comida, bienes y servicios tienen y los que menos riesgos ambientales están corriendo.

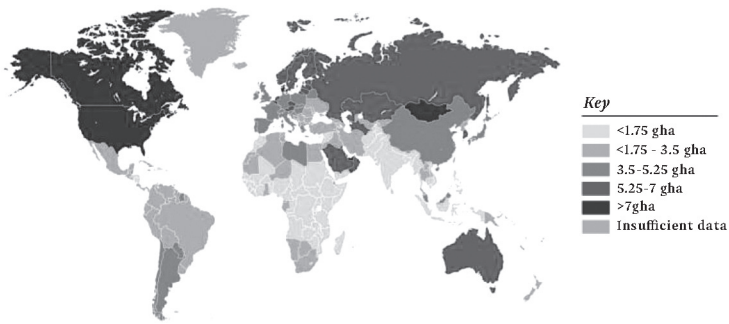

Fig. 2 Mapa mundial de la huella ecológica de consumo, *Living Planet*, 2018.

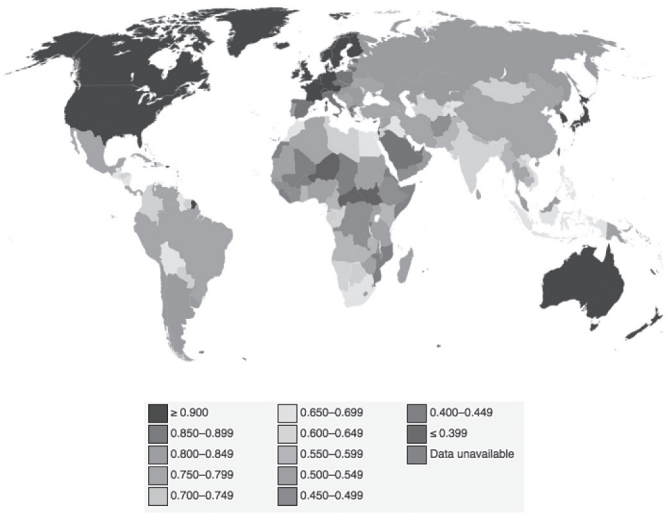

Fig. 3 Mapa del mundo por desarrollo humano del PNUD (2017)

De esta manera, queda claro que diferentes estilos de vida y patrones de consumo (y de producción) tienen distintos impactos en los sistemas ecológicos y el sistema Tierra. Parece que *en tanto beneficios y riesgos de la explotación ambiental se distribuyen inequitativamente (y de manera inversamente proporcional), existe la pretensión de distribuir la responsabilidad ante el medio ambiente de manera homogénea.*

Donna Haraway lo pone en estos términos: "El *Anthropos* no hizo este proceso de *fracking* [como ejemplo particular de la era del Antropoceno] y no debería aparecer en el nombre de esta época de doble amor a la muerte" (Haraway, 2016: 47). La generalización sobre la responsabilidad por los procesos de explotación de la naturaleza ambiental, animal y humana, a la humanidad en general hace callar sobre las redes, por ejemplo, "[...] de azúcar, metales preciosos, plantaciones, genocidios de indígenas y esclavos, con sus innovaciones laborales y sus recolocaciones y recomposiciones de criaturas y cosas, arrasando con trabajadores humanos y no-humanos de todo tipo" (Haraway, 2016: 48). Según la autora, es verdad que la Revolución Industrial inglesa tuvo gran impacto ambiental, pero ella pone énfasis en que es sólo un actor que jugó un papel relevante en la transformación del planeta (ahora lo serían, primordialmente, los Estados Unidos, China y Rusia). No es la humanidad, el *Anthropos*, la que es pérfida, "El sistema de mitos asociado con el Anthropos es un montaje [...]" (Haraway, 2016: 49) utilizado por clases adineradas y regiones privilegiadas, asociadas con negocios tecnocráticos de mercado, ganancia y administración.

¿El Capitaloceno como alternativa?

De acuerdo con lo que hemos señalado, y a pesar de los alcances que la teoría del Antropoceno nos permita lograr, nos parece que *ésta* parte de una noción ingenua de la relación entre población, producción y consumo. Nos queremos acercar, más bien, a una perspectiva marxista de la relación entre estos términos y la forma en que se relacionan. Por falta de espacio, no podremos hacerlo de forma exhaustiva. Sin embargo, nos interesa resaltar un par de puntos: 1) Existe una identidad inmediata entre producción y consumo, pues ambas existen por medio y como mediación de la otra: "La producción crea los materiales para el consumo como objeto externo; el consumo crea la necesidad como objeto interno, como finalidad de la producción" (Marx 1988: 249). La producción es medio para el consumo, el consumo fin para la producción y se proporcionan entre sí su objeto, cada uno se *realiza* (en sentido hegeliano) en el otro. 2) Cada forma de producción crea sus relaciones de derecho y sus propias formas de gobierno (Marx, 1988).

Estas relaciones complejas no logran ser capturadas mediante la noción de Antropoceno, pues no se logra distinguir entre modos diferentes de producción y consumo, como tampoco se destacan las formas legales y estatales que se producen alrededor de ellos, por lo que las medidas de mitigación que se pretende tomar combaten el síntoma, pero no la enfermedad. Más aún, la falta de cuestionamiento de formas de producción específicas como causantes primordiales de la catástrofe ecológica naturaliza estas formas de producción, invisibilizando su relación directa con la sobreexplotación de los recursos y dando la apariencia de que es "la producción" en abstracto lo que debe atenderse, es decir, la relaciona con *la humanidad* en general y no con grupos humanos (y sus formas de producción) en específico.

En esta línea, los teóricos del Capitaloceno hacen una crítica al Antropoceno:

- Los argumentos antropogénicos obscurecen las dinámicas capitalogénicas de naturalización de las iniquidades, alienación y violencia de las relaciones modernas de producción y apropiación de capital.
- Nombrar a la actividad del *anthropos* (en general) como causa del cambio geológico socializa la responsabilidad y se abstrae de la *praxis* concreta que ha provocado estos cambios.
- La retórica del Antropoceno es perfectamente compatible con los proyectos del capitalismo sustentable o del "buen capitalista" (lo cual constituye una *contradictio in adjecto* por las dinámicas propias del capitalismo y lo que implica un proyecto realmente sustentable) que se

proponen parar o revertir el cambio climático mediante un mercado verde.[14]

- Es infructuoso explicar las transformaciones en la actividad productiva humana a partir de la Revolución Industrial sin referirse a los patrones y dinámicas de poder y estructuras de reproducción del capital y explotación de la Naturaleza establecidos tres siglos antes (desde el capitalismo monetarista y su proyecto colonialista) (Moore, 2017-1).

Entonces, se habla de Capitaloceno para enfatizar cómo una forma específica de producción (lo cual implica extracción, distribución, consumo de productos, pero también formas de apropiación del trabajo vivo, explotación laboral y ecológica), en tanto sistema de poder, ganancia y reproducción en la red de la vida, tiene una responsabilidad particular en las afectaciones ecológicas del sistema Tierra. Moore (2017-1) entiende al capitalismo como una *ecología mundial* de poder, capital y naturaleza que busca constantemente encontrar y co-producir *Naturaleza abaratada*[15] y, a través de una separación entre Humanidad/Naturaleza (mediante la cual se entiende a la Naturaleza como recurso), llevar a cabo una *praxis* de abaratamiento de las vidas y el trabajo de naturalezas humanas y no-humanas. Así, el capitalismo se entiende como una forma de organizar y valorizar la Naturaleza: es un formación social y ontológica.

Este proceso, al mismo tiempo que abarata (*cheapen*) todo aquello que no es humano, expulsa a diversos grupos humanos de la *humanidad* (como es definida por esta formación ontológica específica), despojándolos de la dignidad inherente a ella. Este abaratamiento le permite utilizar y apropiarse del trabajo de animales humanos y no-humanos mediante la acumulación y la organización o administración de sus cuerpos, a través de la acumulación de energía/trabajo no pagado de mujeres, hábitats naturales y colonias: es una geo-administración de estados e imperios (Moore, 2017-2). Lo que se sugiere con este cambio de Antropoceno a Capitaloceno es que, en lugar de ver a la humanidad como una fuerza geológica, causa de los cambios y afectaciones en los sistemas ecológicos y el sistema Tierra, se vea a la lógica del capitalismo como tal fuerza geológica, pues esto nos permite poner un freno al ímpetu con que el capitalismo avanza con su paso implacable.

---

[14] El capitalismo sustentable puede considerarse como una forma de *greenwashing*: poner una capa verde (como la capa de yeso sobre las paredes de concreto) para dar una apariencia de sustentabilidad, cuando en realidad la dinámica del capital es la reproducción y acumulación de más capital, es decir, tiene una lógica de crecimiento y reproducción constante, exponencial, incompatible con la lógica de la sustentabilidad,

[15] *Cheapen*: que sea barato, pero también en el sentido de rebajar, de despreciar.

Observaciones Finales

Aunque hemos mostrado por qué nos parece que el concepto de Antropoceno se queda corto en su capacidad crítica para identificar y señalar los procesos que son causa de los cambios en los sistemas ecológicos y en el sistema Tierra, también nos parece que este *término* ha resultado de gran utilidad para hacer patente el carácter artificial (en el sentido de no ser derivado de procesos exclusivamente "naturales") de la crisis ambiental. Más aún, y como lo dice Haraway, el término ha adquirido tal fuera que dejarlo de utilizar podría más bien resultar contraproducente, en tanto señala el involucramiento de la humanidad en el cambio climático sin ser tan controversial como el término de Capitaloceno (Haraway, 2016).

No obstante, es importante no dejarse hipnotizar por la mistificación que este término puede causar: el mito de que hay un *Anthropos* generalizado, como especie, que es culpable de los procesos de deterioro ambiental, a tal grado que podríamos pensar que estamos en una nueva época geológica. Estos procesos ocultan las dinámicas de apropiación del trabajo vivo y de explotación de animales humanos y no-humanos, de hábitats naturales y (¿por qué no?) culturales mediante una ontología de valorización de las especies y los ecosistemas por su valor de cambio.

De esta forma, nos parece que no debemos despreciar los aportes del término Antropoceno, como tampoco el *momentum* que ha tomado en los últimos años. Más bien, debemos "colgarnos" del ímpetu que lleva para comenzar a indicar distinciones y aclaraciones necesarias sobre a qué nos referimos cuando decimos que "el hombre" ha sido causante del cambio climático y el deterioro ambiental. "El hombre" es masculino, blanco, occidental, poseedor de medios de producción y perteneciente a una clase privilegiada. Si al utilizar el término Antropoceno se piensa en la humanidad en esos términos, entonces no hay nada que decir: la humanidad es responsable de la catástrofe ecológica. Si quieren decir "humanidad en general", es necesario desmarcarse, señalar que no es la especie la responsable, sino un sector muy específico que se inserta en la dinámica de reproducción del capital a través de la apropiación del trabajo vivo y la explotación de "recursos" humanos y no-humanos.

Bibliografía

Bernal, John D. (1986), *La ciencia en la historia*, México, Ed. Nueva Imagen/UNAM.

Bernal Pérez, Javier Rolando (2016), *Propuesta de un marco axiológico para la evaluación de un desarrollo tecnológico. El proyecto del tren de alta velocidad México-Querétaro*, Tesis presentada para obtener el título de doctor por la Universidad Politécnica de Cataluña.

Boulding, Kenneth E. (1966), "The Economics of the Coming Spaceship Earth", en H. Jarrett (ed.), *Environmental Quality in a Growing Economy*, Baltimore, Resources for the Future/Johns Hopkins University Press, pp. 3-14.

Crutzen, Paul J. (2002), "Geology of Mankind", Revista Nature, Vol. 415.

Descartes, René (2011), en *Descartes*, Madrid, Ed. Gredos.

Ehrlich, Paul, John Holdren (1971), "Impacto of population growth", Science, New Series, Vol. 171, No. 3977, pp. 1212-1217.

Fuller, Steve (2018), "What can philosophy teach us about the Post-Truth condition", en Peters, *et al.* (eds.), *Post-Truth, Fake News: viral modernity and higher education*, Singapur, Ed. Springer.

Haraway, Donna (2016), *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene*, EUA, Duke University Press.

Hegel, G. W. F. (2002), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, México, Ed. FCE.

Heidegger, Martin (2001), "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de Bosque*, España, Alianza Editorial.

Manzo, Silvia (2001), "Algo nuevo bajo el sol : el método inductivo y la historia del conocimiento en la gran restauración de Francis Bacon", Revista latinoamericana de filosofía, Vol. 27, No. 2, pp. 227-254.

Marx, Karl (1988), "Prólogo a 'Contribución a la Crítica de la Economía Política'", en *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, México D. F., Ediciones Quinto Sol.

Meadows, D. H., D. L. Meadows, Randers, J., W. Behrens III (1972), *The Limits to Growth*, Nueva York, Universe Books.

Moore, Jason (2017-1), "The Capitalocene: Part I: on the natura and origins of our acological crisis", *The Journal of Peasant Studies.*

Moore, Jason (2017-2), "The Capitalocene: Part II: accumulation by appropriation an the centrality of unpaid work/energy", *The Journal of Peasant Studies.*

Parakkal, Varkey (2018), "From Malthus to Thanos: The Problem with 'Thinning the Herd'", Ramjas Reading Room. Recuperado de https://ramjasreadingroom.wordpress.com/2018/11/22/from-malthus-to-thanos-the-problem-with-thinning-the-herd/ el 30 de septiembre de 2020.

Radowitz, Jon Von (2017), "Stephen Hawking says we must colonise other planets to ensure human survival", *Independent.* Recuperado de https://www.

independent.co.uk/news/science/stephen-hawking-colonise-other-planets-ensure-human-survival-a7746016.html el 28 de spetiembre de 2020.
Raworth, Kate (2012), *A safe and just space for humanity: can we live within the doughnut?*, Oxfam Discussion Papers.
Röckstrom, Johan, *et al.* (2009), "Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity", Ecology and Society, Vol. 14, No. 2.
Sandel, Michael (1998), *Liberalism and the limits of justice*, EUA, Cambridge University Press.
Stephen, Will, Jacques Grinevald, Paul Crutzen y John McNeil (2011), "The Anthropocene: conceptual and historical perspectives", Philosophical Transactions of the Royal Society, Vol. 369, No. 1938.
Taylor, Charles (2001), *Sources of teh Self. The making of the modern identity*, EUA, Harvard University Press.
Vallaeys, François (1996), "Las deconstrucciones del sujeto cartesiano", *Areté*, Revista de Filosofía, Vol. 8, No. 2, pp. 309-318.
WWF (2018), *Living Planet Report - 2018: Aiming Higher*, Grooten, M. and Almond, R.E.A.(Eds), WWF, Gland, Switzerland.

La cultura biosófica garantista compleja como respuesta a la crisis ecológica y la construcción de la paz social

The complex guarantism biosophical culture in response to the ecological crisis and the construction of social peace

Barbara Edith Orihuela Rosas
El Colegio de Morelos
ORCID: 0000-0003-2522-9664

Resumen

En este texto reflexionamos sobre la necesidad de cambiar nuestros hábitos y aprehender una nueva cultura garantista compleja que contribuya a restaurar la salud planetaria. Para lo cual es fundamental rebasar la ecología racionalista a través de los valores planteados por la biosofía desde el paradigma de la complejidad. Nuestro argumento central es que el paso de una sociedad disciplinaria y del rendimiento a una nueva sociedad –una sociedad del cansancio, en el sentido que le otorga Peter Handke–, requiere de una visión compleja que busque la generación de la paz territorial basada en la realidad político-social actual y que evite la autodestrucción del medio ambiente, del ser humano y por ende la paz.

Abstract

We start from the problem about the need to change our habits, apprehend a new complex guarantee culture that, contributes to restore planetary health, surpassing rationalist ecology, lack of peace and confronts values that only biosophy possesses from the complexity paradigm. Where the planned hypothesis consists in the passage of a disciplinary society and burnout society to new society -a society of tiredness in Handke's sense- from the complex vision that seeks the generation of territorial peace based on the current social-political reality and that avoids the self-destruction of the environment, of Be human and therefore peace.

Palabras clave

Biosofía, rendimiento, ecología, complejidad, garantismo.

Key words

Biosophy, burnout, ecology, complexity, guarantism

* Profesora Investigadora Tiempo Completo "A" de El Colegio de Morelos. Perteneciente al Cuerpo Académico: Complejidad, Ciencias Sociales y Humanidades de El Colegio de Morelos.

Fecha de recepción: Septiembre 2020
Fecha de aceptación: Noviembre 2020

Introducción

Iniciamos este trabajo con algunos interrogantes: ¿De qué nos sirve tener las mejores leyes, si estamos destruyendo la paz ambiental?; ¿no es acaso contradictorio que estemos en la búsqueda de un equilibrio simplificado cuando la naturaleza y el ser humano son complejos? De ahí la necesidad de cambiar nuestros hábitos y aprehender una nueva cultura garantista compleja que contribuya a restaurar la salud planetaria y que supere las condiciones de una biósfera enferma, rebasando los planteamientos de la ecología racionalista mediante los valores contenidos en la filosofía de la naturaleza o biosofía y en el paradigma de la complejidad. El fin de una sociedad disciplinaria y del rendimiento debe dar paso a una nueva sociedad –una sociedad del cansancio en el sentido que le otorga Peter Handke– en la que la visión compleja busque la generación de la paz territorial basada en la realidad político-social actual y el fin de la autodestrucción del medio ambiente y del ser humano.

1.1 De la sociedad disciplinaria a la sociedad del cansancio

La sociedad disciplinaria analizada por Foucault[1] en la que los hospitales, la psiquiátria, las cárceles, los cuarteles y las fábricas ocupaban un lugar central ya no se corresponde con la sociedad del presente. En su lugar se ha establecido desde hace tiempo otra completamente diferente, a saber: una sociedad de gimnasios, torres de oficinas, bancos, aviones, grandes centros comerciales y laboratorios genéticos. Una sociedad que encuentra su máxima expresión en las redes sociales virtuales. Byung Chul-Han ha argumentado que la sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad del rendimiento.[2]

El filósofo coreano considera que la sociedad disciplinaria es una sociedad de la negatividad. Más específicamente que la define la negatividad de la prohibición. El verbo modal negativo que la caracteriza es el “no-poder”. Al de-

[1] Desde nuestra perspectiva el análisis de Foucault sobre el poder no es capaz de describir los cambios psíquicos y topológicos que han surgido con la transformación de la sociedad disciplinaria en la de rendimiento.

[2] Hablamos ya no de sujetos de obediencia, sino de sujetos de rendimiento.

ber incluso le es inherente una negatividad: la de la obligación. En cambio, la sociedad del rendimiento se desprende progresivamente de la negatividad. La creciente desregulación ha acabado con ella. La sociedad del rendimiento se caracteriza por el verbo modal positivo "poder". Un poder sin límites. Los proyectos, las iniciativas y la motivación reemplazan la prohibición, el mandato y la ley. Mientraa que a la sociedad disciplinaria todavía la rige el no –una negatividad que, como mostró Foucault, produce locos y criminales–, la sociedad del rendimiento produce depresivos y fracasados.

De igual forma hay quienes sostienen que el cambio de paradigma de una sociedad disciplinaria a una sociedad del rendimiento, viene acompañado de una transformación en el inconsciente social. Esta modificación se traduce en el afán de maximizar la producción de manera continua por lo que surge un esquema positivo del "poder hacer". De este modo el inconsciente social pasaría del deber al poder. Alain Ehrenberg[3] sitúa la depresión en el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad del rendimiento y la considera como la expresión patológica del fracaso del hombre tardo moderno al momento de devenir él mismo.

En su planteamiento la depresión por agotamiento no es provocada por el imperativo de pertenecer solo a sí mismo, sino por la presión para alcanzar el rendimiento. Visto así, el síndrome de desgaste ocupacional no pone de manifiesto un sí mismo agotado, sino más bien un alma agotada, quemada. En realidad, lo que enferma no es el exceso de responsabilidad e iniciativa, sino el imperativo del rendimiento, como nuevo mandato de la sociedad del trabajo tardomoderna.

Si comparamos al hombre contemporáneo con el superhombre (*Übermensch*) de Nietzsche,[4] podemos afirmar que el primero está a punto de convertirse en una realidad en masa: para el hombre soberano de Nietzsche nada hay por encima de él que pueda indicarle quién debe ser, porque él se considera el único dueño de sí mismo; en cambio, el hombre contemporáneo es el último hombre

---

[3] Alain Ehrenberg, nacido en París en 1950, es un francés sociólogo. Autor de una tesis de doctorado de sociología *Arcángeles, los guerreros, los militares y los deportistas. Ensayo sobre la educación del hombre fuerte,* que posteriormente se interesó por las ansiedades de la persona en la sociedad moderna, ante la necesidad de logro y la Autonomía y la pérdida de señales sociales y sistemas de apoyo. Después de ser un investigador del Centro de Edgar Morin, Ehrenberg fundó y codirigió el grupo de investigación "Psicotrópicos, Política, Sociedad" en el CNRS . Actualmente es el director de "Psicotrópicos, Salud Mental, Sociedad" Centro de Investigación (Cesames).

[4] Friedrich Wilhelm Nietzsche (AFI, 15 de octubre de 1844-Weimar, 25 de agosto de 1900) fue un filósofo, poeta, músico y filólogo alemán, considerado uno de los pensadores contemporáneos más influyentes del siglo XIX. Realizó una crítica exhaustiva de la cultura, la religión y la filosofía occidental, mediante la genealogía de los conceptos que las integran, basada en el análisis de las actitudes morales (positivas y negativas) hacia la vida.

que ya tan solo trabaja. Este último hombre, retomando la idea de Nietzsche, eleva la salud a estatus de diosa, honra la salud. "Nosotros hemos inventado la felicidad, dicen los últimos hombres, y parpadean" (Nietzsche, 2011, p. 40).

De tal manera que, al nuevo tipo de hombre, indefenso y desprotegido frente al exceso de positividad, le falta toda soberanía. Chul-Han ha señalado que en el mundo contemporáneo el hombre se explota a sí mismo voluntariamente sin coacción externa. Él es al mismo tiempo verdugo y víctima. La depresión se sustrae, sin embargo, de todo sistema inmunológico y se desata en el momento en el que el sujeto de rendimiento ya no puede-poder más.

La depresión consiste en un cansancio del crear y del poder hacer. El lamento del individuo depresivo "nada es posible", solamente puede manifestarse dentro de una sociedad que cree que "nada es imposible". No-poder-poder-más conduce a un destructivo reproche de sí mismo y a la autoagresión. El sujeto del rendimiento se encuentra en guerra consigo mismo y el depresivo es el inválido de esta guerra interiorizada.

Una de las tesis centrales de Chul-Han es que el sujeto del rendimiento está libre de un dominio externo que lo obligue a trabajar o incluso lo explote. Aunque es dueño y soberano de sí mismo, está sometido a sí mismo. Pero la supresión de un dominio externo no conduce hacia la libertad; más bien hace que la libertad y coacción coincidan. Así, el sujeto del rendimiento se abandona a la libertad obligada o a la libre obligación de maximizar el rendimiento.

En sentido propio la libertad se encuentra vinculada con la negatividad. Pero su énfasis desaparece al verse remplazada y contaminada por el exceso de positividad, pues la libertad dialécticamente procede de la negación de la negación. Las enfermedades psíquicas de la sociedad del rendimiento constituyen precisamente así las manifestaciones patológicas de una libertad paradójica que devienen en violencia.

La sociedad del rendimiento, como sociedad activa, está convirtiéndose paulatinamente en una sociedad de dopaje. El dopaje en cierto modo hace posible un rendimiento sin rendimiento. El uso de sustancias que alteran el estado de conciencia se ha convertido en una práctica recurrente incluso avalada por científicos. Algunos de ellos, argumenta que un cirujano que con ayuda de nootrópicos, opere mucho más concentrado, cometerá menos errores y salvará más vidas. Incluso hay quienes consideran que un uso general de drogas inteligentes no supone ningún problema.

Así, el dopaje solo es una consecuencia de este desarrollo, en el que la vitalidad misma, un fenómeno altamente complejo, se reduce a la mera función y al rendimiento. El reverso de este proceso estriba en que la sociedad del rendimiento produce un cansancio y un agotamiento. Estos estados psíquicos son precisamente característicos de un mundo que es pobre en negatividad y que,

en su lugar, está dominado por un exceso de positividad. El exceso del aumento de rendimiento provoca el infarto del alma.

El cansancio de la sociedad del rendimiento es un cansancio a solas, que aísla y divide. Corresponde al cansancio de Handke[5] quien en el ensayo sobre el cansancio habla del "cansancio que separa": "los dos estábamos cayendo ya, cada uno por su lado; cada uno a su cansancio más propio y particular, no al nuestro, sino al mío de aquí y al tuyo allá. Este cansancio que separa atormenta con la incapacidad de mirar y con la mudez". (Handke, 2006,p. 47).

Estos cansancios son una manifestación de violencia porque destruyen toda comunidad, toda cercanía, incluso el mismo lenguaje. Handke contrapone el cansancio elocuente, capaz de mirar y conciliar, al cansancio sin habla, sin mirada y que separa. El escritor piensa en un cansancio fundamental en el que se recuperan todas las formas de existencia y del estar-con que debido a la absolutización del ser activo en las sociedades del rendimiento desaparecen por completo. El cansancio fundamental es cualquier cosa menos un estado de agotamiento en el que uno se sienta capaz de hacer algo. Más bien, se considera una facultad especial. El cansancio fundamental inspira. Deja que surja el espíritu. El cansancio permite al hombre un sosiego especial, un no-caer sosegado. No consiste en un estado en que se agoten todos los sentidos. Despierta una visibilidad especial. Así Handke habla de un "cansancio despierto". Permite el acceso a una atención totalmente diferente, de formas lentas y duraderas que se sustraen de la rápida y breve hiperatención.

El cansancio del agotamiento es un cansancio de la potencia positiva. Incapacita para hacer algo. El cansancio que inspira es un cansancio de la potencia negativa, esto es, del "no". De acuerdo con Heidegger un "entre-tiempo". Es el día del cansancio. Handke describe este entretiempo como un tiempo de paz. El cansancio desarma.

---

[5] Peter Handke, Griffen, Carintia, Austria, 6 de diciembre de 1942, escritor austríaco. Es autor de teatro, novela, poesía y ensayo. También es un guionista y director de cine. Muy joven, fue conocido por su teatro de vanguardia, especialmente por tres obras de los sesenta: *Gaspar*, el polémico *Insultos al público* y la pieza maestra *El pupilo quiere ser tutor*. En ellas se apreciaba una tendencia hacia el experimentalismo y una gran preocupación por el lenguaje, sus deformaciones, sus imposiciones. En 1970 se instaló en París, en la periferia; su literatura se hizo más temperada y acaso más lúcida. Hizo un viaje que fue decisivo en su mirada al norte de los Estados Unidos (para él América es clave para todos), que se tradujo en su relato *Lento regreso*, de 1979. Desde entonces inicia una experiencia narrativa muy personal, extraña y arriesgada, que continuó en los años sucesivos. Regresó a Austria, estuvo unos años en Salzburgo, denunció con valentía el aumento de la extrema derecha; decidió irse de allí cuando la prensa difundió que Kurt Waldheim, su presidente, había sido oficial nazi, pero no logró su dimisión. Por esos años había escrito sobre el auge de aquel extremismo en su país (*El chino del dolor*), que pronto logró el poder en Viena, ante la inquietud europea. Volvió a Francia, donde vive actualmente, pero no sin realizar a menudo viajes por todo el mundo, muchas veces a pie; en particular, ha recorrido buena parte de España, como se pone de manifiesto en sus extensas novelas del último período.

1.1.1 La vita comtemplativa desde el pensamiento complejo en Nietzsche

La *vita contemplativa* presupone una particular pedagogía del mirar. En el ocaso de los Dioses Nietzsche formula tres tareas por las que se requieren educadores: hay que aprender a mirar, a pensar y a hablar y escribir. El objetivo de este aprender es, según Nietzsche, la cultura superior. Aprender a mirar significa acostumbrar el ojo a mirar con calma y con paciencia, a dejar que las cosas se acerquen al ojo, es decir, educar el ojo para una profunda y contemplativa atención, para una mirada larga y pausada. Este aprender a mirar constituye la primera enseñanza preliminar para la espiritualidad.

De acuerdo con Nietzsche tenemos que aprender a no responder inmediatamente a un impulso, sino a controlar los instintos que inhiben y ponen término a las cosas. Aquí Nietzsche formula la necesidad de la revitalización de la *vita contemplativa* que consiste no en un abrir-se pasivo, que diga que sí a todo lo que viene y a todo lo que sucede, sino que pone resistencia a los impulsos atosigantes que se imponen. La vida contemplativa es más activa que cualquier hiperactividad, pues esta última representa precisamente un síntoma del agotamiento espiritual.

La aceleración suprime cualquier entre-tiempo. En el aforismo el principal defecto de los hombres cativos menciona Nietzsche que a los activos les falta habitualmente una actividad superior...en este respecto son holgazanes...los activos ruedan, como rueda una piedra, conforme a la estupidez de la mecánica (Nietzsche, 2006, p. 79).

En el marco de la aceleración e hiperactividad generales, olvidamos lo que es la rabia. La rabia cuestiona el presente en cuanto tal. Requiere un detenerse en el presente que implica una interrupción.[6] La dispersión general que caracteriza la sociedad actual no permite que se desplieguen el énfasis y tampoco la energía de la rabia. La rabia es una facultad capaz de interrumpir un estado y posibilitar que comience uno nuevo.

Actualmente, cada vez, más deja paso al enfado y al estado enervado, que no abren la posibilidad a ningún tipo de cambio decisivo. El enfado es para la rabia lo que el temor para el miedo. A diferencia del temor, dirigido a un determinado objeto, el miedo se refiere al Ser como tal. Comprende y quebranta toda la existencia. Tampoco la rabia se refiere a un determinado estado de cosas. Niega el todo en su conjunto. En ello consiste su energía negatividad.

---

[6] Por esa condición se diferencia del enfado.

Agamben[7] pasa por alto esta creciente positividad. Frente a su diagnóstico el estado de excepción se desborda, convirtiéndose en estado normal, la positivización general de la sociedad absorbe en la actualidad todo estado de excepción. De este modo, el estado normal es totalizado. La creciente positivización del mundo presta mucha atención a conceptos como estado de excepción o *Inmunitas*. La progresiva positivización de la sociedad mitiga, asimismo, sentimientos como el miedo y la tristeza, que se basan en una negatividad.

En el marco de la positivización general del mundo. Tanto el ser humano como la sociedad se transforman en una máquina de rendimiento autista. Si el ser humano fuese un ser de negatividad, la total positivización del mundo tendría un efecto no inofensivo. Según Hegel, precisamente la negatividad mantiene la existencia llena de vida.

2.1 El reto de la cultura biosófica compleja frente al rendimiento social y del ser humano autista

La biosofía desde la complejidad se plantea como un medio para la sobrevivencia del hombre; ésta se puede matizar si observamos las limitaciones que imponen la finitud del mismo hombre, siempre enfrentado a la muerte (Heidegger, 2009, p. 67) y a las consecuencias de su actuar. Desafortunadamente, la naturaleza se presenta por muchos filósofos ecológicos como una realidad caracterizada por la permanencia, la estabilidad, la regularidad. El retorno de las estaciones y de las floraciones, la constancia de las formas de lo viviente, pero también del mundo material, hacen de la naturaleza, por así decirlo, el testimonio de la sustancialidad del ser. Conciben entonces a la naturaleza como un orden que está fuera de lo humano, que permite crear un piso de seguridad sobre el cual camina el ser humano y serena sus incertidumbres. Conocer la naturaleza da solidez; la cultura emerge como proyecto de conocimiento que nos humaniza, que busca la verdad sin destruir al medio ambiente.

Lo anterior, hace girar a la naturaleza entorno a la sociedad disciplinaria, simplificando, reduciendo y organizando, -esto es-en el antropocentrismo ordenado y simple. Lo que ha generado precisamente la explotación del hombre

[7] Giorgio Agamben (Roma, 1942) es un filósofo italiano de renombre internacional. gamben se doctoró en la Universidad de Roma con una tesis sobre el pensamiento político de Simone Weil. Fue alumno de Martin Heidegger entre 1966 y 1968. Es profesor de Filosofía en la Universidad de Verona, Italia, en el *Collège International de Philosophie de París* y en la Universidad de Macerata en Italia; enseña asimismo Iconología en el Instituto Universitario de Arquitectura de Venecia. Ha tenido a su cargo la edición de la versión italiana de la obra de Walter Benjamin. En su obra, como en la de otros autores (Umberto Eco), confluyen estudios literarios, lingüísticos, estéticos y políticos, bajo la determinación filosófica de investigar la presente situación metafísica en occidente y su posible salida, en las circunstancias actuales de la historia y la cultura mundial.

por el hombre sobre una explotación de la naturaleza por el hombre, generando una extraña dialéctica que, hace del esclavo dominado el amo y poseedor del hombre, y nos enseña de pronto que inventamos a los ecocidas al mismo tiempo que las hambrunas a gran escala (Latour, 2012, p. 46).

Lo anterior nos obliga inevitablemente a reflexionar sobre la necesidad de aprehender la complejidad ambiental, lo que implica un proceso de desconstrucción y reconstrucción del pensamiento; que nos remite a sus orígenes, a la comprensión de sus causas; a ver los "errores" de la historia que arraigaron en certidumbres sobre el mundo con falsos fundamentos; a descubrir y reavivar el ser de la complejidad que quedó en el "olvido" con la escisión entre el ser y el ente (Platón), del sujeto y del objeto (Descartes), para aprehender al mundo cosificándolo, objetivándolo, homogeneizándolo. Esta racionalidad dominante descubre la complejidad desde sus límites, desde su negatividad, desde la alienación y la incertidumbre del mundo economizado, arrastrado por un proceso incontrolable e insustentable de producción.

Así que para poder pasar a una cultura biosófica compleja requerimos, por un lado, de una sociedad del cansancio, que, -como se mencionó en párrafos que anteceden- es cualquier cosa menos un estado de agotamiento en el que uno se sienta capaz de hacer algo. Más bien, se considera una facultad especial, inspiración que permite al ser humano un sosiego especial, un no-caer sosegado, un entre-tiempo que desde la complejidad permite entretejer la relación naturaleza-vida-hombre, girando en el caos naturaleza, convirtiéndose el ser humano una parte más, que gira entorno a ella.

Aprehender esta nueva cultura biosófica compleja, contribuirá a restaurar la salud planetaria, que supere las condiciones de una biósfera enferma, rebasando a la ecología racionalista, y le enfrente valores que sólo la filosofía de la naturaleza o biosofía posee.

2.1.1. El siglo del positivismo violento vs la cultura biosófica compleja

El comienzo de siglo XXI, desde un punto de vista patológico, no sería ni bacterial ni viral, sino neuronal. Las enfermedades neuronales como la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TIP) o el síndrome de desgaste ocupacional (SDO) definen el panorama patológico de comienzos de este siglo. Estas enfermedades no son infecciones, son infartos ocasionados no por la negatividad de lo otro inmunológico, sino por un exceso de positividad.

El siglo pasado era una época inmunológica, ciertamente el paradigma inmunológico del siglo pasado estaba, a su vez, dominado por completo por el vocabulario de la guerra fría, es decir, se regía conforme a un verdadero dis-

positivo militar. Ataque y defensa determinaban el procedimiento inmunológico. Este dispositivo se extendió más allá del campo biológico hasta el campo social, encerrándola en una ceguera: donde se repelaba todo lo que era extraño. Ahora bien, el final de la guerra fría tuvo lugar por un cambio de paradigma, donde ya no se repele o más bien el objeto de resistencia ya no consiste en la extrañeza o la otredad,[8] sino más bien, se repele únicamente al intruso que so comporta de forma destructiva en el interior de lo propio. Así, hoy en día la sociedad incurre de manera paulatina en una constelación que se sustrae por completo del esquema de organización resistencias inmunológicas.

El paradigma inmunológico no es compatible con el proceso de globalización. El mundo inmunológico organizado tiene una topología particular. Está marcado por límites, cruces y umbrales, por vallas, zanjas y muros. Estos impiden el proceso de cambio e intercambio universal. Así la hiperestesia inmunológica no permitiría ninguna hibridación, mismas que domina el discurso teórico cultural. Así, la dialéctica de la negatividad constituye el rasgo fundamental de la inmunidad, donde la desaparición de la otredad significa que vivimos en un tiempo pobre de negatividad.

Ciertamente, las enfermedades neuronales del siglo XXI siguen a su vez una dialéctica, pero no de negatividad, sino de positividad. Consisten en estados patológicos atribuibles a "un exceso de positividad". La violencia no solo parte de la negatividad, sino también de la positividad, no únicamente de lo otro y los extraño, sino también de lo idéntico. Es a esta violencia de la positividad a la que se refiere Baudrillard cuando menciona que "El que vive por lo mismo perecerá por lo mismo". Habla asimismo de la obesidad de los sistemas del presente, de los sistemas de información, comunicación y producción, donde no es casualidad que se hable tanto de inmunidad, de anticuerpo, de trasplante es parte de una fase de penuria donde lo que nos preocupa es absorber y asimilar (Baudrillard, 1991, p. 72).

En un sistema dominado por lo idéntico solo se puede hablar de las defensas del organismo en sentido figurado. La resistencia inmunitaria se dirige siempre contra lo otro o lo extraño en sentido empático. Lo idéntico no conduce a la formación de anticuerpos, entonces, en un sistema dominado por lo idéntico no tiene sentido fortalecer a las defensas del organismo. En este punto debemos diferencias entre el rechazo inmunológico y el no inmunológico. Este último va dirigido a la sobre-abundancia de lo idéntico: al exceso de positividad. No implica ninguna negatividad. El rechazo inmunológico, por el contrario, es independiente del Quantum porque consiste en una reacción frente a la negatividad de lo otro. El sujeto inmunológico, con su interioridad, repele lo otro, lo expulsa, aun cuando se dé solo en proporciones insignificantes.[9]

---

[8] La otredad es vista como la categoría fundamental de la inmunología.

[9] En este orden de ideas la positivización del mundo permite la formación de nuevas formas de

Las enfermedades neuronales como la depresión, el TDAH p el SDO, no parten de una negatividad extraña al sistema, más bien es sistémica, es decir, consiste en una violencia inmanente al sistema, tanto la depresión como el TDAH o el SDO indican un exceso de positividad. Este último significa el colapso del yo que se funde por un sobrecalentamiento que tiene su origen en la sobreabundancia de lo idéntico. El *híper* de la hiperactividad no es ninguna categoría inmunológica. Representa sencillamente una manifestación de la positividad.

Ante este positivismo violento que predomina en nuestra sociedad actual, surge como respuesta la cultura biosófica compleja, donde el saber ambiental que de allí emerge ha venido a cuestionar el modelo de la racionalidad dominante de la sociedad del rendimiento positive, y a fundamentar una nueva sociedad que, abre un haz de matrices transdisciplinarias, de valores y saberes que articulan a las diferentes culturas con la naturaleza (sus naturalezas). De esta manera, el saber ambiental se va entretejiendo en la perspectiva de una complejidad que desborda el campo del logos científico, abriendo un diálogo de saberes en donde se encuentran y confrontan diversas racionalidades e imaginarios culturales.

La cultura biosófica compleja, genera un cambio de episteme de segundo orden: no es el desplazamiento del estructuralismo hacia una ecología generalizada y un pensamiento complejo que abren nuevas vías para comprender la complejidad de la realidad, sino hacia la relación entre el ser y el saber. Desde allí se plantean nuevas perspectivas de comprensión y apropiación del mundo a partir del ser de la naturaleza, de la identidad cultural, que libera la potencia de lo real, el saber ambiental abre un juego infinito de relaciones transdisciplinarias, provocando un dialogo de saberes que convoca a la complejidad biosófica.

3.1 El giro biosófico complejo

El giro biosófico es un reto académico, permite reflexiones como la elaborada por Sloterdijk: en el año 2000, en respuesta a la "Carta sobre humanismo" de Heidegger, escribe una reflexión profunda que busca ir más allá del humanismo moderno. Toma como referencia en su crítica, el relato del *animal sapiens* que converge en el del *homo sapiens*: "... el hecho de que el hombre haya podido convertirse en el ser que está en el mundo tiene profundas raíces en la historia del género humano de las que nos dan cierta idea los insondables conceptos de nacimiento prematuro, neotenia e inmadurez animal crónica del hombre.

Aún se podría ir más allá y designar al hombre como el ser que ha fracasado en su ser animal. Al fracasar como animal, el ser indeterminado se precipita fuera de su entorno y, de este modo, logra adquirir en el mundo un sentido on-

violencia.

tológico. Este extático llegar–al–mundo y esta "sobre adecuación" al ser le vienen dados al hombre desde la cuna, por herencia histórica de su género. Si el hombre es–en–el–mundo, ello se debe a que participa de un movimiento que le trae al mundo y que le expone al mundo. El hombre es el producto de un hiper–nacimiento que hace del lactante un "mundante" (Sloterdijk, 2006, p. 67).

En esta dialógica con Heidegger, Sloterdijk desarrollará su relato de la construcción de espacios envolventes que crean ambientes de inmunidad, caracterizando al hombre como un ser de lujo que es capaz de crear un hábitat climatizado. Es un modelo que impulsa a reflexionar sobre cómo se pueden interpretar las relaciones con el entorno, vínculos donde se crea arte y que reflejan la imagen que se tiene de dicho entorno.

El hombre, en su naturaleza, tiene que asumir un doble lujo: que en su inacabamiento natal requiera de una comunidad para la supervivencia y el de ir más allá de la evolución genética, transformándose y transformando al mundo. Al decir de Édgar Morin: "en el mundo animal hay preculturas, pero la cultura que comporta el lenguaje de doble articulación, la presencia del mito, el desarrollo de las técnicas, es propiamente humana. Además, el *homo sapiens* no se realiza como ser plenamente humano más que por y en la cultura... El capital humano primero es la cultura. El ser humano sería sin ella un primate del más bajo rango... La cultura llena un vacío dejado por la juventlización y el inacabamiento biológicos" (Morin, 2006. p. 98).

Como podemos observar, el giro biosófico por sí solo no logra entrelazar los diversos factores que desde la cultura biosófica compleja son esenciales para la construcción de la paz en la sociedad contemporánea. Es por ello que, en este punto hablamos de giro biosófico complejo, dando lugar a la proliferación y el cruzamiento de identidades en la complejidad; la apertura del ser constituido por desde los potenciales de la naturaleza y los sentidos de la cultura. El ser, más allá de su condición existencial general y genérica, penetra en el sentido de las identidades colectivas que se constituyen siempre desde la diversidad cultural y en una política de la diferencia, movilizando a los actores sociales hacia la construcción de estrategias alternativas de reapropiación de la naturaleza en un campo conflictivo de poder, de violencia y de falta de paz, en el que se despliegan los sentidos diferenciados, y muchas veces antagónicos en la construcción de un futuro sustentable y pacífico.

4.1 La construcción de la paz desde la cultura biosófica compleja

La cultura biosófica compleja, lleva a pensar la construcción de la paz en la sociedad contemporánea desde una perspectiva no positivista, no objetivista, no

racionalista ni del rendimiento; sino para pensar la diferencia –más allá de la separación del objeto y el sujeto– desde la diferenciación del ser en el mundo por la vía del saber a través de la complejidad, desplazando el terreno ontológico y metodológico hacia un terreno axiológico-político, dando un giro biosófico complejo que, nos lleve a construir la paz en la sociedad actual.

Así, la construcción de la paz desde la óptica de una cultura biosófica compleja, puede ser entendida con cierta facilidad gracias a los imaginarios colectivos en los que se apoya y la necesidad de una cultura con capacidad de orientar e implementar un mundo más pacífico. Creemos que ello es así porque gran parte de los seres humanos practican y se hallan inmersos en dinámicas sociales con amplios contenidos de paz, pero ha existido carencia en la relación de ésta con la biosofía lo que ha generado rupturas con la naturaleza. Es por ello, que la complejidad surge como medio para general los bucles que entrelacen los conflictos sociales, con la biosofía y con el ser humano.

En nuestra opinión, esta conflictividad es fruto de la multiplicidad de circunstancias que rodean la actividad humana, las acciones y la supervivencia de los seres humanos, desde su aparición hasta nuestros días, depende completamente de la adaptación a este contexto complejo en el que están incluidos, con el resto de los seres vivos, en la naturaleza, la tierra y el universo. Efectivamente, la complejidad de la transformación y evolución del universo, del planeta tierra, de la vida, deja un legado de elecciones en la gestión de la información o de la energía, de organización o formas de vida con las que cohabitan los humanos.

Esta herencia facilita la vida alcanzando un equilibrio relativamente inestable y dinámico que los seres vivos asumen y gestionan. En consecuencia, la vida, el bienestar, la paz, tratan de conseguir la máxima estabilidad posible para su existencia y conservación, es aquí precisamente donde la complejidad encuentra en la desestabilidad el camino idóneo para lograr la paz, no como una máxima de estabilidad posible sino como bucle siempre cambiante y siempre inestable.

Desde la complejidad podemos tener un marco superior de reflexión de los conflictos, pero con ello también abrimos cualitativamente su presencia y significado. Podríamos decir que la conflictividad es permanente aunque pueda ser invisible o silenciosa, ya que una infinidad de conflictos son resueltos rutinariamente mediante mecanismos filogenéticos, las emociones o las normas culturales (Bolaño, 2009,p. 42).

Aspirar a gestionar la complejidad desde la cultura biosófica como generadora de paz no es tarea fácil, son necesarios esfuerzos individuales e institucionales, académicos y científicos, solidarios y cooperativos. Existe la ventaja de contar con innumerables aportaciones interesantes y útiles, pero la dificultad reside en la falta de el paradigma de la complejidad y la necesidad de una

metodología idónea que parte desde la transdisciplinariedad. Es preciso vencer -humilde y cooperativamente- la idea de que la complejidad es inabordable o que sólo encontraremos el caos en cualquier intento de aproximación a una realidad compleja. Para ello es necesario identificar lo más claramente posible el campo sobre el que se trabaja y establecer mecanismos científicos, académicos e institucionales de relación transculturales y transdisciplinares.

Es evidente que la investigación para la paz, como campo transdisciplinar, tiene que hacer un esfuerzo por dotarse de espacios que aspiren a comprender, explicar, dar alternativas, y considerar las relaciones entre los diversos fenómenos desde una perspectiva transcultural, plurimetodológica y transdisciplinar. Contamos con grandes ventajas –un camino recorrido, encuentros diversos para poder avanzar en esta vía- que debemos reconocer y potenciar, pero también tenemos obstáculos que hay que deconstruir y desactivar (Cano Pérez, 2004,pp. 55-80).

4.1.1. Los sistemas dinámicos en la cultura biosófica y la paz

Continuando, debemos detenernos en lo que aparentemente es una paradoja: gran parte de los sistemas naturales, biológicos y humanos están determinados por sistemas dinámicos y en equilibrio. La visión de un equilibrio estable no tiene repuesta para explicar los comportamientos de los sistemas complejos -continuamente perturbados por los cambios de sus elementos-. La estabilidad de los ecosistemas representa la habilidad para retornar al estado de equilibrio después de los cambios o perturbaciones temporales, según factores externos e internos que, en muchas ocasiones, son además impredecibles. La rapidez en el retorno a la situación de equilibrio será una connotación de estabilidad del planeta (Kay, 1991, pp. 483-495).

Obviamente, un sistema humano, un sistema social, no es un sistema en equilibrio estático, por el contrario, constantemente se producen perturbaciones, desviaciones que fuerzan a una constante reorganización y ajuste. En este sentido, orden y desorden se interaccionan para la organización del sistema y ambos son dependientes en una relación dialéctica. Según se desprende de las teorías que estamos siguiendo, sobreviven o prosperan los sistemas que desde sus equilibrios dinámicos tienen la flexibilidad para adaptarse a los cambios, aquellos que se mantienen lejos del equilibrio y en una inestabilidad limitada. Este es el estado paradójico de lo que denominamos caos, en el que los sistemas son inherentemente cambiantes y, por lo tanto, con posibilidades abiertas de innovación constante (Parker y Stacey, 2019).

Las sociedades humanas no son sistemas lineales en los que una causa puede tener diversos efectos, lo que significa que puedan existir posibilidades de variación y elección. Tampoco son sistemas convencionales en los que sus cuali-

dades vengan dadas por la suma de las partes, sino que tienen cualidades emergentes. En consecuencia, es imposible entenderlos plenamente por el simple análisis de los componentes reconocidos o identificados, es muy difícil prever los resultados potenciales. Los actores sociales deben ser conscientes de que el equilibrio es un equilibrio dinámico, de flujos de información, energía y materia. Sólo de esta manera habrá algunas opciones de controlar los procesos -gestionar los conflictos- en sus respectivos contextos, en sus procesos históricos.

La cultura biosófica compleja, puede ser entendida mejor como procesos de cambio, adaptación, auto-organización y equilibrios permanentes, que intentan ajustar las relaciones de los sistemas ecológicos, económicos y sociales en sus interacciones y a su vez como pertenecientes a un sistema global y único. En los sistemas naturales y sociales su sostenibilidad se entiende como la capacidad de adaptarse a los cambios a través de equilibrios dinámicos, para sobreponerse a las fluctuaciones.

Por tanto, la cultura biosófica compleja se relaciona mayormente con la habilidad de los sistemas para seguir funcionando sin disminuir o agotar irreversiblemente los recursos claves disponibles. El desarrollo sólo será sostenible si se logra el equilibrio entre los distintos factores que influyen en la calidad de vida del sistema. A medida que aumenta el grado de incertidumbre y de ambigüedad, los actores sociales deben de estar dotados de una forma de pensamiento y acción doble: de un lado aquellas situaciones que se mantienen en un equilibrio dinámico estable y de otro aquellas situaciones que tienden a una inestabilidad incontrolable. Cuando estos sistemas están lejos de una situación de equilibrio, automáticamente aplican coacciones internas para mantener la inestabilidad dentro de ciertos límites. En el límite entre la estabilidad y a inestabilidad, el sistema puede producir un flujo continuo de formas nuevas y creativas.

Ningún sistema complejo -y las sociedades humanas lo son- estructuralmente estable, de ahí sus continuas fluctuaciones y búsquedas del equilibrio. De esta manera podemos comprender también que los equilibrios dinámicos son siempre imperfectos, porque están ligados al cambio y a la incertidumbre (Prigogine, 1997, p. 78).

Así, uno de los puntos a alcanzar por parte de la cultura biosófica compleja es alcanzar equilibrios dinámicos que supongan el máximo bienestar posible para los actores de cada realidad y de cada momento, e intentar que este equilibrio sea igualmente sostenible. Para ello tendrá que gestionar la incertidumbre del medio en el que vive, las nuevas formas, o emergencia, de conflictos en los tiempos contemporáneos, y la conflictividad resultante (cambio climático, globalización, discriminaciones en el acceso a los recursos, migraciones, desarrollo sostenible, ...).

4.1.2 Violencia en la sociedad del cansancio mexicana y en el mundo

Estamos percibiendo cómo en el mundo contemporáneo la violencia ha crecido discriminando negativamente a gran parte de la población en el acceso a los recursos. A pesar de que, contradictoriamente, gran parte de la conflicitividad se regula pacíficamente, se ha creado un gran desequilibrio que ni la propia especie, ni los ecosistemas son capaces de soportar. En este sentido, nuestro país no es la excepción. Nos encontramos inmiscuidos además de la desigualdad social en un fuerte conflicto de violencia de género, donde de acuerdo con cifras de El Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio (OCNF) acusó que la protección y garantía de los derechos de las mujeres no ha sido una prioridad de Estado**,** hecho que pone en riesgo la integridad de niñas y mujeres en México, señalando que el 56%del territorio nacional se encuentra formalmente declarado en alerta de violencia de género contra las mujeres.

Es por ello que, es necesario reequilibrar estos sistemas, avanzar en nuevos modelos de desarrollo inclusivos para toda la población mundial y la sociedad mexicana. No todos los satisfactores de las potencialidades humanas, y las necesidades que de ellas se derivan, dependen de bienes materiales, sino que en gran medida se relacionan con aspectos sociales y organizativos. Tal como hemos apuntado desde el comienzo, el desarrollo humano está inmerso en, y condicionado por, la complejidad y los equilibrios dinámicos que se puedan gestionar en este contexto (Max-Neef, 1998, p. 48) pero se debe tomar como punto de partida a la biosofía como generado de paz, de lo contrario los esfuerzos de la complejidad seguirán girando en torno al estudio únicamente antropocéntrico.

El desarrollo, de la cultura biosófica compleja, debe avanzar hacia los cambios y contingencias de su medio biológico y natural y las interacciones con entre éste y con el ser humano, por lo que planificar el futuro conlleva alcanzar los consensos mínimos sobre lo que a largo plazo se desea. Es necesario acordar algunas secuencias de acciones con vistas a hacer avanzar la paz, revisar los resultados de las acciones, confirmar vías de acción y hacer las correcciones necesarias.

Conclusión

El mundo en que vivimos está en un equilibrio dinámico con muchos de sus elementos en movimiento conflictivo, cuando no en crisis (cambio climático, desarrollo no sostenible, conflictos violentos, violencia de género, migraciones, crisis económica...), lo que hace difícil prever las tendencias de comportamiento de todo el sistema. Según los expertos, si no es posible conocer el futuro con certe-

za, menos lo es aún planificarlo en detalle. El futuro emerge, en gran medida, a través de la auto-organización espontánea y, por lo tanto, no se puede establecer cómo se moverá necesariamente el sistema antes de hacer un cambio en la política. Para descubrir hacia dónde va, a medida que progresa hacia su meta, la única alternativa es hacer los cambios oportunos y ver su incidencia. Sin embargo, el futuro a corto plazo de los sistemas caóticos, como es en el que nos encontramos, es más predecible, porque el sistema necesita tiempo para amplificar los pequeños cambios hasta transformarlos en modificaciones importantes en los patrones de comportamiento. En consecuencia, es perfectamente posible que se planifiquen las acciones próximas.

Fuentes de investigación

Baudrillard, J. (1991). *La transparencia del mal. Ensayos sobre fenómenos extremos*, Anagrama, Barcelona.

Bolaños Carmona, J. (2009). "Una Teoría de los Conflictos basada en la complejidad", en Muñoz, Francisco A. y Molina Rueda, Beatriz (eds.). *Una Paz compleja y conflictive*, Universidad de Granada, Granada.

Cano Pérez, M. Molina Rueda, B. y Francisco A. Muñoz. (2004). "Diálogos e Investigaciones Trans Culturales y Disciplinares", *en Convergencia*, Año 11, Núm. 35, mayo-agosto, México.

Handke, P. (2006). *Ensayo sobre el cansancio*, Alianza, Madrid.

Heidegger, M. (2009), *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.

Kay, J. (1991). "A nonequilibrium thermodynamic framework for discussing ecosystem integrity", en *Environmental Management*, núm. 15.

Latour B. (2012). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Max-Neef, M. (1998). *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*, Icaria, Barcelona.

Morin, E. (2006). *El método V,* Cátedra, Madrid.

Nietzsche, F. (2006). *Humano, demasiado humano*, Biblioteca Edaf, España.

Nietzsche, F. (2011). *Así hablo Zaratustra*, Alianza, Madrid.

Parker, David y Stacey, Ralph, "Chaos, Management, and Economics: The Implications of Non-Linear Thinking", Institute for Economic Affairs; traducción al castellano en: "Caos, administración y economía. Las implicaciones de un pensamien-to no lineal", *Revista Libertas* 24, Instituto Universitario ESEADE, 1996, Disponible en: http://www.eseade.edu.ar/servicios/Libertas/21_5_Parker%20y%20Stacey.pdf., Fecha de consulta: 20 de Agosto de 2019

Prigogine, I. (1997). *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid.

Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano,* Ediciones Siruela, Madrid.

Schopenhauer y la India. Una relectura de *El mundo como voluntad y representación*

Schopenhauer and India. A rereading by *The World as Will and Representation*

Santiago Emmanuel Maneiro
Universidad Nacional del Sur
ORCID: 0000-0002-3147-4466

Resumen

Nuestro estudio se estructura en tres hipótesis intrínsecamente entrelazadas, que intentaremos confirmar a lo largo de éste: en primer lugar, sostenemos que en relación al mundo como representación (Vorstellung) y como voluntad (Wille), Schopenhauer se apoya casi exclusivamente en el Vedānta, mientras que en sus referencias a "la negación de la voluntad" (die Verneigung des Willens zum Leben) hay una innegable alusión al budismo. En segundo lugar, sostenemos que la filosofía de Schopenhauer, a diferencia del sistema de Hegel, coincide casi totalmente con las especulaciones románticas. Y por último, que a pesar de una indiscutible fascinación por la India y de subrayar sus coincidencias fundamentales con el pensamiento hindú, la filosofía de Schopenhauer se inscribe en la tradición europea y en el discurso orientalista.

Abstract

Our study is structured around three intrinsically intertwined hypotheses, which we will try to confirm throughout it: first, we argue that in relation to the world as representation (*Vorstellung*) and as will (*Wille*), Schopenhauer relies almost exclusively on Vedānta, while in his references to "the denial of the will" (*die Verneigung des Willens zum Leben*) there is an undeniable allusion to Buddhism. Second, we argue that Schopenhauer's philosophy, unlike Hegel's system, coincides almost entirely with romantic speculations. And finally, that despite an indisputable fascination for India and underlining its fundamental coincidences with Hindu thought, Schopenhauer's philosophy is inscribed in the European tradition and in the Orientalist discourse.

Palabras clave

Voluntad, representación, nirvana, nada, orientalismo.

Key words
Will, representation, nirvana, nothing, orientalism.

Fecha de recepción: Julio 2020
Fecha de aceptación: Noviembre 2020

Introducción

Si Hegel nunca abandonó el euro(logo)centrismo, aun cuando sostiene de manera ambigua que hay "filosofía" en la India,[1] Schopenhauer, por el contrario, relaciona su filosofía no sólo con Platón y Kant, sino también con el pensamiento y las religiones de la India, expresando así un "eurocentrismo invertido" a la vez que un rechazo fundamentalmente anti-hegeliano. No obstante, así como el sistema de Hegel se había pensado como el desenlace de la evolución de la historia de la filosofía, así también Schopenhauer concibe su filosofía como la "síntesis" que le da verdadero sentido a las doctrinas indias, revelando un significado implícito, pero desconocido por los mismos primeros patriarcas védicos (*Urvätern).*

> Los Vedas, o mejor dicho las Upaniṣads [...] carecen de un formato científico y su exposición está muy lejos de ser sistemática [...]. Sin embargo, si uno comprende mis doctrinas, es posible entonces entender los antiquísimos postulados indios como conclusiones y reconocer su verdad. Así, debe asumirse que lo que yo he identificado como verdadero lo habían aprendido también esos sabios en los principios del tiempo terrenal y lo habían enunciado a su manera, incluso si no le fue claro en su unidad (Halbfass, 2013, p. 197).

Asimismo, en *Parerga y Paralipómena* (2009) Schopenhauer escribe que "los sabios de todos los tiempos han dicho siempre lo mismo..." (p. 332) y, en este sentido, declara que "Buda, Eckhart y yo enseñamos en esencia lo mismo" (Halbfass, 2013, p. 198) y que su filosofía coincide en sus fundamentos con el budismo: "Si yo quisiera tomar los resultados de mi filosofía como medida de la verdad, tendría que admitir la preeminencia del budismo sobre las demás. En todo caso, me ha de alegrar ver mi teoría en tan gran concordancia con una religión que es mayoritaria sobre la tierra; pues cuenta con mucho más fieles que ninguna otra" (Schopenhauer, 2009, p. 207).

La contradicción entre el pensamiento de Hegel y el de Schopenhauer reside también en su relación con el romanticismo. Si el estudio de la India se fundamenta en la filosofía de Hegel en una perspectiva de rechazo hacia aquél,

Schopenhauer, por el contrario, coincide casi totalmente con las especulaciones románticas. Sostenía, por ejemplo, que la ética del Nuevo Testamento se remonta originariamente a la India,[2] pues allí está "la religión arcaica de nuestro género humano" (Schopenhauer, 2009, p. 243); que el pueblo indio es "el más noble y antiguo" donde radica la "originaria sabiduría del género humano" y que sólo una vuelta a sus fundamentos "provocará un cambio radical en nuestro saber y nuestro pensamiento" (Schopenhauer, 2009, p. 417), pues allí está "la patria del género humano" (Schopenhauer, 2009, p. 241). De esta manera, Schopenhauer, como los románticos, veía en la India la posibilidad de un renacimiento de Europa; como vemos, lo que subyace es un profundo sentimiento de estancamiento cultural, de vacío espiritual, de pérdida del sentido, con lo cual el retorno a Oriente y particularmente a la India, esto es, al "origen" (Ursprung), a la "patria" (Heimat) permitiría una "renovación" en la historia de Occidente. No obstante, si los románticos veían en el pensamiento indio la restauración de las verdades del cristianismo, la posición de Schopenhauer, como señala Stephen Cross, es el revés de aquella: "lo que es verdadero y genial en la Cristiandad es debido a que tiene "sangre india en sus venas", y donde ésta difiere del punto de vista de la India [...], es pues la Cristiandad la que está en el error" (Cross, 2013, p. 14). No debemos olvidar, sin embargo, que a pesar de este serio interés por la India, la filosofía de Schopenhauer se inscribe en la tradición europea; es decir, aquella no aparece como una fuente de revelación, sino como posibilidad de ratificación de su pensamiento. Esto es, como dice Halbfass (2013), "su interés y su estima fueron muy selectivos y en general se limitaron a la literatura religiosa y filosófica en la medida en que ésta pudiera aplicarse a sus propias doctrinas" (p. 187).

El estudio de Schopenhauer sobre la India se produce después de un inesperado encuentro con importantes pensadores, tales como Friedrich Majer y Julius Klaproth, en 1813 en Weimar, que junto a Jena y Heidelberg constituía en esa época uno de los principales centros del "renacimiento oriental". Friedrich Majer fue un reconocido indologista que "lo introdujo en la antigüedad india" y en el *Bhagavad Gita* (que traduce del inglés a partir de la primera tra-

[2] "...el Nuevo Testamento ha de ser de algún modo de presencia hindú: eso atestigua su ética plenamente hindú que lleva la moral hasta el ascetismo así como su pesimismo y su avatar" (Schopenhauer, 2009, p. 392). El interés de Schopenhauer por la India se fundamenta también en su controversia con el cristianismo, siendo ésta un aspecto que lo separa de los románticos. Mientras que Novalis, Schelling y Schlegel pensaban que la Cristiandad podría ser restablecida en Europa, Schopenhauer sostenía que aunque en su sustancia, en su núcleo (la doctrina del pecado original y la salvación a través de la negación de la propia singularidad) la religión cristiana era absolutamente verdadera, no obstante, había perdido sus principios, olvidado su significado debido a un optimismo superficial (Cfr. Schopenhauer, 2009, p. 468).

ducción realizada por Charles Wilkins en 1874),[3] según escribe en una carta del invierno de 1813-1814.[4] Julius Klaproth, por otro lado, fue un especialista en el pensamiento de China, particularmente en la religión "Fo", a la que se referirá Schopenhauer, por ejemplo, en el capítulo 7 ("Sinología") de Sobre la voluntad en la naturaleza. Muchos de los artículos publicados en *Das Asiatische Magazine* (versión alemana de las Asiatick Researches),[5] fueron escritos por estos dos orientalistas. Stephen Cross señala que después de ese significativo encuentro en la residencia de Goethe, Schopenhauer retiró de la Biblioteca Ducal de Weimar dos volúmenes de las Asiatische Magazine, reteniéndolos durante casi cuatro meses (Cfr. Cross, 2013, p. 21).

Posteriormente, en marzo de 1814, según los registros de la Biblioteca Anna-Amalia en *Weimar,* Schopenhauer retiró las *Oupnek'hat (Upaniṣad),* traducción del persa al latín de las cinco *Upaniṣads realizada por* Anquetil-Duperron y publicadas en 1801-1802. Sobre esta obra, escribirá Schopenhauer (2009): "Es la lectura más gratificante y conmovedora que se puede hacer en este mundo [...]: ella ha sido el consuelo de mi vida y será el de mi muerte" (p. 409). Y más adelante: "Tengo la firme convicción de que hasta ahora solo en el *Oupnekhat* se puede conseguir un conocimiento real de las *Upanishads* y, por lo tanto, de la dogmática verdadera y esotérica de los Vedas" (p. 410).[6] Como vemos,

---

[3] Charles Wilkins (1749-1836) fue un tipógrafo y orientalista inglés, fundador de *La sociedad asiática* (*The Asiatic Society*). Es reconocido por ser el primer traductor del *Bhagavad Gita* al inglés. En 1770 fue enviado a la India como pintor y escritor de la *East India Company*. En 1784 ayudó a William Jones a fundar la *Asiatic Society of Bengal*.

[4] "Al mismo tiempo, el orientalista Friedrich Majer me introdujo, sin solicitación, en la antigüedad india, y esto tuvo una esencial influencia sobre mí." Carta 251 a J. E. Erdmann. (Cfr. Cross, 2013, p. 20).

[5] Las *Asiatick Researches* se constituyó en una suerte de revista académica compuesta por estudios sobre historia, arte, ciencia y literatura de Asia, realizados por académicos británicos establecidos en Bengala, patrocinados por Warren Hastings (1732-1818), administrador colonial británico en la India entre 1774 y 1785.

[6] En este mismo parágrafo, Schopenhauer empieza realizando una crítica filológica a las traducciones sobre la literatura sánscrita. A propósito, dice: "el sánscrito es una lengua hablada hace mil años en la India y los medios para aprehenderla son relativamente imperfectos; cuando pienso eso, y además le añado la impresión que me producen las traducciones del sánscrito realizadas por eruditos europeos –dejando aparte muy pocas excepciones-, me invade la sospecha de que nuestros eruditos del sánscrito no son capaces de entender sus textos mejor de lo que los estudiantes de Secundaria de nuestras escuelas entienden los textos griegos. [...] las traducciones europeas de los textos sagrados [...] ofrecen períodos cuyo sentido es general y abstracto, con frecuencia oscilante e impreciso, y cuya conexión es insegura: no obtengo más que simples esbozos de los pensamientos del texto original con textos de relleno en los que noto algo extraño; también aparecen de vez en cuando contradicciones; todo es moderno, vacío, flojo, plano, pobre de sentido y occidental: está europeizado, anglicanizado, afrancesado..." (pp. 409-410). Por lo tanto, a diferencia de Hegel, Schopenhauer tomaba los estudios y las traducciones realizadas por H. T. Colebrooke, H. E. Röer y Rammohan Roy con cierta suspicacia, percibiendo tergiversaciones teístas y europeístas.

esta obra dejó en Schopenhauer una huella imborrable, pues aunque su pensamiento probablemente estaba ya desarrollado, si bien en una permanente revisión, descubrió que no era el único en establecer paralelismos entre la filosofía europea y la India. Wilhelm Halbfass (2013) escribe que, así como Schopenhauer, Anquetil Duperron

> había sostenido e intentado demostrar que los sabios de todos los países y de todas las épocas en esencia "han afirmado lo mismo", o al menos han querido decir lo mismo, y que las Upaniṣads en particular presentaban paralelos con doctrinas europeas. Llama en especial la atención que Duperron citara a Kant de manera explícita en tales comparaciones. De hecho, un"parergon" completo del primer volumen fue dedicado a la relación entre Kant y las Upaniṣads (pp. 199-200).

Sobre el budismo, debemos subrayar como fuentes bibliográficas de Schopenhauer los estudios realizados por I. J. Schmidt, S. Hardy, C. F. Koeppen y E. Bournouf. En 1856, a partir de la lectura de dos libros de S. Hardy, *Eastern Monachism y Manual of Buddhism,* escribirá sobre la relación entre su filosofía y el budismo: "En términos generales, la afinidad con mis enseñanzas es extraordinaria, tanto más porque escribí el primer volumen [de *El mundo como voluntad y representación*] entre 1814 y 1818, cuando nada conocía, ni pude haber conocido, sobre todo ello" (Cfr. Halbfass, 2013, p. 187). Lo que revela esta carta es que lo significativo de estos estudios en la filosofía de Schopenhauer radica, como ya señalamos, no en haber determinado su pensamiento, sino en haber revalidado lo que ya venía pensando: la sabiduría india es, en este sentido, un espejo en donde reconoce su propia filosofía. Así, escribe Bryan Magee:

Trabajando enteramente dentro de la tradición central de la filosofía occidental (después de todo, continuando y completando, como él creía, el trabajo de Kant) él llegó a posiciones que luego descubrió casi inmediatamente que eran similares a algunas de las doctrinas centrales del Hinduismo y el Budismo. El descubrimiento vino a él como una revelación... Los pensadores más profundos de Oriente y Occidente, desconocidos los unos a los otros trabajando en tradiciones y lenguas virtualmente sin relación alguna –evolucionando bastante separadas por un gran período de tiempo, ciertamente en diferentes épocas y en completamente diferentes clases de sociedad- habían sido dirigidos a las mismas conclusiones sobre la naturaleza del mundo (Magee, 1997, p. 15).

Aunque la relación de Schopenhauer con la India fue indudablemente ambigua, en su filosofía se anudan sin ninguna contradicción Oriente y Occidente, deviniendo así un pensamiento absolutamente inédito. Con el objeto de desanudar esta ambigüedad haremos un recorrido por *El mundo como voluntad y representación,* deteniéndonos especialmente en sus referencias a las filosofías y

religiones de la India, así como también en sus alusiones bibliográficas siempre que esto nos permita profundizar en el sentido, detectar tergiversaciones filológicas, tanto propias como "heredadas".

1. *El mundo como voluntad y representación*

1.1 El mundo como *representación*

En el Prólogo a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* (1818), Schopenhauer escribe: "Lo que en él se pretende transmitir es un pensamiento único. [...] Opino que ese pensamiento es lo que durante largo tiempo se ha buscado bajo el nombre de filosofía y que, precisamente por ello, los sabios de la historia consideran tan imposible de descubrir como la piedra filosofal..." (Schopenhauer, 2009, p. 31).[7] Si la filosofía es la búsqueda de una verdad última, de un sentido inaprehensible, que le dé un significado a la existencia, el "pensamiento único" (*einziger Gedanke)* de Schopenhauer es, según el filósofo, la respuesta a esa búsqueda y en donde se devela, sirviéndonos de una expresión nietzscheana, la "horrorosa verdad": la existencia es en esencia sufrimiento, por lo tanto, no tiene sentido.

Si "la pregunta por el ser" es ciertamente la más fundamental, pero también la más indefinible, en *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer resuelve el enigma: "el mundo es voluntad", el ser de los entes, el fundamento metafísico de "la totalidad del ente", es un "impulso imparable" (unaufhaltsamer Drang), un "afán ciego e incontenible" condenado a la insatisfacción. Como la voluntad (Wille) es "lo absoluto" (volveremos inmediatamente sobre esto), la "cosa en sí, el contenido interno, lo esencial del mundo", no existe ningún objeto que sea exterior a ésta con el cual satisfacerse, nada hay que no sea en esencia voluntad: "la vida, el mundo visible o el fenómeno es el simple espejo de la voluntad..." (Schopenhauer, 2009, p. 331). Si la filosofía, pues, tiene como postulado implícito que con la verdad se devela el sentido, la verdad revelada por Schopenhauer es que, por el contrario, nada tiene sentido y lo que debemos desear es, paradójicamente, "la negación de la voluntad de vivir" (die Verneigung des Willens zum Leben).

Schopenhauer se resiste a denominar la voluntad como lo absoluto, aunque tácitamente parece darle este significado. No obstante, como señala George Simmel (1950), debemos reconocer en esa resistencia una oposición extrema a la filo-

[7] En una carta enviada el 28 de marzo de 1818 al editor Brockhaus de Leipzig, Schopenhauer escribe: "Mi obra es, pues, un nuevo sistema filosófico: pero nuevo en el pleno sentido de la palabra: no una nueva exposición de lo ya existente sino una serie de pensamientos con un grado máximo de coherencia, que hasta ahora no se le han venido a la mente a ningún hombre" Carta a Brockhhaus, 28.3.1818.

sofía contemporánea (Cfr., p. 38). Así, en *El mundo...* (2009) escribe, por ejemplo: "...yo, debido a la completa carencia de toda intuición racional, no osaré hablar [...] del Absoluto..." (p. 74); "...de nada tendremos menos necesidad que de recurrir a conceptos negativos y vacíos, y luego hacernos creer a nosotros mismos que decíamos algo cuando levantando las cejas hablábamos de lo "Absoluto", lo "Infinito", lo "Suprasensible" y cualesquiera otras negaciones semejantes [...], que podríamos sustituir más brevemente por "la morada de las nubes y de los cucos" (p. 329); "Si los señores quieren absolutamente tener un Absoluto, les proporcionaré uno que satisfará sus exigencias mucho mejor que las figuras nebulosas concebidas por ellos: la materia. Ella es ingenerada e imperecedera, así que es realmente independiente [...]: de su seno nace todo y todo vuelve a él: ¿qué más se puede pedir de un Absoluto?" (p. 550) "¿Qué significa en realidad el Absoluto? Algo que existe y de lo que (so condena) no se puede preguntar de dónde ni por qué es. ¡Una pieza maestra para los profesores de filosofía!" (pp. 73-74). Podemos ver que Schopenhauer alude, a veces explícitamente, a veces de una manera velada, fundamentalmente a las filosofías de Schelling y Hegel. La voluntad no es "lo Absoluto", porque no es ni la "identidad absoluta" (*absolute Identität*) que se manifiesta en todos los objetos deviniendo así la realidad un panteísmo (recordemos que el mismo Hegel criticó en el Prólogo a la Fenomenología del Espíritu esta representación de lo Absoluto, como "la noche en la que todos los gatos son pardos"), ni tampoco como un Espíritu que se desenvuelve y se realiza en la historia, y que en su desarrollo va conteniendo cada una de sus diferentes manifestaciones. Para estas "filosofías de la identidad" (*Identitäts-Philosophie*), no hay división entre la representación y la cosa en sí, lo que significa que la existencia tiene para éstos una objetividad indudable, la realidad es algo absoluto en cada una de sus particularidades. Para Schopenhauer, por el contrario, la "realidad" es una ilusión, un sueño, el "velo de māyā", mientras que la voluntad es lo incognoscible, *lo real.* Así, aunque la voluntad, como veremos, se manifieste, se "individualice" en cada uno de los entes, Schopenhauer secciona la realidad: de un lado, lo relativo, lo cognoscible, lo irreal; del otro lado lo absoluto, lo verdadero. No obstante, aunque éste no se refiera a la voluntad como lo Absoluto, es indudable que ésta tiene carácter de tal; ciertamente, no ocupa la misma posición en su pensamiento que en aquellos sistemas filosóficos, pero es lo "Absoluto" si pensamos, como señalamos anteriormente y como veremos a continuación, que la existencia es el "espejo" de la voluntad. Esto también significó una ruptura o inversión respecto al pensamiento moderno: lo real no es racional, sino, por el contrario, esencialmente irracional. Lo único racional es, en todo caso, lo irreal, pues todo lo que conocemos, la realidad fenoménica, se construye a partir del "principio de razón", principio según el cual el sujeto organiza el material sensible.

La metafísica de Schopenhauer se estructura, en principio, en el idealis-

mo trascendental de Kant, fundamentalmente en su escisión entre fenómeno y cosa en sí. En el Prólogo a la primera edición de *El mundo...*, Schopenhauer escribe que "la filosofía de Kant es la única cuyo conocimiento profundo se supone directamente en lo que aquí se va a exponer";[8] y en el Prólogo a la segunda edición (1844), previene incluso de que "el que no domine la filosofía kantiana, haga lo que haga, estará, por así decirlo, en estado de inocencia...". Sin embargo, como señala George Simmel (1950), "deduce lo contrario del axioma kantiano del fenomenalismo del mundo" (p. 39). En efecto, si para Kant el mundo es real y objetivo, y todo más allá del fenómeno una "idea de la razón", donde sólo podemos perdernos en ilusiones, paradojas y antinomias, para Schopenhauer la verdadera realidad hay que buscarla precisamente en lo incondicionado.

En el §1 Schopenhauer (2009) escribe: "'El mundo es mi representación' [...]. Ninguna verdad es, pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que ésta: que todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra representación." (p. 51). Que el mundo sea "representación" (*Vorstellung)* significa que el objeto no tiene una existencia independiente sino que existe para un sujeto; es el sujeto "que todo lo conoce y de nada es conocido" (*§2*) el que le da existencia al objeto, el que lo "emplaza" (*stellen*) previamente (*vor-*) en el ser. De esta manera, el sujeto deviene "el ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad", citando a Heidegger (2010, p. 73), es decir, si el sujeto desaparece, el mundo como representación (no como voluntad, es importante subrayarlo) deja de existir. El mundo como representación está, como señalamos antes, "sometido al principio de razón" (§3), principio que, según Schopenhauer (2009), "no es previo a las cosas ni el mundo existe como consecuencia y en conformidad con él, como si fuera su corolario; sino que, antes bien, no es nada más que la forma en la que se conoce cualquier clase de objeto, siempre condicionado por el sujeto, cuando este es un individuo cognoscente..." (p. 33). Este principio, dice Schopenhauer, es lo que la "sabiduría" (Weisheit) de la India se refiere como "māyā": "'...es el velo del engaño que envuelve los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del que no se puede decir que sea ni que no sea: pues se asemeja al ensueño, al resplandor del sol sobre la arena que el caminante toma de lejos por un mar, o también a la cuerda tirada que ve como una serpiente'" (p. 56). Esta interpretación del "principio de razón" (espacio, tiempo y ley de causalidad) como un "velo de engaño" (*Schleier des Truges)*, como un principio que falsea, desfigura la realidad, significa un punto de quiebre respecto a la filosofía kantiana. Para Kant el mundo es fenómeno, lo único

[8] *Ibíd.*, p. 34.

a lo tenemos acceso, lo único objetivo y, por lo tanto, lo real. En Schopenhauer, por el contrario, siendo la representación como un sueño, la realidad debe estar pues más allá del fenómeno, es decir, en la cosa en sí.

En Schopenhauer se manifiesta un impulso de descubrir el fundamento de la realidad, de develar el mundo desde adentro; en su pensamiento se expresa esa "necesidad metafísica del hombre" (*das metaphysiche Bedürfnis des Menschen*) a la que se refiere en el capítulo 17 de El mundo... como una "predisposición filosófica" (*philosophische Anlage*) que "consiste ante todo en ser capaz de asombrarse de lo habitual y cotidiano, lo que induce a convertir la totalidad del fenómeno en un problema..." (p. 199). En efecto, es esa "necesidad metafísica" la que produce una grieta en la existencia, dejando al sujeto en una suerte de "duda hiperbólica", en un estado de extrañamiento absoluto. Es a partir de esa "necesidad metafísica" que Schopenhauer ve que el mundo, además de representación, es voluntad.

> ...llevará a conocer que la fuerza que florece y vegeta en las plantas, aquella por la que cristaliza el cristal, la que dirige el imán hacia el Polo Norte, la que ve descargarse al contacto de metales heterogéneos, la que en la afinidades electivas se manifiesta como atracción y repulsión, separación y unión, e incluso la gravedad que tan poderosamente actúa en toda la materia atrayendo la piedra hacia la Tierra y la Tierra hacia el Sol, todo eso es diferente solo en el fenómeno pero en su esencia íntima es una misma cosa: aquello que él conoce inmediata e íntimamente, y mejor que todo lo demás; aquello que, allá donde se destaca con mayor claridad, se llama *voluntad*. Solo la aplicación de esa reflexión puede hacer que no nos quedemos en el fenómeno sino que accedamos a la *cosa en sí* (Schopenhauer, 2009, p. 162).

El mundo, por lo tanto, tiene dos dimensiones: el mundo de la representación donde todo es relativo, pasajero, insustancial, y el mundo de la voluntad, el "núcleo del ser", lo real, verdadero y esencial. Antes de proseguir con su descripción de la voluntad, veamos las siguientes preguntas: ¿qué es esa voluntad sino una proyección exaltada de la voluntad humana? ¿Qué significa que la esencia del mundo sea "aquello que él [el hombre] conoce inmediata e íntimamente, y mejor que todo lo demás"? ¿Acaso no "humaniza" de esta manera la naturaleza, el mundo? Al respecto, George Simmel (1950) señala:

> Schopenhauer, estrictamente interpretado, no reconoce en nosotros mismos la voluntad como cosa en sí, porque ésta es más bien lo incognoscible y la voluntad consciente tan sólo un fenómeno; pero es aquel fenómeno en el cual el velo irrompible que envuelve nuestro ser absoluto es menos denso, y de la misma manera en el resto de la Naturaleza; una vez que nuestra mirada se ha dirigido en este sentido, se des-

cubren las huellas del mismo ser fundamental (p. 54).

En efecto, en el capítulo 18 de *El mundo...,* titulado *"Sobre la cognoscibilidad de la cosa en sí",* Schopenhauer explica precisamente la posibilidad de establecer un puente o punto de coincidencia entre las dos dimensiones, de acceder a través del fenómeno a la esencia del mundo. Ciertamente, dice Schopenhauer, hay una evidente incongruencia en el enunciado, porque "todo conocer es esencialmente un representar" (p. 232). No obstante, "no solo somos sujeto cognoscente, sino que también nosotros mismos formamos parte de los seres a conocer, somos la cosa en sí; y por lo tanto, para acceder a aquella esencia propia e íntima de las cosas en la que no podemos penetrar desde fuera, se nos abre una camino desde dentro, algo así como una vía subterránea, una conexión secreta..." (pp. 233-234). El hombre participa de las dos dimensiones del mundo, su doble "naturaleza" (superposición o conjunción de representación y cosa en sí) le permite estar entre dos mundos; es su voluntad, su "querer" (Wollen), que no debemos confundir con el "albedrío" (*Willkür*),[9] lo que permite al sujeto salir del mundo de la superficie para entrar en lo real. Ahora bien, como señalamos, todo conocimiento presupone mediación, aprehensión según el espacio, el tiempo y la causalidad, es decir, representación. ¿Cómo tener pues un conocimiento de la voluntad sustraída del "principio de razón"? ¿Cómo tener un conocimiento de lo que está "más allá del conocimiento"? Schopenhauer rompe con la filosofía racionalista moderna que, desde Descartes, hace del hombre una *res cogitans.* No sólo somos sujetos pensantes, *cognoscentes,* sino también y fundamentalmente sujetos de deseo. El cuerpo nos descubrirá lo que denominamos voluntad. Ésta se expresa a través de los movimientos del cuerpo, los que podemos definir como actos-reflejo de la voluntad: hay primero un "motivo", un estímulo externo a partir del cual el cerebro elabora una imagen que a su vez estimula a la voluntad, la que se expresa en una acción visible. De ahí que toda acción sobre el cuerpo es, en re*a*lidad, una acción sobre la voluntad. (Cfr. Schopenhauer, 2009, pp. 152-153).[10] *Aunque este "conocimiento interno"* (*inner*

[9] En *La voluntad en la naturaleza*, obra publicada en 1836, Schopenhauer escribe: "Lo que ante todo hace falta es distinguir la voluntad del albedrío (*Wille* y *Willkür*); teniendo en cuenta que puede existir aquella sin éste, como lo presupone mi filosofía toda. Albedrío se llama a la voluntad cuando la alumbra el intelecto, siendo por lo tanto, las causas que le mueven a motivos, es decir, representaciones, lo cual, expresado objetivamente, quiere decir que la influencia del exterior, que es lo que ocasiona el acto, se mediatiza por un *cerebro*". Mientras que "el término alemán *Wille* recubre los sentidos de voluntad, querer, ganas, deseo, espontaneidad, etc. [...] es la fuerza que actúa tras cada deseo o, incluso, tras cada capricho..." (Schopenhauer, 2006, p. 64).

[10] No obstante, si bien los movimientos del cuerpo son "actos" (*Akt*) de la voluntad, no significa que la voluntad, que es cosa en sí, sea la causa del movimiento, que es el fenómeno. No hay relación de causalidad entre los dos planos de la realidad. Esto resulta claro cuando Schopen-

Erkenntnis) de la voluntad esté todavía mediado por el intelecto (lo real simbolizado), aprehendido inevitablemente bajo la forma del tiempo, al estar despojado de las formas de espacio y de la causalidad,[11] *c*onstituye una suerte de abertura a través del cual "la cosa en sí irrumpe con mayor inmediatez en el fenómeno y es iluminada más de cerca por el sujeto cognoscente" (Schopenhauer, 2009, p. 23); aunque no llegamos a aprehenderla totalmente, pues permanecemos en la realidad fenoménica, es indudable que a través de nuestro cuerpo y de la interpretación de los movimientos corporales como actos de la voluntad, el "velo de māyā", si bien no se desgarra, se vuelve más transparente. Así, Schopenhauer sostiene que si pudiésemos conocer de la misma manera todos los fenómenos, esto es, fuera del espacio y la causalidad, a través de una "suspensión" de estas formas que estructuran el "principio de razón", descubriríamos que en realidad son manifestaciones análogas de la voluntad que pulsa incansablemente en nosotros. "En este sentido -concluye Schopenhauer – mantengo yo la teoría de que la esencia íntima de todas las cosas es voluntad y llamo a la voluntad la cosa en sí" (p. 235). Esta es una verdad tan ineludible y evidente para Schopenhauer, que en una obra publicada en 1836, Sobre la voluntad en la naturaleza, afirma que ha sido confirmada por los avances de las ciencias físicas. Aunque las Ciencias Naturales, escribe Schopenhauer (2006), "tienen que llegar por fin a un punto en que terminen sus explicaciones, y esto es precisamente lo metafísico", es indubitable que "Eso, inaccesible a la física y de ella desconocido, eso en que concluyen sus investigaciones, presuponiéndolo, es lo que suele designarse con expresiones tales como fuerza natural, fuerza vital, impulso creador, etc..." (pp. 42-43) y aquello no es sino la voluntad. Ciertamente, al denominarla así, por metafísica que sea su connotación, abandona la voluntad su carácter de cosa en sí para devenir una representación, pues es un significante para lo incognoscible. No obstante, Schopenhauer (2009) sostiene que éste no es un nombre arbitrario, sino que se alude con la mayor "realidad" *posible a lo que de otra manera es indefinible (§ 22).*

Pasemos ahora a describir la voluntad, para profundizar luego en el pe-

---

hauer se refiere al dolor y al placer, no como representaciones, sino como "afecciones inmediatas de la voluntad en su fenómeno, el cuerpo: son un forzado y momentáneo querer o no querer la impresión que este sufre". Esto significa que no porque algo sea doloroso, no lo quiero, sino que porque no lo quiero, resulta doloroso, y lo mismo con el placer. Somos conscientes que queremos o no, pero la pregunta es ¿por qué quiere o no quiere la voluntad?

[11] "... el conocimiento que tengo de mi voluntad, aunque inmediato no es separable del conocimiento de mi cuerpo. Yo no conozco mi voluntad en su conjunto, como una unidad, no la conozco completamente en su esencia, sino exclusivamente en sus actos individuales, o sea, en el tiempo, que es la forma del fenómeno mi cuerpo como de cualquier objeto: por eso el cuerpo es condición del conocimiento de mi voluntad. De ahí que no pueda representarme esa voluntad sin mi cuerpo" (Schopenhauer, 2009, p. 154).

simismo schopenhaueriano (intrínsecamente relacionado a su concepción de aquella, casi como una conclusión inevitable), porque es en ese punto donde, sostiene Schopenhauer, coincide su pensamiento con la filosofía y las religiones de la India.

1.2. El mundo como *voluntad*

"Solo hay *un* error innato:
pensar que existimos para ser felices".
Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación.*

La voluntad, en tanto cosa en sí, no está sometida a las formas del espacio y tiempo ("principio de individuación"), se sustrae a la multiplicidad fenoménica, lo que significa que es *una (Einer). Como todas nuestras representaciones se producen en el espacio (coexistencia) y en el tiempo (sucesión), la voluntad, en cuanto no puede representarse, debe estar exenta de aquellas formas. El ser no puede contener ninguna pluralidad, pues ésta sólo se da en la realidad fenoménica, es una necesidad lógica que se desprende de un razonamiento casi silogístico, aunque más bien es una falacia. Como correctamente señala George Simmel (1950), esto es un presupuesto "que pertenece en forma exclusiva a la creencia personal. Y ante todo, el supuesto [...] de que lo absoluto, lo en sí de los fenómenos sea precisamente lo mismo para todos ellos" (pp. 55-57).*

Siendo la voluntad lo absoluto, es por lo tanto libre (frei), pues no depende de ningún motivo, de ningún estímulo externo (objetivos, fines) para actuar. Su acción es, en este sentido, una "actividad ciega" (blinde Tätigkeit) en tanto no está mediada por el intelecto (ohne alle Erkenntniss).

> El ave de un año no tiene ninguna representación de los huevos para los que construye un nido, ni la araña joven de la presa para la que teje su tela, ni la hormiga león de las hormigas para las que excava un foso por primera vez; la larva del ciervo volante practica un agujero en la madera donde quiere sufrir sus metamorfosis, agujero que es el doble de grande cuando va a ser un escarabajo macho que cuando va a ser hembra, en el primer caso a fin de tener sitio para los cuernos de los que no tiene representación alguna (Schopenhauer, 2009, p. 167).

En todo este espectáculo, en cada una de estas manifestaciones, Schopenhauer ve la presencia de la voluntad, un testimonio irrefutable de la "voluntad de vivir" (*Wille zum Leben),* de una voluntad que quiere indefectiblemente la vida. Esto no significa que la vida sea el objeto de deseo de la voluntad. La voluntad, como sustancia del mundo, no tiene objeto, la voluntad solamente quiere (digamos que cuando se trata de la voluntad, el querer deviene un verbo intransitivo). ¿Qué quiere la voluntad? Esta pregunta es inválida, pues ha-

ciéndola confundimos la cosa en sí con el fenómeno (Cfr. Schopenhauer, 2009, p. 217). La voluntad quiere la vida, pero la vida, el mundo visible, el fenómeno es el "espejo de la voluntad" (der Spiegel des Willens). Por lo tanto, decir "voluntad de vivir" es, según Schopenhauer, un "pleonasmo", una redundancia (Cfr. p. 331). Sin embargo, en el capítulo 28 de El mundo..., titulado "Caracterizaciones de la voluntad de vivir", Schopenhauer afirma que la "voluntad de vivir" no es "una palabra vacía, [sino] la única expresión verdadera de nuestra esencia más íntima" (p. 395). La voluntad no quiere otra cosa que objetivarse en la existencia, pero si la vida es una objetivación de la voluntad, lo que ésta quiere en realidad es a sí misma, la voluntad es su propio "objeto" de deseo. De ahí que ésta sea incansable (*unermüdlich*), "su actividad es su esencia, no cesa nunca de querer" (p. 253), su ser es únicamente querer siempre sin ninguna satisfacción. Esta insaciabilidad de la voluntad se debe a que metafísicamente es una. Siendo la voluntad lo absoluto, no habiendo nada fuera de sí misma donde satisfacer su deseo, no puede sino "agotarse", "consumirse" a sí misma infinitamente a través de sus múltiples objetivaciones, de sus infinitas individuaciones. Schopenhauer ve este querer inacabable y absurdo de la voluntad en lo inorgánico (§23) y, como ya vimos, en lo orgánico (Cfr. p. 93), pero fundamentalmente en el deseo.

> Todo *querer* nace de la necesidad, o sea, de la carencia, es decir, del sufrimiento. La satisfacción pone fin a este; pero frente a un deseo que se satisface quedan al menos diez incumplidos: además el deseo dura mucho, las exigencias llegan hasta el infinito; la satisfacción es breve y se escatima. E incluso la satisfacción finita es solo aparente: el deseo satisfecho deja enseguida lugar a otro: aquel es un error conocido, este, uno aún desconocido. Ningún objeto del querer que se consiga puede procurar una satisfacción duradera y que no ceda, sino que se asemeja a la limosna que se echa al mendigo y le permite ir tirando hoy para prorrogar su tormento hasta mañana. Por eso, mientras nuestra conciencia esté repleta de nuestra voluntad, mientras estemos entregados al apremio de los deseos con sus continuas esperanzas y temores, mientras seamos sujetos del querer, no habrá para nosotros dicha duradera ni reposo (p. 250).

Su metafísica monista lo conduce así al pesimismo. La voluntad, que es lo absoluto, no puede satisfacerse con un objeto, sino con el todo; pero el todo es ella misma y, por lo tanto, infinito, de manera que está condenada a una eterna insatisfacción y a un querer interminable. Ciertamente, como señala George Simmel, en esta imagen metafísica del mundo en la que todos los entes son reducidos a meros fenómenos, a apariencias insustanciales del mismo ser, podemos entrever un optimismo "redentor", una posibilidad de apaciguamiento. No

obstante, como el ser es voluntad, y la voluntad es querer, el optimismo se desvanece y se descubre la tragedia de la vida, su intrínseca falta de sentido: el sufrimiento es inseparable de la vida, pues donde hay vida hay voluntad, y si hay voluntad es porque hay falta, y donde hay falta hay insatisfacción.[12]

Ahora bien, hay tres maneras de evitar el sufrimiento, de liberarse del dolor que conlleva la existencia: en primer lugar, a través del arte, del goce estético, en donde la representación se desprende de la voluntad; en segundo lugar, a través de la moral, disolviendo la separación entre existencias individuales, reconociendo que cada uno de los sujetos son en el fondo el mismo ser, haciendo así desaparecer la contradicción y el deseo de sometimiento del otro; y finalmente, a través de la negación de la voluntad, de la supresión de la voluntad por sí misma, a partir de la cual el mundo deviene nada. Nos interesa particularmente ésta última, porque es en "la negación de la voluntad" donde Schopenhauer se remite especialmente al ascetismo indio y la renuncia budista del deseo; es precisamente aquí donde el budismo aparece claramente como una "religión" pesimista.

La "negación de la voluntad" no es el suicidio. Aunque es innegable que través de éste nos liberamos del sufrimiento, en tanto no hay sujeto que sienta dolor, no obstante, no se suprime la voluntad; en el suicidio se destruye el fenómeno, pero no la cosa en sí. El suicida no niega la voluntad de vivir, por el contrario, quiere la vida, pero no la quiere si esto conlleva inevitablemente el sufrimiento. El suicida, como no puede renunciar a su deseo de vivir, renuncia a vivir. Pero su voluntad no se ha anulado, sino que lo ha llevado al extremo de destruirse a sí mismo; la voluntad de vivir del suicida, al encontrarse obturada en su querer por el sufrimiento, destruye su propia manifestación, pero no a sí misma (Cfr. p. 461). "Así, pues, el suicidio se nos aparece ya como una acción vana y, por ello, necia..." (p. 337).

La "negación de la voluntad" significa que la voluntad se destruye a sí misma y no a su manifestación. Cuando el "velo de māyā" se descorre y se descubre la esencia verdadera de la existencia, su intrínseca falta de sentido, se produce una ruptura en el sujeto. "¿Cómo teniendo tal conocimiento [que está condenado a un constante perecer, a una vana aspiración y sufrimiento permanente] habría de afirmar esa vida con continuos actos de voluntad y justamente así vincularse y aferrarse a ella cada vez con mayor firmeza?" (p. 440). Este develamiento provoca un "aquietamiento de la voluntad", un desprendimiento de la existencia, como etapa previa al ascetismo. Éste es definido por Schopenhauer como un estado de quietud perfecta, de renunciamiento voluntario, de

[12] "Una voluntad que viera habría calculado enseguida que el negocio no cubre los costes, ya que ese afán y lucha tan violentos, con el empeño de todas las fuerzas, bajo un desvelo, angustia y necesidad perpetuos y, por añadidura, la inevitable destrucción de aquella vida individual, no encuentran ninguna compensación en aquella efímera existencia así conseguida y que se convierte en nada entre nuestras manos" (p. 634).

anulación de todo deseo. En el ascetismo se produce lo que denomina "eutanasia de la voluntad" (*Euthanasie des Willens) (p. 696):* en este estado la voluntad ya no quiere los objetos exteriores, ya no desea nada del mundo, sino que se toma a sí misma como objeto; su voluntad ya no busca satisfacerse inútilmente en la existencia, porque se le ha revelado como una representación que precisamente no tiene realidad, sino que se repliega sobre sí misma, apagándose hasta la muerte. El sufrimiento inherente a la existencia provoca en el sujeto un horror, una des-ilusión y una posterior resignación que concluye en un desprendimiento del mundo. Así, el sufrimiento (sentido, más que conocido, subraya Schopenhauer) se constituye en la más profunda posibilidad de negar la voluntad, incluso quizá la única infalible.

> Por eso la mayoría de las veces la voluntad ha de quebrarse con el mayor sufrimiento propio antes de que aparezca la negación de sí. Entonces vemos que el hombre, tras haber sido llevado al borde de la desesperación pasando por todos los grados crecientes del tormento en medio de la más violenta adversidad, de repente vuelve sobre sí, se conoce a sí mismo y el mundo, cambia todo su ser, se eleva sobre sí y sobre todo el sufrimiento; y, como purificado y santificado por él, en una tranquilidad, felicidad y sublimidad inquebrantables renuncia voluntariamente a todo lo que antes quería con la mayor violencia, recibiendo la muerte con alegría (pp. 454-455).

Veamos a continuación sus alusiones al pensamiento de la India, particularmente, al budismo y al Vedanta.

2. La India en la metafísica de Schopenhauer

"Cuando tenía diecisiete años
y carecía todavía de toda instrucción superior,
quedé sobrecogido por la desolación de la vida
igual que le paso a Buda en su juventud
al contemplar la vejez, el dolor y la muerte".
Arthur Schopenhauer

Previamente a desarticular la relación entre Schopenhauer y la filosofía de la India, debemos subrayar una diferencia fundamental: lo que subyace a *El mundo...* es una búsqueda puramente filosófica; por el contrario, en el pensamiento oriental hay un impulso religioso, un deseo de liberación (veremos la diferencia entre *mokṣa* y *nirvāṇa*) y reunión con lo absoluto (*brahman*) o la verdadera realidad. En este sentido, como señala Stephen Cross (2013), el objetivo de la fi-

losofía india "no es decirnos lo que es el mundo sino ayudarnos a descubrir y experimentar nuestra propia naturaleza interior. [...] El propósito del pensamiento indio es soteriológico y religioso: guiarnos a liberarnos del nacimiento y la trampa [*entrapment*] del mundo-ilusión" (p. 17).

Hay evidentes concordancias entre el mundo como representación tal como lo postula Schopenhauer y el mundo como ilusión según el Vedānta Advaita: el significado de "māyā" como velo del engaño y la irrealidad de esta realidad, en tanto que solo existe lo Uno (*Brahmán*) se anudan con aquella doctrina del hinduismo a la que Schopenhauer tuvo acceso a través de las *Oupnek'hat* de Anquetil Duperron. No fue ciertamente una casualidad que haya sido el Vedānta (además del budismo) el "sistema" que penetró más profundamente en la filosofía europea. Ya Paul Deussen había señalado esta relación: "Todas aquellas expresiones [relacionadas a *māyā*] apuntan al hecho de que la razón final de los falsos conceptos empíricos deben buscarse –donde, sin embargo, el Vedānta no lo buscó- en la naturaleza de nuestra facultad cognitiva. Un análisis de esto, tal como Kant lo emprendió, daría de hecho la verdadera base científica al sistema Vedānta" (Cross, 2013, p. 95). Nuestra hipótesis es que en relación al mundo como representación y como voluntad, Schopenhauer se apoya casi exclusivamente en el Vedānta, mientras que en sus referencias a "la negación de la voluntad" hay una implícita alusión al budismo. Es decir, aunque ambas se entrelazan casi indistinguiblemente en el pensamiento de Schopenhauer, para cuestiones filosóficas (gnoseológicas, epistemológicas) éste parece coincidir con el Vedānta, mientras que en relación con cuestiones religiosas relacionadas a la "liberación" se remite a la doctrina budista.[13]

Todo el Vedānta puede resumirse en la siguiente "verdad" postulada por Śaṁkara (788-820), fundador de esta escuela filosófica: "La única realidad es el *Brahman*, el mundo es fenómeno-ilusión, el alma encarnada no es más que el mismo *Brahman*" (Śaṁkara, 2003, p. 7). Tanto en Schopenhauer como en la filosofía Vedānta, un principio metafísico subyace a la realidad empírica y constituye el fundamento de su existencia. Lo que para Schopenhauer es voluntad, para el Vedānta es brahman, lo absoluto, la esencia del "Existente individual" o "Sí mismo anímico" (jīva), que en este sentido no es más que un reflejo-imagen (una individuación o representación en términos de aquél) de "Eso" o del "Existente primordial-universal".[14] Aquí podemos ver una coincidencia indu-

[14] En esta verdad se anudan las cuatro más importantes Sentencias Fundamentales (*mahāvākyas*) de los *Veda*: (1) *Prajñānam Brahma*: "El *Brahman* es pura conciencia". (*Aitareya Upaniṣad:* V, 3 del *Ṛig-Veda*); (2) *Tat tam asi:* "Tú eres Eso". (*Chāndogya Upaniṣad:* VI, 8, 7 del *Sāma-veda*); (3) *Aham brahmāsmi:* "Yo soy *Brahman*". (*Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad*: I, 4, 19 del *Yajur-Veda*) y (4) *Ayam ātmā Brahma*: "Este ātmān es el *Brahman*". (*Māṇḍūkya Upaniṣad*: 1, 2 del *Atharva-Veda*) (Cf. Śaṁkara, 2003, p. 9).

dable entre ambas filosofías, pues el Vedānta termina también en una especie de idealismo trascendental invertido: no es el fenómeno lo real y objetivo, sino lo que se sustrae a éste, aquello que es inefable, impensable e incognoscible. En efecto, como la voluntad, brahman es lo "no manifiesto" (avyakta), aquel cuya forma y nombre no se devela (avyākṛta-nāmarūpa), metáforas usadas también por Schopenhauer para aludir a lo que se sustrae a toda representación.[15] A la vez, al remitirse a su sentido etimológico ("fuerza, voluntad, deseo"), Schopenhauer "no vio razón alguna para poner en duda que la doctrina vedantina de brahmán correspondía en esencia a su teoría de la voluntad cósmica, e hizo varios intentos de fijar un significado para la palabra brahmán que se aproximara a su concepto de 'voluntad'" (Halbfass, 2013, p. 193).

El punto nodal del Vedānta es que el sujeto está en un estado de ignorancia (avidyā), de desconocimiento de la verdad, engañado por una existencia irreal, una representación (copia) de la verdadera realidad; el sujeto está sin saberlo en un simulacro montado por el "velo de māyā". La metáfora es más que elocuente: este velo es un cortinado que disimula lo que se sustrae, pero es una cortina que está en el propio sujeto: el velo es solo mental. El conocimiento significará, por lo tanto, un desmontaje de esa fachada, descubrir la no dualidad (advaita) entre el yo y Eso, la identidad del "Sí mismo" jivaico (en término kantianos, del "yo empírico") y el "Sí mismo" universal. Este, dice Śaṁkara, es "el único medio de liberación" (Śaṁkara, 2003, p. 21). En este sentido, hay en el Vedānta una primera ruptura respecto a la tradición védica: si saṃsāra "existe" o se mantiene en virtud de la ignorancia, solo el conocimiento (vidyā) de que todo es una farsa posibilita la liberación *(mokṣa)*, entendida ésta no como disolución del yo, sino reconocimiento de éste como lo absoluto. "... el significado directo del término "Eso" [del "Tú eres Eso"] representa Aquél cuya māyā está superpuesta, el Cual es el fundamento de la causa-origen del mundo" (p. 40). Como señala Henrich Zimmer (1979), la visión védica ortodoxa presuponía "un punto de vista que implica el menosprecio del individuo", puesto que no "se estudiaba el autodescubrimiento y la autoexpresión como medios con los cuales uno habría de realizarse y preparase para hacer su propia contribu-

[15] Wilhelm Halbfass (2013) escribe: "Al respecto, le parecía que nociones hinduistas como *brahman, jīvātman, paramātman*, etc., así como la doctrna de la unión del alma individual con *brahmán* (casi siempre escrito *Brahm*), contenían demasiadas e innecesarias ficciones mitológicas. Como sea, no vio razón alguna para pones duda que la doctrina vedantina de *brahmán* correspondía en esencia a su teoría de la voluntad cósmica, e hizo varios intentos de fijar un significado para la palabra *brahmán* que se aproximara a su concepto de "voluntad". Para ello recurrió a Max Müller, quien sostenía que en un principio *brahmán* significaba "fuerza, voluntad, deseo y el poder que mueve la creación". Acogió con "beneplácito y un espíritu edificado" las traducciones de obras tamiles sobre *vedānta* publicadas en la Biblioteca Tamulica, bajo la dirección de K. Graul, pues en ellas veía reflejadas sus propias doctrinas "como un espejo"" (pp. 193-194).

ción al mundo. En realidad, toda la concepción fundamental brahmánica era precisamente lo contrario. La realización se buscaba borrando la individualidad: cada uno era todo" (p. 324). En efecto, el Vedānta significó una inversión en tanto relaciona sujeto, verdad y saber: el sujeto accede a la verdad, ciertamente a través de renuncias (*ascesis*), clausuras, retiradas ("tecnologías del yo"), pero fundamentalmente por medio del conocimiento (¿Será el Vedānta un "momento" análogo al "momento cartesiano", el cual provocó un quiebre en la Modernidad según Foucault?). Escribe Śaṁkara (2003): "...solo el Conocimiento es el medio directo para la Liberación: sin el Conocimiento no puede haber Liberación" (p. 52).[16]

No obstante, así como Schopenhauer no negaba la existencia de esta realidad en tanto representación, aunque sostenía ciertamente su insustancialidad, su carácter de "espejo de la voluntad", el Vedānta tampoco la descarta totalmente, sino que le da el mismo estatuto ontológico que aquél. "En verdad, todo ese [universo], que no es verdad absoluta, aparece en el Sí mismo –cuya naturaleza es realidad, conocimiento y beatitud-, mediante una ilusión. Sin embargo, es tan real como la imagen de un sueño nacida de la ilusión producida por el sueño" (Śaṁkara, 2003, pp. 89-90). Esta realidad es una representación del sujeto, una "proyección de la māyā que, tal como la imagen que se percibe en el espejo, se manifiesta dentro de mí" (pp. 91-92). De esta manera, su existencia depende del yo particular, pues es el sujeto el que lo emplaza en el ser. Si desaparece el yo se deshace el "velo de māyā" y con éste el mundo como representación o "saṃsāra". Schopenhauer (2009), citando la *Crítica de la razón pura,* escribe: "Si quito el sujeto pensante, ha de quedar abolido todo el mundo corpóreo, que no es nada más que el fenómeno en la sensibilidad de nuestro sujeto y una clase de representación del mismo" (p. 499). El "realizado" será por lo tanto aquél que aun existiendo en la māyā sabe que todo es una

[16] El velo de Māyā, el velo del error, fundamento de la ignorancia, solo se descubre al descorrer ese telón, develando así la verdad: estamos envueltos en ese velo, nada es lo que parece. Sin embargo, hay un problema aparentemente insoluble, una aporía: ¿Cómo saber que esa es la verdad si estamos envueltos en el engaño? Cualquier develamiento de la verdad, será pues otra mentira montada por Māyā; nos quedamos por lo tanto en la pesadilla cartesiana, en la imposibilidad de salir de la duda hiperbólica o pirrónica. Esta paradoja ha sido subrayada por Henrich Zimmer (1979): "La verdad acerca de la ignorancia no puede conocerse porque, mientras uno permanece dentro de los límites de la ignorancia, la ignorancia misma constituye el horizonte limitado del pensamiento. Y los Conocedores no pueden conocer la verdad acerca de la ignorancia porque, tan pronto como su concienciase identifica con el *Brahman*, la ignorancia (por lo menos para ellos) deja de existir. De aquí que la ignorancia, junto con su mundo, en cierto modo es y no es, o quizá, mejor dicho, ni es ni no es. De cualquier modo, es un enigma mayor que el *Brahman*. Así, pues, la ignorancia (*Avidyā*), por la cual la aparente realidad de nuestra experiencia empírica se superpone a la realidad última del *Brahman*, es absolutamente inexplicable por su propia naturaleza. No se la puede demostrar mediante razonamientos, pues el razonamiento mismo nunca puede existir separado de la ignorancia" (p. 331).

ilusión, como aquel que sueña e inesperadamente descubre que es un sueño sin despertar a la realidad y aunque sigue soñando ya nada lo perturba, porque reconoce que "Eso" es una proyección del yo y, por lo tanto, el propio yo.

> Al observar, como en una representación, a los habitantes de la ciudad, constituida por una multitud de hombres y mujeres, los unos bien vestidos y las otras adornadas con joyas de oro y, al constatar que en esa visión se percibe de modo evidente incluso a Sí mismo en el acto de experimentar su compañía, el Sabio, cuya ignorancia se ha disuelto por la gracia del Maestro, ya no sucumbe a la ilusión (Śaṁkara, 2003, p. 100).

Las coexistencias con el Vedānta son, como vemos, indubitables y más profundas de las que podemos desarrollar, pues excede a este estudio. Como dijimos, esto es meramente una digresión para subrayar algunas coincidencias entre el pensamiento de Schopenhauer y las filosofías de la India y entender quizá la fascinación de aquél con este pensamiento. Ahora bien, entre esas coincidencias o anudamientos, las referencias al budismo en relación a la "negación de la voluntad" son también indudables. Como señalamos anteriormente, si en relación al mundo como representación y voluntad subyace el idealismo del Vedānta, en relación a la posibilidad de sustraerse a la voluntad Schopenhauer hace una alusión permanente al budismo. ¿En qué se fundamenta nuestra hipótesis? En que la liberación (*mokṣa*) para el Vedānta está, como vimos, en el conocimiento (*vidyā*), mientras que en el budismo estará en el deseo (*voluntad*), más precisamente, en su negación (aunque aquel es también imprescindible).[17] Ciertamente, el conocimiento, esto es, el corrimiento del "velo de māyā" es fundamental para el aquietamiento de la voluntad (Cfr. Schopenhauer, 2009, pp. 439-460); no obstante, subraya Schopenhauer, no debe permanecer ahí, a la manera estoica, sino que debe progresar hacia la suspensión absoluta del deseo.

En primer lugar, el budismo es para Schopenhauer una religión y, por lo tanto, viene a satisfacer una "necesidad metafísica": develar la verdad, darle un sentido a la existencia. La religión se presenta como la posibilidad de dar respuesta (quietud, "paz") a una existencia inexplicable, a un profundo deseo de descubrir su significado, a una "realidad" que se ha vuelto un enigma.[18] Es-

---

[17] En *Anguttara Nikāya* (1999) o Colección de sermones por orden numérico, que componen el *Sutta Pitaka* o Colección de Sermones del Buda, leemos: "¿Y cuál es, monjes, la Noble Verdad de la Cesación del sufrimiento? Por medio de la total y completa desaparición y extinción de la ignorancia se extinguen las formaciones kármicas..." (p. 78).

[18] "La disposición metafísica propiamente dicha consiste ante todo en ser capaz de asombrarse de lo habitual y cotidiano, lo que induce a convertir la *totalidad* del fenómeno en un problema." (Schopenhauer, 2009, p. 199). Por otro lado, ya en el §16 de *El mundo...* (vol. I), Schopenhauer

ta "necesidad" puede satisfacerse o bien a través de intrincados sistemas metafísicos, los cuales son inentendibles para la mayoría, quedando la verdad en un completo hermetismo, o bien a través de las religiones, las cuales no necesitan del pensamiento sino de un sometimiento a su autoridad. En efecto, como escribe Schopenhauer (2009), "la verdad no puede aparecer desnuda ante el pueblo" (p. 205), por lo tanto, debe ser dicha por medio de alegorías, símbolos, metáforas. Aunque la religión, señala en *Parerga y paralipómena*, "no se opone a la verdad: pues ella misma enseña la verdad" (p. 347), posee solo una "verdad mediata", una revelación incompleta. En el capítulo 15 titulado "Sobre la religión", Schopenhauer escribe:

> La religión es el único medio de proclamar y hacer sentir el alto significado de la vida al tosco sentido y torpe entendimiento de la masa [...]. Los fundadores de las religiones y los filósofos vienen al mundo para despertarle de su letargo e indicarle el elevado sentido de la existencia [...]. La religión es la metafísica del pueblo, que ha de serle absolutamente permitida y por lo tanto hay que respetar externamente: pues desacreditarla significa quitársela. [...] tiene que haber una metafísica popular. Pues los hombres necesitan claramente una *interpretación de la vida* y esta ha de ser adecuada a su inteligencia. De ahí que la religión sea siempre un revestimiento alegórico de la verdad y tanto desde el punto de vista práctico como del anímico, es decir, como pauta de conducta y como tranquilidad y consuelo en el sufrimiento y la muerte, les proporcione quizá tanto como podría ofrecerles la verdad si la poseyera (p. 340).

No obstante, aunque Schopenhauer subraya el carácter fundamental de la religión, no todas son lo mismo, sino que depende de cuánta verdad haya en sus alegorías. En este punto, el budismo es para aquél la religión más perfecta, pues a diferencia del "optimismo superficial" cristiano, proclama que la existencia es sufrimiento. De esta manera, para Schopenhauer, el budismo representa la versión religiosa de su propia filosofía, el revés de su propio sistema metafísico, revestido de metáforas para que las masas puedan acceder a la misma verdad.

Tanto la filosofía de Schopenhauer como el budismo se anudan, como ya señalamos anteriormente, en primer lugar, en una concepción pesimista sobre la existencia, pues sostienen que "toda vida es sufrimiento" (Schopenhauer, 2009, p. 368);[19] en segundo lugar, como también señalamos antes, en que el su-

---

escribía sobre esta "necesidad metafísica" y sobre la diferencia ontológica entre el animal y el hombre (Cfr. pp. 136-137).

[19] El Buda dice (1999): "¿Cuál es, monjes, la Noble Verdad del Sufrimiento [dukkha]? Nacer es sufrimiento, envejecer es sufrimiento, la enfermedad, la muerte, la pena y el lamento, el dolor, la aflicción y la desesperación son sufrimiento. Estar unido a lo que no se quiere es sufrimiento, la se-

frimiento tiene su origen en la voluntad para Schopenhauer, en el deseo (*taṇhā)* para los budistas; y, finalmente, que la liberación del sufrimiento se produce a través de la "negación de la voluntad" o la anulación del deseo.

En efecto, tanto Schopenhauer como el budismo subrayan el carácter intrínseco del sufrimiento en la existencia, pues si la sustancia del mundo empírico ("samsárico" para el budismo) es la voluntad y ésta constituye un impulso imposible de satisfacer, siempre que haya voluntad o deseo, habrá inevitablemente sufrimiento. "Pues toda aspiración nace de una carencia, de la insatisfacción con el propio estado, así que es sufrimiento mientras no se satisfaga; pero ninguna satisfacción es duradera, sino que más bien es simplemente el comienzo de una nueva aspiración." (Schopenhauer, 2009, p. 367). De esta manera, si la voluntad (deseo) es la causa del sufrimiento ("Primera Noble Verdad" budista), su desaparición estará en la anulación de aquella o, como lo denomina el budismo, en el "nirvāṇa": "ésta [la resignación perfecta] solo la

---

paración de lo que se quiere es sufrimiento, no obtener lo que se quiere es sufrimiento, no obtener lo que se quiere es sufrimiento" (p. 77). Respecto a la concepción del budismo como una variante de nihilismo, parece ser compartida por la mayoría de los estudiosos del pensamiento oriental del siglo XVIII y XIX. Jean Baptiste Du Halde (1674-1743), historiador jesuita francés, especialista de la historia, la cultura y la sociedad china, en su obra en cuatro volúmenes Geógraphique, Historique, Chronologique, Politique, et Physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise, publicado por primera vez en 1735, escribe: "Ellos enseñan que el vacío o la Nada es el principio de todas las cosas [...] que éste existe de la Nada [...] de donde todas las cosas son producidas y a la que todas las cosas regresan [...] y que para vivir felizmente debemos continuamente esforzarnos en la meditación, y en frecuentes victorias sobre nosotros mismos, para devenir como aquél principio, y para este fin debemos acostumbrarnos a hacer nada, a desear nada, a percibir nada, a pensar en nada" (vol. 3, pp. 50-51). De la misma manera, en sus Lecciones sobre filosofía de la religión (1827) Hegel señala: "lo último y supremo es la nada, el no-ser. Se dice que todo proviene de nada y que todo retorna a nada. Ese es el fundamento absoluto, lo indeterminado, el aniquilamiento de todo lo particular de modo que todas las existencias y realidades particulares sean solamente formas y solamente la nada posea verdadera autonomía mientras que la realidad restante no posee ninguna autonomía; ellas no valen sino como algo accidental, como una forma indiferente. Lo supremo para los hombres es este estado de aniquilamiento: ahondarse en esta nada, en el reposo eterno de la nada..." (vol. 2, p. 406). Por su parte, Karl Friedrich Koeppen en Die Religion des Buddha und Ihre Entstehung, obra que, como señalamos antes, leyó Schopenhauer, escribe (1857): "La ética del Buda es negativa: ella es, como se ha enfatizado muy menudo, una moral de renuncia y abnegación, no de lucha y creación. Enseña sufrimiento y tolerancia, pero no a actuar ni a obrar. [...] Además ella es esencialmente negativa porque [apunta al] más allá, es trascendente, y el mundo real, la tierra con todo lo que ella contiene, carece de valor para ello. Todos los grandes intereses y preguntas terrenales y mundanas, nacionales, políticas, sociales, humanas, por lo tanto, están alejados de ella y tienen mayor importancia para ella en la medida en que se pueden utilizar los mismos medios para llevar al alma más allá del conocimiento y a la liberación. [...] Por la misma razón, es decir, debido a su abstracción ascética y trascendente de la realidad, el budismo crea en los corazones de sus confesores un vacío similar al pietismo, para el cual el mundo es solo una casa de corrupción, pecado y muerte, y el arte mundano y la ciencia es una obra de Satanás" (vol. 1, pp. 479-480). Estos son apenas algunos ejemplos paradigmáticos de la concepción del budismo como una religión nihilista, que tiene a Nietzsche quizá como su principal antagonista.

puede expresar negativamente el mito en el lenguaje de este mundo, con la frecuente promesa de no volver a renacer [...] o, como lo expresan los budistas, que no dan validez a los Vedas ni a las castas: "Llegaras al Nirvana, esto es, a un estado en el que no hay cuatro cosas: nacimiento, vejez, enfermedad y muerte"" (p. 417).

En el capítulo 48 de *El mundo...*, "Sobre la teoría de la negación de la voluntad de vivir", Schopenhauer subraya dos diferencias fundamentales entre el brahmanismo y el budismo en relación a aquella. En primer lugar, no subyace en el budismo ninguna voluntad sádico-masoquista para escapar del sufrimiento inherente a la existencia, por el contrario, "está libre de aquel estricto y exagerado ascetismo que juega un papel tan importante en el brahmanismo: la mortificación voluntaria" (p. 663).[20] En segundo lugar, debe diferenciarse, señala Schopenhauer, la "redención" brahmánica de la budista. En efecto, *mokṣa* es la reunificación con *Brahma*, el reconocimiento de la identidad de *ātmān y brahman*, del yo y lo absoluto; mientras que el *nirvāṇa* es la nada. "Pero los budistas, con total franqueza, designan el tema de forma puramente negativa, como el *nirvana*, que es la negación de este mundo o del *sansara*. Pues *nirvana* se define como la nada; así que eso solo quiere decir que el *sansara* no contiene un solo elemento que pudiera servir a la definición o construcción del nirvana" (Schopenhauer, 2009, p. 665). Debemos poner en relación este capítulo con el §71, donde Schopenhauer desglosa el significado de la "nada", afirma la imposibilidad de pensar una "nada absoluta", que la nada, cualquier nada, es siempre "relativa", esto es, en relación a otra cosa que precisamente niega, en este caso, el mundo como representación. Desaparecida la imagen de la voluntad, su "espejo" que es el mundo, decimos que todo se ha disgregado en el "vacío de la nada" (p. 471). Pero esto se nos aparece así, explica Schopenhauer, debido a que somos sustancialmente "voluntad de vivir", es decir, este horror hacia la nada no es sino el síntoma "de hasta qué punto queremos la vida y no somos más que esa voluntad ni conocemos otra cosa más que ella" (p. 474). Por el contrario, solo aquellos que renuncian a la voluntad, que suprimen totalmente su deseo, descubren la verdad: es esta realidad la que es verdaderamente nada. Lo interesante está en una nota al pie, donde Schopenhauer, remitiéndose a un estudio de I. J. Schmidt (*Sobre el Mahayana y el Prajna-Paramita*), explica que el significado de esta nada es a lo que el budismo se refiere como Prajna-Paramita, es decir, no una nada en sentido absoluto, sino la nada como vacuidad. De

[20] En *Majjhima Nikāya* o Sermones Medios, en el "Gran Sermón a Saccaka" (número 36), el Buda proclama la necesidad de abandonar la mortificación y otras formas de ascetismo contrarias al cuerpo, pues éste tiene una función imprescindible en el camino hacia la liberación (Cfr. pp. 21-32).

esta manera, lo que se revelaría a través del *nirvāṇa* o de la "negación de la voluntad" es que *saṃsāra* o el mundo como representación no son "reales", sino una ilusión, una ficción.

> Así pues, de esa forma, examinando la vida y la conducta de los santos, a los que raras veces tenemos la posibilidad de encontrar en la experiencia propia, pero cuya historia nos presenta el arte dibujada y garantizada con el sello de la verdad interior, hemos de ahuyentar la tenebrosa impresión de aquella nada que se cierne como el término final de aquella virtud y santidad, y que tememos igual que los niños la oscuridad; ello en lugar de eludir el tema, como hacen los hindúes por medio de mitos y palabras carentes de sentido como la reabsorción en el *Brahma* o el *Nirvana* de los budistas. Nosotros, antes bien, lo reconocemos abiertamente: lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos su soles y galaxias, es nada" (p. 475).

Como señala Wilhelm Halbfass (2013), "La "negación de la voluntad" (*Verneinung des Willens*) no equivale a "destruir una sustancia" (*Vernichtung einer Substanz*); es, en cambio, un acto subjetivo, un momento de transformación personal y de recogimiento respecto al mundo de la experiencia y el conocimiento..." (p. 203). De esta manera, las filosofías y religiones de la India, según Schopenhauer, conducen inevitablemente a un pesimismo sobre la existencia, pues al descubrir que aquello que se desea es una ilusión (una representación) de la propia voluntad, la insatisfacción es permanente y el sufrimiento inexorable, con lo cual debemos negar la voluntad, anular el deseo, hasta alcanzar "el punto en que ya no hay sujeto y objeto".

Conclusión

Hemos intentamos fundamentar tres hipótesis de lectura acerca la relación entre la India y Schopenhauer: en primer lugar, sostenemos que es imprescindible anudarla a la filosofía de Hegel y al romanticismo, pues su concepción de la religión y filosofía de la India están atravesadas, por un lado, por un absoluto rechazo hacia el sistema hegeliano y, por otro lado, por la búsqueda romántica (y melancólica) de un "origen" como posibilidad de un renacimiento de Europa. En segundo lugar, intentamos resaltar que, aun cuando el Vedānta y el budis-

mo se entrelazan casi indistinguiblemente en el pensamiento de Schopenhauer, en relación al mundo como representación y como voluntad, éste se apoya exclusivamente en el Vedānta, mientras que en sus referencias a "la negación de la voluntad" hay alusiones elididas algunas, explícitas otras casi enteramente al budismo. Y, por último, sostuvimos que a pesar de una indiscutible fascinación por la India y de subrayar sus coincidencias fundamentales con el pensamiento hindú, esto es, aun cuando Schopenhauer se reclama digamos su "legítimo heredero", su filosofía se inscribe en la tradición europea, es decir, la India no aparece como una fuente original de revelación, sino como posibilidad de revalidar su pensamiento, con lo cual subyace un prejuicio orientalista, aunque con matices que lo vuelven un discurso original. Si, según una de las definiciones establecidas por Edward Said (2015), el *orientalismo* "se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente" (p. 21), podemos decir que la relación entre la filosofía de Schopenhauer y aquél es, como señalamos, de un orientalismo a la inversa, en cuanto a que, aun cuando Oriente constituye en su filosofía no una exterioridad que permite reforzar el euro(etno)centrismo, sino una "matriz" cultural a partir de la cual pensar críticamente la Europa moderna, no obstante, no hay una intención de construir una representación exhaustiva, objetiva sobre lo oriental, así como tampoco de alcanzar una comprensión a partir de una "fusión de horizontes" o de un "diálogo intercultural" fundado sobre una "conciencia histórica"; por el contrario, lo que Schopenhauer sostiene es que a través de su pensamiento no solo rescataba y daba sentido a su grandioso pasado clásico, sino que volvía inteligible una verdad implícita en sus doctrinas filosóficas y religiosas, erigiéndose así en "un héroe que rescataba a Oriente de la oscuridad, de la alienación y de la extrañeza con las que él mismo se había distinguido convenientemente" (Said, 2015, p. 171). En este sentido, la filosofía de Schopenhauer y su relación con la India se estructura como una relación de poder ontológica y epistemológicamente asimétrica, en una representación fundada sobre efectos de hegemonía cultural a partir de la cual Europa impone despóticamente su indiscutible dominación.

Bibliografía

Buda (1999), *Anguttara Nikāya, trad.* Almudena Haurie Mena, Madrid, Edaf.

——— (1999), *Majjhima Nikāya,* trad., intr. y notas de Amadeo Solé-Leris y Abraham Vélez de Cea, Barcelona, Kairós.

Cross, S. (2013), *Schopenahuer's Encounters with Indian Thought. Representation and Will and Their Indian Parallels*, University of Hawai'i Press, Society for Asian and Comparative Philosophy, n° 24.

Du Halde, J. B. (1736), *The General History of China, Containing a Geographical, Historical, Chronological, Political, and Physical Description of the Empire of China, Chinese-Tartary, Corea and Thibet* (vol. 3), Trans. by Richard Brokes, London: John Watts.

Halbfass, W. (2013), *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico, trad.* Oscar Figueroa Castro, México, Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (1987), *Lecciones sobre filosofía de la religión* (vol. 2), Madrid, Alianza.

Koeppen, K. (1857), *Die Religion des Buddha und Ihre Entstehung*, erster Band, Berlin, Ferdinand Schneider.

Magee, B. (1997), *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, Clarendon Press.

Said, E. W. (2015), *Orientalismo, trad. María Luisa Fuentes,* Barcelona, Debolsillo.

Śaṁkara (2003), *La esencia del vedanta,* trad. Eleonora Berla, Barcelona, Kairós.

Schopenhauer, A. (2009), *Schopenhauer, A., El mundo como voluntad y representación* (vol. 1 y 2), trad. intr. y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta.

——————— (2006), *La voluntad en la naturaleza,* trad. Miguel de Unamuno, Alianza, Madrid.

——————— (2009), *Parerga y Paralipómena* (vol. 1 y 2), trad. intr. y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta.

Simmel, G. (1950), *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. Francisco Ayala, Buenos Aires, Anaconda.

Zimmer, H. (1979), *Filosofías de la India,* trad. J. A. Vázquez, Buenos Aires, Editorial Universitaria.

La imposibilidad metafísica de la positividad del mal en Francisco Suárez. Un estudio de caso según las fuentes: Agustín de Hipona, Dionisio Areopagita y Tomás de Aquino

The metaphysics Impossibility of the malice´s Positivity according to Francis Suarez. An study of information sources: Augustine of Hippo, Dionysius the Areopagite, Thomas Aquinas

José María Felipe Mendoza
Universidad Nacional de Cuyo/CONICET
ORCID: 0000-0002-1881-0947.

Resumen

Francisco Suárez expone su comprensión metafísica sobre la maldad en las D.M. XI. Allí sostiene la imposibilidad de la existencia del mal como principio positivo de los entes o como su atributo. En cualquiera de los casos queda clara la ausencia de un tratamiento reflexivo sobre el mal metafísico en la filosofía griega (XI, I, 2), y por contraposición, la presencia especulativa de este tópico en el cristianismo de la época patrística y la herencia de sus tesis en la escolástica medieval previa a la condena parisina de 1277 (XI, I, 13). El entendimiento de Suárez traza el mentado itinerario deteniéndose en tres autoridades de modo particular y que aquí consideraremos con detalle: Agustín de Hipona, Dionisio Areopagita y Tomás de Aquino.

Abstract

Francis Suárez shows his metaphysical comprehension about the malice in the D.M. XI. In this particular case, he mainteins the impossibility of wickedness´ existence like a positive principle or like an attribute of ens. In such cases it is clearly stated the absence of a treatment reflexive on the metaphysical malice in the Greek Philosophy (XI, I, 2) and quite the contrary, the speculative presence of this topic in the Early Christianity and their legacy in Medieval and Scholastic Philosophy before to Parisian Condemnation in 1277 (XI, I, 13). Therefore, Suarez chart a way forward according to the statement of D.M. XI with three leading figures: Augustine of Hippo, Dionysius the Areopagite and Thomas Aquinas.

Palabras clave

Francisco Suárez, Agustín de Hipona, Dionisio Areopagita, Tomás de Aquino, malicia.

Key words
Francis Suarez, Augustine of Hippo, Dionysius the Areopagite, Thomas Aquinas, malice.

Fecha de recepción Junio 2020
Fecha de aceptación Octubre 2020

Introducción

Las *Diputationes Metaphysicae* –D.M.–[1] del jesuita y granadino Francisco Suárez[2] consagran la disputación XI a la temática del mal (*de malo*). Esta disputación en particular constituye el reverso del trascendental *bonum* (D.M. X: *de bono seu bonitate trascendentali*) y demarca el fin negativo de la completa especulación acerca de los trascendentales al negar la malicia en su puridad como trascendental. La novedad de su inclusión en un tratado metafísico independiente que preanuncia la Modernidad,[3] presenta simultáneamente la contrapartida de un pensamiento medieval y escolástico por su lenguaje, patrístico por la mayoría de sus fuentes y absolutamente sintético y dogmático para una época barrocamente argumentativa como el siglo XVI español.[4]

Aristóteles no dedicó ninguno de los libros que componen la *Metafísica* a pensar radicalmente la malicia en sí misma. Las glosas medievales de la escolástica, fieles a la letra y los tópicos del Estagirita, imitaron este procedimiento y evitaron explayarse sobre la mentada noción en los términos de esta ciencia. Pero sí lo hicieron en las cuestiones disputadas o en las sumas teológicas donde las autoridades eran ciertamente otras. De ahí la emergencia de tres considerandos: (1.) el mal debe entenderse principalmente según las reflexiones patrísticas: San Basilio, San Gregorio, San Atanasio, San Crisóstomo (Suárez, *D.M.*, XI, I, 3),[5] (2.) la escolástica latina y occidental hereda la especulación sobre la metafísica del mal mediada casi exclusivamente por Agustín de Hipona (Suárez, *D.M.*, XI, I, 3),[6] (3.) la escolástica renacentista no constituye a este respecto una novedad radical. Antes bien, asume el pensamiento que la historia del tema ha expuesto y lo consolida casi como una repetición de fórmulas fijas.

En consonancia con los considerandos previos, podría notarse la originalidad sureciana en el modo de hilar la tradición filosófica y al colocar como ápice especulativo la figura de Tomás de Aquino. A este respecto el silencio de Suárez es llamativo. No hay incursión alguna en las metafísicas de escuela to-

mista, de Escoto y de los escotistas, de Ockham y del nominalismo, o de cualquier otra opinión diferente. Queda la impresión de que no podría afirmarse más de lo ya dicho, optando así por la posición del Dr. Eximio, quien parece resumir dogmáticamente axiomas, explicados todos ellos con una brevedad que francamente contrasta con otras disputaciones. Cayetano constituye la única excepción, a quien critica en vista de una incompetente división del mal (Suárez, *D.M.*, XI, I, 7).[7] Por tales motivos los pensadores que en definitiva ofician de basamento para la solución de la trama están ubicados temporalmente antes de la condena parisina del averroísmo latino de 1277 (Florido, 2010, p. 155-185) y son los siguientes: Agustín de Hipona, Dionisio Areopagita y Tomás de Aquino.

De acuerdo con lo expresado, la presente intervención desea verificar el alcance y la integración de las afirmaciones de la mentada tríada en el pensamiento metafísico de Suárez según el común entendimiento del mal como privación del bien debido acorde con la sección I, 2-I, 13.

1. El error pitagórico: la malicia como primer principio de la naturaleza positiva de los entes

El planteamiento de la existencia y naturaleza positiva del mal parece hallarse entre los griegos. Y más particularmente en la escuela de Pitágoras. La referencia establecida por el Granadino es indirecta y está mediada doblemente por Aristóteles y Tomás.

> Existió, pues, un antiguo error que decía que el mal era la naturaleza positiva de algunas cosas, las cuales eran juzgadas como enteramente malas y nacidas de un principio sumamente malo [...] y el mismo se atribuye a los Pitagóricos según el Divino Tomás en [la *S.T.*] I, q. 49, art. 1, ad 1, tomándolo de Aristóteles, I de la *Metafísica*, c. 5, donde refiere que los pitagóricos pusieron el bien y el mal entre los primeros principios de las cosas (Suárez, *D.M.*, XI, I, 2).[8]

El texto es conciso y revela directamente un error en el modo de pensar de

[7] "Mali in simpliciter et morale inepta divisio.— Quod vero spectat ad verba Caietani, vix intelligitur quid per malum simpliciter intellexerit, aut quomodo membra illius partitionis opponantur."

[8] "Fuit ergo antiquus error malum esse naturam positivam quarumdam rerum quae censebantur esse omnino malae et a quodam principio summe malo profectae. Qui fuit error Manichaeorum et Priscillianistarum, ut praecedenti disputatione, sec. 3, tactum est. Et eumdem tribuit Pythagoricis D. Thomas, I, q. 49, a. 1, ad 1; et sumitur ex Aristotele, I Metaph., c. 5, ubi refert Pythagoricos posuisse bonum et malum inter prima rerum principia".

la escuela pitagórica. No hay una exposición detallada del tema. Únicamente una breve indicación de la existencia y naturaleza del mal en sí mismo. La exposición es narrativa y silogística al mismo tiempo. De aquí se siguen dos notas a tener en consideración: (1.) no hay conocimiento directo de las fuentes. En efecto, el esquema contemporáneo de informar el pensamiento previo a Platón y Aristóteles, habitualmente conocido como el desarrollo filosófico de los fisiólogos griegos, era, al parecer, únicamente referenciado por la autoridad del fundador de la Academia o del Liceo (Aristóteles, *Met.* 986ª 20-25).[9] En esta ocasión la palabra del Filósofo es motivo de credulidad, sirviendo, a la vez, de basamento para el establecimiento de un juicio metafísico particular. (2.) ese juicio singular que reza el antiguo error de la escuela pitagórica escondería el siguiente razonamiento.

La tesis errónea podría formularse así. Todo ente presenta en su configuración determinados principios. La ciencia que los estudia en su universalidad es la metafísica. El mal es uno de los principios primeros que componen el ente *ut sic*. De ahí la consecuencia: existen entes malos *per se* originados por un mal supremo que es estudiado por la ciencia metafísica. Pero la existencia de la malicia señala una naturaleza específica que debe por necesidad interpretarse positivamente, puesto que en el caso contrario, una naturaleza negativa de la malicia impediría la existencia de tales entes. Por ello, a la existencia de entes con puridad de malicia, la necesidad de una naturaleza positiva. A su vez la mentada tesis se correspondería con el pensamiento de la escuela de Pitágoras, donde existirían dos categorías de entes acordes con sus principios. Unos entes buenos originados por un sumo primer principio de bondad, y otros entes malos originados por un sumo principio de maldad.

Ahora bien, habíamos afirmado que la tesis queda expuesta junto al calificativo de errónea. Ese adjetivo supone un juicio *a priori* que sólo posteriormente quedará evidenciado. Suárez enuncia la proposición de marras en la misma medida que la refuta según argumentos de autoridad. En primera instancia observamos que Aristóteles no es citado directamente y por sí, sino como consecuencia de la mediación de Tomás de Aquino, quien sí parecería referenciarlo adecuadamente. En segunda instancia, la mediación señalada cristaliza en una jerarquía de autoridades. Primero el Aquinate y luego Aristóteles. Pero este orden se reduce únicamente al primero, pues Suárez no indica la opinión del Estagirita, sino el hecho de traer a colación la opinión de la escuela pitagórica.

[9] "Pero otros, entre estos mismos [pitagóricos], dicen que hay diez principios que enumeran paralelamente: Finito e Infinito, Impar y Par, Uno y Pluralidad, Derecho e Izquierdo, Masculino y Femenino, Quieto y En Movimiento, Recto y Curvo, Luz y Oscuridad, Bueno y Malo, Cuadrado y Oblongo." 986b: "esto es lo que se puede deducir de ambas escuelas: que los contrarios son principios de los entes".

Por eso la única autoridad judicativa con la que comienza el texto es Tomás, y es, asimismo, la única que parece importarle al Dr. Eximio.

Dadas las aclaraciones pertinentes, el razonamiento de la escuela pitagórica es erróneo en virtud de incluir la malicia entre los primeros principios metafísicos del ente en cuanto ente. Pero tal conclusión suareciana es la consecuencia de una doble investigación sobre los primeros principios del ente y la malicia en su puridad. De modo que alcanzar una respuesta última y satisfactoria del planteo supone que la metafísica deba orientarse según el pensamiento de Tomás y nunca según el pensamiento de la escuela pitagórica. Solo Tomás, cuya racionalidad es cristiana –y por extensión toda la filosofía cristiana– es útil para la solución racional de la tesis del pitagorismo.

Pero antes de incursionar en la palabra del de Aquino, Suárez nos ofrece un criterio orientativo fundamental, compatible, debe subrayarse, con el parecer de ambos. Ese criterio podría enunciarse como sigue: la metafísica investiga el mal radical y absoluto en orden a manifestar su exclusión del ente *ut sic*. El ente no es malicia pura ni la tiene entre sus propiedades o pasiones. La malicia no es un trascendental. De ahí que la indagación metafísica aparta el mal del ente en los términos señalados, y lo aproxima, en cambio, en cuanto entiende al ente según una exploración más atenta de su naturaleza. Esto es, debe pensarse la relación de afectación del ente con la malicia sin que ello comprometa radicalmente la bondad trascendental del ente en cuanto ente. Por consiguiente, la investigación metafísica está orientada a excluir la maldad como primer principio, mostrando que es imposible pensar con rectitud una naturaleza *simpliciter* y propiamente positiva del mal en virtud de una patente contradicción *per se* en y para el ente *ut sic*.

> Y como la Sagrada Escritura enseña abiertamente no solo que hay un único principio sumamente bueno de las cosas, sino que todas las cosas hechas por él son buenas [...] por ello es cierto entre los filósofos cristianos que el mal no puede ser algo positivo que por su naturaleza y en sí mismo sea totalmente malo [...] pues se ha mostrado ya que cualquier cosa por sí misma es buena [...]. Por consiguiente, ninguna cosa puede ser por su naturaleza mala en sí (Suárez, *D.M.*, XI, I, 2).[10]

[10] "Quoniam vero Scriptura sacra aperte docet et unum esse tantum primum rerum principium summe bonum et omnes res ab illo effectas bonas esse, ut constat ex testimoniis praecedenti sectione citatis, ideo apud philosophos christianos certum est malum non posse esse rem aliquam positivam quae ex natura sua ac secundum se tota mala sit, tum quia non potest esse bona et omnino mala simpliciter ac secundum se; ostensum est autem quamlibet rem ex se bonam esse; tum etiam quia res non potest esse mala ob naturalem perfectionem sibi debitam; quidquid autem ei de tali perfectione defuerit, aut quidquid ei adversum habuerit, non potest ei esse connaturale, cum supponatur esse debitae perfectioni oppositum; nulla ergo res esse potest natura sua in se mala".

La continuación del texto presenta el reverso de la escuela pitagórica. En su contra está el argumento de las Escrituras, y las autoridades difieren en importancia. La posición filosófica acredita una opinión reputada, mientras que la palabra de Dios un conocimiento científico por si verdadero sin sombra de error. Por la autoridad bíblica el argumento de la filosofía pitagórica –y por extensión puede afirmarse lo mismo de toda la filosofía– queda desacreditado. Empero hay aquí ciertos matices. (1.) el argumento de autoridad de las Sagradas Escrituras, siendo siempre verdadero, rechaza el pensamiento filosófico cuando se muestra patentemente contrario. (2.) los argumentos bíblicos corresponde sean explicados filosóficamente en orden a que la razón se explaye, o bien refutando las opiniones filosóficas que los contradigan, o bien mostrando la coherencia sapiencial de la revelación. Por ambos motivos Suárez no coloca simplemente las Sagradas Escrituras –aún cuando ello absolutamente baste para los hombres de fe– sino que añade la autoridad filosófica de Tomás en razón de la necesaria compatibilidad entre ciencia y revelación, entre razón y fe.

El texto de Suárez evidencia con suficiente patencia la diferencia interna que acaece para la mente cristiana en la historia de la propia filosofía. Aquella precristiana por un lado y la propiamente cristiana por otro. Una siempre es confrontada con las Escrituras para ser simultáneamente asumida y corregida. La otra, la explica. Aquella tiene un conocimiento de la naturaleza de los entes menos profundo (la tesis de la escuela pitagórica). Ésta presenta un entendimiento más radical de la naturaleza de los entes en su totalidad (la tesis de la bondad trascendental del ente en cuanto ente). De ahí el progreso manifiesto en la historia de la filosofía. Pitágoras y su escuela colocaron en parte las bases del pensamiento filosófico, poniendo de manifiesto un inicio del pensar no exento de errores. Siglos después, mediada por la Sagrada Escritura, la metafísica ha ido manifestando su progreso. Por tales motivos y de acuerdo con la concepción cronológica y lineal de la historia del pensar parece correcto afirmar que para la mentalidad de Suárez cabe el juicio general de la existencia de la filosofía cristiana como superior a la filosofía griega. Entiéndase bien, el progreso en la metafísica no depende de suyo de la revelación cristiana, aunque la constatación fáctica de su presencia en esta ciencia haya, por un lado, señalado como errónea algunas afirmaciones pitagóricas, y por el otro, impulsado su progreso. Pero ello no supone en ningún caso un corte radical. La filosofía cristiana recupera para sí el saber del pitagorismo según el principio que señala la existencia y naturaleza de la bondad de algunos entes y lo universaliza. Ya no se trata de un principio de ciertos entes. Por el contrario, es ahora un principio del ente en cuanto ente, del ente en su máxima universalidad expresada en su naturaleza.

2. Tomás de Aquino, la malicia en su puridad y los pitagóricos. Una mediación cuasi-incorrecta

La totalidad del apartado precedente señala en esencia la perspectiva de Suárez. Sin embargo la tesis de la maldad metafísica tal como ha sido presentada requiere ser revisada en lo que concierne a la relación entre Suárez y Tomás. (1.) la referencia del Dr. Eximio al Aquinate es francamente equívoca en tanto entendemos que el texto citado tiene su origen en la memoria del Granadino y no en la lectura del pasaje en cuestión. Conviene precisar que el margen de error es ciertamente amplio en relación con la ubicuidad de la referencia pitagórica, aunque no sea así en lo concerniente a la tesis. En efecto, ni el pasaje señalado (Aquino, *S.T.* I, q. 49, art. 1, ad 1),[11] ni la totalidad de la cuestión 49, ni los respectivos comentarios de Cayetano en la edición leonina aluden a la adjudicación de la tesis a la escuela pitagórica. El pasaje señala la autoridad de Agustín de Hipona en el contexto antropológico del mal moral. Y esta cita de Tomás es acertada, pues Agustín sí trae a colación a Pitágoras y su escuela en el tratado citado *Contra Julianum* en el contexto que le corresponde, y ya previamente indicado de diferentes cuestiones morales (Hipona, *Contra Julianum libri VI*, PL 44, cap. XV). (2.) el corpus tomístico de la cuestión 49 efectivamente versa acerca del mal metafísico anticipando la respuesta de Suárez según el criterio que hemos ya enunciado. Ahí decíamos que debe pensarse la relación de afectación del ente con la malicia sin que comprometa radicalmente la bondad trascendental del ente en cuanto ente. La formulación de Tomás, acorde con el pensamiento del Dr. Eximio, sentencia: "es necesario decir que todo mal, en cierta manera, posee una causa. Pues el mal es la defección del bien que es generado y que debe poseerse" (Aquino, *S.T.* I, q. 49, co.).[12]

Las palabras del de Aquino salvan la intención de Suárez según la tesis en cuestión. Pero no parecen señalar con claridad la escuela pitagórica como su responsable de acuerdo con el comentario de Tomás a la *Metafísica* de Aristóteles, al enunciar que hubo, en el marco de la investigación de las causas de los entes, quienes entendieron "el principio del bien y del mal en las cosas" (Aquino, *Sent. Met.*, lib. 1 l. 5 n. 5).[13] Allí el Aquinate silencia una referencia explícita

---

[11] "Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Iulian., arborem malam appellat dominus voluntatem malam, et arborem bonam, voluntatem bonam. Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cum ex ipsa voluntate bona iudicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malae voluntatis causatur a creatura rationali, quae bona est. Et sic est causa mali".

[12] "Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi".

[13] "Deinde cum dicit post hos hic ponit opiniones ponentium causam efficientem non solum ut

al pitagorismo que la *Metafísica* del Estagirita si enuncia.

De acuerdo con las precisiones supra, Suárez ha mantenido la opinión que noticia Tomás de Aquino sobre el mal como principio de los entes aunque haya confundido los textos. No es la *Suma Teológica.* Es el comentario a la *Metafísica.* Seguidamente le ha aplicado al Aquinate una afirmación propia de Aristóteles en su propia *Metafísica* que no es repetida por el dominico.

3. Un nuevo comienzo. Dionisio, Agustín y Tomás, y una tradición especulativa sobre el mal metafísico

El desplazamiento operado en la reflexión metafísica desde la filosofía griega hacia la propiamente cristiana gana en claridad al colocar *ab initio* un firme fundamento desde donde especular acerca del mal. En primera instancia, la supresión de la malicia en los términos en que los había considerado la escuela pitagórica. Seguidamente, la expansión de la proposición singular del pitagorismo hacia la universal del cristianismo. Ahora todo ente –el ente *ut sic*– es bueno según su naturaleza. Una vez más, las tesis del pitagorismo, por su reducción en la consideración del bien y por su incomprensión cabal del modo de ser de la malicia, aparece cual trasfondo desdibujado del nuevo y auténtico fundamento de las Sagradas Escrituras, cuya explicación le compete, al decir del Dr. Eximio, a Tomás de Aquino. Pero el Granadino no clausura su reflexión con una sencilla alusión al Aquinate. Se esfuerza en mostrar la herencia medieval y escolástica de fórmulas axiomáticas que el siglo XVI acopia mediante la selección de tres autoridades centrales para una hermenéutica que entiende y desentraña las afirmaciones escriturísticas.

> Dionisio en el referido c. 4 *De Divinis Nominibus*, que el tal mal [monstruo o pecado de la naturaleza] (Suárez, *D.M.*, XI, I, 13)[14] queda constituido por una privación que él llama *inadecuada composición de los desemejantes y defecto de la proporción debida y conveniente según el plan de la naturaleza.* Así también Agustín en el libro *De natura boni*, c. 3 y c. 4, dice que *el mal no es otra cosa que la corrupción del modo, especie y orden natural.* Explicando lo cual el Divino Tomás en [*S.T.*] I, q. 5, art. 5, ad 4 dice que *el modo, especie y orden, en cuanto son tales, son buenos, y son malos en cuanto que o bien son menores de lo que debieron o no se acomodaron a las cosas a las que debieron acomodarse o son ajenos e inconexos.* Así, por consiguiente, aquel monstruo se llama mal en cuanto carece de la especie debida y de la conveniente proporción de las partes, y por esto no es malo en

principium motus, sed etiam ut principium boni vel mali in rebus. Et circa hoc duo facit. Primo narrat eorum opiniones. Secundo ostendit in quo in ponendo causas defecerunt, ibi, isti quidem".

[14] "dici potest malum quoddam tamquam monstrum seu peccatum naturae".

virtud de una perfección positiva (Suárez, *D.M.*, XI, I, 13).[15]

La claridad de Suárez ilustra una síntesis de axiomas que coinciden en la carencia de la debida proporción que debiera poseer el ente en sí según su propia naturaleza. El mal, a diferencia de la difusa indicación a la filosofía griega, se articula para el pensamiento cristiano siempre en cada caso como consecuencia de la previa reflexión del *bonum* como trascendental, término éste que queda fijado para la tradición desde la misma escolástica. Por tal motivo las posiciones de Dionisio Areopagita y Agustín de Hipona son insertadas en la mencionada matriz terminológica de la trascendentalidad del bien, y por lo mismo, Tomás de Aquino aparece como ápice de aquellos pareceres, en coincidencia con su primacía según las diversas referencias previamente indicadas. Pero veamos el texto en detalle.

1. La primera autoridad corresponde a Dionisio y no a Agustín según la falsa cronología de ubicar a Dionisio Areopagita como auténtico discípulo del apóstol Pablo (Cavallero, 2007, p. 7). En el tratado mencionado por Suárez queda fijada la definición del mal en los términos de inadecuada composición de los desemejantes y defecto de la proporción debida y conveniente según el plan de la naturaleza. Ahora bien, una revisión del capítulo 4 efectivamente acierta en lo referente a la malicia como uno de los dos tópicos centrales.[16] Sin embargo la definición indicada por el Dr. Eximio no corresponde a ninguna de las descripciones dadas en el corpus dionisíaco, aunque plausiblemente pueda ser el resultado de una reconstrucción personal según diferentes indicios del mismo texto.

Dionisio subraya su comprensión de la malicia en los siguientes términos: "de modo tal que no es mala la naturaleza, sino que esto es malo para la na-

---

[15] "Ait tamen Dionysius, dicto c. 4 de Divin. Nomin., tale malum constitui privatione quam ipse vocat ineptam dissimilium compositionem et defectum proportionis debitae et convenientis iuxta naturae institutionem. Sic etiam August., lib. de Natura bon., c. 3 et 4, ait malum nihil aliud esse quam corruptionem modi, vel speciei, vel ordinis naturalis. Quod explicans D. Thomas, I, q. 5, a. 5, ad 4, ait modum, speciem et ordinem, quatenus talia sunt, bona esse, vocari autem mala quatenus vel minora sunt quam esse debuerunt, vel quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt, vel quia sunt aliena et incongrua. Sic igitur monstrum illud appellatur malum in quantum caret debita specie et convenienti partium proportione, atque ita non ex vi positivae perfectionis malum est. Idemque reperitur in quolibet ente composito ex partibus quae inter se non bene conveniunt, quod in universum potest monstrosum appellari".

[16] La primera sección del capítulo [§ 1-18] versa acerca del bien en sí, de Dios y las potencias angélicas, de las almas, de la mutua imbricación de la belleza y el bien, y de la preferencia del nombre amor-erótico para los sagrados misterios de la divinidad. En cambio el mal aparece como depravación y corrupción teológica del bien y abarca tres ámbitos que se entremezclan permanentemente [§ 19-35]: demonios, alma y materia. En derredor de su reflexión sobre los mismos Dionisio define dialógicamente la malicia.

turaleza: el no poder llevar a la perfección las cosas de la propia naturaleza" (Areopagita, *De Div. Nom.*, PG 3, § 26, 370C).[17] Por tal motivo la malicia es entendida como "perversión y corrupción de la sustancia de los entes" (Areopagita, *De Div. Nom.*, PG 3, § 20, 364C),[18] o "debilidad y defecto del bien" (Areopagita, *De Divinis Nom.*, PG 3, § 30, 372B),[19] pues "en verdad lo productor de los males no son razones y potencias sino la impotencia, debilidad y mezcla asimétrica de las cosas desemejantes" (Areopagita, *De Div. Nom.*, PG 3, § 31, 372B).[20] Según esta tesis conviene aclarar que "el mal ni siquiera tiene sustancia, sino parasustancia al generarse gracias al bien y no por sí mismo" (Areopagita, *De Div. Nom.*, PG 3, § 31, 372C).[21]

> El mal es entonces privación y defecto y debilidad y asimetría y yerro y falto de objetivo y falto de belleza y falto de vida y falto de inteligencia e irracional e imperfecto y sin cimiento e incausante e indefinido e infértil e inerte e inactivo e inordinado y disímil e ilimitado y oscuro e inesencial y él no es ente alguno de ningún modo en ninguna parte (Areopagita, *De Div. Nom.*, PG 3, § 32, 373D).[22]

Las reflexiones de Dionisio lejos están de acercarse al pensamiento de Suárez de acuerdo con tres considerandos. (1.) el lenguaje neoplatónico de Dionisio no coincide con la analítica del aristotelismo barroco suareciano, (2.) el texto dionisíaco, siendo netamente teológico, inserta el tratamiento del mal según los tópicos del neoplatonismo cristiano: el mal en los demonios, el mal en el alma humana y el mal en la materia. (3.) únicamente las deducciones sobre los temas mencionados ponen de manifiesto una teología del mal en sí, y que es lo más próximo a las intenciones de Suárez de entenderla como metafísica del mal radical. También debe subrayarse que, junto al desplazamiento hacia la fe cristiana como fundamento del pensar suareciano, la tesis del pitagorismo respecto del mal como principio de los entes –entendida en cualquiera de las va-

---

[17] "non est itaque natura mala; sed hoc naturae malum est quod eam impotem reddit explendi ea quae sunt naturae propia".

[18] "malum qua malum nihil conferre ad essentiam aut rerum generationem, sed, quantum in ipso est, rerum substantiam tantum depravare atque abolere".

[19] "Reliquum est igitur, malum esse debilitatem quamdam defectionemque a bono."

[20] "non tamen efficientes sunt malorum rationes ac factultates, sed impotentia, et infirmitas, et incongrua quaedam permistio rerum dissimilium".

[21] "quapropter neque substantia malum nititur, sed substantia simulacro, dum boni et non sui ipsius gratia geritur".

[22] "Malum ergo privatio est, et defectus, et infirmitas, et inconcinnitas, et error, et frustratio scopi, pulchritudinis, vitae, intellectus, rationis, perfectionis, fundamenti, causae; est interminatum, sterile, iners, imbecillum, confusum, dissimile, infinitum, tenebrosum, statu caret, ipsumque nullo pacto, ac nusquam, et nihil exsistit".

riantes previamente indicadas– pudo ser respondida con el propio Dionisio sin necesidad de adelantarse en el tiempo hacia la posición de Tomás. En efecto, el nuevo fundamento de la filosofía, y específicamente de la metafísica, presenta una historia que aquí queda trazada según las tres autoridades supra. Siglos antes que Tomás de Aquino y en respuesta a la escuela pitagórica ya Dionisio afirmó lo siguiente: "pues ninguna díada es principio, sino una monada será principio de toda la díada" (Areopagita, *De Div. Nom.*, PG 3, § 21, 367D).[23] Más adelante afirma: "y en verdad no es posible que haya dos principios contrarios de los entes, combatiendo también ellos entre sí y en el todo. Pues si esto es concedido, no será tampoco Dios incólume y exento de dificultad" (Areopagita, *De Div. Nom.*, PG 3, § 21, 367D).[24]

Habíamos afirmado la posibilidad de reconstruir la definición de Suárez desde los textos de Dionisio. La cita del Granadino trae consigo tres características igualmente presentes en los pasajes citados. Se expresa en términos de desemejanza, defecto de proporción debida e inconveniencia según el plan de la naturaleza. Por su parte Dionisio habla de la falta de belleza, convertible con las dos primeras características, y corrupción de las sustancias de los entes, convertible, a su vez, con el defecto de los entes según el plan de la naturaleza. Por este medio quedan salvadas las diferencias entre ambos pensadores y la valía de la autoridad de Dionsio en la escolástica. Empero también es cierto que la reflexión de Dionisio presente en las *D.M.* XI no halla cumplida satisfacción, en tanto se pierde la riqueza lingüística de una teología que se ha convertido en una filosofía que quiere explícitamente guardar distancia de la teología, y reducido a una metafísica no teológica en pos del aristotelismo profesado por Francisco Suárez.

2. La segunda autoridad mencionada por Suárez es también neoplatónica. Efectivamente Agustín concluye en el texto citado, cap. 3 que "toda naturaleza es buena" (Hipona, *De nat. boni*, PL 42, cap. III, p. 453)[25] mientras que el cap. 4 señala la malicia como "corrupción del modo, la especie y el orden natural" (Hipona, *De nat. boni,* PL 42, cap. IV, p. 453).[26] El Dr. Eximio no añade nada a este respecto. La brevedad de sus palabras justifica una vez más el acopio de axiomas filosóficos enlazados con las Escrituras en contra de una escuela pitagórica desdibujada en el tiempo. Agustín hace las veces de mediación necesaria hacia Tomás de Aquino. No hay dos principios, sino uno. Y ese principio

[23] "Nulla enim dualitas principiat, sed unitas erit principium omnis dualitatis".

[24] "Neque vero duo rerum principia contraria, quae sibi mutuo et universo insint, pugnare quoque possint; sic enim hoc detur, ne Deus quidem ipse incolumis erit vacuusque molestia".

[25] "Omnis ergo natura bona est".

[26] "quod nihil aliud est quam corruptio, vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis".

es Dios, pues "Dios es el supremo bien del cual no hay otro superior: es el bien inmutable y, por tanto, verdaderamente eterno y verdaderamente inmortal" (Hipona, *De nat. boni,* PL 42, cap. I, p. 451).[27] Una vez más encontramos otra posible respuesta a la escuela pitagórica.

3. Sólo en la naturaleza creada existe el mal. La malicia ha quedado completamente alejada del único principio increado que es Dios. Esta es la primera respuesta a la tesis sobre la maldad en cuanto principio supremo. A este respecto basta la tradición cristiana en las figuras de Agustín y Dionisio. Resta sin embargo entender nuevamente qué sea el mal en la naturaleza creada *per se*. La visión pitagórica no puede satisfacer la Doctrina Sagrada bajo ninguna de las direcciones de un principio supremo de Maldad y de un principio configurante de los entes *ut sic* que la fe cristiana ha interpretado como naturaleza creada. En los entes en cuanto tales no hay tampoco un principio de maldad. Ambas direcciones quedan nulas ante la presencia decisiva de la Sagrada Doctrina. Por tal motivo la filosofía griega pensada por la filosofía cristiana significó por fuerza volver a preguntar y responder antiguos y nuevos cuestionamientos con la luz de una razón también inspirada por la Revelación. Aquí se comprende una vez más que la mediación aristotélica de la escuela pitagórica –y extensivamente el pensamiento precristiano– es simplemente una referencia lejana que habilita la posibilidad de pensar, bajo el signo de la fe, una respuesta nueva, decisiva y categórica.

Bajo ningún respecto se justifica para Suárez responder ante la reflexión del pitagorismo con las palabras de Tomás de Aquino. Hemos adelantado que la sola presencia de Dionisio Areopagita o Agustín de Hipona bastan para ello. En ningún caso se percibe la necesidad de corregir o ampliar el pensamiento de ambos. Sin embargo lo que no se realiza especulativamente por sí encuentra otras maneras de expresión. La fidelidad de Suárez a Tomás de Aquino está fuera de cuestionamiento alguno en lo que al mal se refiere. Con el Aquinate se sintetiza la valía de lo ya afirmado por Agustín y Dionisio. Cada uno vale por sí mismo, pero al estar unidos a la especulación del de Aquino el Dr. Eximio presenta su pensamiento cual pura ortodoxia.

> A la cuarta debe decirse que, tal como afirma Agustín en el libro *De natura boni*, todo modo en cuanto modo es bueno (y así también puede decirse respecto de la especie y del orden): pero un modo malo, una especie mala y un orden malo se dicen, por consiguiente, o bien porque [las cosas] son menos de lo que debieran ser o bien porque tales cosas no están acomodadas con respecto a lo que debieran, o bien porque

[27] "Summum bonum quo superius non est, Deus est: ac per hoc incommutabile bonum est: ideo vere aeternum, et vere immortale".

se dicen ajenas e inconexas (Aquino, *S.T.* I, q. 5 a. 5 ad 4).[28]

La respuesta de Tomás citada por Suárez coincide, en esta ocasión y a diferencia de la tesis previa, con la letra del propio dominico. Una vez más el Dr. Eximio sorprende por su posicionamiento lacónico al sentenciar, en conjunto con el parecer del Aquinate, que la monstruosidad es propiamente el nombre de la malicia metafísica en cuanto es definida como defecto de lo debido en la naturaleza según la especie, el modo y el orden del ente *ut sic*, pues "la carencia de la conveniente proporción de las partes" es convertible con el orden y el modo de las mismas. Entendido de la manera indicada el parecer de Suárez queda sustentado por Dionisio, Agustín y Tomás. No habría innovación alguna. Únicamente volver a insistir con aquellas expresiones que fueron acuñadas por la tradición cristiana donde la naturaleza se dice por sí buena y positiva.

4. A modo de conclusión

Francisco Suárez, auténtico precursor de la Modernidad según la re-significación del saber metafísico en particular, ha operado una transformación profunda de la escolástica medieval y neo-escolástica renacentista. La novedad de la inclusión del mal en las *D.M.* como reverso del trascendental *bonum* pone de manifiesto un pensamiento lacónicamente reflexivo que revela, sin embargo, más un acopio de fórmulas axiomáticas que la incursión de una auténtica revolución. Siendo las *D.M.* el primer tratado independiente del comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, el libro XI –destinado a la malicia en su puridad– parece, a diferencia del juicio general sobre la totalidad de la obra, un resumen esquemático propiamente medieval que presenta tres opiniones fundacionales de la filosofía cristiana. Hay sin embargo también en ello una real proyección de la filosofía medieval en la filosofía moderna que no ha sido debidamente señalada por los estudiosos de las *D.M.* en particular.

La reflexión iniciada por Suárez sobre la naturaleza metafísica de la malicia señala la escuela pitagórica como la responsable. Pero el interés de la tesis está más fundado en las Escrituras que en la filosofía precristiana. Suárez presenta la razón de la escuela pitagórica como antecedente de una falsa comprensión de la malicia según un doble yerro: (1.) la reducción y separación en los entes según una doble categoría. Por un lado, entes esencialmente buenos; por el otro,

[28] "Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Augustinus in libro de Natura Boni, omnis modiis, inquantum modus, bonus est (et sic potest dici de specie et ordine): sed malus modus, vel mala species , vel malus ordo, aut ideo dicuntur quia minora sunt quam esse debuerunt; aut quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt; ut ideo dicantur mala, quia sunt aliena et incongrua".

entes esencialmente malos, (2.) la naturaleza positiva de los entes malos. En su contra establece un fundamento diferente que confuta la opinión del pitagorismo. Las Escrituras muestran la universalidad de la malicia en todos y cada uno de los entes creados y la imposibilidad de que tal maldad sea entendida como naturaleza *simpliciter*. No existe naturaleza alguna que sea por sí pura malicia. Y por consiguiente, no hay una naturaleza positiva de la malicia en los entes.

El cambio de fundamento operado desde la filosofía griega hacia la filosofía cristiana cristaliza en las Escrituras. Y el esclarecimiento de la tesis de la malicia, acorde con el nuevo fundamento de la razón iluminada por la revelación, aparece ilustrado por la filosofía cristiana de Agustín de Hipona, Dionisio Areopagita y Tomás de Aquino. A su vez, la ausencia de cualquier otra filosofía expresa una sincera adhesión del Dr. Eximio al Aquinate. Ni Escoto, ni Ockham, ni las respectivas escuelas, incluyendo el tomismo, aparecen en las páginas que componen el breve tratado del mal.

El nuevo fundamento de las Escrituras y la explicación de las autoridades intervinientes determinan, para el pensar de Suárez, una comprensión de la historia de la filosofía tanto continuista como rupturista. El pensamiento precristiano es constantemente vuelto a ser considerado a la luz de las enseñanzas escriturísticas. Conforme con ello las tesis de Agustín y Dionisio bastan para demostrar las incorrecciones especulativas del pitagorismo, mientras que la propia de Tomás trae consigo la simple repetición de aquellas en un marco especulativo novedoso: tales reflexiones quedan ahora insertas en el contexto de la escolástica clásica previa a la condena averroísta de 1277 donde el bien es comprendido como trascendental y el mal como su reverso metafísico, pues la malicia en su puridad no es un trascendental y afecta únicamente la bondad creada. No existe un principio de pura malicia y no hay oposición lógica entre el bien y el mal. La maldad no es un principio y corroe la naturaleza buena de los entes creados según la sentencia de Agustín repetida por Tomás en el modo, la especie y el orden.

5. Referencias bibliográficas

Aquino, T. (1971). *Sententia Metaphysicae.* Romae: Textum Taurini.

Aquino, T. (1888). *Summa Theologiae.* Romae: Textum Leoninum.

Areopagita, D. (2007). *Los nombres divinos.* Buenos Aires, Argentina: Losada. [Translated by Pablo Cavallero].

Areopagita, D. *De divinis nominibus.* PG 3.

Aristóteles. (1998). *Metafísica.* Madrid, España: Gredos. [Translated by Valentín García Yebra. 2da ed. trilingüe].

Barroso Fernández, Ó. (2006). Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de

la ontología. *Pensamiento*, 62(232), 121-138.
Belda Plans, J. (2000). *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid, España: BAC.
De Almeida Oliveira, J. (2010). Francisco Suárez: a metafísica na aurora da modernidade. *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia*, 02(04), 44-57.
Esposito, C. (2015). Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought. En V. Salas and R. Fastiggi. (Ed.), *A Companion to Francisco Suárez* (pp. 124-147). Leiden, Netherland: Brill.
Florido, F. L. (2010). *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas.* Madrid, España: Biblioteca Nueva.
Hale, J. R. (2016). *La Europa del Renacimiento 1480-1520.* Madrid, España: Siglo XXI.
Hipona, A. *De natura boni contra Manichaeos liber unus.* PL 42.
Hipona, A. *Contra Julianum libri VI.* PL 44.
Monserrat, J. (2018). Proyección histórica de Francisco Suárez: Xavier Zubiri. *Pensamiento*, 74(279), 31-61.
Parker, G. (2017). *Europa en crisis 1598-1648.* Madrid, España: Siglo XXI.
Poncela González, Á. (2011). Aristóteles y los jesuitas. La génesis corporativa de los cursus philosphicus. *Cauriensia*, VI, 65-101.
Prieto López, L. (2013). *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*. Madrid, España: BAC.
Prieto López, L., Villagrasa Lasaga, J., y Advani, S. (2017). Francisco Suárez, between Modernity and Tradition. *Cauriensia*, XII, 63-92.
Rodrigues Ferreira Guilherme Raposo, E. (2010). Francisco Suárez. Último medieval, primeiro moderno: a ideia exemplar. *Cauriensia*, V, 261-281.
Salas, V., Fastiggi, R. (2015). The Man and His Work. En V. Salas and R. Fastiggi. (Ed.), *A Companion to Francisco Suárez* (pp. 1-28). Leiden, Netherland: Brill.
Senent-De Frutos, J. A. (2019). Francisco Suárez and the Complexities of Modernity. *Journal of Jesuit Studies*, 6, 559-576.
Suárez, F. (1960-1966). *Disputaciones Metafísicas.* Madrid, España: Gredos. [Translated by Edición Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón].

Educar: Despertar a la realidad y al tiempo. Una reflexión a partir de los Manuscritos de María Zambrano[1]

Educate: Awakening to reality and time. A reflection from the Manuscripts of María Zambrano

Darío Camacho Leal
Universidad Nacional Autónoma de México
ORCID: 0000-0002-3173-5160)

Resumen

En este artículo se pregunta qué significa educar en los Manuscritos sobre filosofía y educación de la pensadora española María Zambrano. Para esclarecer esta cuestión se propone leer estos manuscritos a la luz de las investigaciones de Zambrano en torno a un saber acerca del alma, y los sueños y el tiempo, que enmarcan una reflexión de largo aliento sobre el tiempo de la vida humana desde el inicio y hasta el final de su obra. Con esto se muestra, a partir de la figura del despertar, que el acto de educar tiene como tarea servir a la realización de la vida humana y la persona.

Abstract

This article asks what it means to educate in the manuscripts about philosophy and education of the spanish thinker María Zambrano. To clarify this question, it is proposed as an interpretative framework to read these manuscripts in the light of Zambrano's investigations around a knowledge about the soul and dreams and time, which are part of a long-term reflection on the time of human life from the beginning to the end of her work. This shows, from the figure of awakening, that the act of educating has the task of serving the realization of human life and person.

Palabras clave

Sueño, vigilia, persona, libertad, filosofía, educación, pensamiento en español.

Key words

Dream, wakefulness, person, freedom, philosophy, education, spanish thinking.

Fecha de recepción: Junio 2020
Fecha de aceptación: Octubre 2020

Introducción

El objetivo fundamental de este artículo es responder a la pregunta: ¿qué significa educar para María Zambrano? La pregunta surge de la lectura del manuscrito "Filosofía y educación: la realidad" (M-128),[2] a partir del cual sugiero dos vías para esclarecer la cuestión: 1) educar es ayudarle al ser humano a despertar a la realidad y 2) educar es guiar a quienes empiezan a vivir en una marcha responsable a través del tiempo (Zambrano, 2007, pp. 149-154). De ahí que en el título de este trabajo va implícita la siguiente hipótesis: que el educar efectúa en el ser humano un despertar en la medida en que entra en contacto con la realidad y el tiempo.

Buscaré responder la pregunta anterior a partir de una selección de los manuscritos que editaron Juana Sánchez-Gey y Angel Casado en *Filosofía y educación* (Zambrano, 2007).[3] La mayoría de ellos fueron escritos entre 1964 y 1966, ya que la autora se había instalado en *La Pièce*, en la cadena montañosa conocida como el Jura en Francia.[4] Se inscriben, además, en un periodo de su vida en el que prepara su obra *El sueño creador* (1965) y en la que colabora con las revistas puertorriqueñas *Semana*, *Escuela y Educación* entre 1963 y 1966. En virtud de este contexto, sostengo que para comprender el vínculo entre "el despertar" y la educación, es necesario considerar como telón de fondo los desarrollos sobre

[2] Siempre que cite los manuscritos sobre filosofía y educación, sigo la edición establecida por Casado y Sánchez-Gey (Zambrano, 2007); escribiré en todos los casos el título del manuscrito en cuestión y la signatura con la cual han sido organizados en los fondos de la Fundación María Zambrano.

[3] A continuación, detallo cuáles son los manuscritos que constituyen el *corpus* que se comenta en el presente trabajo. De 1964, abordaré "El rumor" (M-68), "La comunicación entre los sentidos" (M-82), "Entre el ver y el escuchar" (M-88), "La atención" (M-93) y "Esencia y forma de la atención" (M-93); escritos en 1965, se cuentan "La actitud ante la realidad" (M-119), "El ingreso" (M-99), "La vida de las aulas" (M-284), "El espejo de las aulas" (M-283), "El final del curso y los viajes" (M-116), "La vocación de maestro" (M-120) y "La mediación del maestro" (M-127), y finalmente de 1966, "Las edades de la vida humana" (M-288). De dos textos más "Filosofía y educación: la realidad" (M-128) y "El aula" (M-131), no se conoce la fecha precisa en que fueron escritos. Algunos manuscritos que recupero tangencialmente, son citados y especificados en el cuerpo del texto, indicando la signatura que correspondiente.

[4] Abellán sugiere que Zambrano llegó a La Pièce en agosto de 1964. La única excepción de los manuscritos elegidos sería "El rumor", escrito en junio del mismo año, cuando Zambrano residía todavía en Roma. Abellán, 2006, p. 33).

el sueño. Quiero mostrar en este artículo la pertinencia y la necesidad de interpretar y explicar estos manuscritos en consonancia con otras obras de Zambrano que desarrollan este tema.

Por esta razón, propongo situarlos en la etapa en que la pensadora andaluza trabajó una investigación sobre los sueños y el tiempo, que inicia con "Los sueños y el tiempo" (1957), breve artículo publicado en la revista *Diógenes* y que Zambrano describe como "esquema casi esquelético" sobre la cuestión. La nota inicial de *El sueño creador* es relevante para dar cuenta de este recorrido:

> El presente volumen *El sueño creador (Los sueños, el soñar y la creación por la palabra)* es un aspecto de la investigación acerca de los sueños y el tiempo emprendida por quien esto escribe hace ya algunos años, y que, a su vez, constituye un punto de partida y en cierto modo también, de previas investigaciones acerca del tiempo en la vida humana, en suma, para una concepción del tiempo humano (Zambrano, 1988a, pp. 37-38).

Es importante destacar que la vía que se abre en el año 1957 para 1965 se integra ya en una investigación más amplia sobre el tiempo en la vida humana, que se prolonga hasta el final de la obra de la autora con *Los sueños y el tiempo*, libro publicado de manera póstuma en 1992. Sin embargo, como sugiere la misma Zambrano en la cita anterior, este camino en el que apostó por formular una concepción del tiempo humano inició antes. Estas investigaciones previas a las que se refiere, como veremos, se condensan en la temprana búsqueda de un saber acerca del alma.

En el primer apartado exploro cuál es vínculo entre la filosofía y la educación y por qué es central el concepto de *realidad* en los planteamientos de nuestra autora. En el segundo apartado, construyo un marco de interpretación para la lectura de los manuscritos que he seleccionado, a partir de los desarrollos sobre un "saber acerca del alma" y las "investigaciones en torno al sueño y el tiempo". Y finalmente, a la luz de este apartado, en la tercera y cuarta sección elaboro una respuesta a la pregunta por la educación en dos momentos: en primera instancia, clarifico qué quiere decir despertar a la realidad y posteriormente, qué implica guiar al ser humano en una marcha responsable a través del tiempo.

Filosofía y educación en los Manuscritos

En los manuscritos es patente la intención de Zambrano por reactivar el vínculo entre la filosofía y la educación, ya que en algún momento de la historia de la filosofía, desde su perspectiva, la relación llegó a diluirse. Ella sostiene que en

su época el pensamiento filosófico "no ofrece ninguna pedagogía, ni haya modo quizás de que nadie encuentre fundamento alguno para deducirla" (Zambrano, 2007, p. 149; cito: M-128). En contraste con esta ausencia de vínculo, se puede ver que en la Grecia antigua la filosofía no estaba desligada de una situación educativa. Figuras como Sócrates, Platón y Aristóteles, y escuelas como la cínica y estoica, dan fe de "un filosofar que desde su raíz misma reunía las condiciones necesarias en forma superabundante para que una filosofía fuera al mismo tiempo, siguiendo su propio curso educación" (Zambrano, 2007, p.149; cito: M-128). Nuestra autora encuentra que el ejercicio filosófico corría por el mismo cauce y desembocaba naturalmente en la educación.

En 1965 presenta la cuestión en estos términos: "nadie podría negar ni siquiera desconocer la estrecha relación que existe entre el pensamiento filosófico y la acción educativa. Y sin embargo ninguna dificultad mayor se presenta hoy día ante quienes por afanes teóricos o por necesidades de la vocación, se vean forzados a considerar en modo concreto esta relación" (Zambrano, 2007, p.149; cito: M-128). La filosofía puede, a juicio de Zambrano, orientar al educador, darle certidumbre y servirle como sostén en su labor. Precisamente en "Filosofía y educación: la realidad" (M-128) —uno de los textos más programáticos de estos manuscritos, junto con "La actitud ante la realidad" (M-119)— sugiere que una de las condiciones que habría de cumplir el pensamiento filosófico sería brindar un conocimiento profundo del ser humano:

> Para que una filosofía pudiese ofrecer al educador de hoy lo que en su menester necesita, habría de ofrecerle una idea y una imagen del hombre, de la realidad; del cosmos, es decir un conocimiento del hombre en función de su puesto excepcional en el universo. Pero algo más: un itinerario del trascender humano a través de todas las formas de realidad entre las que tiene que moverse. Una visión total y una guía; un cierto método también. Naturalmente que no nos creemos en situación de poder ofrecerlo. Por ello vamos a intentar en estas páginas abordar tan sólo la situación del hombre entre el ser y la realidad. O dicho de otra manera, la realidad en función de la condición del humano sujeto que es la responsabilidad [...] (Zambrano, 2007, p. 154).

Zambrano (2007) propone como tarea para el pensamiento filosófico comprometido con la educación, presentar una imagen del hombre y una imagen de la realidad o, en otras palabras, esclarecer la estructura del ser humano y la estructura mediante la cual aparece la realidad ante él (p. 63; cito: M-93). Ese "conocimiento del hombre" debe partir de la estrecha e íntima relación existente entre el ser humano y la realidad y, también, reconocer la imposibilidad de que éste se realice plenamente al margen de ella.

El ser humano es "la criatura predestinada a la realidad" (Zambrano, 2007, p. 141; cito: M-119) porque cumple su ser a través de ella. La *realidad* hay que entenderla como un lugar de encuentro en el que el ser humano se revela a sí mismo y se conoce.[5] Afirmar que el ser del hombre se cumple a través de la realidad, supone que éste nace de modo inacabado y que su realización se da en el *tiempo* que es el ambiente de la vida humana.[6] Debido a esta constitución ontológica precaria e indigente, como sugiere en "De la necesidad y de la esperanza" (M-12), el ser humano está necesitado de "ganarse el ser a través de la vida" porque su ser está "en vía de hacerse" (Zambrano, 2007, p. 123). Si fuese de otro modo, la educación misma no sería necesaria, "pues si el hombre naciese como los demás seres vivientes que con él comparten este planeta, siendo ya lo que tiene que ser sin más que ir creciendo, desarrollándose por obra y gracia de la madre naturaleza, la educación no sería ni necesaria ni posible" (Zambrano, 2007, p. 150; cito: M-128).

Hay que entender que la situación entre el ser y la realidad se expresa como esfuerzo sostenido del ser humano de *real-izarse*, esto es, *hacerse real*, pues: "Realidad y ser se conjugan: el hombre hace ser a la realidad [...]. Y al elevar la realidad hasta el ser, el hombre va realizando, va haciendo real, llenando de realidad su ser y de sustancia su vida" (Zambrano, 2007, p. 153; cito: M-119). Esto quiere decir que, en el momento inicial de una vida humana, ese ser está desustanciado y sólo gracias al tiempo puede ir ganando realidad. Pero, al mismo tiempo, es como si la realidad no pudiera llegar a constituirse como tal, sin la acción humana que es *trascendencia* y libertad. Si la vida humana está inacabada, también la realidad está incompleta, incumplida y abierta.

La raíz compartida entre filosofía y educación es la *responsabilidad con la realidad.* A juicio de nuestra autora, la responsabilidad del ser humano con la realidad apunta a la dimensión ética, íntimamente ligada con la capacidad humana de decidir, pensar y actuar, es decir, con la libertad. *Aceptar la realidad* como algo con lo que nos encontramos y que está ya ahí antes de percibirlo, eso es la *responsabilidad* a la que se refiere Zambrano. Aceptarla, sin embargo, es resignación sólo en un primer momento, saber del ser humano que tiene que tratar con "lo otro", que le resiste y es su contravoluntad;[7] mas responsabili-

---

[5] En *La confesión: género literario*, Zambrano escribe lo siguiente: "Y es que al encontrar la realidad nos encontramos a nosotros mismos, entramos en ella y sin suponer nada parecido a ninguna identificación mística, lo cierto es que cuando entramos en esa realidad descubierta nos revelamos a nosotros mismos" (Revilla, 2009, 105).

[6] En el primer capítulo de *Persona y democracia*, se desarrolla a profundidad la idea de que el tiempo es el medio característico de la vida humana, en él acontece y se realiza, por lo que no es posible concebir la acción humana fuera del tiempo (Zambrano, 1988b, 11-25).

[7] "Realidad es 'la contravoluntad' ha dicho Ortega y Gasset, es decir, lo que me circunda y resis-

dad también remite al anhelo y la esperanza, a la disposición práctica humana de realizar su vida y al mismo tiempo *crear la realidad.* Es decir, el ser humano padece la realidad, pero también, cuenta con la posibilidad de trascenderla; puede inventar y crear tras encontrarse en ella y aceptarla (Zambrano, 2007, p. 153; cito: M-119). Como sugiere Rivara (2009), la realidad en el pensamiento de María Zambrano no hay que entenderla como *lo dado* o como *factum brutum* porque es creación, construcción y perspectiva (p. 73), vida humana que se realiza en la medida en que se transforma y se trasciende a sí misma.[8]

Marco interpretativo para la lectura de los Manuscritos

Hacia un saber acerca del alma: el «sentir originario» y el «intimo fondo» del ser humano

Como se expuso en la sección anterior, Zambrano aspira a que la filosofía sirva de orientación para la práctica educativa. Como contexto y horizonte de esta pretensión, es necesario remontarnos a 1937, cuando escribió "Hacia un saber sobre el alma". En esos años había emprendido una reforma del pensamiento filosófico y una revisión de la concepción que la tradición racionalista había elaborado de la filosofía. En el texto citado, propone como punto de partida para esta reforma la revelación del hombre en su vida. A mi juicio, esta revelación abre la posibilidad de pensar el vínculo entre la filosofía y la educación, concibiendo a la primera fuera de los marcos fijados por el racionalismo: "La revelación a que sentimos estar asistiendo en los tiempos que corren, es la del hombre en su vida, revelación que sale de la filosofía, con lo cual la filosofía misma se nos revela" (Zambrano, 2005, p. 13).

A la luz de esta revelación en la que la filosofía siente el llamado de servir al ser humano en su vida cotidiana, esta se revela como camino o cauce de vida. Y, como veremos más adelante, es este mismo destino el que Zambrano asigna a la educación. En este sentido, me atrevo a decir, nuestra autora recupera la tradición de importantes escuelas antiguas para las que el cauce de la filosofía y la educación eran el mismo: servir como camino y guía para enfrentar los conflictos que entraña nuestra vida.[9]

---

te. El pensamiento filosófico lo ha sabido bien desde su misma raíz, desde esa pregunta en que el filósofo ha conservado el asombro infantil y que delata lo extraño que el ser llamado hombre se siente, lo extraño antes que ninguna otra cosa" (Zambrano, 1973, 207).

[8] "Toda realidad es, para Zambrano, *poiesis*, es decir, creación, en el sentido de que no hay realidad dada y evidente, como *factum brutum*, sino que la realidad es para el ser humano su realidad, es decir, creación, construcción, perspectiva, simbolicidad" (Rivara, 2009, 73).

[9] Los estoicos, epicúreos, cínicos y cirenaicos poblaban las calles y vivían la filosofía mezclados con la vida: "Vivían su filosofía dispersa y callejera, mezclada con la vida, pretendiendo dirigirla y, sobre todo, practicando la pesca de almas. No aguardaban, sino que salían al encuentro" (Zambrano, 2011, pp. 17-19).

Ese pensamiento del que dice Zambrano (2007), "no ofrece ninguna pedagogía" (p. 149; cito: M-128), es el racionalismo moderno. Desde su perspectiva, la tendencia que inaugura Descartes es insuficiente debido a la limitación para ofrecer una visión real e integral del ser humano.[10] Con el filósofo francés se asiste en la historia de la filosofía a un momento en el que "la condición humana ha sido un tanto abandonada por la razón" (Zambrano, 2007, p. 102; cito: M-120). En "La vocación del maestro" (M-120) cuestiona la visión cartesiana porque en ella no comparece "una idea completa del hombre, una noción que descubra la totalidad del ser humano" (Zambrano, 2007, p. 102), puesto que queda reducido "al pensar y al pensar evidente; [mientras que] el íntimo fondo del ser humano queda desconocido, sumergido en la oscuridad" (Zambrano, 2007, p. 102). La cultura moderna entonces, no alcanza a concebir el ser total del hombre porque privilegia el pensamiento; Descartes descubre al hombre como *res cogitans*, pero ésta es solamente una parte del ser integral que se busca. En el ser humano se da, además de la razón y la conciencia que descubre, un *sentir originario* que es la sustancia del *íntimo fondo* del ser humano.

La razón se constituye en el racionalismo como herramienta al servicio de la filosofía para realizar al ser humano como sujeto de conocimiento. Con ese instrumento emprende la tarea de conocer la naturaleza. Se puede ver a lo largo de la historia una serie de pensadores y tradiciones herederas de un modo de comprender la filosofía como saber sobre la naturaleza y las cosas, como el pensamiento filosófico-científico, que inició en Grecia con Tales de Mileto preguntando "qué son las cosas". Por esta vía, a juicio de Zambrano (2005), "la razón aplicada a la ciencia nada le decía" (p. 18) al ser humano acerca de su alma; quedaba en las sombras como algo olvidado e ignorado.

El uso de la razón abre la perplejidad humana a dos grandes especies de preguntas: "la pregunta acerca de las cosas de la humana vida es muy otra de aquella por la cual el pensamiento se descubriera a sí mismo preguntando 'qué son las cosas' —las cosas de la Naturaleza" (Zambrano, 2007, p. 171; cito: M-131). Precisamente ese camino que se propone conocer las cosas de la vida es el que representa el saber sobre el alma, más cercano a la *sabiduría* y al *saber de experiencia* que a la ciencia.[11] Con este saber se propone revelar un "orden de nues-

[10] A juicio de Revilla (2009) "una consecuencia del proceso de destrucción del horizonte racional de la cultura es, paradójicamente, la incapacidad de abandonar la perspectiva racionalista, abriéndose a una más amplia, y más real, consideración del sujeto humano" (p. 97).

[11] El saber de experiencia tiene en Zambrano (2007) sus antecedentes o su prehistoria, no en la filosofía sino en una antigua tradición de la sabiduría previa a ésta (pp. 47-48; cito: "Las dos preguntas" M-57).

tro interior"[12] y un conocimiento acerca del hombre que reúna razón y vida.

La crítica de Zambrano al racionalismo es deudora de la razón vital y la teoría de la circunstancia de su maestro Ortega y Gasset.[13] La vida humana como vida individual de cada cual, es para Ortega, la *realidad radical* "en el sentido de que todas las demás [realidades] se hallan en ella radicadas" (Abellán, 1998, p. 145). En otras palabras, esta vida es la realidad primaria porque todo lo que conoce o le sucede a alguien se da en el horizonte de su adscripción a un espacio-tiempo que es su *circunstancia* (Abellán, 1998, p. 146).

El *sentir originario* es, en palabras de Zambrano (2007), "el asombro de estar vivo y de ser alguien, un ser, un individuo irreductiblemente distinto de los demás; de estar vivo y sentirse único" (p. 159; cito: M-288). La intimidad del hombre, representada por *el alma* o *las entrañas de la razón*, son la sede de este sentir que no es relevante para el conocimiento desde la perspectiva del racionalismo.[14] Mientras que el racionalismo cartesiano con su duda metódica toma el camino de la ciencia y lo que pretende es que el sujeto que conoce se desprenda de todo lo accidental y singular para lograr un conocimiento con certeza; Zambrano, por su parte, reivindica todo lo que nos singulariza y dota a la persona con la convicción de que un conocimiento profundo de la realidad precisa que el sujeto se adentre en sí mismo, en esa vida individual que revela el sentir originario, en esa verdad íntima, desde la cual se abre la experiencia como mirada y perspectiva, desde el preciso momento en que un ser humano nace.

Con el *cogito cartesiano* que afirma la prioridad de la razón sobre el conocimiento sensible, la persona se desrealiza puesto que su singularidad e íntimo secreto, ese estar vivo y sentirse único, ese íntimo fondo que es su circunstancia, se da por sentado. En *El sueño creador* la persona es caracterizada como "el 'ser' [que] toma posesión de la realidad, ante todo de un espacio y de un tiempo" (Zambrano, 1988a, p. 39). En este sentido, si como decíamos, la circunstancia es la adscripción singular de cada cual al espacio y al tiempo, la realización de la persona depende de su capacidad para apropiarse de la realidad. Si Ortega sostiene con su *dictum* "yo soy yo y mi circunstancia, y si no lo salvo a ella no me salvo yo", que el sentido de la vida para cada cual es la aceptación de su cir-

[12] Zambrano (2005) declara aquí como una de sus influencias a Max Scheler, que "reclama enérgicamente un orden del corazón, un orden del alma, que el racionalismo, más que la razón, desconocen" (p. 16).

[13] Balza (2014) sugiere que la razón vital representa una influencia importante en el pensamiento de Zambrano, especialmente en la crítica al racionalismo y la razón poética. Para ella, tanto la crítica de Ortega como de Zambrano, pone en tela de juicio el "racionalismo como ideología filosófica, no la racionalidad" (p. 45).

[14] Rivera (2014) sostiene que, el sentir originario es "el centro mismo de esa propuesta de racionalidad que pretendía reivindicar un conocimiento encarnado, ligado al cuerpo y amarrado a los sentidos, y se perfilaba a ser una dura crítica del concepto reduccionista del hombre como sujeto racional instaurado por el racionalismo" (p. 116).

cunstancia (Abellán, 1998, p. 145); Zambrano, por su parte y en la misma línea que su maestro, considera que la realización de la persona no es posible si ésta no entra en contacto con la realidad primaria y radical que es su propia vida.

El *sentir originario* apunta a la interioridad del ser humano y a una verdad íntima que espera ser descubierta y manifestada. En el manuscrito titulado "Entre el ver y el escuchar" (M-88) Zambrano (2007) sostiene: "descifrar lo que se siente, percibir con cierta nitidez lo que dentro de uno mismo pasa, es una exigencia del ser persona. La vida que dentro de nosotros fluye pide una cierta transparencia" (p. 57). El saber zambraniano sobre el alma aspira a adentrarse en las entrañas humanas y rescatar a la razón para ponerla al servicio de la realización humana. *El alma*, entonces, es el íntimo fondo del ser humano, es su espacio interior y la sede de la intimidad en la que el sujeto experimenta la realidad desde el sentir; por esto, como sugiere Balza (2014), "el alma es eso que precede al conocimiento" (p. 48).[15]

La filosofía, bajo la reforma del saber acerca del alma y de la recuperación del fondo vital de la persona ignorado por el racionalismo, compromete al ser humano con la realidad a través del íntimo contacto con el sentir que tiene prioridad sobre el pensar. Como sugiere Barrientos Rastrojo (2009), hay que entender la filosofía de Zambrano como el acto por el que se descifra el propio sentir, a través del cual la persona se pueda realizar y alcanzar su libertad (p. 897; cito: volumen 2).

La forma-sueño, la vida humana y el despertar

Lo que está en juego en la figura del despertar es la posibilidad de que el ser humano consiga *trascender*, es decir, ir más allá del *sueño* que para Zambrano representa un estado de pasividad y una pervivencia del primer periodo de la vida humana que ella llama "natal". Este periodo, sostiene en *El sueño creador*, "abarca lo que dura la toma de posesión de la realidad que circunda al sujeto; el tiempo en el cual la capacidad de percibir adecuadamente la realidad se constituye" (Zambrano, 1988a, p. 39).

La *realidad* aparece, en el principio de una vida humana, bajo la *forma-sueño* que la persona necesita sobrepasar para realizarse; de acuerdo con Ortega Muñoz (1994) ésta "no trata [...] de un argumento, de un contenido concreto, sino de un área de la que salimos al entrar en el reino de la persona" (p. 87), donde 'reino de la persona' remite a un estado de plenitud humana en el que toma-

[15] Balza (2014) describe el alma zambraniana: "El alma es el espacio interior, reino de cada uno, sede de la intimidad, el alma es eso que precede al conocimiento. El alma es el lugar en el que el sujeto entra en contacto con la exterioridad, el lugar en el que la realidad confusa es sentida por el sujeto" (p. 48).

mos posesión de la realidad. El término «sueño» tiene diversos sentidos en la filosofía de Zambrano, aquí el contexto refiere al *sueño fisiológico*; asociado pues, con la experiencia humana de dormir.[16] La autora apela a este sentido con el término *sueños de la psique*, en los que dice:

> El sujeto no puede intervenir en el desarrollo de la historia, ya que lo primero que en sueños advertimos es la imposibilidad de hacer nada, entendiendo por hacer el decidir ante todo, y aún antes, el hacer una pregunta. Por absurda que sea la situación soñada el sujeto nunca pregunta por qué. *El proceso* de Kafka muestra paradigmáticamente esta situación: una historia que se desarrolla por sí misma, sin intervención coetánea del sujeto, que se encuentra sumergido en la atemporalidad (Zambrano, 1988a, p. 65).

La investigación sobre los sueños es complementaria de la indagación sobre el tiempo de la vida humana. En la ontología zambraniana la realización del ser humano se da en el tiempo. Desde esta perspectiva, el *sueño* entendido en este sentido, describe el inicio de la vida humana: cuando la realidad aparece como sueño, el ser humano no es libre. *Despertar* quiere decir para la pensadora malacitana dejar el *estado de sueño* para entrar en el *tiempo* de realización de la vida personal. Con esta salida, el ser humano puede alcanzar un estado de plenitud que es libertad, del que es indicativo la capacidad de decidir, pensar y preguntar acerca de uno mismo y de nuestra propia vida.

Como sostengo en el apartado anterior, la filosofía de Zambrano en tanto *desciframiento* del *sentir originario*, recupera la pregunta por las cosas de la vida. En el manuscrito titulado "El aula" (M-131), Zambrano (2007) escribe: "Pues que las cosas de la vida y aun ella, la vida, nos pasan. Nos pasan y aun nos están pasando de una manera o de otra mientras nos lo preguntamos" (p. 177). La pasividad que es la vida tiene que ver con esto que ella designa como *lo que nos pasa*. Lo peculiar de la pregunta es que eso que "nos pasa" amenaza con tomar posesión de nuestro ser, pues el ser humano se encuentra "absorbido" en lo que vive y "casi imposible es preguntarse por lo que a uno le pasa cuando [...] en ello dentro de ello respiramos y somos; tal el pez en el agua" (p. 177).

---

[16] Ortega Muñoz (1994) propone tres sentidos principalmente en la obra de Zambrano: "Vemos aquí un juego de diferentes sentidos de la palabra 'soñar' y de sus derivados. De las tres principales acepciones de este término: 1) el sueño fisiológico; 2) el estado endotímico de la persona —esa zona del subconsciente donde se me da el será—, y 3) el sueño concebido como proyecto del ser libre, al que ella llama sueño creador y también sueño de la persona, María Zambrano juega fundamentalmente con estos dos últimos sentidos: el sueño como fondo endotímico, y el sueño como proyecto de futuro. [...] También es cierto que el sueño fisiológico permanece como paradigma de todo posible sueño, como punto de referencia obligado siempre que se usa la palabra 'sueño'" (p. 86).

Hay en la vida una ambigüedad esencial: se presenta al mismo tiempo como algo extraño que nos resiste y que quiere poseernos, pero también como algo que hay que hacer propio porque "vida es siempre vida de alguien, de algo o de alguien" (Zambrano, 2009a, p. 561). Por eso la relación con las cosas de la vida no se reduce a ese *pasar* sin más; la condición humana también es activa y el ser humano si quiere apropiarse de su vida, precisa *pasar por ellas*: "Mas no queda reducida a esto de que nos pasen nuestra relación con las cosas de la vida. Pues que hay el pasar nosotros por ellas en lo que resplandece la ambigua condición que define al hombre como un ser padeciente y activo unidamente" (Zambrano, 2007, p. 171; cito: M-131). De manera que la vida también es acción, pues "si solamente le pasaran [las cosas de la vida], sería tan pasivo que entonces viviría como en un perenne sueño y el pasar acabaría acaparando su ser" (Zambrano, 2007, p. 171).

El sueño es también, tanto como el sentir, expresión de la pasividad consustancial a la condición humana; éste, es signo de la condición precaria y desvalida del ser humano que se enfrenta a su sombra, es decir, a esos momentos de oscuridad en los que "uno no se está presente a sí mismo" (Revilla, 2009, p. 91). Así, tal como sugiere Zambrano (2007) en el manuscrito "Los dos polos del silencio" (M-340), lo que queda sumergido en el sueño nos es inaccesible:

Y se hace inaccesible todo lo que queda sumergido por la noche, por el silencio, por el sueño. Cuando la vida queda abandonada a su autonomía inicial, a su autonomía solitaria. Y vaga como perdida, sin una dirección fija, vagamente orientada, como sucede en sueños, en el sueño en que el hombre —el animal entre todos despierto— se sumerge (p. 138).

En efecto, el ser humano es "el animal entre todos despierto", pero también cabe decir que puede vivir sumergido en el sueño, gesto que se asocia a un dejar la vida "abandonada" en el que la atención mengua. Pero el estado de sueño no se identifica solamente con ese momento en que duerme; incluso en la "vida cotidiana regida por el hábito [...], la vigilia se acerca insensiblemente al estado de sueño" (Zambrano, 2007, p. 143; cito: M-119). Con la vigilia decaída en la que el sueño se insinúa, el ser humano es ganado por la desatención, por el abandono y esto se traduce en "una falta de contacto con la realidad" (p. 143).

La pregunta por la educación. Despertar a la realidad: la mediación del maestro y la realización de la persona

La pregunta ontológica por lo que nos hace humanos es urgente para Zambrano, especialmente en una época entregada al lucro que mide el conocimiento de acuerdo a su poder para aumentar el progreso técnico: "la pregunta que cada hombre se debería de hacer a solas y aun hablando con los demás, la que debería de constituir el centro de todos los debates y que por el contrario viene a

ser constantemente soslayada: la pregunta de si es posible que el hombre exista sin decaer en una condición infrahumana" (Zambrano, 2007, p. 172; cito: M-131).

En la educación está en juego un proyecto de humanización. Por eso para nuestra autora educar y educarse implica, por una parte un compromiso con la pregunta por las cosas de la vida, que comprende la indagación acerca de lo que somos y se topa con el ser humano como enigma; y por otra parte, la aptitud para la realidad, o sea, la capacidad de una persona para entrar en contacto con ella. (Zambrano, 2007, pp. 140-141; cito: M-119). Ya decíamos que la realidad es lugar de encuentro en el que el ser humano se descubre; este lugar, al que es posible entrar tras atravesar la puerta del despertar, "pone inexorablemente a los seres al descubierto" (Zambrano, 1988a, p. 51). El paradigma de las ciencias físico-matemáticas que calcula y valora el conocimiento por lo que retribuye en utilidad, lucro o dominio sobre la naturaleza, puede conducir al ser humano a una situación en la que se encuentre "empavorecido con un extraño dentro de sí, extraño, ajeno a su propia alma" (Zambrano, 2007, p. 173; cito: M-131).

El ser humano como ser integral, como veíamos en el apartado anterior, no se reduce según Zambrano a ser *una cosa que piensa*, sino que eso que somos es *un sentir a la espera de ser descifrado*, un modo singular y específico de mirar, experimentar y recrear la realidad. Más que conocer la realidad, lo que el ser humano precisa en su trato con ella es *desenmascararla* y *descifrarla* pues está sometido a una doble atracción:

la de la realidad visible y declarada y la de esa ausencia o vacío que la misma realidad le depara. Absolutamente forzado de atender a lo que circunda, a lo dado, a lo que encuentra ya estando ahí, y forzado igualmente de hacer, de sostenerse inventando, supliendo, compensando, en último extremo creando; creando tras de haber pensado. Pues que esa desigual realidad que se le presenta necesita ser ante todo desenmascarada, descifrada a veces, llevada a la claridad del pensamiento, sea por la instantánea intuición o en el proceso discursivo de la razón (Zambrano, 2007, p.146; cito: M-119).

El *sentir originario* indica una experiencia íntima en la que el sujeto se constituye como *circunstancia* y *perspectiva*, de las cuales parte en su viaje hacia la realidad; el punto de partida es *mi punto de vista,* esto es, mi *ser-situado* en un espacio y tiempo concretos. Es por eso que, "frente a la realidad el hombre descubre su condición propiamente humana y personal, y modulándola, la situación concreta en que el hombre de una época determinada y aun un determinado individuo, se descubra, inevitablemente, delatoramente" (Zambrano, 2007, p.141; cito: M-119).

Descubrirse el ser humano en su *trato con la realidad* y tomar posesión de ella es un despertar con el que un individuo se apodera de su situación personal. Precisamente, en "Filosofía y educación: la realidad" (M-128) la meta de la

educación es *despertar* al ser humano a su ser singular para que se *incorpore* a un tiempo propio:

Tiempo y realidad constituyen el medio específico de este ser llamado hombre que ha de descubrir la realidad trascendiéndola y trascendiéndose a la vez, a sí mismo, mas siempre en ella; el ser humano no puede quedarse fuera de toda realidad. Educarlo será disponerlo a afrontar, en cualquier época de la historia que se trate, en cualquier región de la tierra, en cualquier régimen político y social, dentro de la clase a que pertenezca, *educarle será despertarle o ayudarle a que se despierte a la realidad en modo tal que la realidad no sumerja su ser*, el que le es propio, ni lo oprima, ni se derrumbe sobre él; en modo de que no se le desrealice, falta de esa asistencia que el hombre, como prenda constante, tiene que pagar a todo lo que le rodea (Zambrano, 2007, p. 152-153).

El desarrollo y desenvolvimiento de la persona es posible en la medida en que el proceso educativo da fuerza e impulso a la tendencia individualizadora de la vida humana. *Despertar* quiere decir descubrir que somos individuos irreductiblemente distintos de los demás. La persona es "el individuo [in] intercambiable con otro al que no se le puede arrancar su secreto último que solamente la vida irá librando a la luz" (Zambrano, 2007, p. 101; cito: M-120). Y precisamente, la vocación del maestro aspira a la realización de la persona como "realidad radical irreductible a ninguna otra" que trae consigo algo original y nuevo (Zambrano, 1988b, p. 59). Por eso, dice Zambrano (2007) que, "toda vida humana es ante todo una promesa. Promesa de realización creadora" (p. 101; cito: M-120).

En estos manuscritos la educación guarda una significación más amplia que su inscripción en lo estatal, de la que resultaría como tarea esencial, entre otras cosas, la transmisión de contenidos escolares. En Zambrano (2007) se aprecia un *giro experiencial* en el que educar y educarse representan una "iniciación a la vida" (p. 173; cito: M-131), en la que ha de buscarse que "cada uno siga su propio camino donde poder encontrar-se y vivir una vida más auténtica" (Zambrano, 2007, p. 30; cito: "Introducción" por Casado y Sánchez-Gey,). Frente a Hegel, a quien le importaría a juicio de Zambrano (2007) "educar para el Estado", ella se propone "educar para desarrollar las posibilidades de la existencia humana" (pp. 102-103; cito: M-120). Educar no se limita a la transmisión de saberes o contenidos curriculares. En el manuscrito "Sobre la enseñanza de la filosofía" (M-429), sostiene: "el carácter estatal de la enseñanza de una materia [...] le imprime una cierta forzosidad, [un] apretamiento de circunstancias, una exigencia especial" (Zambrano, 2007, p. 121), que resulta, dice, "de la necesidad de cumplir lo que la enseñanza de Estado requiere y exige" (p. 121). Se aprecia una tensión entre la enseñanza oficial enfocada sobre todo

en la transmisión de contenidos y otra, que puede tomarse la libertad de "experiencias de tiempo" que en la primera no tienen cabida:

> Una escuela de Filosofía abierta fuera de las exigencias del Estado y aun de la sociedad, sin supuestos sociales ni profesionales de ninguna clase, que se mantuviera sólo de la libre y ociosa ansia de encontrar la verdad, puede permitirse un lujo de experiencias de tiempo, que no le es dado a la enseñanza estatal. Y no sólo de tiempo, sino de contenido. Si todo amante de la Filosofía comienza por interrogarse indefinidamente por su ser, haciéndose problema de ella misma, el enseñarla al servicio de un Estado que ha puntualizado sus exigencias, le obliga a suprimir y recortar el despliegue de sus pensamientos, para amoldarse a transmitir un contenido ya hecho, unos conocimientos seguros, firmes y adecuados a la mente del alumno, un contenido en suma, escolástico (Zambrano, 2007, p. 121).

La reflexión sobre la educación nos lleva más allá de la escuela y "lo escolar". Zambrano (2007) es consciente de que hay algo más en juego en el educar, algo "que va más allá de lo que se aprende materialmente" (p. 173; cito: M-131); incluso, confiesa que muchos de los que han pasado por las aulas, "tal vez no adquirieron tantos conocimientos como fuera menester" (p. 173). Más esencial que los saberes que pueda transmitir el maestro, su ofrenda es el tiempo. En esto, pues, consiste la *mediación del maestro*: hacer surgir el tiempo y ofrecerlo para que la persona se descubra. Por esto sostiene: "...la vocación del maestro es la vocación entre todas la más indispensable, la más próxima a la del autor de una vida, pues que la conduce a su realización plena" (Zambrano, 2007, p. 114; cito: M-127). Entonces, la vocación del maestro es mediación porque transmite un tiempo para la realización de la persona.

Educar y educarse en los manuscritos, apunta a una *experiencia específica del tiempo* que surge en el vínculo entre maestro y discípulo. El acento está puesto en el tiempo y no en el saber, entendido como un contenido escolar "ya hecho", pues lo que se persigue es echar a andar el proceso de creación y realización de la persona. Y para lograrlo, la persona no puede hacerlo fuera del tiempo, de ahí que la atemporalidad del sueño indique las antípodas de la plenitud de la persona y el umbral que se salva con el despertar.[17] En el aula y la escuela, por ejemplo, María Zambrano descubre un tiempo peculiar de la vida humana en el que la persona puede seguir naciendo.

---

[17] Laguna (2015) sugiere que para Zambrano el tiempo constituye la posibilidad de vivir humanamente, pues los absolutos representan una anulación del tiempo, ya sea en la forma de "detención" o "retención". Por lo anterior, "la persona no puede desplegarse atemporalmente" (p. 85).

Lo originario de la situación humana es para Zambrano el nacimiento. En el manuscrito "La infancia. El nacimiento y hilo conductor" (M-288), caracteriza al ser humano como "ser-nacido" que va hacia un "inacabable nacimiento" (Zambrano, 2007, p. 160). Esto quiere decir que si bien en primera instancia, con el nacimiento cada uno recibe la vida como ofrenda y donación, luego continuar el nacimiento es tarea de la libertad humana. La posibilidad y la acción de seguir naciendo, refiere en Zambrano al carácter inacabado e imperfecto del ser humano. La educación es iniciación a la vida pues el estudiante,

> tiene el privilegio de prepararse, de irse preparando para esa ruda, esquiva realidad de la vida. El ir familiarizándose con ella paso a paso, siguiendo un orden. Conducido, guiado. Las procesiones académicas tienen ese sentido; el ser la representación de la vida misma de las aulas; los jóvenes iniciandos conducidos y guiados por los iniciadores que les evitan obstáculos, caídas, duras experiencias, riesgos sin fin; que les muestran el camino del laberinto antes de dejarlos solos en su centro (Zambrano, 2007, p. 67; cito: M-99).

Los *sueños de la psique*, que asociábamos al *sueño fisiológico*, apuntan a la prehistoria de la persona que es el momento inicial de la vida humana. Una vida inicia con el nacimiento, del que no tenemos memoria ni registro alguno en la conciencia;[18] luego en la infancia el crecimiento está marcado por un *sentimiento de dependencia:* "el niño se siente ser alguien encerrado en sí mismo y al mismo tiempo se ve dentro de una envoltura: todo le llega desde el reino de los padres, del maestro, de los mayores" (Zambrano, 2007, pp. 160-161; cito: M-288). La *vida* es algo que se recibe, algo que es dado, con ella recibimos el ser todavía entre sueños; más ella trae consigo el reto y el esfuerzo de *vivir* mientras se va sintiendo en la incipiente conciencia el hecho de haber nacido y estar naciendo, con el que empieza a dar visos un sentido de *independencia* que es la semilla de la libertad.

Nacer y despertar son actos que fundan la trascendencia humana ya que remiten a la capacidad de moverse y atravesar las etapas de la vida. "Toda vida está en principio aprisionada, enredada en su propio ímpetu" (Zambrano, 2007, p. 118; cito: M-127), el nacimiento de la persona y su realización significan

[18] Zambrano (2007) distingue dos etapas del nacimiento humano: "[...] la primera, aquella decisiva de la cual no podemos tener memoria ni la mínima conciencia por tanto; y el período del crecimiento en el que el nacer se continúa ya sensiblemente primero, conscientemente después. Y en este período es cuando se da en toda su plenitud el sentimiento de dependencia primeramente con los padres, y de un modo difuso con el mundo de los mayores. El maestro, los maestros naturalmente, están situados en la región de los padres como igualmente, no es necesario decirlo, todas las personas que directamente cuiden del niño" (p. 160; cito: M-288).

una salida del *laberinto del sueño* y la *entrada en la realidad del tiempo*.[19] En contraste con la atemporalidad del sueño que anula la libertad, el despertar que impulsa el educar, libera la potencia de la ecuación: realidad-tiempo-libertad. El *despertar* es un *paso*, *puerta* y *camino* que lleva de la atemporalidad a la entrada en el tiempo que, a su vez, conduce a la libertad (Zambrano, 2007, p. 146; cito: M-119). Si en el estado del sueño el sujeto no podía decidir, ni hacer una pregunta, en el tiempo del aula puede preguntar y preguntar-se:

> No tener maestro es no tener a quien preguntar y más hondamente todavía, no tener ante quien preguntarse. Quedar encerrado dentro del laberinto primario que es la mente de todo hombre originariamente; quedar encerrado como el Minotauro, desbordante de ímpetu sin salida. La presencia del maestro que no ha dimitido —ni contradimitido— señala un punto, el único hacia el cual la atención se dispara. El alumno se yergue. Y es ese segundo instante cuando el maestro en su quietud ha de entregarle lo que parece imposible, ha de transmitirle antes que un saber, un tiempo; un espacio de tiempo, un camino de tiempo. El maestro ha de llegar, como el autor, para dar tiempo y luz, los elementos esenciales de toda mediación (Zambrano, 2007, p. 128; cito: M-127).

El maestro para Zambrano es un guía y la educación cumple una función mediadora que abre la posibilidad de un desenvolvimiento pleno en la medida en que se parte de la *realidad*, como misterio y secreto que encarna cada uno y que precisa un *tiempo* para expresarse y manifestarse. En una carta que escribe a su amigo Agustín Andreu desde La Pièce en 1975, Zambrano sugiere que un maestro que cumple con plenitud su vocación de guía es aquel que ayuda a despertar al discípulo y lo acompaña en la continuación de su nacimiento:

Aquí, en Occidente, el maestro ha de ser como un guía también, ha de serlo deteniéndose al borde mismo de ese misterio del ser de cada uno que es su vocación. Cumple en plenitud si se le ha dejado libre, entero, si se ha dejado su libertad de nacer a ese ser intacto que a cada hombre se le da con su nacimiento. La acción reveladora del maestro, la respuesta verdadera a la demanda de ser reconocido del discípulo, sería dejarlo intacto en vía de despertar (Zambrano, 2007, p. 31; cito: *Cartas de la Pièce* en "Introducción" por Casado y Sánchez-Gey).

---

[19] La metáfora del laberinto evoca en el pensamiento zambraniano la imposibilidad de traspasar el estado prenatal del ser humano; quien no logra salir corre el riesgo de quedarse preso de sí mismo. En "El freudismo. Testimonio del hombre actual" leemos: "Los caminos, cuando no quieren llevar a ninguna parte, se hacen laberintos" (Zambrano, 2005, p. 132). El educar sería imprescindible para que el ser humano se realice como camino y no se quede atrapado en el laberinto. La imagen del laberinto está presente en los manuscritos como ese ser incapaz de salir de sí para descubrirse, revelarse, conocerse, alumbrarse y hacerse. Hacerse camino es hacerse en el tiempo y en la realidad: efectuarse o realizarse.

El maestro, entonces, debe concederle libertad para dar impulso a la realización personal del discípulo. "Nacer, en el sentido primario y en todos los demás posibles sentidos, es ir a constituirse en la autonomía del propio ser" (Zambrano, 1988a, p. 61). Se demuestra el íntimo vínculo entre la vida humana y el tiempo. Precisamente, el ser humano es un ser que avanza en la vida que está librado constantemente hacia adelante y a la espera de lo que está por venir; su realidad se da como un "ir siendo" y un "ir haciéndose" (Zambrano, 2009, p. 134; cito: "Tiempo de nacimiento"). En "Las siete edades de la vida humana" (M-288) la vida humana es "una totalidad que se despliega en diferentes edades o etapas" (Zambrano, 2007, p. 156) que se van trascendiendo y atravesando; las edades de la vida humana son umbrales que se van librando, y por eso "vivir pide ir pasando por todas las etapas, apurando sus posibilidades, extrayendo cada una su esencia última, su quintaesencia" (Zambrano, 2007, p. 157).

El descubrimiento del tiempo y la marcha responsable

La meditación zambraniana sobre la educación y las conclusiones que de ella podemos extraer, van más allá de la experiencia escolar; sin embargo, no se puede soslayar que las descripciones, las figuras y las situaciones que la disparan arraigan en esa experiencia. *Aula* y *escuela* en los manuscritos fungen como metáforas de un tiempo liberado, muchas veces amenazado o avasallado por el *trabajo útil* o el *tiempo de trabajo* que es negación del ocio en la vida humana y que impone como imperativo "estar siempre haciendo algo" (Zambrano, 2007, p. 172; cito: M-131).[20] En el manuscrito titulado "El aula" (M-131), Zambrano (2007) sugiere que el vacío es "paradigma y aun símbolo del aula" (p. 173). Así describe qué les acontece a quienes entran en las aulas:

> En el vacío del aula sucede algo; algo que va más allá de lo que se aprende materialmente en ellas. Muchos de los que por ellas han pasado tal vez no adquirieron tantos conocimientos como fuera menester. Pero les sucedió algo en la frecuentación de las aulas, algo esencial para ser hombre se les enseñó en ellas: a oír, a escuchar, a atender, a dejar que el tiempo pase sin darse cuenta queriendo entender algo, abrirse al pensamiento que busca la verdad (Zambrano, 2007, p. 172; cito M-131).

[20] "Y en nuestros días hay que estar siempre haciendo algo; algo que tenga un resultado inmediato, tangible, material. Todo el espacio habitado por el hombre ha de estar lleno; aun las casas, llenas de cosas, de aparatos mecánicos; aun el tiempo y sobre todo el tiempo ha de estar lleno. Da vergüenza no tener que decir 'no tengo tiempo para nada'" (Zambrano, 2007, p. 172; cito: M-131)

La etimología de las palabras "aula" y "escuela" impregnan de manera profunda su reflexión sobre el educar. "Aula" designa "un lugar vacío, un hueco en primer término, después una construcción vacía y disponible" (Zambrano, 2007, p. 68; cito M-284). Zambrano hace eco de la historia de la palabra que en sus orígenes remitía a "todo espacio al aire libre" (Castello y Mársico, 1995), para recordar que las aulas de filosofía en la Grecia antigua se emplazaron en espacios abiertos.[21]

Hay que entender al aula como un "lugar vacío" y este término, podemos concebirlo como un espacio disponible que es condición de posibilidad para la creación de la persona. Al hilo de estas ideas, la palabra "escuela" refuerza el sentido de las acepciones de "aula"; en "El enigma de la juventud" (M-337), Zambrano (2007) sugiere "es sabido y no recordado, escuela viene de ocio, y aula significa un lugar vacío" (p. 87). Y en efecto, uno de los significados más antiguos del griego *scholé* (escuela) remite a "reposar", "descansar" y "estar libre" (Castello y Mársico, 1995). Un tiempo disponible o no ocupado, "tiempo en que nos damos a pensar, a meditar y aun a rezar quien pueda hacerlo" (Zambrano, 2007, p. 173; cito: M-131), refiere a la modalidad del *tiempo libre* o *tiempo de ocio* en el que no estamos haciendo algo; apunta más bien a una disposición atenta, receptiva y a la espera de algo o de alguien, en una suspensión, en la que un pensamiento o una emoción nos toma por asalto.

En el espacio y tiempo no ocupado del aula, los estudiantes cobran conciencia del tiempo y aprenden a tratar con él, y esto es fundamental para que el educar se haga efectivo como realización de la persona y marcha responsable. Una clave importante de la meditación zambraniana sobre el tiempo es Séneca, a quien dedicó un libro titulado *El pensamiento vivo de* Séneca en 1941. Como sugiere Barrientos Rastrojo (2012), en María Zambrano la idea senequista de la posesión ontológica del tiempo comporta un saber sobre la persona que para crearse y realizarse precisa disponer de tiempo (p. 70); o como diríamos coloquialmente, "necesita tener tiempo"; experiencia muy distinta del sentir un *tiempo lleno* que empalabramos con un "no tengo tiempo para nada". Vale la pena recordar aquí la primera epístola de *Las cartas a Lucilio* de Séneca: "Obra así, querido Lucilio, reivindica para ti la posesión de ti mismo, y el tiempo que hasta ahora se te arrebataba, se te sustraía o se te escapaba, recupéralo y consérvalo" (Barrientos Rastrojo, 2012, p. 70).

El tiempo es crucial en la filosofía de María Zambrano. De su ontología temporal se derivan dos consecuencias mayúsculas para la vida humana: en

[21] Como ejemplos, la Academia de Platón en los jardines dedicados al legendario héroe Academos; el Liceo de Aristóteles en otros jardines cercanos al Templo de Apolo; los estoicos que se reunían en un pórtico y Diógenes el cínico, refugiado en su tonel donde enseñaba.

primer lugar, el tiempo constituye la estructura básica sobre la que se crea la experiencia humana, por lo que sin el primero la segunda es inviable; en segundo lugar, para Zambrano el tiempo no es uno sino que su vivencia se vértebra a partir de diversas modalidades temporales que producen tipos de experiencias específicas (Barrientos Rastrojo, 2012, pp. 67-71). El *tiempo es múltiple*, como se ha mostrado en este trabajo a partir del comentario de los manuscritos: *atemporalidad* del sueño, *tiempo lleno* y *tiempo disponible*. Desde esta perspectiva, entonces, en el aula surge la posibilidad de que la persona pueda poseerse en el *tiempo no ocupado*. Reivindicar la posesión de uno mismo exige valorar y apreciar el tiempo, estar abiertos y atentos a *lo que nos pasa* en él, implica un movimiento de adentramiento.

Lo que está en juego en el tiempo es, pues, algo crucial para el ser humano: el acceso a su experiencia más íntima: a lo que he referido en este trabajo como *sentir originario* o *alma*, es decir, el mundo interior del ser humano.[22] ¿Quién puede "dejar que el tiempo pase sin darse cuenta"? Solo aquel que paradójicamente puede detenerlo y suspenderlo, demorarse en el sentir y la experiencia para acceder a un tiempo pleno de atención. "Tener tiempo" abre la posibilidad de "tenerse" o "poseerse". Describe un espacio de atención en el que el ser humano no está volcado o abocado exclusivamente al mundo externo; o bien, en otro sentido, éste no se le viene encima, no se derrumba sobre él o lo sumerge; más bien, puede crear una cierta distancia para ser receptivo de su *íntimo fondo*, el lugar en el que el sujeto entra en contacto con la realidad: *el alma*. "Tener tiempo", quiere decir, contar con un espacio vacío para descifrar lo que se siente y percibir lo que dentro de uno mismo pasa (Zambrano 2007, p. 57; cito M-88). La atención es para Zambrano receptividad y campo de claridad, sin ella la persona no puede aspirar a poseer su propia vida: "El ejercicio de la atención es la base de toda actividad, es en cierto modo la vida misma que se manifiesta. No atender es no vivir" (Zambrano, 2007, p. 60; cito: M-93).

Entonces, aprender a "dejar que el tiempo pase", quiere decir cultivar la atención: el discípulo aprende a escuchar. En la frecuentación de las aulas sucede algo esencial para realizarnos como seres humanos: se aprende "a oír, a escuchar, a atender". El descubrimiento del tiempo y la sensibilidad para tratar con él, también despiertan la inquietud por la búsqueda de la verdad de la

[22] Robles Luján (2014) se refiere en estos términos, como mundo interior, a la entraña humana que es el alma para María Zambrano. "Entraña que asume Ortega en El hombre y la gente como un intus: 'la intimidad del hombre, su sí mismo, que está constituido principalmente por ideas' situadas en 'lo más interior del cuerpo'. Y con esto, dispuestos en el mundo exterior, en el mundo de la cultura, confrontamos otro mundo que no está en el mundo: nuestro mundo interior, que en su exterioridad piensa lo real radicalmente. Esto es la vida humana como vida individual de cada cual, que es concretamente para Ortega la realidad radical" (p. 51).

persona. Y la verdad para esta pensadora, ante todo, se escucha. No es gratuito que el oído sea el más interno de todos los sentidos y el que refleja la máxima pasividad y fragilidad del ser humano: lo que se oye, "se adentra en el ánimo, en el interior. [...] Lo que llega por el oído llama a la unión" (Zambrano, 2007, p. 58; cito: M-88). El oído es más interno y más próximo al sentir que la vista, pues como sostiene Zambrano (2007) "entre lo visto y quien ve existe una distancia" (p. 58). Está presente en la filosofía zambraniana un cuestionamiento radical a la visión que es el modelo a partir del cual se concibe el conocimiento en Occidente,

> según algunos investigadores de los tiempos aurorales de la humanidad, fue el oído el órgano dominante de la percepción y del conocimiento. Y el ritmo natural el punto de partida para la música y la palabra. [...] El intelectualismo propio del Occidente, según estos mismos investigadores, se origina en el predominio de la visión, del mundo de lo visible (Zambrano, 2007, p. 55; cito: M-82).

La verdad no es una conquista o algo que el sujeto tiene que hurtar y precipitar con violencia: la verdad es una revelación y por eso requiere tiempo para descubrirse. En este sentido, más que aprender a ver la verdad, es preciso aprender a escucharla pues se revela a pesar de nosotros y emerge en el silencio. El silencio es una metáfora que está emparentada con el vacío y las dos, son registros del alma y de la experiencia íntima del ser humano: "sucede que, si observamos nuestro espacio interior, encontraremos que nunca está vacío ni tampoco callado" Zambrano, 2007, p. 51; cito: M-68). Las aulas son para Zambrano (1977), como dice en *Claros del bosque*, "lugares de la voz donde se va a aprender de oído" (p. 16):

> Lo primero que el alumno ha de hacer dentro del aula es eso: sostener el silencio, mantenerse en silencio. Y no solamente no hablando sino cuando es preguntado o cuando tiene algo que decir adecuadamente, sino antes que nada el silencio interior, el silencio que acalla la algarabía de la psique cuando anda suelta. El silencio que es retención. En ese silencio y en ese aire terso el más mínimo gesto, la inquietud, el desasosiego se señalan. Y aun los turbios pensamientos de algún modo se revelan. Nada queda celado, escondido (Zambrano, 2007, p. 73; cito: M-283).

El lugar vacío del aula es un espacio en el que por la especificidad de su tiempo, el ser humano puede acceder a las verdades más profundas del alma. La verdad a la que se refiere Zambrano hay que entenderla como desciframiento del *sentir originario*: es la verdad del hombre concreto que se revela en su vi-

da personal.[23] Y el pensamiento que busca la verdad, precisa de la pregunta, del silencio con el que el tiempo se suspende, se detiene y se experimenta como "retención".

La relación pedagógica se caracteriza por ser un *diálogo*. El maestro hace sentir "al alumno que tiene todo el tiempo para descubrir y para irse descubriendo, liberándolo de la ignorancia densa donde la pregunta se agazapa" (Zambrano, 2007, p. 118; cito: M-127). Ante él, el discípulo puede preguntarse y encarar el enigma de su propia existencia. En el aula, "la pregunta comienza a desplegarse" siempre y cuando el maestro sea capaz de escuchar y *dar tiempo* para que la verdad de la persona sea desentrañada. El maestro media entre "el saber y la ignorancia, entre la luz de la razón y la confusión en que inicialmente suele estar todo hombre" (Zambrano, 2007, p. 114; cito: M-127). El maestro es receptivo a este silencio del alumno y lo acompaña en ese crear su camino que para Zambrano significa *trascender*.[24] Le enseña a tratar con el tiempo, a estar atento y a recogerse en él. Tratar con el tiempo, en *Persona y democracia*, apunta a la capacidad humana de moverse en el tiempo, disponer de él y usarlo:

Si la vida es una serie de aventuras en el espacio-tiempo, la vida humana, la más distinta de todas, ha de ser una aventura en que se distinga, ante todo, el modo de adentrarse en el tiempo. Y bien esa soledad, ese interior pueden no ser, en principio, sino un tiempo diferente que al hombre se le concede, producto quizá de alguna acción suya frente al tiempo. Si la vida nuestra se da en el tiempo, al retirarnos a ese interior, a ese nuestro lugar de abstención —por el pronto— nos salimos del modo temporal en que tomamos parte en los acontecimientos en que tratamos con las cosas para manipular con ellas o en que tomamos parte en los acontecimientos ajenos o comunes. Entrar en nuestra soledad supone disponer del tiempo, movernos en él, y si se hace bien, saber usarlo. El riesgo de vivir humanamente es perder el tiempo que en caso extremo, es matarlo, según en castellano se dice. Y tanto se pierde o se mata el tiempo, desentendiéndose excesivamente de lo que pasa en torno nuestro, como no entrando en soledad, no ensimismándose (Zambrano, 1988b, p. 119).

Cuando el ser humano no se ensimisma o no se adentra en su mundo interior, por desatención pierde con ese trozo de tiempo lo que no percibió, lo que

---

[23] La reforma del concepto de verdad que opera Ortega y Gasset en El tema de nuestro tiempo (1923) sirve para situar esta clase de verdad, observa Abellán. Ésta no aparece como "adequatio intelectus ad rem, pero tampoco como una elaboración propia del sujeto cognoscente, sino como un producto de la circunstancia. Toda verdad implica un punto de vista desde el cual la verdad se adquiere y, por lo tanto, una perspectiva" (Abellán, 2006, p. 90).

[24] "Este género de caminar, de ir hacia algo, que guía y está más allá, a través de un terreno en el que no hay camino en principio, se llama propiamente trascender. Trascender que en un primer sentido es atravesar, traspasar: obstáculos, fronteras" (Zambrano, 2007, p. 151; cito: M-128).

no pensó y lo que no hizo; y este tiempo, que la autora define como *tiempo escapado*, entonces, "se va sin haber servido".[25] La intimidad o el mundo interior —al que me referí en el segundo apartado— refieren a la soledad en la que la persona puede constituirse como tal, disponiendo del tiempo y usándolo.

En los manuscritos, Zambrano no usa el término *soledad* ni tampoco *tiempo propio*, como en *Persona y democracia*; no obstante, *tiempo disponible* o *tiempo no ocupado* guardan este sentido como *lugar de abstención,* por eso, concluyo que el tiempo del aula es el tiempo en el que se crea la persona.[26] Como he mostrado hasta aquí, saber tratar con el tiempo es esencial para la realización de la persona, por eso afirma Zambrano "educar será ante todo, guiar al que empieza a vivir en esta su marcha responsable a través del tiempo" (Zambrano, 2007, p. 152; cito: M-128).

Conclusiones

Como he querido mostrar en este trabajo, María Zambrano considera que la educación ha de procurar la realización de la persona y su iniciación en la vida. Intenté mostrar en primer lugar que, este modo de concebir la educación descansa en la crítica de la autora al racionalismo y la filosofía moderna a partir de la recuperación de corrientes marginadas del canon filosófico occidental como los pitagóricos, los estoicos, los epicúreos, cínicos y cirenaicos. Vimos en los primeros dos apartados que para dimensionar las reflexiones educativas de la autora conviene inscribirlas en lo que ella denomina *saber* de experiencia, una tradición más antigua que la filosofía. El *saber acerca del alma* representa una reforma del pensamiento filosófico, que posibilita reactivar en la modernidad el diálogo entre la filosofía y la educación porque la filosofía no se entiende como ejercicio puramente racional que da la espalda a la vida; más bien, su preguntar parte de la revelación del hombre concreto en su vida.

---

[25] Zambrano (2007) describe el tiempo escapado de la siguiente manera: "Y en cuanto al tiempo fatalmente se pierde en esta situación, se va sin haber servido, lo cual no es un suceso tan simple, pues que de una parte el tiempo no ha servido para nada, mas nada humano puede perderse así, sin que traiga más consecuencias que las negativas. En el vacío de lo que no ha servido, de lo desaprovechado se instalan, análogamente a lo que sucede en el vacío de lo desatendido. Pues que hasta un objeto cuando se pierde deja un hueco que puede ser llenado por otro que no le es equivalente y una desazón en el ánimo de su dueño que lo dejó perder" (p. 143; cito: M-119).

[26] Lomelí (2008) titula el tercer capítulo de su tesis "La soledad como creación del tiempo propio". Una de las tesis básicas en éste, como el título lo indica, es afirmar un vínculo entre soledad y tiempo propio. Precisamente, la soledad y la creación de un tiempo propio son imprescindibles para la construcción de la persona. En otros términos, tiempo propio es expresión de un tiempo no ocupado y disponible en el que la persona goza de libertad para crearse y realizarse (pp. 72-92).

En segundo lugar, como argumenté también en el segundo apartado, *el sueño* es una metáfora del periodo inicial de la vida humana que remite a una experiencia en la que el sujeto no es libre y está privado de tiempo. Esto nos permitió entender por qué el educar significa para Zambrano un *despertar* de la persona que posibilita su nacimiento, creación y realización. El despertar es un paso o puerta que conduce de la atemporalidad a la realidad del tiempo, pues gracias a él la persona se incorpora a un *tiempo propio*.

En el tercero y cuarto apartados, sugerí que para Zambrano la dimensión fundamental de la educación es constituirse como una peculiar experiencia del tiempo. El carácter atemporal del sueño, guarda un paralelismo con la experiencia del *tiempo lleno*, que la mediación del maestro tiene como tarea trascender enseñando al alumno a usar y a disponer del *tiempo propio*. En el aula, el alumno puede disponer del tiempo, moverse en él y usarlo; es en el *tiempo disponible* y no ocupado que el alumno experimenta la libertad, como tiempo para descubrirse y crearse. Por último, concluyo que el tiempo en la filosofía zambraniana es una estructura ontológica básica en la que se crea la experiencia humana y que el aula sirve de metáfora para mostrar las condiciones de posibilidad de la creación de la persona.

Bibliografía

Abellán, José Luis (1998). *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

_____ (2006). *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*. Barcelona, Anthropos.

Balza, Isabel (2014). Los vacíos de un texto: Hacia la razón poética de María Zambrano. *Cuadernos del Ateneo*, *32*, 40-54.

Barrientos Rastrojo, José (2009). *Vectores zambranianos para una teoría de la filosofía aplicada a la persona* (tesis doctoral). Universidad de Sevilla, Sevilla, España.

_____ (2012). Caminar en/conocer la multiplicidad temporal desde el marco de la razón poética. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía, 56*, 67-84.

Castello, L. A. y Márgico, C. (1995). *Diccionario etimológico de términos usuales en la praxis docente*. Buenos Aires, Altamira.

Laguna, Rogelio (2015). *Habitaciones del pensamiento. La ciudad en la filosofía de María Zambrano*. México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

Lomelí, Sebastián (2008). *Defender la soledad: el concepto de persona en Persona y democracia de María Zambrano* (tesis licenciatura). Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Ortega Muñoz, Juan Fernando (1994). *Introducción al pensamiento de María Zambrano.* México, Fondo de Cultura Económica.
Revilla, Carmen (2009). María Zambrano ante la crisis de la modernidad. En P. A. González Ulloa y C. E. Díaz (eds.), *María Zambrano: pensadora de nuestro tiempo*, (pp. 89-113). México, Plaza y Valdés/UNAM.
Rivara, Greta (2009). Modernidad y racionalismo en el pensamiento de María Zambrano. En P. A. González Ulloa y C. E. Díaz (eds.), *María Zambrano: pensadora de nuestro tiempo*, (pp. 73-88). México, Plaza y Valdés/UNAM.
Rivera, Leonarda (2014). La Generación del 98 en el discurso de María Zambrano. Del 'dolorido sentir' al "sentir originario". En S. Lomelí, L. Rivera y C. Robles Luján (eds.), *La palabra compartida. María Zambrano en el debate contemporáneo*, (pp. 107-117). México, Universidad Veracruzana/Miguel Ángel Porrua.
Robles Luján, Cintia (2014). España, razón y vida. Fundamentos para una teoría de la cultura en Ortega y Gasset y María Zambrano. En S. Lomelí, L. Rivera y C. Robles Luján (eds.), *La palabra compartida. María Zambrano en el debate contemporáneo*, (pp. 39-53). México, Universidad Veracruzana/Miguel Ángel Porrua.
Sánchez-Gey Venegas, Juana (2016). *María Zambrano.* Madrid, Fundación Emmanuel Mounier.
Zambrano, María (1973). *El hombre y lo divino.* México, Fondo de Cultura Económica.
Zambrano, María (1977). *Claros del bosque.* Barcelona, Seix Barral.
Zambrano, María (1988a). *El sueño creador: los sueños, el soñar y la creación de la palabra.* Xalapa, Universidad Veracruzana.
Zambrano, María (1988b). *Persona y democracia.* Barcelona, Anthropos.
Zambrano, María (2005). *Hacia un saber sobre el alma.* Buenos Aires, Losada.
Zambrano, María (2007). *Filosofía y educación (Manuscritos).* Málaga, Ágora.
Zambrano, María (2009a). Los sueños y el tiempo. En J.M. Ullán (ed.), *Esencia y hermosura. Antología*, (pp. 557-571). Barcelona, Galaxia Gutenberg.
Zambrano, María (2009b). *Palabras del regreso.* Madrid, Cátedra.
Zambrano, María (2011). *El pensamiento vivo de Séneca.* Madrid, Cátedra.

La *Medea* de Séneca como contraejemplo didáctico de su filosofía moral

Seneca's *Medea* as a didactic counterexample of his moral philosophy

Prett Rentería Tinoco
Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
ORCID: 0000-0003-3042-1079

Resumen

El presente artículo explica cómo la *Medea* (tragedia) escrita por Séneca resulta instrumento didáctico de su filosofía moral, particularmente, en lo referente al uso de la razón mediadora (*logos*) por el estoico en el contexto del periodo helenístico de la filosofía. Primero, se exponen algunos fragmentos de *Medea* que concuerdan con la interpretación de Eleonora Tola sobre el uso del contraejemplo por Séneca como herramienta pedagógica, a la luz de su diálogo *De la ira*. Segundo, se explica cómo dicho contraejemplo, ofrecido por la figura de Medea, representa lo opuesto a lo afirmado por Séneca como fin práctico del estoicismo: la tranquilidad del ánimo. Finalmente, lo anterior se sustenta en lo escrito por María Zambrano sobre el uso de la razón como mediadora en la filosofía moral de Séneca, lo cual permite asimilar la cualidad didáctica de su versión de esta tragedia clásica.

Abstract

This article explains how *Medea* (tragedy) written by Seneca is a didactic instrument of his moral philosophy, particularly with regard to the use of mediating reason (*lógos*) by the stoic in the context of the hellenistic period of western philosophy. First, some fragments of *Medea* are exposed that agree with Eleonora Tola's interpretation of Seneca's use of the counterexample as a pedagogical tool, in the light of his dialogue *De la ira*. Second, it is explained how said counterexample, offered by the figure of Medea, represents the opposite of what Seneca affirmed as the practical end of stoicism: tranquility of mind. Finally, the above is based on what María Zambrano wrote about the use of reason as a mediator in Seneca's moral philosophy, which allows us to assimilate the didactic quality of his version of this classic tragedy.

Palabras clave

Filosofía; estoicismo; tragedia; didáctica; historia

Key words
Philosophy, stoicism, tragedy, didactics, history

Fecha de recepción: Septiembre 2020
Fecha de aceptación: Noviembre 2020

Introducción

La historia de la filosofía griega se divide en tres etapas con un orden cronológico que varía, dependiendo del especialista que realice las investigaciones filológicas e históricas correspondientes. Comúnmente, esta triple división apunta a una primera etapa denominada como "arcaica", donde nos encontramos con los filósofos presocráticos (Tales de Mileto, Heráclito, Empédocles, etc.); la segunda etapa abarca la producción filosófica escrita en prosa, inaugurada (como se sabe) por Platón, seguido por Aristóteles, los pilares teóricos del periodo "clásico" de la filosofía antigua; la tercera etapa comprende a los autores posteriores, incluidos los latinos, durante el lapso que abarca desde la muerte de Alejandro Magno hasta el suicidio de Cleopatra VII, alrededor del año 70 a.C. No obstante, existen numerosas disputas sobre los márgenes temporales de este periodo conocido como "helenístico", donde los expertos (por lo general filólogos) adoptan perspectivas distintas y establecen fechas que abarcan más o menos el final de la Antigüedad pagana y el inicio de la Patrística cristiana. Para el propósito del artículo se seguirá la periodización ofrecida por Alfonso Reyes, que enmarca la filosofía helenística, tanto griega como latina, entre los años 323 a.C.-565 d.C. Así, el margen de análisis se amplía hasta el fallecimiento del emperador Justiniano (Reyes, *La filosofía helenística,* 1959), lo que nos permite ubicar a Séneca como filósofo de dicho periodo, a pesar de pertenecer históricamente a la era imperial. Tal ubicación temporal del cordobés no es fortuita, puesto que su contexto cultural nos remite a tres de las principales escuelas filosóficas de la época: epicureísmo, escepticismo y estoicismo. Es en esta última escuela donde se posiciona Séneca, perteneciente al periodo romano de la misma pero que absorbe y asimila los preceptos de sus antecesores griegos:[1] Zenón de Citio, Cleantes y Crisipo (en orden sucesivo).

La falta de consenso general sobre el periodo que abarca la filosofía helenística se debe, principalmente, a que se trata de una época de decadencia y transición en el mundo antiguo, una época convulsionada por las crisis políticas y económicas del Imperio romano. En tal contexto, los sistemas filosóficos de

Platón y Aristóteles siguieron presentes como elementos básicos de la *paideia*, pero, a la vez, surgieron otras escuelas que tomaron gran fuerza y popularidad debido a que eran más asequibles al público general por su gran practicidad. En el caso del estoicismo sucede algo curioso pues, según afirma Carlos García Gual (2007), nace primero como una escuela de "libre acceso" para todos los ciudadanos interesados en aprenderla pero también en practicarla, dado que tal escuela establece la búsqueda de fines prácticos según criterios concretos de análisis y no de abstracciones o universalismos de los cuales deducir enseñanzas puramente teóricas, como sucedía con los sistemas de Platón y Aristóteles. Pero, tiempo después, evoluciona hasta volverse una filosofía exclusiva de la élite imperial, y el estoicismo se populariza como nunca en Roma, dada su gran "aplicabilidad" para los menesteres de la vida cotidiana, algo más relacionado con las necesidades del diplomático y político que con las del filósofo contemplativo en un contexto de crisis que requiere de medidas eficaces ante un panorama desolador.

Séneca pertenece a este nuevo tipo de pensadores, quienes buscan cómo aplicar los conocimientos que poseen y que, específicamente en su caso, no rechazan inmiscuirse en asuntos políticos, muestra de ello es que el filósofo cordobés fue preceptor de una figura muy popular para la cultura occidental: el emperador Nerón. De él se han escrito cantidad de biografías y ensayos que destacan su iracundia y falta de probidad como gobernante, probablemente el caso más conocido sea el del asesinato de su propia madre Agripina. La tragedia a analizar en el presente artículo se enmarca cronológicamente en el periodo en que Séneca tuvo a su cargo a Nerón, gran aficionado de las artes teatrales. Es importante mencionar que, tal como indica Andrés Pociña (1976): "la tarea encomendada por Séneca a sus dramas era la de servir de lección política a aquel del que fue primero educador y luego consejero" (p. 286).

Así pues, se vuelve relevante destacar cómo fue que Séneca, cuya obra principal está compuesta por epístolas y diálogos, hace uso de la tragedia para fines distintos a los que tradicionalmente le fueron asignados en la antigua Grecia: en especial, *Medea*, cuyo registro como figura mitológica podemos encontrar desde Píndaro y Eurípides, entre los siglos VI y V a.C., respectivamente (Scodel, 2014). Dicha tragedia es parte de las nueve escritas por Séneca, incluidas en el *Códice Etrusco*, pero que resalta por tratar un tema fundamental para la moral estoica: el control de las pasiones, a través del uso didáctico del contraejemplo que muestra todo lo opuesto a lo esperado del sabio estoico en la anti-heroína de la tragedia que se deja cegar por la cólera. Séneca dedicó también un diálogo llamado *De la ira* a su hermano mayor, donde se señala lo pernicioso de obe-

decer a dicha pasión sin hacer uso de la razón para mediar[2] los conflictos según lo recomendado por el sabio estoico. De tal manera, los encuentros entre una y otra obra, a pesar de estar escritos en verso y prosa, son abundantes, y servirán como sustento al momento de evaluar la cualidad didáctica de su versión de esta tragedia clásica.

I. Tragedia y diálogo: comparativa entre *Medea* y *De la ira*

En este apartado se hace una comparativa entre algunos versos de *Medea* que concuerdan con las explicaciones argumentativas utilizadas por Séneca en su diálogo *De la ira*, con la intención de evidenciar de qué manera la tragedia es utilizada como una didáctica del control de las pasiones por medio del contraejemplo, reflejado en la figura de la antiheroína Medea. Asimismo, el trabajo de investigación filológica realizado por Eleonora Tola [3] en su traducción de dicha tragedia será sustento en lo referente a la interpretación alegórica de los versos. En ambos casos se utilizará citación canónica para facilitar la localización de las referencias y por tratarse de los textos base del artículo.

Séneca nació en Córdoba, entre los años 4 y 1 a.C., y vivió bajo los gobiernos de Calígula (37-41), Claudio (41-54) y Nerón (54-68) (Séneca, p. 11). Sin detenernos en datos biográficos diremos brevemente que perteneció a una familia acomodada, y que fue instruido según el modelo griego de enseñanza hasta volverse un gran orador, reconocido por ello en gran parte del Imperio desde edad temprana. Como se mencionó, la época del filósofo fue un momento de conflictos económicos y políticos, pero también religiosos, pues el viejo panteón grecorromano parecía ya no satisfacer las necesidades de los ciudadanos cosmopolitas, pues, posterior a la división del imperio de Alejandro Magno, los diadocos continuaron con el intercambio mercantil entre los reinos fragmentados del mundo conocido, lo cual facilitó en gran medida el sincretismo cultural entre las civilizaciones griega, romana, egipcia, persa, etc. (Reyes, 1959). Lo que, una vez establecido el Imperio romano tiempo después, propició la concentración del poder político bajo la figura del emperador tiránico, un poder no conocido hasta entonces. Los levantamientos en contra del emperador en distintas regiones se volvían cada vez más frecuentes, mientras la avaricia de la clase política alcanzaba su cénit con uno de los emperadores conocido por sus excesos: Calígula. El panorama, entonces, resultaba confuso, entre un poder sin medida en la figura del emperador y las constantes crisis económicas y hambrunas que azotaban las provincias más alejadas de Roma. La pobla-

[2] Se utilizará la noción de "razón mediadora" de María Zambrano.

[3] Eleonora Tola es doctora en Letras Clásicas por la Universidad de *Paris IV-Sorbonne (2000)*.

ción letrada recurría a dioses extranjeros en busca de consuelo, o, también, a las nuevas escuelas filosóficas que surgen justo en este periodo de "desesperación", como lo llama E. R. Dodds en *Cristianos y paganos en una época de angustia* (1975). Comúnmente, conocemos a estas escuelas (epicureísmo, escepticismo y estoicismo) por carecer de un sistema filosófico, al ser comparadas con las autoridades que, ya para entonces, eran Platón y Aristóteles. Puesto que, tal como señala García Gual (2007), "la filosofía [helenística] busca y propone un fin a la existencia en esta realidad que de pronto se ha vuelto extraña. Lo propone al hombre solo, náufrago de esa confusión vital que las convulsiones sociales del helenismo prodigan" (p. 103).

Por lo tanto, para estas nuevas escuelas filosóficas ya no se trataba de la búsqueda de una verdad última que diese sustento metafísico a las apariencias del mundo presente, ni de averiguar de qué manera sucede el movimiento entre unos cuerpos y otros, ni de saber cuál es el origen del movimiento primero. La epistemología no había sido abandonada, pero su aplicación a las necesidades del hombre antiguo en el contexto cosmopolita del mundo helenístico fue distinta: se buscaba una razón u orden, una "razón dulcificadora" para la amargura del confuso tiempo presente. Se necesitaba, pues, de un tipo de filosofía diferente, "[...] una filosofía que en ocasiones parecía más una fe, una religión, una creencia fulgurante y ardiente que buscaba llegar a los demás, propagarse y no auto-contemplarse soberbiamente" (Rivara Kamaji, 2004, p. 103). Pero de estas tres escuelas la que aquí nos ocupa es la estoica, de la que Séneca forma parte como uno de sus últimos representantes, al lado de Epicteto y Marco Aurelio.

El estoicismo nace, como se mencionó, con Zenon de Citio en el conocido pórtico (o *stoá*, de donde proviene el nombre) del ágora, en la ciudad de Atenas, alrededor del siglo III a.C. (Reyes, 1959). Sin detenernos en los matices entre las tres etapas del estoicismo (primero, medio y tardío) señalaremos que Séneca se adhiere a las afirmaciones elementales de sus antecesores, pero que, no obstante, discrepa en muchas otras, especialmente en lo relacionado con el papel del filósofo o sabio en la administración de la vida pública, que es donde se concentra el presente análisis. Bien, los predecesores de Séneca admitían la existencia de un *logos*[4] (o razón) presente en la Naturaleza, lo cual anima y encamina el acontecer humano por una senda de orden y racionalidad, al igual que todo lo que le rodea y de lo cual forma parte, "la Naturaleza está dotada de sentido racional, de *logos*. Éste es el concepto que anima el proceso físico, y a la vez el que da a la concepción física estoica su nota fundamental" (García

[4] "En griego, la palabra logos tiene un amplio campo semántico, que incluye tanto la significación de 'pensamiento' como la de 'lenguaje'" (García Gual, p. 123).

Gual, p. 125). Así, entendemos que para el filósofo cordobés todo en el mundo tenía un sentido de ser, una razón, a diferencia de las demás escuelas como la epicúrea, para la cual todo se encontraba predestinado de manera azarosa según el acomodo de corpúsculos o átomos. En este sentido, el estoicismo es más un idealismo que un materialismo, no obstante, Séneca confía en "la razón natural, la razón que no se diferencia de la vida, coincidente con ella y que por lo mismo no sirve para explicarla, ni para trascenderla; todo lo más para soportarla" (Zambrano, 1991, p. 83). Por lo que el estoicismo de nuestro autor se sitúa entre una y otra postura, a través de una razón que media entre el ideal abstracto y la materialidad e inmediatez de lo concreto. Y es aquí donde utiliza la retórica, no para persuadir a las masas del foro, sino para encaminar las conductas de la mejor manera posible, al interior de un mundo determinista y en el cual suceden cosas que podemos cambiar, pero también otras sobre las que nada podemos hacer. Sobre lo primero se ubica la cuestión que nos atañe: la ira.

Como se señaló, Séneca utiliza los dramas como una herramienta con fines didácticos, lo cual tiene sustento en la forma y el contenido de los mismos, que los diferencia en gran medida de las versiones de los trágicos griegos. Sobre lo cual Tola afirma lo siguiente:

> La doble dimensión de "romana" e "imperial" convierte, pues, a la tragedia senecana en un complejo artefacto literario y cultural en el que, a la luz de tales coordenadas, adquieren particular relieve la retórica y una arquitectura rítmico-dramática tendiente a una expresividad espectacular y excesiva.

Así, se comprende que Séneca fue un gran orador, y que supo utilizar sus habilidades en retórica al momento de plasmar sus ideas sobre la doctrina estoica en un texto escrito en verso, como es de esperarse en una tragedia. La interpretación que ofrece Tola sobre *Medea* parte de la premisa de que la intersección entre un texto filosófico y uno trágico sucede desde la recepción de los mismos, es decir, del contexto en que ambos fueron escritos/recibidos. En el caso de dicha tragedia, Tola afirma que el tratamiento del tema de la ira es idéntico al dado por Séneca en su diálogo, sólo que a la inversa, a través de la figura del contraejemplo, o sea, que se pueden deducir lecciones morales a través de la ejemplificación de lo opuesto a lo considerado por el estoico como propio del sabio: el control absoluto sobre la ira por ser nociva para el alma.[5] Lo cual tiene sustento en lo escrito por Andrés Pociña acerca de la cualidad políti-

[5] En el sentido de que tal afecto (ira) la perturba, y la lleva a cometer acciones perniciosas e irracionales, y por lo tanto, contra natura.

co-didáctica de las tragedias senecanas, específicamente cuando remarca que no fueron escritas para ser representadas en público, sino sólo para ser recitadas en privado, pues el contenido filosófico de las mismas era sólo comprensible por alguien educado y apto para deducir enseñanzas sobre temas políticos: "[...] la importancia concedida a la política contemporánea no es privativa de la obra de Séneca, sino común a los defensores del neoestoicismo en el siglo I a.C." (p. 285).

Así pues, se justifica la interrelación entre tragedia y diálogo en Séneca, al constatar la necesidad del cordobés por educar continuamente a sus interlocutores por medio de epístolas, diálogos y tragedias, géneros literarios comunes en la Antigüedad (Pérez Cortés, 2004), pero de los que nuestro autor hace uso como herramientas didácticas con una finalidad específica: inculcar la doctrina moral del estoicismo. Lo que resalta la relación entre la obra de Séneca (prosa y verso) y su contexto político: en el caso de las tragedias se tratan dos temas, el desmedido poder de los emperadores reflejado en las figuras de los tiranos y la necesidad de contener las nocivas pasiones, en especial, la ira, pues obstruye el proceder racional del hombre, ya que "[...] el paralelismo existente entre la obra filosófica y dramática no excluye en absoluto una finalidad política en la última, sino por el contrario la apoya en gran manera" (Pociña, p. 285).

Es momento de observar con más detalle la comparativa entre *Medea* y *De la ira*. Bien, Eleonora Tola menciona que "Medea encarnaría un 'ejemplo por inversión' (*exemplum e contrario*) ya que su comportamiento estaría invirtiendo la figura del sabio en ese sistema filosófico" (Séneca, p. 26), es decir, el estoico. Desde el inicio,[6] la protagonista de la tragedia comete una irreparable traición al asesinar a su hermano para favorecer a Jasón en la huida con el vellocino de oro, así, Medea traiciona a su patria para escapar con el hombre que ultrajó a su familia, recordemos que ella es una hechicera, supuesta nieta del dios Apolo y, además, extranjera. Lo cual no es un dato ocioso, pues es significativo el que la figura de Medea represente una "monstruosidad" en más de un sentido para la cultura grecorromana, al ser bárbara, hechicera y, finalmente, filicida. De tal manera que la protagonista de la tragedia senecana representa un caso por completo en negativo al del héroe virtuoso de las tragedias griegas, lo que Tola considera como primer elemento de contraejemplo: "Medea se instaurará como la imagen de una madre que da muerte en lugar de vida" (p. 31). Así, se entiende mejor el inicio de la versión senecana de la tragedia, cuando Medea

[6] Se evitará narrar la historia completa de la tragedia, y sólo se mencionan los fragmentos que coinciden con *De la ira, propósito de este apartado.*

se siente traicionada por primera vez por Jasón y ésta jura venganza, pero era importante mencionar cómo es que la antiheroína es la primera en cometer el agravio de asesinar a su propio hermano, una traición para su familia y, por lo tanto, para su patria, lo que desencadena la serie de desgracias que le suceden, es decir, de lo cual ella es por completo responsable. Medea furiosa inicia con un monólogo en el que invoca a las diosas de la venganza:

> Ahora, acudid ahora, diosas vengadoras del crimen,
> con vuestra cabellera suelta erizada de serpientes,
> aferrando la negra antorcha con manos ensangrentadas.
> Acudid, tan horrorosas como una vez
> estuvisteis en mi boda: dad muerte a la nueva esposa,
> dad muerte al suegro y a la estirpe real (vv. 15-20).

Aquí se aprecia la necesidad de resarcir el mal padecido, al ser traicionada por Jasón en su matrimonio con Creúsa, la hija del rey Creonte, y al invocar a las diosas de la venganza. Desde los primeros versos tenemos a una Medea con sed de sangre, lo contrario a lo recomendado por Séneca en su diálogo *De la ira*, cuando sugiere la intervención de la razón al momento de sentir el primer impulso colérico, ya que para él es necesario cortar de tajo el sentimiento en vez de apaciguarlo, según la concepción aristotélica del "buen uso" de la ira como aliciente para la acción humana por medio de la *phrónesis*. Al respecto, Tola comenta que "[...] contrariamente a lo expuesto en el tratado *De la ira* como praxis efectiva ante el surgimiento de ese estado emocional, Medea no logra contener, ya desde su aparición en escena, el primer impulso ante la ofensa padecida" (p. 31). De tal manera que la tragedia inicia y prosigue desde el contraejemplo moral que representa la figura de Medea en contraste con el modelo de sabiduría estoica que Séneca propone en *De la ira* cuando menciona que "lo mejor es despreciar sin rodeos el primer incentivo de la ira y combatir sus propios gérmenes y hacer un esfuerzo para no caer en la ira [...] pues la mente, sólo con una vez que sea trastornada y removida, se hace esclava de lo que la empuja" (*De la ira,* 1.8.1,-2). Por lo que el estoico no debe permitir que el sentimiento se apodere de su espíritu, porque una vez que esto sucede, como afirma Séneca, no hay vuelta atrás.

Más adelante en la tragedia, a partir del segundo coro, se representa la parte del mito que corresponde a la transgresión de la naturaleza cometida por Jasón, al "ultrajar" los mares en búsqueda del vellocino de oro, la conocida expedición de los Argonautas, por la cual Medea traiciona a su padre y decide escapar con Jasón.

¿Cuál fue la recompensa de este viaje?
El vellocino de oro
y Medea, un mal más grande que el mar,
cargamento digno de primera quilla (vv. 361-364).

Así pues, se aprecia cómo Medea resulta una figura monstruosa, en el sentido de que es producto directo de las constantes transgresiones a la naturaleza, incluso de las cometidas por Jasón y de las que, posteriormente, cobra venganza, una venganza ciega y furiosa, producto de su nulo temple racional. Nuevamente, según Tola, se observa la antítesis del sabio estoico, "en el texto de Séneca Medea es, pues, el monstruo generado por la herida infligida a las leyes de la naturaleza" (p. 34). Lo que nos lleva a comparar estos versos con lo recomendado por el cordobés en *De la ira*, cuando asegura que:

> Airarse por los suyos no es propio de un espíritu afectuoso, sino de uno inestable; hermoso y digno es salir, guiado por el propio dolor, como defensor de padres, hijos, amigos, conciudadanos, con decisión, resolución, y reflexión, no con arrebato y rabia [...] Sucede que no es propio del prudente odiar a los que yerran: de otra forma se tendría odio a sí mismo (*De la ira,* 1.12.5).

Donde remarca, en los párrafos subsiguientes, que no existe justificación alguna para obrar de acuerdo con la ira, o haciendo uso de ella (a la manera de Aristóteles) al tratar de menguarla, pues tal empresa resulta imposible desde el momento en que la ira no busca justicia, sino sólo una apariencia de la misma, ya que no se apega al orden racional de la naturaleza, "la razón quiere dictar sentencias que sean justas: la ira quiere que parezcan justas las sentencias que ha dictado" (*De la ira,*1.18.1-2). Esto nos lleva de vuelta a *Medea,* en su intento por justificar a los ojos de la nodriza[7] el asesinato de sus hijos:

El verdadero amor no puede temer a nadie.
pero suponiendo que haya cedido y se haya entregado por la fuerza,
pudo al menos acudir a su esposa y decirle unas últimas palabras.
¡También de eso tuvo miedo, el arrogante!
Como yerno podía al menos posponer el momento
de mi cruel destierro. Un solo día
se me concedió para dos hijos. No me quejo de la brevedad del plazo:
durará mucho (vv. 415-423).

[7] La figura de la nodriza representa el buen juicio estoico, puesto que interpela a Medea con recomendaciones y ejemplos de lo nocivo que puede resultar el continuar con su venganza.

En estos versos Medea también hace alusión al filicidio que cometerá al final, al decir que la brevedad del plazo otorgado para huir hacia el exilio (en vez de ser ajusticiada por el rey Creonte) será suficiente para llevar a cabo su plan. Así pues, resulta evidente que nuestra protagonista actúa de acuerdo con su capricho y enojo, al tratar de justificar algo tan atroz para la cultura grecorromana como lo es el filicidio. Lo cual se encuentra en estrecha concordancia con lo expuesto por Séneca en *De la ira*, cuando señala que la misma está "unida" a la voluntad y al ánimo, lo que, incluso, puede llevar a falsas deliberaciones, dado que el juicio sobre qué acciones tomar como respuesta vengativa se sustenta en un impulso y no en la razón:

> [...] la ira por sí misma a nada se atreve si no lo aprueba el ánimo; pues tener la impresión de recibir un ultraje y anhelar vengarlo y reunir las dos circunstancias (que no debía haber sido ofendido y debe vengarse) no es propio de un impulso que se excita sin voluntad nuestra. Éste es simple, aquél complejo y tal que contiene muchos elementos: ha entendido algo, se ha enfadado, ha condenado, se venga; esto no se puede hacer si el espíritu no ha reconocido lo que le afectaba (*De la ira*, 2.1.4).

En otras palabras, Séneca nos permite apreciar de qué forma el impulso sustituye el buen juicio del sabio estoico en las falsas deliberaciones conducidas por la ira, en unión con la voluntad y estrechamente unida al ánimo, lo que, a su vez, nos hace comprender que detrás de toda acción iracunda hay un juicio erróneo de las circunstancias. Ello entra en concordancia en la tragedia con la falsa justificación de Medea para tomar venganza por los agravios cometidos por Jasón, ya que fue ella quien, desde un inicio, arremetió contra su propio hermano, así, podemos entender cómo nuestra protagonista representa el ejemplo en contrario de lo recomendado por Séneca en *De la ira*. Algo sobre lo que Eleonora Tola dice lo siguiente:

> En el marco de una estética que apunta a explotar las resonancias trágicas de la emoción que el tratado filosófico enseña a combatir, la *Medea* de Séneca puede leerse como una suerte de sublimación expresiva de la filosofía y de sus implicancias morales, expuestas aquí en clave de tragedia (p. 39).

También remarca que Séneca utiliza numerosos recursos retóricos para expresar sus ideas y reflexiones filosóficas, prescindiendo así de la argumentación explicativa del tratado para recurrir a una suerte de poética que expone las desazones que padece la figura de Medea, aludiendo al *pathos* del lector, pero, simultáneamente, enseñando a través del ejemplo en negativo lo pernicioso de no actuar de acuerdo con el *logos* estoico.

Finalmente, para concluir esta sección, se muestra cómo Medea representa algo parecido incluso a un arquetipo literario a la inversa, puesto que su proceder vengativo es completamente algo ajeno al temple femenino usualmente plasmado en las tragedias griegas, lo cual podemos observar en los siguientes versos:

> Ya ha sido parida, ha sido parida la venganza:
> he parido. ¿Estoy tejiendo en vano lamentos y palabras? (vv. 25-26).

Aquí, se manifiesta la inversión del papel de madre que se esperaba de la protagonista al hacer un juego de palabras entre "tejer", como actividad propiamente femenina, y tejer una venganza; también, cuando menciona haber parido a la misma. Las dos nociones sobre lo femenino, enmarcadas en el contexto de la época y la cultura grecorromanas, son la de madre cuya tarea es parir hijos, y la de esposa, cuyo propósito es tejer la vestimenta de la familia. Ambas se invierten en un contraejemplo que alude a las acciones tradicionalmente asignadas a personajes masculinos en las tragedias griegas, como sucede con la venganza. Medea es, pues, una madre "monstruosa" que infringe en todos los sentidos las normas sociales de su tiempo. Sobre lo que Eleonora Tola comenta que:

> [...] la instancia de la maternidad es subrayada mediante la repetición del verbo "parir" (*pario*) e incluye, metafóricamente, una variante siniestra de la misma, en la medida en que Medea ha "parido" su venganza desde el momento en que ha parido a sus hijos (p. 30).

Así se entiende mejor por qué Medea resulta algo más que una mujer enfurecida, puesto que subvierte los convencionalismos en cuanto al papel de las figuras femeninas en la tragedia al trastocar dos de las funciones más importantes reconocidas como propias de la mujer en tiempos de Séneca: la maternidad y el vestido. Pero, también, al dar muerte a sus propios hijos.

En este apartado se realizó una comparativa entre algunos versos de *Medea* y ciertos fragmentos de *De la ira*, y se mostró cómo es que la figura de la protagonista de la tragedia resulta el modelo "perfecto" que representa todo lo contrario a lo aconsejado por Séneca para el sabio estoico en el diálogo. Por lo tanto, es evidente el uso del contraejemplo didáctico que demuestra por qué Medea cometió un error al deliberar erróneamente basada en el mero impulso de la ira que en el buen juicio de la razón, puesto que es algo que debe ser eliminado "de raíz", y no algo sobre lo que haya que deliberar siquiera. Séneca distingue tres etapas mediante las cuales se desarrolla la ira: impresión en

el espíritu (reflejo o impulso), deliberación y acción, y es en la segunda etapa donde Medea comete el error, pues delibera y decide tomar venganza, en vez de cortar de tajo con la ira, ya que, para Séneca, "[...] la segunda emoción, que surge deliberadamente, se suprime deliberadamente" (*De la ira*, 2.4.1-2).

II. La razón mediadora de Séneca según María Zambrano

En esta sección se expone la concepción senecana de *logos*, entendida como razón, que media entre los conflictos del hombre mundano y que lo conduce hacia el fin último de la filosofía estoica: la tranquilidad del ánimo, según la interpretación de María Zambrano. Así, se complementa lo visto en la primera sección sobre la comparativa entre diálogo y tragedia al hacer énfasis en el papel del filósofo en el contexto del periodo helenístico de la Roma imperial.

Como se mencionó, la época de Séneca representa un lapso de tiempo de múltiples cambios, tanto en lo relacionado con lo económico/político, como en el ámbito de lo religioso. Según Reyes, se necesitaba de un nuevo horizonte de comprensión del ser humano en un mundo regido por la tiranía de los emperadores que diese sentido a los sinsabores de la vida, pero que, al mismo tiempo, brindase alivio (1959). La escuela del estoicismo se había desarrollado desde hace ya un par de siglos, pero permanecía latente en los círculos sociales de la clase política romana con un matiz diferente, el neo-estoicismo imperial carecía de la física y la silogística desarrollada por sus antecesores, pero añadía un concepto que perduraría durante siglos al ser asimilado por los Padres de la Iglesia, a saber, la piedad. Este nuevo estoicismo parecía más una medicina para el alma[8] que una investigación de la Naturaleza, o, en palabras de Greta Rivara, "[...] se trataba de una forma de filosofía, de un modo de racionalidad que María Zambrano llama razón compadecida de la condición desvalida del hombre. Se trataba de la incorporación de la piedad en la razón antigua" (p. 104). Es decir, que las nuevas filosofías, en particular el neo-estoicismo, proporcionan un consuelo a través de diatribas, diálogos, epístolas y tragedias, formas literarias más accesibles para el lego en temas revisados por los autores clásicos[9] y sus epígonos. Dicho consuelo tiene solución, para el neo-estoicismo, en la enseñanza de una nueva moral, una que rechaza tajantemente las afecciones y que busca la quietud y tranquilidad del alma. Así pues, se entiende por qué Séneca utiliza diversas formas literarias con el fin de educar, a través de la retórica (en la cual era experto) de sus cartas,

[8] A pesar de que las traducciones utilizan alma/ánimo para referir al sustrato que anima y da movimiento al ser humano (al modo aristotélico), Séneca la considera todavía como material, es decir, que perece junto con el cuerpo al llegar la muerte.

[9] O sea, Platón/Aristóteles y sus respectivos escolarcas en la Academia y el Liceo.

diálogos y tragedias. Sobre estas últimas continúa el análisis.

El filósofo andaluz es conocido por ser gran moralista de su tiempo, lo que llevó a F. Nietzsche a llamarlo "el torero de la virtud". No obstante, la virtud buscada por Séneca ya no depende de un modelo de excelencia (*areté*) que se juega en la vida de la polis griega, en el ágora (Bowra, 2014), sino de una imperturbabilidad del alma por medio del desprendimiento de las afecciones del mundo exterior, resalta entonces el individualismo característico de las filosofías helenísticas señalado por García Gual: "La imperturbabilidad (*apatheia*) del estoico no es una ausencia total de sentimientos, sino una cautela contra las emociones que podrían atentar a su serenidad. El estoico está dispuesto a ayudar al prójimo, pero no a sufrir por él" (p. 136). Lo cual quiere decir que el sabio estoico elige un camino individual para su "salvación"; no obstante, el caso de Séneca sobresale, puesto que él siempre estuvo rodeado de personajes importantes en la política imperial, hasta llegar a ser consejero del propio Nerón, lo que nos permite asimilar el interés que tenía por educar e inculcar su filosofía moral. Pero en el momento en que es asignado como preceptor del joven emperador, este es casi un niño, por ello elige el género dramático, lleno de metáforas comprensibles por un infante:

> [En Séneca] las tragedias resultan ser el tipo de obra, incluso dramática, que podría esperarse de un autor que tan gran número de páginas dedicó al examen detallado de la moral estoica. Y al ser esto así, es completamente lógico plantearse la cuestión de si respondían las tragedias a la misma finalidad que los escritos en prosa del autor, esto es, a analizar, defender y propagar la filosofía en ellas reflejada (Pociña, p. 283).

En las investigaciones filológicas de Andrés Pociña se compara la fecha de publicación de las tragedias de Séneca con las fechas en que estuvo a cargo como educador/consejero de Nerón, para arrojar como prueba la coincidencia cronológica entre su labor como escritor de tragedias y, a la vez, como preceptor del emperador. Tal fecha apunta más o menos al año 45 a.C. (p. 297). Por lo tanto, resulta evidente que *Medea* fue escrita no para ser representada para el público en general, sino para ser recitada al joven Nerón, como se mencionó anteriormente. El contenido didáctico de esta tragedia nos remite a las reflexiones de María Zambrano, quien interpreta la labor de Séneca como escritor y educador, más que como filósofo en el sentido clásico del término, pues "Séneca tiene una gran claridad; su pensamiento no necesita ser desvelado, como en general el de los estoicos" (Zambrano, 1994, p. 29).

Para Zambrano, Séneca sigue siendo un pensador, pero no un pensador de la misma forma que sus antecesores, sino uno que media entre pensamiento y vida, o sea, que "baja" el *logos* del terreno de lo puramente abstracto hasta las

circunstancias humanas del azar y el accidente, y donde tal función de mediador manifiesta su potencia al alejar al sabio estoico de los excesos que perturban el alma, es decir, de las pasiones: de la ira. La libertad para el sabio estoico se traduce en la libertad de las ataduras de una pasión tan nociva como lo es la ira, según establece Séneca en el diálogo ya mencionado. Como se vio en el caso de *Medea*, el error de la protagonista fue haber deliberado erróneamente con base en un impulso y no en la razón, esa razón que, tal como señala Zambrano, debe mediar:

> No es Séneca un pensador de los que piensan para conocer, embalados en una investigación dialéctica, ni tampoco lo vemos lanzado en la vida, sumergido en sus negocios y afanes y ajeno al pensamiento. Es propiamente un mediador, un mediador, por lo pronto, entre la vida y el pensamiento, entre ese alto *logos* establecido por la filosofía griega como principio de todas las cosas, y la vida humilde y menesterosa (p. 31).

La importancia que Séneca brinda a la utilidad de la reflexión para el hombre mundano se constata en ese firme esfuerzo por moralizar, por brindar las pautas por medio de las cuales el ser humano puede lograr el anhelado estado de imperturbabilidad del alma. De este modo, se advierte por qué Séneca utilizó incluso el género trágico, lo cual no era del todo extraño porque, según Pociña, sus coetáneos ya lo hacían: "[...] es precisamente un contemporáneo de Séneca, Fedro, quien ofrece el ejemplo más notorio de poesía didáctica, y precisamente 'disfrazada', en sus *Fabulae Aesopia*" (Pociña, p. 295). Nerón fue sólo el pretexto para que el cordobés plasmase con gran habilidad sus ideas sobre la virtud estoica en una tragedia tan revisitada como lo es *Medea*.

Por otro lado, Rivara Kamaji opina que el concepto de alma proveniente de los griegos era ya algo inoperante para la época de Séneca, y que éste había perdido aquel hálito religioso proporcionado por la poesía de Homero y Hesíodo: "El alma griega se incorporaba a este mundo pero había abandonado su entraña religiosa y su entorno poético para caer, para acceder a la vida diaria del imperio, donde el elemento poético ya no giraba en torno a lo divino que ahora se llamaba emperador" (p. 104). Lo cual podemos observar en la necesidad de Séneca por inculcar una moral, a falta de una religión que proporcionase los parámetros de conducta en una época desoladora como la que vivió el filósofo. Si Séneca no era totalmente un filósofo ni un poeta, ¿qué era? Bien, según Zambrano, un mediador.

El talante diplomático del cordobés fue criticado por Alfonso Reyes, quien ve en Séneca algo más parecido a un "intelectual" instrumental que se sirve de la filosofía para fines prácticos en el terreno político, y dedicó menos de

una cuartilla a la exposición de su doctrina en el compendio de sus clases sobre filosofía helenística en la Facultad de Filosofía y Letras (Reyes, 1959). Sin embargo, Zambrano es más piadosa con nuestro autor y contextualiza la obra senecana, al señalar que la grandeza de Séneca radica justo en eso, es decir, en hacer uso de aquella gran razón griega para fines concretos y no meramente abstractos cuando dice:

> La cultura griega, lo que el espíritu de Grecia creara como revelación del hombre y aún de la misma naturaleza que sometió a medida, era incompatible con la vida real, tal como tenía que ser bajo el Imperio donde nada tenía medida, número ni armonía (p. 39).

Un par de páginas después, continúa:

> [...] Renunciar a lo que significa la pregunta filosófica, fundamento de toda pregunta con sentido. Y siendo imposible, tuvieron que acudir a la razón en cierta medida, a la razón restringida, como mediación y como consuelo (p. 41).

Así, se comprende mejor por qué es Séneca un filósofo de la "razón mediadora", una razón que funge como árbitro moral que busca fines más prácticos e inmediatos, que nada espera del mundo presente, pero que no por ello es enteramente oscura y pesimista. En palabras de Rivara Kamaji: "[...] no pretendió Séneca dejar claro el lugar imperial de la razón en la vida, sino que ésta, la razón, se hiciese necesaria para sostener la vida" (p. 105).

Por lo tanto, para el cordobés, según Zambrano, no se trata de pesimismo ante las vicisitudes de la vida, sino de una resignación, o sea, de aceptar lo que no podemos cambiar, resignarse para mantenerse imperturbable ante tal premisa, ya que hay cosas que dependen de nosotros, pero otras tantas que no. Y sobre las segundas sólo queda la resignación: "[...] resignarse es lo que va a hacer ese carácter tan especial del estoicismo, y más aún del senequismo" (p. 41). Ello coloca al sabio estoico más allá del temor y la esperanza, y le asigna un lugar de tranquilidad, por lo cual es siempre necesario hacer una correcta deliberación ante lo que sucede, pues, como vimos, el error de tal deliberación puede acarrear consecuencias nefandas para el que se deja llevar ciegamente por la ira.

Desde esta perspectiva, Séneca es entonces más un filósofo que un poeta, pues, según Zambrano en la obra que dedica a tal cuestión (*Filosofía y poesía*, 1939), "[...] su vivir [el del poeta] no comienza por una búsqueda, sino por una embriagadora posesión. El poeta tiene lo que no ha buscado y, más que poseer, se siente poseído" (p. 39). Donde observamos que el poeta se deja llevar por el arrebato, lo contrario a lo prescrito por Séneca en *De la ira.* No es en vano que el

filósofo cordobés haya dedicado un diálogo (el más extenso) a tal problema, ya que es la única de las pasiones que tiene la capacidad de "poseer" al hombre, de cegarlo por completo, tal como lo expuso a través del contraejemplo que representa la figura de Medea.

Finalmente, Séneca es, a la luz de las reflexiones de Zambrano, un hombre misericordioso. Una misericordia que no sólo contempla, sino que actúa en el tiempo y vive para el tiempo, es decir, que es consciente de lo efímero de su paso por el mundo, más aún, en una era como la suya, llena de contradicciones de todo nivel, desde el plano de lo religioso hasta el registro de lo político: "En esto sí fue Séneca filósofo, puesto que no se apoya en nada, en dogma religioso ni tan siquiera en un sistema filosófico. Fue su descubrimiento, fue lo que su mirada descubrió como substancia misma de la vida humana: el tiempo" (Zambrano, *Séneca,* p. 68).

Conclusiones

En el primer apartado, se realizó una comparativa entre *Medea* y *De la ira*, con la intención de evidenciar las concordancias entre tragedia y diálogo a partir del contraste entre versos y explicaciones argumentativas, respectivamente, a la luz de la interpretación y traducción realizada por Eleonora Tola. En el segundo apartado, se mostró de qué manera lo visto en el primero tiene sustento en la necesidad de Séneca por plasmar su filosofía moral en dicha tragedia, particularmente, a manera de didáctica sobre el control de las pasiones, lo que permite alcanzar el fin último para el sabio estoico: la imperturbabilidad del ánimo, según la lectura de Zambrano sobre la obra del cordobés. Así, resulta más claro cómo la *Medea* fue escrita por Séneca no con la intención de ser representada en el teatro, sino más bien como una exhortación a seguir sus preceptos por medio de la didáctica del contraejemplo. Lo cual se resume en los siguientes tres puntos:

1. Séneca propone la posibilidad de evitar la posesión de la ira al momento de deliberar, pues, necesariamente, cuando se realiza un juicio basado en una afección externa y no en la razón, se cae en múltiples contradicciones que desestabilizan el alma y alteran por completo la capacidad de realizar acciones correctas.
2. Séneca expone, por medio de diversas figuras retórico/pedagógicas, la importancia que tiene para el hombre el mediar con el uso de razón todo conflicto, al explicitar las desazones que padece Medea en la tragedia, quien representa por contraste lo opuesto a lo recomendado por el filósofo en *De la ira.*
3. Lo revisado en los dos trabajos centrales del artículo tiene sustento en las investigaciones filológicas e históricas de especialistas en la extensa obra de Séneca, lo cual brinda un cimiento firme para las lecturas que

de sus interpretaciones puedan hacerse.

Con ello se espera proporcionar elementos que coadyuven con las investigaciones del pensamiento senecano, en especial, en lo referente a sus dramas, que, si bien han sido estudiados y revisados por gran cantidad de autores, parecen contener siempre algo que no ubicamos en las demás obras y, en el presente artículo, se trató de una didáctica que refleja su filosofía moral a través de una tragedia clásica.

Fuentes consultadas

Fuentes primarias

Séneca (2008). "De la ira", en *Diálogos*, introducción, trad. y notas de Juan Mariné Isidro. Madrid: Gredos.

_____, (2014). *Medea*, estudio preliminar, trad. y notas de Eleonora Tola. Buenos Aires: CONICET.

Zambrano, M. (1994). *Séneca.* Madrid: Siruela.

Fuentes secundarias

Bowra, C.M. (2014). *Historia de la literatura griega*, trad. Alfonso Reyes. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Garcia Gual, C. / Ímaz María, J. (2004). *La filosofía helenística: éticas y sistemas.* Madrid: Editorial Síntesis.

Pérez Cortés, S. (2004). *Palabras de filósofos. Oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua.* México D.F.: Siglo XXI.

Pociña, A. (1976). "Finalidad político-didáctica de las tragedias de Séneca", en *Emerita. Revista de lingüística y filología clásica*, vol. 44, núm. 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 279-301.

Reyes, A. (1959). *La filosofía helenística.* México D.F: Fondo de Cultura Económica.

ivara Kamaji, G. (2004). "Más allá de la esperanza y la desolación: Séneca y la razón mediadora. La interpretación de María Zambrano", en *La lámpara de Diógenes*, vol. 5, núm. 89, julio-diciembre. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 101-109.

Scodel, R. (2014). *La tragedia griega: una introducción*, trad. Emma Julieta Barreiro. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Zambrano, M. (2016). *Filosofía y poesía.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

La ironía socrática como la expresión de la incertidumbre objetiva y fundamento de la ética

The Socratic irony as expression of the objective uncertainty and the foundation of ethics

Rodrigo Souberville Espinoza
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad La Salle

Introducción

Los problemas de su época, a los que Kierkegaard responde, son tres: el primero es la racionalización; el segundo es el pacto de la religión con la burguesía poniendo el cristianismo como un estatus social; el último es la masificación de los individuos. Son estos tres problemas los que le dan su trabajo intelectual a Kierkegaard por largos años. La racionalización de su época y la masificación de los individuos le hace discutir con Hegel —y con el hegelianismo de su época— proponiendo, ante ese sujeto pensante, un individuo existente. Frente a la burguesía del clero se torna feroz, un crítico, argumentando que se ha perdido el cristianismo.

Ante estas consideraciones, Kierkegaard toma a Sócrates como un maestro, y así se sitúa como un sujeto irónico. Esto se observa en su lenguaje indirecto, el uso de seudónimos, sus burlas sutiles a las tesis propias de la época, o inclusive, a los filósofos. Su ironía llega a tal punto que él no se reconoce como filósofo, pues su pensamiento no tenía cabida en el trabajo filosófico de la época, el hegelianismo. Él es un pensador cristiano.

Este artículo tiene como objetivo, en un primer momento, analizar y demostrar la validez de la tesis kierkegaardiana de que "la ironía socrática es la expresión de la incertidumbre objetiva" (Kierkegaardm 2009: SV1 VII 171); en un segundo momento propongo la tesis de que una actitud negativa de la ironía socrática frente a una época específica posibilita la fundamentación ética.

Esta investigación se divide en tres partes: primero trata sobre la ironía socrática. En este segmento se analiza el concepto de ironía socrática: no sólo como un recurso retórico, sino como una actitud existencial y cómo es que ésta nos arroja a la ética. La segunda parte es sobre la ética: trata de cómo el hombre deviene lo que deviene, en virtud de la elección, y es ahí, en la elección, que

se torna un individuo concreto; es decir: deviene subjetivo. Por último, se da cuenta de cómo la ironía se torna incertidumbre objetiva; en esta sección se analiza la tesis kierkegaardiana según la cual: "la ironía socrática es la expresión de la incertidumbre objetiva". Tres son los libros que están a la base de esta investigación: *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, *O lo uno o lo otro*, Tomo II, que habla de la ética, y el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas.*

Para entrar en materia, me gustaría exponer algunas consideraciones previas. La ironía popularmente se entiende como "una burla sutil" (Real Academia Española, 2019), aunque, ya en un sentido filosófico la ironía es: "la relación entre la conciencia y el valor" (León Portilla, 1986, p. 64). León Portilla postula a Kierkegaard como un humorista, alguien que "sabe perfectamente que la existencia humana es algo *esencialmente* difícil y doloroso"(*Ibid.* p. 80). Es así que Kierkegaard, como humorista, reconoce en la ironía un humor bastante especial. En su tesis, *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates (1841),* propone varias tesis, pero en especial la VI: *Socrates non solum ironia usus est, sed adeo fuit ironiae deditus, ut ipse illi succumberet.*[1]

Kierkegaard, al analizar el concepto de ironía, lo divide en dos: la ironía romántica y la ironía socrática. La ironía romántica "se trataba de una crítica a diversas normas intelectuales, artísticas, sociales y culturales de la época que pretendían cerrar espacios a la diversidad humana [...] en segundo lugar buscaba establecer una posición sobre los alcances y limitaciones del conocimiento del mundo y el hombre" (Guerrero, 2004, p. 77). Es decir, la ironía romántica consiste en esa necesidad de terminar con la racionalidad sistemática del idealismo: se pretende poner punto final a nuestro conocimiento, hacer algo ya acabado en virtud de un proceso lógico y la ironía romántica se alza en contra de eso. La ironía socrática, en cambio, busca generar un espacio vacío en el que se pueda introducir un discurso que cambie la forma de percibir la realidad de su época; de ahí la afirmación: "No, no es posible destruir una ilusión directamente, y sólo por medios indirectos se le puede arrancar de raíz" (Kierkegaard, 1959: SV1 XIII 531).

La ironía socrática se da entonces, entre *estadio estético* y *el estadio ético,* o por decirlo de otra manera: entre lo *inmediato* y lo *dialéctico.* Lo inmediato y lo dialéctico son conceptos que Kierkegaard toma de Hegel. En lo inmediato se refiere a aquella instancia donde no hay reflexión; y en lo dialéctico en donde sí la hay. "La estética el hombre es aquello por lo cual ese hombre es, *inmediatamente*, lo que es; lo ético es aquello por lo cual *deviene lo que deviene*" (Kierke-

[1] *Sócrates no sólo usó la ironía, sino que además se consagró a la ironía hasta el punto de sucumbir a ella.* Trad. Darío González y Begonya Saez Tajafuerce.

gaard, 2007a, p. 35). En ambos estadios hay libertad; cuando nos referimos en el artículo a libertad negativa es una libertad inmediata, en la que no hay reflexión. Mientras que la libertad ética consiste en la *interiorización* y la *apropiación.* Lo ético, entonces, es la apropiación de deberes y valores que se ponen en práctica con los otros.

En el estadio ético el hombre elegirá, pero principalmente se elegirá a sí mismo, esto lo llevará a una interiorización y a la subjetividad. Surge entonces dos "caminos": el objetivo y subjetivo, que a su vez nos dan la figura del pensador objetivo y subjetivo. El camino objetivo es aquel que nos lleva hacia el pensamiento abstracto, entonces, el individuo se vuelve algo indiferente y efímero; el pensador objetivo se olvida la pasión y su reflexión es abstracta, luego, no hay conocimiento existencial. En cambio, el "camino subjetivo", que toma el pensador subjetivo, no olvida en ningún momento que el sujeto que conoce es un existente: toma el camino hacia la interioridad y pretende que esa interioridad lo lleve hacia la verdad, una verdad que, por la naturaleza de su reflexión, sea subjetiva.

Otra cuestión importante a considerar es la homologación de los conceptos de subjetividad e interioridad. En ocasiones Kierkegaard nos habla únicamente de interioridad, como ocurre en *Concepto de la ironía;* otras veces, sólo la llama subjetividad, como se puede observar en el *Postscriptum.* Es justo en este mismo libro, que Kierkegaard, los homologa diciendo: "la subjetividad o interioridad es la verdad" (2009, SV1 VIII 171).

I. La ironía socrática

La tarea de comprender "lo socrático" es monumental e interminable. Por ello, en esta sección, analizaremos únicamente el concepto de la ironía socrática. Ésta ha sido analizada por una larga tradición y algunos la han postulado como un mero estilo retórico, pero esto no es sólo así, puesto que "la ironía no debe entenderse exclusiva y fundamentalmente como un instrumento retórico, como un dominio de una cierta técnica de discurso, puede ser también una actitud que se relaciona con la forma de percibir la realidad"(Guerrero, 2004, p. 81).

La ironía socrática es entonces ambas cosas: un instrumento metodológico y una actitud. En tanto instrumento metodológico, Sócrates se declara ignorante y propone, a uno o varios interlocutores, que expongan un tema en particular, con la finalidad de terminar demostrando la ignorancia de aquéllos.

En el diálogo *Menón,* de Platón, se vislumbra la capacidad retórica de la ironía. "¿Es enseñable la virtud?", cuestiona Menón a Sócrates. Sócrates responde que no puede saber si es *enseñable* "la virtud" puesto que no sabe que es "la virtud". Siguiendo con el diálogo, Menón se atreve a dar una definición de la

virtud basándose en su maestro Gorgias. Presenta entonces las virtudes del político, de la mujer, de los niños y otras muchas. Entonces es cuando aparece la burla sutil de Sócrates. "Parece que he tenido mucha suerte, Menón, pues buscando una sola virtud he hallado que tienes todo un enjambre de virtudes *en ti* para ofrecer" (*Menón* 72a).

Sócrates le pide a Menón que no exponga las virtudes en tanto particularidades, sino en tanto su esencia. "Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una misma *forma* (*eidos*)*"* (*Menón* 74c). Hay entonces una diferencia entre lo *que es* (*to estín*) algo y conocer *cómo es* (*poion estín*) ese algo. Así es como Sócrates demuestra, desde su ignorancia, cómo es que Menón no sabe de *qué* (*to estín*) habla. Conocer algo no es conocer sus particularidades sino su esencia. Esto es la ironía como principio del método mayéutico, ya que tienen como fin desprenderse de las particularidades e ir hacia la Idea.

Por otra parte, la actitud irónica no consiste tanto en condenar con posturas definitivas, sino dejar que la condena llegue por quien pretende defender algo ya insostenible: es mostrar cómo todo aquello que ha sido válido para una persona o para una época ha dejado de serlo, rompiendo un prejuicio o un paradigma determinado (es como un intento de salir de su presente histórico hacia el futuro; pero sin poder escaparse de la propia contemporaneidad).

La ironía es, como afirma Kierkegaard en el *Concepto de ironía*, negatividad infinita y absoluta. Es *negatividad* porque no establece nada, sólo niega; es *infinita* ya que no niega particularidades; y es *absoluta* porque niega algo superior que tampoco es. La circunstancia histórica no se torna irónica, lo irónico es la existencia misma, la realidad histórica del individuo. El sujeto irónico sale de su presente mostrando la imperfección del mismo. Surge entonces, en el sujeto irónico, una libertad: la libertad que le da separarse de su contemporaneidad. El sujeto es *negativamente* libre, puesto que la realidad histórica a la que pertenece no lo provee de un contenido concreto. Esto vuelve a la ironía una tarea, una vocación, un sacrificio. La ironía, entonces, entra en el terreno de "lo ético". "En la ironía, en cambio, puesto que todo se hace vano, la subjetividad se libera. Cuanto más vano se vuelve todo, tanto más leve, tanto más despojada, tanto más fugaz se vuelve la subjetividad. Y mientras todo se vuelve vanidad, el sujeto irónico no se vuelve vano él mismo, sino que redime su propia vanidad" (Kierkegaard, 2000a: SKS 296).

Sócrates lleva esta actitud irónica en su enseñanza y en su vida de examen hasta el momento de su condena y de su muerte (399 a. C.). Según Diógenes Laercio, los gobernantes atenienses condenan a Sócrates por no reconocer las divinidades que el Estado acepta e introducir divinidades nuevas y distintas. Ésta es la relación negativa que Sócrates mantiene con la religión y el Estado.

Otra realidad contra la que Sócrates se alza negativamente es la idea de educación en su tiempo. Los jóvenes tenían que formarse en la ciencia política (*tekné politikê*)[2] con el objetivo de formar buenos ciudadanos. Actuar de acuerdo a la ciencia política es obrar bajo el "temor a la ley" y el "castigo" de la misma: no en conciencia de la razón interna de su obrar.

Sócrates postula que la ética es un saber, ya que no hay virtud sin discernimiento porque la virtud entonces está en el terreno del *Lógos*.[3] En el diálogo, Cármides, se van ofreciendo definiciones sobre la prudencia;[4] de todas, la más importante es la que retoma Aristóteles en Ética Nicomaquéa: la prudencia es el saber entre el bien y el mal. La ética es un conocimiento, conocimiento de la verdad en el acto humano pues "la función de ambas partes intelectivas [el deseo y la razón] es, por tanto, la verdad" (Ética Nicomáquea. 1139b).

Aristóteles es el filósofo que nos aclara esto. La prudencia es una de las virtudes dianoéticas –o también llamadas intelectuales-, que justamente tienden hacia la reflexión y la verdad. La ética sí busca la verdad, busca la verdad de la acción, que es la elección. "El principio de la acción es, pues, la elección" (Ética Nicomáquea, 1139a); ese principio que propone Aristóteles, en la ética, es al mismo tiempo su crítica a Sócrates: "Por eso algunos afirman que toda virtud es una especie de prudencia, y Sócrates, en parte, indagaba bien y, en parte, se equivocaba, pues se equivocaba al considerar que toda virtud era prudencia" (*Ibid. 1144b*). Entonces, la virtud no puede existir sin prudencia, pero la virtud no es en sí misma prudencia, pues la sabiduría es virtud, pero no es prudencia. Es por eso que Aristóteles separa la virtud de la sabiduría (*sophos*) de prudencia (*sofhrosine*). Sin embargo, es cierto que la elección se da en las circunstancias y muy conveniente es contar con la prudencia para poder reflexionar sobre los deseos.

El discernimiento generado por la ironía es lo que posibilita la entrada a un estadio ético, ya que surge la deliberación entre el bien y el mal, ya como un conocimiento, algo que debe ser reflexionado. "La ironía pertenece siempre al punto de vista inmediato y dialéctico" (Kierkegaard, 2011: *Pap.*, I A 239). La libertad, en lo inmediato, es pura posibilidad, no hay aún una realidad a la cual oponerse, por eso afirmamos que individuo es negativamente libre. En el mo-

---

[2] La ciencia política (*tekné politikê*) era la idea de educación propia del tiempo de Sófocles. Es la formación en las cuestiones que tengan que ver con el Estado, es decir la oratoria, la retórica y la gramática (Jaeger, 1974, pp. 263-273, *Protágoras* 365e).

[3] Estamos entendiendo *Lógos* como razón.

[4] Hay bastantes definiciones al concepto de prudencia (*sophrosyne*) a lo largo de todos los diálogos platónicos *e.g:* salvaguardar el entendimiento (*Cratilo* 411e); una reflexión en vistas a lo mejor (*Fedro*, 237e); el dominio de los deseos y los placeres (*Banquete*, 196c, *República* 430e-431b y *Leyes* 710a)

mento que entra el discernimiento, aparece "lo otro" o la posibilidad de elegir porque antes de esto no hay reflexión. "Sólo cuando el individuo está en sí mismo estando en su otro, sólo entonces es libre de verdad, *i.e.*, positivamente, afirmativamente. La *libertad moral* es, por lo tanto, *arbitrio,* es la posibilidad del bien y del mal" (Kierkegaard, 2000a: SKS 271). La ética que tanto admiraba Kierkegaard en Sócrates es la que resulta de la afirmación real del individuo, donde surge un otro: lo otro como potencia de obrar.

En el estadio estético, el hombre es "aquello que inmediatamente es" (Kierkegaard, 2007a, p.35), mientras que, en el estadio ético, el hombre "es aquello que deviene" (*Ibid.*). En el estadio estético existe, por lo tanto, una falta de reflexión y de interiorización de la libertad. La libertad es una mera posibilidad abstracta sin contenido e incapaz de reflexión. En lo inmediato, el Yo es igual al Yo,[5] es decir, es algo que se reduplica formando una identidad vacía. La tragedia del esteta es que todo aparece a él de forma arbitraria, en la que no puede participar activamente de la realidad, pero sí forma parte de ella. La arbitrariedad es una libertad meramente abstracta, porque el sujeto estético cree elegir cuando son las circunstancias las que eligen por él. Esto quita la posibilidad de toda interioridad; entonces el sujeto estético se desarrolla con necesidad y no con libertad. El esteta no sabe qué hacer con su realidad más que someterse a las leyes ya dadas. El conocimiento abstracto de la libertad no aporta contenido alguno a la existencia puesto que todo es y nada deviene. El individuo, en el cual recae el conocimiento no es, sino que deviene. El sujeto es un devenir, el sujeto existente está siendo.

> Todo conocimiento esencial concierne a la existencia, o en otras palabras, sólo aquellos conocimientos cuya relación con la existencia es esencial son conocimientos esenciales. El conocimiento que no concierne interiormente en la reflexión de la interioridad a la existencia, no es esencialmente más que un conocimiento accidental [...] el conocimiento se relaciona con el cognoscente, que es esencialmente un existente, y que todo conocimiento esencial se relaciona, por consiguiente, con la existencia y el existir. Por ende, solamente el conocimiento ético y el ético-religioso se relaciona esencialmente con el existir del cognoscente (Kierkegaard, 2009, SKS 165).[6]

---

[5] Pensemos en el *Cogito ergo sum*; la revolución del pensamiento moderno fue poner al Yo como garantía de conocimiento. El pensamiento se convence a sí mismo de su existencia, y esto aparece al sujeto como algo claro y distinto. Obtenemos un silogismo vacío, o lo que es lo mismo una tautología porque demuestro que si pienso es porque mi pensamiento existe y si mi pensamiento existe es porque hay un sujeto que está pensando: A es A.

[6] *Postscriptum*, SKS 165.

La identidad del Yo-Yo nada significa *para mí*. Me dice que existo, pero no le otorga contenido a mi existencia. El conocimiento abstracto de la libertad no aporta contenido alguno a la existencia puesto que todo es y nada deviene. El individuo, en el cual recae el conocimiento no es, sino que deviene. El sujeto es un devenir, el sujeto existente está siendo.

En resumen, la ironía no es meramente un instrumento retórico sino también una actitud existencial para Sócrates. Dicha actitud consiste en la negación de lo contemporáneo para romper un paradigma histórico y proponer algo nuevo. Esencialmente la ironía es una crítica a lo contemporáneo, pero no únicamente a través de argumentos, sino de una actitud, una vocación. La ironía introduce el arbitrio, la posibilidad entre el bien y el mal. Entonces la ironía posibilita la ética, en tanto que le presenta al individuo el bien y el mal, pero aún no es ética porque el sujeto no elige todavía el bien o el mal. Al entrar la elección, entra entonces el *logos*, esto es lo que posibilita un conocimiento ético, un conocimiento esencial del sujeto. La elección es el principio de la ética aristotélica y lo será, de igual forma, de la ética kierkegaardiana.

II. El devenir del subjetivo del individuo concreto

El individuo entra en el estadio ético porque se le presenta una diferencia abismal: *la diferencia entre el bien y el mal*. La verdadera elección ética está entre la elección del bien y del mal. El bien y el mal se le presenta al individuo como "lo uno o lo otro". Tanto es así que, quien vive estéticamente no elige, y el individuo ético, aunque elija el mal, no vive estéticamente; sino que peca[7] y lo hace bajo determinaciones éticas. Quién elige lo estético, después que lo ético le fue mostrado, no vive de manera estética, pues es un pecador

La ética es aquello por la cual el hombre *deviene lo que deviene*. El devenir empieza con la elección de uno mismo. La diferencia entre la elección estética y la ética es que, en la primera, sólo se elige el instante: el hombre se elige sólo para el momento y no de manera absoluta; mientras, en la ética, elige lo eterno, es decir a sí mismo. Elegirse de manera absoluta –es decir, éticamente– no sólo es elegir el bien o lo correcto sino elegir la seriedad, la energía y la *pasión* con la que se elige. Es ahí donde el individuo deviene concreto y su personalidad se consolida. En tanto individuo me corresponde aquello que asumo éticamente como mi tarea. La tarea ética es la elección de sí mismo, pues como ya he explicado, la elección de sí mismo es una elección absoluta: la elección de la

[7] Kierkegaard, al ser un pensador cristiano, abordará mucho el tema del pecado. "El pecado es la debilidad o la obstinación elevadas a la suma potencia"; el pecado es, pues, "la elevación a la potencia de la desesperación" (Philosophica, 2007).

libertad. Dicho en otras palabras: la elección absoluta -en la que me elijo a mí mismo- se trata de la libertad misma porque es la afirmación del yo por el yo mismo. Entonces el sujeto deviene concreto a elegirse. Lo ético es, entonces, la afirmación del Yo por el Yo mismo porque es el resultado de un volverse sobre sí, esto es, la afirmación del hombre concreto.

La "decisión" o "elección" es el fundamento de la ética kierkegaardiana, ya que, sin la elección, no hay libertad reflexiva. La elección es justo la potencia que tiene el individuo entre el bien y el mal.[8] La libertad ya no es vacía, sino adquiere una determinación ética. El hecho de elegir y de elegirse a sí mismo da al hombre una solemne dignidad que jamás pierde. Así que la libertad no sólo da consciencia, sino da una dignidad, que como ya había dicho, descubre su valor absoluto.

El hombre está siendo, pero, al ser aquello que deviene lo que deviene, también se está haciendo, entonces el hombre no es, sino que se hace. El hombre se hace al elegirse, su identidad y su personalidad y surge a través de sus libres elecciones. La importancia de la elección es en ese instante en donde el hombre se determina según necesidad; es ahí donde el hombre se gana a sí mismo, se adquiere a sí mismo. Kierkegaard escribe sobre esto al decir:

> El que se elige a sí mismo de manera ética se tiene a sí mismo como tarea ética, no como posibilidad, no como juguete de su juego caprichoso. Sólo puede elegirse a de manera ética cuando se elige en su continuidad, y así se tiene a sí mismo como una tarea determinada de múltiples maneras. No busca regir esa multiplicidad, sino que, por el contrario, se aferra a ella en el arrepentimiento, porque esa multiplicidad es él mismo, y sólo al sumirse en ella arrepintiéndose puede acceder a sí mismo, pues no parte del supuesto de que el mundo comienza con él, o que él se crea a sí mismo (Kierkegaard, 2007: SKS 245-246).

---

[8] El bien existe porque yo lo quiero, de lo contrario no existe. Ésa es la expresión de la libertad, y lo mismo sucede con el mal: existe cuando yo quiero pues únicamente algo puede existir en virtud de la elección. Si puedo elegir entre el bien y el mal es porque la posibilidad de ambos está en mí, pues existen cuando lo quiero, y exclusivamente depende de mi elección. Que existan los dos no quiere decir que somos buenos y malos (o buenos o malos) por naturaleza; sino somos un ser que en su condición humana está el elegir. Pero esto significa que el mal no debe manifestarse; sino que el mal debe ceder ante el bien. Lo que debe de manifestarse es el bien. El bien es lo que existe *en sí* y *para sí*, y es la libertad. Es la libertad, pues elegir el bien es una elección ética; pero es un doble movimiento porque eliges el bien y renuncias al mal, ya que, la renuncia es otra elección; pero para poder llegar a la elección del bien se necesita consciencia, es decir elegirse a sí mismo; así pues la libertad es conciencia de la elección pues sólo en su interiorización, el genio descubre la libertad. Y esa voluntad (el *querer* el bien) es , gracias a ésta, que se puede incorporar la ética en la existencia.

El elegirse a sí mismo es la tarea ética, y esta tarea también se le dará el nombre de *devenir subjetivo.* El devenir subjetivo es el más alto deber asignado al ser humano; esto significa que el hombre se reconoce como un "hombre", pero no de manera general, sino lo comprende de una manera concreta: el hombre es un ser individual y existente. Entonces, por decirlo en otras palabras, devenir subjetivo es devenir un individuo existente (*den Enkelte*).

El pensador subjetivo, nos dice Kierkegaard, es un sujeto existente, pero también es un sujeto pensante. El sujeto existente piensa la existencia, pero la piensa subjetivamente porque le resulta imposible pensar la existencia sin apasionarse. Entonces *el cognoscente es un existente,* pues "todo conocimiento y pensamiento esencial concierne a la existencia" (Kierkegaard, 2009: SKS 165). La elección es subjetividad, pero no es sólo la elección, sino la pasión con la que se elige, lo que hace que una elección sea absoluta. Cuando uno olvida la pasión, olvida entonces que es un existente. Pensar es abstraer la propia existencia. Existir es ser subjetivo.

La reflexión subjetiva es búsqueda de interioridad y esto, en el punto más elevado, es interioridad, o subjetividad. Kierkegaard también le llama pasión:

> La interioridad es un entender, pero de lo que se trata *in concreto* es de *cómo* hay que entender ese entender [...] El contenido más concreto que puede tener la conciencia es la conciencia acerca de sí misma, acerca del individuo mismo, no la autoconciencia pura, sino esa autoconciencia que es tan concreta [...] Esa autoconciencia, por lo tanto, es un obrar, y ese obrar es, a su vez, interioridad (Kierkegaard, 2016: SKS 442-443).

Lo más concreto es el individuo mismo que se piensa a sí mismo, pero con pasión. Subjetivamente se debe de poner énfasis el *cómo;* esto es la relación que existe entre el individuo con su existir. En su punto más alto, la pasión de lo infinito que es precisamente la subjetividad- es la verdad misma.

En resumen, el principio de la ética kierkegaardiana es la elección. En la elección se elige el bien y el mal; pero principalmente se elige la pasión con la que se elige. El individuo se elige a sí mismo y al hacerlo deviene concreto, le da un contenido a su conciencia, que es él mismo. Surge entonces el pensador subjetivo, el pensador que reflexiona sobre la existencia con pasión. Esa pasión es la verdad misma, entonces la verdad es subjetividad.

La verdad -que propone Aristóteles en su ética- es el conocimiento del principio del actuar humano, esto es la elección. Es sólo en la subjetividad que hay elección. La elección es subjetividad y es, por eso, que la verdad de la ética es subjetiva. La ética es subjetiva porque el fundamento de ésta, *la elección.* La verdad que de éste conocimiento devenga será, así mismo, subjetiva.

III La incertidumbre objetiva

En la teoría objetiva la verdad nada significa *para mí*; es una verdad abstracta que me aleja de ser concreto, un individuo existente. La verdad que interesa al sujeto existente es aquella que la determina, aquella que es para él. Kierkegaard dice en su Diario "Se trata de encontrar una *verdad* que sea *para mí*, encontrar *la idea por la cual estoy dispuesto a vivir y a morir*" (Kierkegaard, 2011: *Pap,* I A 75). La verdad subjetiva no será aquella que devenga como resultado de un proceso lógico; sino aquella que sea el objeto de mi interés.

La verdad es "*una incertidumbre objetiva, apropiada en firmemente en virtud de la más apasionada interioridad"* (Kierkegaard, 2009: SV1 VII 170).[9] La verdad es, por lo tanto, incertidumbre objetiva porque es la antítesis de la objetividad. Ante la luz de la reflexión objetiva, la subjetividad jamás podrá arrojar certezas; se suspende, entonces, todo conocimiento objetivo y "objetivamente sólo se tiene incertidumbre, pero es precisamente esto lo que tensa a la infinita pasión de la interioridad" (*Ibid.*). Se elige, con la pasión del infinito, la incertidumbre objetiva.

La verdad es también *apropiación.* El individuo tiene un interés por la verdad, pero, mejor dicho, es un interés por *apropiarse* de la verdad. *Apropiar* es el término que Kierkegaard usa para expresar esta adecuación de la pasión con la verdad. Es mediante la apropiación de lo verdadero que hay una verdad que es *para mí.* La verdad en este punto es la idea por la cual uno es capaz de vivir y morir. La verdad es una vida y la muerte.

La afirmación Kierkegaardiana: la subjetividad o interioridad es la verdad contiene la "socrática sabiduría", ya que, Sócrates no olvida que el cognoscente es un existente. "Ir más allá de Sócrates, cuando aún no se comprende lo Socrático, eso no tiene nada de socrático" (Kierkegaard, 2016: SKS 306). Ir más allá de Sócrates es olvidar que la verdad se relaciona existencialmente y que la existencia es esencial. En este punto es donde la ironía socrática se fusiona con la ética.

Todo lo anteriormente explicado es necesario para entender la tesis kierkegaardiana que "La ironía socrática es la expresión de la incertidumbre objetiva" (Kierkegaard, 2009: SV1 VII 171). La ironía socrática es el principio del método mayéutico porque Sócrates se declara y se sabe ignorante. "La ironía es absoluta e infinita negatividad, y es así que está destinada a destruir toda falsedad para dejar espacio consiguientemente a la verdad" (Guerrero, 2009, p. 121). Esa verdad es la interioridad o subjetividad. La ironía entonces es "la incitación de la subjetividad" (Kierkegaard, 2016: SKS 256). La ironía socrática, como actitud existencial, es la incertidumbre objetiva.

---

[9] Cursivas de Kierkegaard.

Esta incitación a la subjetividad se da porque la ironía es aquello que abre la posibilidad de la elección y la elección es subjetividad. La ironía permite un movimiento negativo del cognoscente, es decir la, interioridad. El individuo es ignorante de la verdad objetiva, lo único que puede saber el individuo es aquello que reflexiona sobre sí mismo.

La ética consiste en hacer que el individuo se concretice a través de sus elecciones. Las elecciones del, sujeto al ser subjetivas, le hacen devenir en un ser subjetivo, alguien que se elige a sí mismo y que, en virtud de eso, adquiere un conocimiento esencial: el conocimiento que él es un individuo (*den Enkelte*).

Es por eso que "el sujeto irónico no se vuelve vano él mismo" (Kierkegaard, 2000a: SKS 296), sino que se reconoce en su valor absoluto, puesto que se elige a sí mismo al saberse un existente. Para apropiarse de la verdad a través de la pasión, el individuo antes debió elegirse a sí mismo, es decir, devenir subjetivo. Al apropiarse de la verdad subjetivamente, el individuo, adquiere una incertidumbre objetiva.

La ironía es una actitud, y esta actitud se expresa en la incertidumbre objetiva. Es aquí donde debemos traer a la mesa la tesis VI: *Socrates non solum ironia usus est, sed adeo fuit ironiae deditus, ut ipse illi succumberet.* Sócrates fue irónico hasta el momento de su muerte, sucumbiendo a ella, y entonces murió bajo la incertidumbre objetiva. Sócrates encuentra y se apropia de la idea por la cual hay que vivir y morir, que es la filosofía. Él ha sido designado por los dioses a vivir como amante de la sabiduría, esto es, examinarse y probarse a sí mismo y a los demás. "Voy a obedecer más al dios que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar"(*Apología*, 29d).

En este Diálogo, *Apología de Sócrates*, Sócrates plantea de manera irónica el problema de la muerte. Primero usa la ironía de manera retórica, después lo usa como actitud, es decir, como incertidumbre objetiva. Sócrates observa cuán contradictorio sería abandonar la vida -recordemos que la verdad es la vida- por temor a la muerte porque "temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe" (*Apología*, 29d). Al no saber nada acerca de la muerte no teme, porque no puede temer aquello que no sabe, pues no sabría a qué temerle.

La actitud irónica sobre la muerte llega a su punto más alto en la incertidumbre objetiva. Al tener una idea por la cual vivir, el filosofar, también debe de tenerla para morir. Sócrates, en la *Apología,* no sólo se defiende de las acusaciones, sino lo que en verdad defiende es su filosofar, su vida, su existencia.

> La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar. *Si* es una

> ausencia de sensación y un sueño, como cuando se duerme sin soñar, la muerte sería una ganancia maravillosa [...] *Si* por otra parte la muerte es como emigrar de aquí a otro lugar y es verdad, como se dice, que allí están todos los que se han muerto ¿qué bien habría mayor que éste, jueces? Pues si llegando uno al Hades, libres ya de estos que dicen que son jueces, va a encontrar a los verdaderos jueces, los que se dicen que hacen justicia allí [...] Yo estoy dispuesto a morir muchas veces, si esto es verdad, y sería un entendimiento maravilloso, sobre todo *para mí* (*Apología,* 40c-41b).

En primer instante, la muerte es "o lo uno o lo otro" (*aut-aut*). La muerte es, o ausencia de sentidos o transformación. Sócrates arriesga toda su vida en base a un "Si..." y murió bajo esta incertidumbre objetiva. Su idea por la que debía vivir era la filosofía; su existencia era la filosofía. ¿Existe acaso una mejor demostración de la inmortalidad del alma que saltar hacia la muerte?

Sócrates se ha apropiado de la verdad de la muerte, pero llegó a ella sin saber qué era, desde la ignorancia, desde la ironía, porque él no le puede temer aquello que no sabe que es. Ahora la muerte es algo "para mí", dice Sócrates, y entonces, ahora sí estoy dispuesto a morir muchas veces. "La migaja de incertidumbre le sirvió a Sócrates porque él mismo se ayudó con la pasión de lo infinito" (Kierkegaard, 2009: SV1 VII 169).

En resumen, Sócrates, encontró una idea por la cual vivir y morir. Esta idea se la apropió de tal modo que hizo su verdad, una verdad para él. Fue en virtud de esta pasión infinita que no se olvidó en ningún instante que él era un individuo existente. Es así que, desde la absoluta negatividad, es decir, de la ironía, llegó hasta la incertidumbre objetiva. Fue irónico hasta el momento de su muerte, y murió en la ironía misma, murió por su idea. Inclusive termina su defensa de una manera puramente irónica "Pero ya es hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios" (*Apología*, 42a).

Conclusiones

En síntesis, la ironía, no es meramente un instrumento retórico sino también una actitud existencial. Ésta permite distanciarnos de los paradigmas de nuestra época, analizarlos, y de ser conveniente, proponer uno nuevo. Sin embargo, es también la ironía la que posibilita la entrada de lo otro: da paso, entonces, a la elección. La elección es la posibilidad de querer "o lo uno o lo otro"; pero la elección absoluta es la elección de uno mismo. El individuo se elige a sí mismo, y al hacerlo, deviene concreto; le da un contenido a su conciencia, que es él mismo. El pensador subjetivo surge; éste es quien reflexiona sobre la existencia con pasión. A través de la pasión es que un individuo se apropia de la verdad, de una

verdad que es para él. Esta verdad es incertidumbre objetiva porque no tiene validez objetiva, únicamente subjetiva, ya que sólo es verdad porque el individuo la ha hecho suya. Es esta migaja de certeza por la cual el individuo se juega la existencia, pero no como un juego caprichoso, y entonces vive.

Concluyo, entonces, afirmando que la ironía socrática es la expresión de la incertidumbre objetiva porque es la máxima expresión de subjetividad. La incertidumbre objetiva es la verdad interiorizada, en otras palabras, es subjetividad porque esencialmente es una elección apasionada. La elección es subjetividad porque el individuo se elige a sí mismo, elige la pasión con la que elige, es decir elige su interioridad. Al elegir la interioridad, el individuo elige ser un existente, elige el conocimiento esencial, el cual es, que el existente es un cognoscente. La ironía, al ser pura negación, quita toda falsedad y le abre el terreno a la verdad.

En el entendido de lo anterior, la ironía socrática frente a una época específica posibilita la fundamentación ética. Esto porque justamente introduce "lo uno o lo otro"; pero más que nada porque introduce la consciencia, y esto es lo que permite al hombre devenir un individuo. El individuo puede entonces analizar la realidad de su época y ponerla en duda. Es por eso que la ironía no es sólo una burla sutil, es el principio del método mayéutico pues nos permite distanciarnos y poner en duda lo dicho. La ética se debe hacer según las necesidades de la época. Analizar la realidad para negarla y entonces proponer aquello que sea necesario.

Sócrates tomó distancia de muchas ideas, entre ellas la de educación, proponiendo que la educación debía estar en la reflexión del propio actuar y no en seguir únicamente las normas. Kierkegaard tomó distancia del hegelianismo de su época y del cristianismo, proponiendo la pasión, que nuestro actuar –nuestras elecciones- no fuera una consecuencia lógica, sino una tarea ética.

La ironía socrática frente a una época específica posibilita la fundamentación ética porque nos permite tomar distancia de las normas y deberes que se tienen por sentado y nos lleva a hacer un análisis de la misma. En ese sentido la ética tendría que plantearse la pregunta ¿cuál es la ética que mi época necesita?

Tres, dije, eran los problemas filosóficos a los que Kierkegaard se enfrentó en su vida: la racionalización propia del hegelianismo, la masificación de los individuos y el llamarse cristiano sin vivir como un cristiano. Actualmente estos problemas no han desaparecido del todo, sólo han cambiado y se manifiestan de distinta manera.

Un exceso de racionalización se da en la época contemporánea. Cada vez los estudios científicos son más especializados y todas disciplinas intentan postular sus verdades como científicas, algunas las consiguen, otras se quedan en mera charlatanería; el desarrollo tecnológico y científico ha traído grandes

cambios sociales y culturales. Frente a esta racionalización, desde Kierkegaard, se propone que no se olvide justamente que el existente es un cognoscente. Ahora todos tienen la verdad, pero no hay una interiorización de la misma. Las verdades de la ciencia son importantes y útiles, pero no son esenciales, no configuran al individuo, ni en tanto personalidad ni en tanto carácter. Las verdades esenciales son aquellas que me hacen forjar una personalidad, un carácter, una ética. Ponerme a mí como tarea, como hacedor de mi existencia, hacer de mis ideas, convicciones, es decir, buscar la verdad por la cual vivir y morir: una verdad para mí.

Frente a la masificación de los individuos se sigue un poco de lo anterior. La ironía se debe imponer para alejarse de lo que otros postulan. El hombre se debe de elegir a sí mismo, esto es, devenir como un individuo. Elegirse a sí mismo es elegir su personalidad, hacerse él mismo. A través de sus propias elecciones el individuo forja su personalidad, su carácter y sus convicciones y con esto deviene concreto. Entonces puede elegirse a sí mismo, y por lo tanto, la subjetividad, es decir la verdad que sea para sí mismo.

En el cristianismo, actualmente, algunos hablan una crisis de fe. Algunos no están de acuerdo con las posturas que sus dirigentes han tomado y se han alejado de la fe. Pero es importante no olvidar que el cristianismo no es una cuestión de masas, es una cuestión individual, y hay que vivir entonces el cristianismo y apropiarse de la verdad del evangelio. Hay que existir en el cristianismo: hay que ser cristiano con pasión.

Referencias

Aristóteles. (2011). Ética Nicomáquea / Política. Tomo III. Madrid: Gredos.

Binetti, M. (2015). *El idealismo de Kierkegaard.* México: Universidad Iberoamericana.

Colomer, E. (1990). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo III. Barcelona: Herder.

Guerrero, L. (2004). *La verdad subjetiva: Søren Kierkegaard como escritor.* México: Universidad Iberoamericana.

Guerrero, L. Coord. (2009) Søren Kierkegaard: *Una reflexión sobre la existencia humana.* México: Universidad Iberoamericana.

Kierkegaard, S. (1959). *Mi punto de vista.* Buenos Aires: Aguilar.

Kierkegaard, S. (2000). *De los papeles de alguien que todavía vive / Sobre el concepto de la ironía.* Madrid: Trotta.

Kierkegaard, S. (2000a). Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates, en Escritos Vol. I. Editorial Trotta. Valladolid. p. 285, 287.

Kierkegaard, S. (2007). *Estética y ética en la formación de la personalidad.* España: Ediciones Espuela de Plata.

Kierkegaard, S. (2007). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta.
Kierkegaard, S. (2009). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas.* México: Universidad Iberoamericana.
Kierkegaard, S. (2011). *Los primeros diarios.* Vol I. México: Universidad Iberoamericana.
Kierkegaard, S. (2016). *Migajas filosóficas / El concepto de la angustia / Prólogos. Madrid*: Trotta.
Philosophica: Enciclopedia filosófica online, http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/kierkegaard/Kierkegaard.html
Platón. (2010). *Diálogos.* Tomo I. España: Gredos.
Portilla, L. (1986). *Fenomenología del relajo y otros ensayos.* México: Fondo de Cultura Económica.

Normas del Comité editorial

a) ***LOGOS.*** *Revista de filosofía* recibe materiales inéditos exclusivamente, y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
b) Los trabajos son recibidos en soporte electrónico, en Word de Windows, en plataforma.
c) Los textos deberán presentarse con el siguiente formato: Letra Times New Roman número 12, a 1.5 de espacio, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm., e izquierdo y derecho de 3 cm.
d) En caso de presentar ilustraciones o gráficas deberán estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
e) La redacción acusará recibido de los originales y deberá avisar en un plazo no mayor a 20 días la situación del texto recibido.
f) El Comité editorial someterá a un proceso de revisión y evaluación por pares doble ciego los artículos recibidos. La decisión del Comité será inapelable.
g) Las secciones de la revista (Artículos, traducciones y reseñas) estarán permanentemente abiertas. Los textos que se consideren publicables se enlistarán en orden de anterioridad y se le avisará al autor oportunamente el número en el que será publicado.
h) Los textos destinados a la sección de artículos deberán tener un mínimo de 10 cuartillas y un máximo de 25. Asimismo, deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract* en inglés, no mayores de diez líneas. Así como un listado de cinco palabras clave en español y en inglés.
i) Las reseñas no podrán exceder las 5 cuartillas y deberán centrarse en nuevas ediciones, traducciones o libros que hayan sido publicados en los últimos tres años y que aporten elementos para los debates actuales.
j) En el inicio del texto deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece.
k) En las propuestas de traducción deberá indicarse el nombre del autor del texto y del traductor. También deberá incluirse una carta de autorización por parte del autor del texto o de la editorial que lo publicó originalmente.
l) Cuando una cita es mayor a cinco renglones estará fuera del texto en letra Times New Roman 11 a 1.0 de espacio. Si es menor quedará dentro del texto entre comillas.

m) Las notas consultivas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
n) En todos los casos, se utilizará el sistema (APA) 6ta edición
o) Los textos clásicos podrán citarse según los estándares académicos definidos para cada caso (p.ej. *Metafísica* 6, 1071b2-1072a18 o *República* VII, 514a-541b).
p) La bibliografía deberá incluirse al final de los artículos y deberá estar ordenada alfabéticamente. Si se considera más de una obra de un mismo autor deberá colocarse del año más reciente al más antiguo.
q) El autor deberá incluir su código ORCID el cual podrán tramitar en la siguiente liga: https://orcid.org/signin

EDITORIAL Parmenia

Parmenia DIGITAL

www.editorialparmenia.com.mx

Universidad La Salle México