

# *DIKAIOSYNE*

Revista de filosofía práctica  
Enero - Diciembre, 2022. Año XXIV. N° 38



UNIVERSIDAD  
DE LOS ANDES  
VENEZUELA

38



# DIKAIOSYNE

Fundada el 3 de diciembre de 1997

Revista arbitrada de filosofía práctica, abierta a todas las tendencias o corrientes del pensamiento filosófico. Es un espacio de reflexión sobre los distintos fenómenos del obrar humano: jurídicos, políticos, éticos, estéticos, etc. Editada por el Grupo de Investigaciones sobre Filosofía, Derecho y Sociedad (G-SOFID). ULA. Mérida-Venezuela, con el patrocinio del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes (CDCHT-ULA).

ISSN 1316-7839

DEPÓSITO LEGAL: pp-199802ME321

## INDEXACIÓN DE DIKAIOSYNE

REVENCYT-RVD-005 (<http://revencyt.ula.ve>). CATÁLOGO LATINDEX (Folio 13407). THE PHILOSOPHER'S INDEX ([www.philinfo.org](http://www.philinfo.org)). CLASE (UNAM). GALE CENGAGE LEARNING.

Versión electrónica: SABER-ULA ([www.saber.ula.ve/dikaiosyne](http://www.saber.ula.ve/dikaiosyne)).

## COMITÉ EDITORIAL

### Editor: Universidad de Los Andes

#### Directora

*Margarita Belandria*

Magíster en Filosofía (ULA).

[belan@ula.ve](mailto:belan@ula.ve)

#### Consejo de redacción

*Mayda Hočevár* (Doctora en Derecho. ULA). *Andrés Suzzarini* (Magister en Filosofía. ULA) *Milagro Terán Pimentel* (Profesora de la Escuela de Derecho. ULA). *Mauricio Rodríguez Ferrara* (Profesor de la Escuela de Derecho. ULA).

#### Consejo de asesores y árbitros

*Alberto Rosales* (Dr. en Filosofía. USB, Caracas). *Pompeyo Ramis* (Dr. en Filosofía, ULA). *Gladys Leandra Portuondo* (Magíster en Filosofía, ULA). *Marta De La Vega Visbal* (Dra. en Filosofía. USB, Caracas). *Luz Marina Barreto* (Dra. en Filosofía. UCV, Caracas). *Marco Ortiz Palanques* (Dr. en Filosofía, ULA). *Dra. Edda Samudio* (ULA).

*José Antonio Ramos Pascua* (Dr. en Derecho. Universidad de Salamanca, España). *Ángel Alonso* (Dr. en Filosofía. UNAM, México). *Francisco Carpintero Benítez* (Dr. en Derecho. Universidad de Cádiz, España). *Carlos Casanova* (Dr. en Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile). *Joaquín Meabe* (Dr. en Derecho. Universidad Nacional de Nordeste. Argentina). *Guillermo Lariguat* (Dr. en Derecho y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Córdoba-Argentina).

**Dirección postal:** Grupo de Investigaciones Filosofía, Derecho y Sociedad (G-SOFID). Centro de Investigaciones Jurídicas. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad de Los Andes. Av. Las Américas. Sector La Liria. Mérida – Venezuela.

#### Suscripciones:

Proceso de suscripción en nuestra oficina o a través de: [grplogos@ula.ve](mailto:grplogos@ula.ve)- Telefax: 0274-2402083.

## ÍNDICE

|   | Pág.    |
|---|---------|
| <i>Alonso Salas, Ángel</i><br>Schopenhauer y atman. Reflexiones bioéticas en torno la eticidad de los perros y el sufrimiento animal.<br>Schopenhauer and atman. Bioethics reflections about the ethics of the dogs and the animal suffering.....   | 8-18    |
| <i>Carpintero Benítez, Francisco</i><br>La doctrina moderna en Europa sobre la esclavitud.<br>The modern doctrine in Europe on slavery.....   | 19-61   |
| <i>Caudillo Lozano, Jonathan</i><br>Sócrates y el cinismo, claves para repensar la práctica de la filosofía y su relación con el cuerpo.<br>Socrates and cynicism, keys to rethink the practice of philosophy and its relationship with the body.....   | 62-75   |
| <i>De los Reyes, David</i><br>Sobre la alegría y la risa en Descartes.<br>On joy and laughter in Descartes.....   | 76-97   |
| <i>Garcells Suárez, Agustín</i><br>Reflexiones en torno a la problemática del bien y el mal desde una perspectiva estético – literaria.<br>Reflections on the problem of good and evil from an aesthetic-literary perspective...  | 98-128  |
| <i>Megías Quirós, José Justo</i><br>Naciones unidas: derechos humanos y pobreza.<br>United nations: human rights and poverty.....   | 129-169 |
| <i>Mora García, José Pascual</i><br>Para una filosofía de la educación De las prácticas pedagógicas de las maestras afectadas Por el conflicto armado y en frontera.<br>For a philosophy of education of the teachers' pedagogical practices as affected by the armed and border conflicto..... | 170-196 |
| <i>Parmigiani, Matías</i><br>Con el <i>debido</i> respeto. Consideraciones en torno a los límites morales de la reprobación.<br>With all <i>due</i> respect.Considerations around the Moral Limits of Disapproval.....  | 197-226 |
| <i>Terán Pimentel, Milagros</i><br>Una aproximación al concepto de justicia en la <i>República</i> de Platón.<br>An approach to the concept of justice in Plato's republic.....   | 227-239 |

TRADUCCIÓN

Autor: Harold A. Durfee

LA CRISTOLOGÍA DE KARL JASPERS

Traducción del inglés por Gladys Portuondo241-268

INTERDISCIPLINARES

*Orrantia Cavazos, José Ramón*

Resistencia a las políticas de vacunación en la historia de México

Resistance to vaccination policies in the history of México.....270-295

INFORMACIÓN GENERAL

Índice acumulado.....297

CDCHTA-ULA.....309



## SCHOPENHAUER Y ATMAN. REFLEXIONES BIOÉTICAS EN TORNO LA ETICIDAD DE LOS PERROS Y EL SUFRIMIENTO ANIMAL

Ángel Alonso Salas<sup>1</sup>

### Resumen

Es conocida la identificación de frases de Arthur Schopenhauer en contra del maltrato animal, sobre el papel de la sociedad hacia los animales no humanos y sobre los valores, virtudes y eticidad que tienen los perros. Uno de sus perros (caniches) se llamaba “Ātmán”, noción que en sánscrito hace referencia al “alma del universo”. En este escrito se reflexionará en torno a la obra del filósofo alemán y su postura hacia los animales, así como detalles de su biografía que nos permitirán argumentar los motivos que llevan a Schopenhauer a ser un defensor de los animales y a considerar que los perros tienen un mayor grado de eticidad y valores que los mismos seres humanos.

**Palabras clave:** perro, ātmán, ética, Schopenhauer

### SCHOPENHAUER AND ATMAN. BIOETHICS REFLECTIONS ABOUT THE ETHICS OF THE DOGS AND THE ANIMAL SUFFERING

### Abstract

There is known the identification of Arthur Schopenhauer’s phrases in opposition to the animal abuse, the paper of the society towards non-human animals, and the values, virtues and the ethics that have the dogs. One of his dogs (a poodle) was called “Atman”, notion that in Sanskrit refers to the “soul of the universe”. This paper will be thought about the work of the German philosopher and his position towards the animals, as well as details of his biography that will allow us to argue the motives that lead Schopenhauer to

---

<sup>1</sup> Tiene los grados de licenciatura, maestría y doctorado en Filosofía, así como un doctorado en Ciencias (especialidad en bioética). Es profesor en CCH Azcapotzalco - UNAM e Investigador nivel I por el SNI, CONACYT. Correo electrónico: [angel.alonso@cch.unam.mx](mailto:angel.alonso@cch.unam.mx)

be a defender of the animals and the reasons to consider that dogs have more ethics and values than the same human beings.

**Key words:** Dog, atman, ethics, Schopenhauer.

En este texto hablaremos sobre los perros y las conductas que los seres humanos hemos denominado morales o éticas. La argumentación que fundamentará este escrito es la de Arthur Schopenhauer y los textos de las *Upanishads* que el filósofo retomó en sus escritos. Pero antes de reflexionar sobre la ética o los textos sagrados de los hindúes quiero compartir la relación que este servidor tiene hacia los perros. Me permito esta licencia en tanto que es sabido que el filósofo de Danzing llevaba a cabo diversos recorridos con su caniche mientras tocaba la armónica y reflexionaba sobre cuestiones de su vida personal y la filosofía, así como también, del hecho de que en sus obras existen diversas referencias sobre los perros y los humanos.

Tengo dos perras. Una de raza labrador que se llama Mina y otra es pastor alemán que se llama Tao. La dominante es Mina, quien es muy juguetona y le emociona salir de paseo y jamás de cansa de atrapar su carnaza de hilo. Marca su territorio cada metro, huele cada poste de luz y se espanta de muchas cosas como los cohetes, las motocicletas, bicicletas, del sonido del tren o de la sirena de las patrullas, y, hasta de sí misma. Le fascina el arroz y hacer “saludos al sol”. Cuando se espanta tiembla tanto que quiere huir y no hay abrazo, caricia o palabras que bajen su nivel de ansiedad. Tao en cambio, siempre está de buen humor. Pareciera estar riendo, pero es muy besucona y brusca. Regularmente tiene apetito y se la pasa saltando, aullando o mordiendo tu mano sin ninguna fuerza. En los paseos le ladra o chilla a cualquier perro o gato que se cruce en el camino. Suele estar muy relajada y sonriente y siempre que percibe algún tipo de peligro se avienta o enfrenta a aquello que le parezca sospechoso. Sobra decir que todas las personas que me han visto pasearlas saben cómo lidio con ellas, cómo me la paso gritándoles o cómo me hacen correr. Siempre que llegamos del paseo los tres estamos agotados. Si alguno de ustedes tiene algún perro sabe de ese placer, encanto y estrés que produce un paseo y cuántas veces uno ha considerado a dichos seres como miembros de la familia, al grado que uno cuenta con alguna de

sus fotografías en la computadora, celular, de perfil de una red social o en algún lugar de la casa. Así como Miguel de Cervantes escribió un coloquio que tienen los perros con sus amos, muchos de nosotros hemos hecho tertulias y distintas conversaciones sobre nuestros animales de compañía que ahora les han dado el mote de “perrhijos”, quienes se han convertido en nuestros mejores amigos y confidentes, por lo que sabemos todo aquello que implica la enfermedad, extravío o muerte de un perro, así como la identificación que tenemos con diversas películas que tratan sobre algún perro (*Beethoven, La razón de estar contigo, Rex, Paw Patrol, Siempre a tu lado, Cometa, Marley y yo*, entre otros). Pareciera que dichas historias retratan nuestra relación con nuestros canes. Hasta este punto, cualquiera de ustedes se preguntaría ¿y qué tiene que ver esto con el título del trabajo que apela a la bioética, la eticidad y la filosofía? Para entender esto, dividamos el trabajo en tres partes, a saber, la significación y sentido que tiene el perro en la obra de Schopenhauer; la significación de la palabra sánscrita “*atmán*” que hace referencia al “alma del universo”, y, finalmente, el tema de la eticidad.

### **El perro en la obra de Schopenhauer**

Muchos de los activistas y personas que están en contra del maltrato animal y a favor de la adopción responsable de animales de compañía recurren a frases de Schopenhauer, quien es considerado como uno de los precursores en contra del sufrimiento animal, en tanto que defiende la calidad moral de los cuadrúpedos, e inclusive expresa una calidad ética y moral de los animales no humanos a diferencia de sus dueños. En uno de sus escritos menores, que se llama *El amor, las mujeres y la muerte*, se encuentran las citas más famosas y recurrentes de Schopenhauer referentes a los perros.

Para el filósofo alemán, el mundo de los seres humanos está constituido por el sufrimiento y miseria de la especie, en tanto que es nuestro exacerbado individualismo, hipocresía y egoísmo la que nos lleva a tener una sociedad como la nuestra: injusta, doliente, cruel, falsa e inhumana. Es por esa misma razón que retoma la figura del perro como la *némesis* de nuestra especie, como la expresión absoluta de lo que deberíamos hacer como especie supuestamente racional y que ha asumido el control y dominio del planeta y de otros animales no humanos. En cambio, Schopenhauer sostiene que «el perro, el



único amigo del hombre, tiene un privilegio sobre todos los demás animales, un rasgo que le caracteriza, y es ese movimiento de cola tan benévolo, tan expresivo, tan profundamente honrado. ¡Qué contraste en favor de esta manera de saludar que le ha dado la naturaleza, si se compara con las reverencias y horribles arrumacos que cambian los hombres en señal de cortesía! Esta seguridad de tierna amistad y devoción por parte del perro es mil veces más segura, a lo menos al presente» (Schopenhauer, 1993. 204-205). Por tal motivo, el filósofo de Danzing aconsejaba que la especie humana se saludara con frases como “compañeros de sufrimientos y miserias” en lugar de fingir un saludo “políticamente correcto” o simplemente buscar el aprecio y reconocimiento de aquella persona de la que obtendremos algún favor a costa de la pleitesía o amistad a la que uno invierte su tiempo y dedicación. Y como es sabido, los perros no son así. No fingen alegría cuando al llegar a casa te reciben con ladridos, saltos, lamidas y con el característico movimiento de alegría de su cola, o que es “auténtico” al recibir a las visitas o el comportamiento que manifiesta hacia otros perros, gatos o personas. Cualquier persona que sea observadora y sin que sea etólogo puede inferir el estado de ánimo de su perro por la manera en que tiene su cola o su mirada. Por tal motivo, Schopenhauer reitera que “lo que me hace tan grata la sociedad de mi perro es la transparencia de su ser. Mi perro es transparente como el cristal” (Schopenhauer, 1993. 205).

Ahora bien, seguramente una de las frases del filósofo de Danzing que más repiten y difunden diversas asociaciones “animalistas” es la que afirma que: “si no hubiera perros, no querría vivir” (Schopenhauer, 1993. 205). En *El mundo como voluntad y representación* se pronuncia en contra de la tortura y crueldad hacia los animales. En dicha obra dedica un apartado a la caracterización del Estado en donde sostiene que existe un predominio del egoísmo e individualismo en diversos aspectos de la especie humana, que van desde la preservación de la especie mediante la sexualidad y el falso enamoramiento que únicamente busca preservar el linaje y la satisfacción efímera de la sexualidad (como perros en brama o celo que responden únicamente a los estímulos), hasta la creación de instituciones sociales como la iglesia, escuela, familia, entre otros, en donde impera el sufrimiento y la imposición de la fuerza física o intelectual sobre los demás. Es por esta razón que Schopenhauer desconfía de las normas y de la ética entre los seres humanos, ya que

todo aquello que nuestra especie dice lo hace mejor sobre otros, tales como el uso correcto de la razón, los códigos de conducta, los constructos ético-morales, la serie de valores, la compasión, la sensibilidad y del “humanismo”, son pura pantomima y se convierten en instrumentos de dominio y en la meta que queremos alcanzar. Sin embargo, gran parte de esas aspiraciones o utopías las llevan a cabo de manera cotidiana los perros. Ellos dan la vida por su “amo”; no son rencorosos con aquellos que los maltratan o no les dedican tiempo; cuando pelean no matan (salvo que hayan sido entrenados para llevar a cabo dicha acción); no cometen perricidios, secuestros, mienten, roban, se pelean por la herencia de sus padres, etcétera. ¿Acaso no decimos que ellos son fieles, los que no ocultan su expresión de peligro, miedo, amor o alegría mediante sus ladridos? ¿Cuántas veces no terminamos contándole nuestras penas y sufrimientos, y ellos, con una simple lamida, ladrido o su simple estar se han convertido en nuestros terapeutas, confidentes y hasta los llamamos nuestros mejores amigos?

Por tal motivo Schopenhauer afirma que «nada revela mejor la ignorancia del mundo como alegar, cual prueba de los méritos y valía de un hombre, que tiene muchos amigos. ¡Como si los hombres otorgasen su amistad con arreglo a la valía y al mérito! ¡Como si, por el contrario, no fueran semejantes a los perros, que aman a quien les acaricia o solamente les echa huesos que roer, sin más halago! Quien mejor sabe acariciar a los hombres -aun cuando sean asquerosas alimañas-, ése tiene muchos amigos». (Schopenhauer, 1993. 205) ¡Y qué paradójico que aquellos seres que tanto sufrimiento y humillación han recibido por parte de sus “amos” y seres racionales sean quienes les den lecciones de lo que aspiramos de “humanidad”! Schopenhauer se asombra de la compasión y escala ética que tienen los perros si los comparamos con nuestra especie. Aquí es cuando ejemplos icónicos como Marley, Frida (Marina-chan que fue una de las perras rescatistas en el sismo de la Ciudad de México de 2017) o Hachiko permiten comprender que la obsesión o fijación que tienen las nuevas generaciones de jóvenes en estimar y preocuparse más por un perro o gato que por un ser humano. No justifico ni apruebo dicha percepción, pero es que aquello que vio Schopenhauer hace más de dos siglos hoy cobra mayor vigencia: lo diametralmente opuesta que es la convivencia, valores y forma de ser entre cualquier especie de animal no humano y los seres humanos. ¿Y cómo no defender a aquellos perros rescatistas, los

perros guías para invidentes, las pasiones y emociones que mueven los perros en el cine y obras de arte, o, el perro que tienes como compañía y que hemos humanizado? Posiblemente esta es la razón por la que Schopenhauer siempre estuviera acompañado de su caniche *ātmán* y que fuera su mejor amigo. Pero ¿por qué el filósofo pesimista por excelencia tuvo un perro y lo nombró *ātmán*?

### Atmán o el alma del universo

Las *Upanisads* en la literatura védica son compendios de costumbres, ceremonias y ritos religiosos, que permiten comprender el sentido y significación que tiene la espiritualidad y que buscan la unidad ontológica-mística. Una de las nociones y símbolos de mayor importancia es la del brahmán, quien es “«el-ser-en-sí». Un ser-en-sí más allá de la dualidad del ser y del no ser, es decir, la realidad verdadera de la realidad empírica”. (AAVV, 2003. 22)- Cabe resaltar que el brahmán no es una especie de maestro erudito en las doctrinas védicas, sino “el modelo del «verdadero iluminado», del hombre perfecto y totalmente liberado” (AAVV, 2003. 28). Una de sus principales enseñanzas en palabras y acciones son las referentes a la *ascesis* (ejercitación corporal e interna -alma, espíritu-) y *ataraxia* (imperturbabilidad del espíritu) que llevan a cabo en la cotidianidad y permiten alcanzar la felicidad, que consiste en “el cuidado personal del cuerpo plenamente identificado con la individualidad. Virócana queda el todo satisfecho con esta doctrina y regresa entre los suyos para manifestarles la buena nueva: «Uno debe complacerse a sí mismo (*ātmán*). Uno debe cuidar de sí mismo. Complaciéndose a sí mismo y cuidando de uno mismo, el de acá y el del más allá» (AAVV, 2003. 47-48).

Considero que Schopenhauer vio en los perros esta característica, no solo en que ellos son en sí mismos la felicidad, sino que también son portadores de ella, debido a que son un reflejo vivencial de lo que para los vedas constituye el alma del universo, ese puente de conexión con el Todo y con el Uno, y que por ende, cuidan de sí y de los otros.

Es importante mencionar que de acuerdo con los textos sagrados de los hindúes “todo el espectáculo del mundo se le ofrece al *ātmán* a través de la instrumentalidad de los sentidos, ya que el *ātmán* es aquel que sabe que ve, que huele, que oye: La persona (*púruṣa*) es la que ve cuando el ojo se dirige

al espacio. El ojo es para ver. El *ātman* es aquel que es consciente de que va a oler. El olfato es para oler. El *ātman* es aquel que es consciente de que va a hablar. El habla es para hablar. El *ātman* es aquel que es consciente de que va a oír. El oído es para oír” (AAVV, 2003. 48). Dicho con otras palabras, es aquella conciencia y lo que está omnipresente, que se puede materializar o aproximarnos a su ser en la experiencia que tiene cada uno de nosotros consigo mismos y con los demás, en tanto que es persona (*púruṣa*), que es considerada “como un lugar de encuentro entre el macrocosmos y el microcosmos” (AAVV, 2003. 53). De esta forma, “el *ātman* se aposenta en tres moradas. Según Śamkara, las tres moradas del *ātman* son respectivamente el ojo derecho, la mente y el espacio en el interior del corazón. Los tres estados son, respectivamente, el estado de vigilia, el estado del durmiente que sueña y el del sueño profundo [... algunas de las necesidades del *ātman* son] Una es este mundo y otra el más allá. Hay, sin embargo, un tercer lugar, un lugar en donde confluyen los dos mundos anteriores. Este lugar de confluencia es el mundo de los sueños” (AAVV, 2003. 69).

Con dicha caracterización, que Schopenhauer conocía, pues era un lector educado y profundo de las *Upanishads*, podremos comprender la carga valorativa que le asignó a su caniche. Ahora bien, a todos los que tenemos (o hemos tenido) un perro sabemos de la importancia del nombre a pesar de que alguno de nosotros hubiera adoptado algún animal que tenía un nombre, regularmente se respeta su nombre. Pero uno hace soliloquios con ellos, les cambia su nombre. Les habla con diminutivos y juega con sus nombres. En el caso de Tao y Mina, las tuve desde pequeñas por una cuestión de adopción y tuve la fortuna de asignarle a cada una sus nombres. En el caso de Tao, el motivo de su nombre era el libro de *Tao-Te-King* de Lao-Tse, donde se afirma que Tao es el camino. Y siempre hablo de la espiritualidad de los opuestos, de que es mi camino, etcétera. ¿Acaso no podemos pensar que Schopenhauer hiciera lo mismo con *ātman* cuando le daba agua o comida, o que le recitaba fragmentos sobre el *ātman*, el brahmán y le hablaba de los dolores del mundo? Seguramente su perro solo lo escuchaba, volteaba a verlo hacia su izquierda y derecha, le daba alguna lamida a su rostro y se acercaba a su amo moviendo la cola. ¡Qué hermosa imagen del filósofo pesimista encontrando la unidad del mundo por medio de su caniche!

Pero volvamos a la significación del *ātman*, ya que éste está “más allá de las sílabas, más allá de todo predicado”, (AAVV, 2003. 73) es decir, es una noción inconmensurable que está lejos de la conceptualización y entendimiento racional, en tanto que su significación apela a lo que está más allá de lo racional. El *ātman* es aquella esencia que está en todas partes, por eso se conoce como el alma del universo. Tiene que ver con aquello que nos trasciende y que está más allá de nuestra realidad, lo que da un sentido al sin sentido de las cosas y que a pesar de ser imperceptible está presente. Es aquello que es inefable, que no se puede reducir a una explicación racional o a una sensación, pues está más allá de ellos, ya que

Se mueve y no se mueve.  
 Está cerca y está lejos.  
 Está dentro de todo esto  
 y está fuera de todo esto  
 Aquel que ve a todos los seres queridos en su propio *ātman*  
 y a su propio *ātman* en todos los seres,  
 no querrá jamás separarse de él (AAVV, 2003. 82)

Esta caracterización es lo máspreciado para los vedas y para el *púruṣa* (persona), pues representa aquello que conecta y da sentido a cada una de las cosas. Las *Upanishads* lo retratan de la siguiente forma cuando el sabio le dice a su discípulo que el *ātman*

No se puede conocer este *ātman* ni mediante la instrucción,  
 ni mediante el entendimiento ni mediante la enseñanza oral.  
 Solo puede conocerlo aquel a quien él mismo escoge.  
 A él el *ātman* le revela su propio cuerpo (AAVV, 2003. 100)

Veamos a continuación cómo esto pasa a los perros en la obra de Schopenhauer.

### **Hacia una eticidad de los perros**

Desde hace algunos años, la bioética la ha impulsado la reflexión sobre el papel y trato que deben tener los primates superiores y otros seres vivos.

Asimismo, ha concedido a los animales no humanos una serie de consideraciones morales que podemos rastrear desde Peter Singer al proyecto Gran Simio. Sin embargo, Schopenhauer considera que muy pocos seres vivos son capaces de llegar a la compasión y que, si tuviéramos que mencionar a alguna especie que actuara bajo los principios, normas y valores de la ética, no sería el humano sino el perro quien cumpliría con dichos requerimientos.

La compasión proviene del latín *compassiō-ōnis*, que hace referencia a un sentimiento de conmiseración que se tiene hacia sí mismo o hacia quienes sufren alguna desgracia. Se refiere al compadecer (del latín *compāti*) que es compartir, percibir o sentirse afectado por una desgracia ajena. Hacemos referencia este término en tanto afín al *pathos* griego, que nos remite a las nociones de piedad, clemencia y misericordia, pero en específico en *la participación en el dolor ajeno como si esa dolencia fuera propia*. En Schopenhauer, la compasión lleva a la negación de la voluntad de vivir. Retomando la sección anterior, es el brahmán quien lleva a cabo esto en las *Upanishads*. Schopenhauer es conocedor de la significación de la compasión en otras culturas. Al referirse al sufismo, nuestro autor se percata de que «en todo hombre se hallan la *envidia* y la *compasión*, ambas nacen de la comparación del propio estado en el ajeno y se contrarrestan mutuamente, haciendo caer uno de los platillos de la balanza de la felicidad, bien el de la propia dicha o el de la del otro. La envidia constituye un sólido muro entre el tú y el yo; la compasión adelgaza ese muro y lo hace transparentarse, difuminando la diferencia entre el yo y el no-yo [...] Los *chinos* mencionan cinco virtudes cardinales (*Tschang*): la *compasión* (*Sin*), la justicia (*i*), la cortesía (*li*), la ciencia (*tschí*) y la sinceridad (*sin*) [...] las virtudes cardinales o teologales del cristianismo son fe, amor, esperanza (¿y obediencia?)» (Schopenhauer, 1996. § 179, 168-169). En la tradición budista, la compasión (como actitud altruista) posee cuatro partes o cuatro ilimitados: ecuanimidad, amor, compasión y gozo. La compasión supone ayudar de manera efectiva a quien sufre. Para que el meditante se identifique con el “sufriente”, tiene que visualizar un ser en una situación de extremo sufrimiento. Cuando la compasión y el deseo de venir en su ayuda han sido engendrados, extiende su meditación a otros seres menos cercanos y a la postre, a personas que le resultan indiferentes.

Si pensamos en nuestros perros, ellos cumplen la cuestión de la contemplación y percepción de la Idea del sufrimiento y acceden a la voluntad del mundo. Schopenhauer se cuestiona sobre los seres humanos:

¿cómo es en absoluto posible que el placer y el dolor *de otro* muevan mi voluntad inmediatamente, es decir, exactamente igual que en otro caso sólo lo hacen los míos? [...] Está claro que sólo convirtiéndose el otro en *el fin último* de mi voluntad, igual que lo soy yo mismo en otro caso: o sea, queriendo yo inmediatamente *su* placer [*Wohl*] y no queriendo *su* dolor [*Wehe*], tan inmediatamente como hago en los demás casos con el *mío*. Pero eso supone necesariamente que yo com-padezca [*mit leide*] directamente en *su* dolor como tal, que sienta *su* dolor en otro caso sólo siento el *mío* y que, por lo tanto, quiera inmediatamente su placer como en otro caso sólo el *mío*. (Schopenhauer, 1993b. 232-233).

Dicho con otras palabras, aquellas diferencias existentes entre el Otro y uno mismo, la relación sujeto-objeto, permiten que en el momento de acceder a una auténtica contemplación estética (que no necesariamente debe ser por medio de una obra de arte, sino también por la contemplación de la Naturaleza), posibilita el planteamiento del sufrimiento que el sujeto tendría si uno estuviera en su lugar, es decir, a la postre de una identificación con el Otro, se suprimen las diferencias anteriores y se busca el minimizar o evitar el dolor que aquél está recibiendo. Es importante resaltar que «dado que no me hallo *en la piel* del otro, sólo a través del *conocimiento* que tengo de él, es decir, de su representación en mi cabeza, puedo identificarme con él hasta el punto de que mi hecho manifieste la supresión de aquella diferencia» (Schopenhauer 1993b. 233). Podríamos afirmar que la compasión para los griegos es una especie de virtud o una actitud ética, mientras que, para el cristianismo, sería una de las virtudes cardinales, un don.

De esta manera, la compasión es el único momento en el que el individualismo y egoísmo que define al ser humano desaparecen y cuando se muestra la compasión. Y ante el sufrimiento, el Otro, el individuo hace todo lo que esté a su alcance para que el Otro deje de estar sufriendo, pues «aunque ese sufrimiento se me dé como algo exterior a través de la mera intuición o la noticia externa, sin embargo, lo *con-siento* [*mitempfinde*] *lo siento como mío*, pero no *en mí*, sino *en otro*». (Schopenhauer 1993b. 253). Y ese dolor, que siento en el Otro, es lo que me lleva a ser compasivo con él, a una actitud

altruista, en la que abandono mi egoísmo e individualismo y pongo todo lo que esté a mi alcance, inclusive mi propia vida por minimizar el dolor del Otro, por buscar la aplicación de la justicia ante él y por llevarlo a que goce en lugar de que sufra.

En este orden de ideas, se borran las fronteras y diferencias con el Otro, siendo posible acceder a contados momentos éticos que son auténticos y que manifiestan la bondad que tiene el ser humano. Es por este motivo que, ante el sufrimiento deberíamos poner atención, reflexionar sobre lo que está sucediendo y lo que uno puede hacer, para evitar el dejarse arrastrar por un mero sentimentalismo. Y si se diera el caso en el que uno quisiera cargar con los sufrimientos del Otro, es decir, que se quisiera de manera auténtica el contribuir a quitar el sufrimiento al Otro, entonces se accedería a la compasión y a una actitud de compromiso ético ante el Otro. ¿Y acaso, esto no lo llevan a cabo los animales no humanos?

La compasión, nos remite a otro modo de conocimiento que Schopenhauer, basándose en las *Upanishads* identifica como el *tat tuan asi* (eso eres tú) que «nos muestra a todos los seres como idénticos en nuestro yo, por lo que su mirada nos suscita compasión y afecto [...] ante la contemplación del sufrimiento ajeno, podemos identificarnos con ellos» (Schopenhauer, 1996 § 189, p. 178). Es así como podríamos decir que es posible encontrar la compasión en algunos momentos en los seres humanos, pero es algo que está presente en los animales que acompañan y perciben al que sufre (alguien de su misma u otra especie), así como el hecho de que se muestra compasivo con ellos. La eticidad y valor moral se cumplen más en los perros que en los humanos, en tanto que éstos son copartícipes del *ātman*. Ahora bien, quiero terminar esta reflexión con una frase del filósofo de Danzing:

Debo confesarlo sinceramente. La vista de cualquier animal me regocija al junto y me ensancha el corazón, sobre todo la de los perros, y luego la de todos los animales en libertad, aves, insectos, etc. Por el contrario, la vista de los hombres excita casi siempre en mí una aversión muy señalada, porque son cortas excepciones, me ofrecen el espectáculo de las deformidades más horrosas y variadas: fealdad física, expresión moral de bajas pasiones y de ambición despreciable, síntomas de locura y perversidades de todas clases y tamaños; en fin, una corrupción sórdida, fruto y resultado de hábitos degradantes. Por eso me aparto de ellos y huyo a refugiarme en la naturaleza, feliz al encontrar allí los brutos” (Schopenhauer, 1993. 209).



## BIBLIOGRAFÍA

- AAVV, (2003). *La sabiduría del bosque. Antología de las principales Upanishads*. Edición y traducción de Félix G. Ilárraz y Óscar Pujor. Madrid: Trotta.
- AAVV, (1999). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Edited by Christopher Janamay. USA: Cambridge University Press, 1999.
- AAVV (2001). *Upanisad. Con los comentarios Advaita de Sánkara*. Edición e introducción de Consuelo Martín. Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, A. (1993a). *El amor, las mujeres y la muerte*. Madrid: EDAF.
- ———, (1993b). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- ———, (1996). *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos (antología)*. Selección, estudio introductorio, versión castellana y notas de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pre-textos.
- ———, (2003). *El mundo como voluntad y representación. Complementos*. Introducción, traducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.
- ———, (2004). *El mundo como voluntad y representación*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Ed. Trotta.
- Tafolla, M. (2004). *Los derechos de los animales*. Barcelona: Colección Idea Universitaria-Filosofía.

## LA DOCTRINA MODERNA EN EUROPA SOBRE LA ESCLAVITUD

Francisco Carpintero Benítez\*

### Resumen

Al aludir a la esclavitud normalmente pensamos en los esclavos negros que eran traídos desde África, y olvidamos que, a lo largo de la Edad Moderna, también estuvo vigente la institución de la esclavitud en Europa. Pero no sólo en la Antigüedad y en la Edad Media hubo esclavos, sino también en la Edad Moderna. Este estudio no alude a la esclavitud en Rusia, incluso en el siglo XIX, porque Rusia ha sido un país medio-occidental y medio-asiático. Ya que los hubo, por lo menos hay que examinar la condición de los esclavos en Europa durante la Modernidad.

**Palabras clave:** libertad, esclavitud, *dominium sui*, dignidad humana, guerra justa.

## THE MODERN DOCTRINE IN EUROPE ON SLAVERY

### Summary

When referring to slavery, we normally think about the black slaves who were brought from Africa. But we forget that, throughout the Modern Age, slavery was also in effect as an institution in Europe. But there were slaves in Europe not only during the Ancient and the Middle Ages, but also in the Modern Age. The present study does not address slavery in Russia -where slavery existed even in the 19th century-, because Russia has been and still is a mid-Western, mid-Asian country. Since there were slaves in Europe, it is necessary to examine the slaves' condition in Europe at least during the Modern Age.

**Keywords:** freedom, slavery, *dominium sui*, human dignity, fair war.

---

\* **Francisco Carpintero Benítez.** Doctor en Derecho. Catedrático de Filosofía del Derecho en el Departamento de Filosofía, Facultad de Derecho de la Universidad de Cádiz. España. Profesor visitante en la Facultad de Derecho de la Universidad Panamericana (México DF), en donde ha impartido cursos de Historia del pensamiento jurídico en los cursos de postgrado. Es autor de numerosos libros y artículos publicados en revistas alemanas, argentinas, chilenas, españolas, italianas, venezolanas, etc.

Para los juristas que compusieron el *Jus Commune* era evidente que los hombres son iguales ‘por naturaleza’, porque la *Natura* no situó a nadie con un poder sobre otro ser humano. Lo que implicaba que, por derecho natural, todos éramos igualmente libres en esta primera etapa de la historia de la humanidad. Ellos se apoyaban en Digesto 1,1, 5, ‘ley’ que declaraba lo indicado, y que explicaba que, una vez introducidas las propiedades privadas por el derecho de gentes, comenzaron las guerras, pues éstas se hacían por codicia<sup>1</sup>. De las guerras surgieron las esclavitudes, ya que era más humano que los prisioneros siguieran vivos, aunque fuera en calidad de esclavos, que no ‘sacrificados a los dioses’. Finalmente, en una tercera etapa de nuestra historia, una vez superada la del derecho de gentes, entró en vigor el derecho ‘civil’, que componía lo que hoy llamamos derecho positivo de cada comunidad política.

Interesa destacar la vinculación del derecho natural con la libertad individual, de modo que ambos términos venían a ser sinónimos: es frecuente leer incluso entre los glosadores del derecho romano (pensemos en Accursio) “*Libertas id est jus naturale*” o “*Jus naturale id est libertas*”. Lo que ha sobrevivido más imperiosamente de las doctrinas del derecho natural es su afirmación de la libertad ‘natural’ de cada ser humano; estas ideas romanas y romanistas crearon el pensamiento dominante en la Modernidad, cuando comenzó la andadura de lo que hoy llamamos Derecho Natural Moderno o Escuela Moderna del Derecho Natural. Esta corriente recogió la herencia de los siglos anteriores (la de los juristas del *Jus Commune* y también la de los filósofos-teólogos nominalistas) y dio origen, con el tiempo, a la afirmación de los derechos individuales de libertad.

Buena parte de la autoría de esta confusión entre el derecho natural y la libertad ‘natural’ la tuvo San Isidoro de Sevilla, un hispano-romano que

---

<sup>1</sup> . Según Chassana, el autor de un *Catalogus Gloriarum Mundi*, libro de referencia de las personas cultas durante los siglos XVI y XVII, si desaparecieran las propiedades no habría esclavos, ya que “*Dominium ex factu et libidini dominandi*”. Fernando Vázquez de Menchaca cita este pasaje de Chassana para explicar la creación de la institución de la esclavitud. Lo menciona Vázquez en *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri sex*, Johannes Baptista Schönwetter, Francofurti, 1564, cap. 9, nº 5.

publicó en el siglo VI una pequeña enciclopedia, titulada *Etimologías*, y que se difundió de forma extraordinariamente amplia entre los centros del saber - escuelas conventuales y catedralicias- en la época que hoy conocemos como Alta Edad Media. Él presentó al derecho natural como compuesto por dos instituciones esenciales: la “Igual libertad de todos” (*Omnium una libertas*) y la “Común posesión de todas las cosas”: *Communis omnium possessio*. En realidad, usa ambas expresiones con tanta facilidad que lleva a pensar que eran ideas extendidas por las escuelas de derecho del Bajo Imperio.

Hay que suponer que los sacerdotes y los monjes de aquellos momentos predicaban lo que conocían, y por esto también el pueblo sin letras se sabía de memoria la ausencia de vínculos y la inexistencia de propiedades según el *jus naturale*. Así, vemos que, en la Castilla del siglo XV, un fraile sin especiales estudios jurídicos ni teológicos, como era Alonso de Castrillo, escribía con naturalidad que “Por derecho natural todos somos iguales y libres”<sup>2</sup>. Éste fue un pensamiento especialmente encastrado entre los españoles que componían los Reinos de Castilla y Aragón, porque los Reyes de ambos Reinos hubieron de dar libertades muy especiales a los que colonizaban los terrenos que ellos habían conquistado a los moros. Para que una familia quisiera estar expuesta a las *razzias* de los musulmanes, fue preciso que disfrutara de un censo enfiteútico sobre sus terrenos. Como es obvio, en estos Reinos no hubo un feudalismo tan estricto como en Centroeuropa, y Luis de Molina ya explicaba este hecho, e indicaba que, entre nosotros, llamamos un feudo normalmente a la concesión de un molino para moler el grano<sup>3</sup>. ¿Hecho extraño? No, porque no se podían cobrar los impuestos al recoger la cosecha, pero sí al procesar el trigo; el señor del molino se quedaba con una parte del valor del trigo molido.

### **El ambiente heredado en torno a este tema**

En un primer momento, seguiré la exposición de Fernando Vázquez de Menchaca, que hizo una relación especialmente completa de las distintas esclavitudes. Este autor distingue la esclavitud por derecho divino, por derecho

---

<sup>2</sup> . José Justo Megías, *La teoría política entre la Edad Media y la Edad Moderna*. Alonso de Castrillo, Universidad de Cádiz, 1992.

<sup>3</sup> . Carpintero, *El derecho natural laico de la Edad Media*, en “Persona y Derecho” VIII (1981) pp. 33-100. En *franciscocarpintero.com*.

natural, por derecho de gentes y por derecho civil. En el capítulo 9 de sus “Controversias ilustres”, indica que la esclavitud por derecho divino es la propia del que está en pecado. Este tipo de servidumbre no nos interesa ahora.

Para no tener necesidad de ir dando explicaciones incidentalmente, a propósito de la libertad natural, de la del derecho de gentes o sobre la obligación natural, parece preferible exponer resumidamente el pensamiento más genérico que domina estas explicaciones de Vázquez.

Él entiende que hubo un primer estado en la historia de la humanidad en el que sólo estaba en vigor el derecho natural, al que llamamos “jus gentium primaevum”, en el que no existía ninguna compulsión de un hombre sobre otro y por tanto no se podía exigir coactivamente el cumplimiento de los contratos, ya que no existían magistrados<sup>4</sup>.

Hubo un segundo tiempo en el que estaba en vigor el derecho de gentes, que introdujo a los gobernantes (*principes*), que hacían cumplir los convenios; y esto era más equitativo (*aequius*) que el estado de cosas anterior, pues es manifiesto que no puede haber comercio donde no se guarda la fe en los contratos<sup>5</sup>.

Pero por la jactancia, o por bromas, o por hablar vano, se dicen muchas palabras que luego no se cumplen. Por esto, tal como enseña la *lex non solum, D. de act. et obligat.*, comenzó a existir un tercer tiempo que atemperó aquel rigor antiguo y siguió una vía media, unas veces obligando a la palabra dada, y otras veces, no. El derecho civil hizo que produjeran efecto solamente aquellas convenciones que son más frecuentes y más importantes para la vida política y social, tal como son las compras y las ventas, los arrendamientos, los mandatos y depósitos, etc., como en general todas aquellas que se enumeran en la *lex juris gentium, D. de pactis*. El derecho civil produjo otros efectos, de modo que incluso las convenciones generales, fueran legítimas (a las que llamamos contratos nominados), o fueran otras, a unas les dio acción y a otras les quitó efectos, como sucede con las de los menores de edad, con los pródigos después de la declaración de prodigalidad, como explica *per totum D. ad Vellejan. per totum titulum*. De este modo, como a veces es equitativo cumplir la palabra dada y en otras ocasiones no lo es, el derecho civil se apartó del

<sup>4</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 9, nº 3.

<sup>5</sup> . *Ibidem*.

derecho natural, que excluía toda coerción, y se apartó igualmente del derecho de gentes, que obligaba siempre a su cumplimiento.

Hemos seguido un itinerario que va desde la igual libertad de todos en el *status naturae*, es decir, en el que sólo estaba en vigor el Derecho natural, hasta la aniquilación de tal estado primitivo por el Derecho de gentes para acabar, finalmente, en la sociedad propiamente ‘civil’. Como todos los hombres eran libres en el estado natural, la razón ordena que entendamos que aquella libertad sólo pudo acabar mediante la libertad de los hombres, es decir, mediante un pacto o contrato en el que las personas buscaban mejores condiciones de vida.

De lo expuesto se sigue nuestra conclusión principal, a saber, que el hombre no puede ser siervo por disposición legal, porque los derechos y las leyes fueron creados para utilidad de los hombres, y la esclavitud queda comparada a la muerte ... *quia homo natura liber creatus est, lex libertas, D, de statu hominum, et per totum titulum Inst. de jure personarum*<sup>6</sup>. En tal caso, ¿por qué Dios ha hecho que la distinción de las propiedades sea necesaria para la vida humana? Según Socino, Juan de San Geminiano y Andrés de Exea, Dios nos ha dado esta razón de acuerdo con su poder ordinario (*etiam de potestate ordinaria*), pues Él puede cambiar los ánimos de los mortales, ya que la Fe de la Iglesia mantiene que Dios es omnipotente y esta omnipotencia la podemos referir a su poder ordinario<sup>7</sup>. Así sienta plaza de nominalista, atribuyendo al poder de Dios lo que difícilmente encuentra acomodo en la razón humana. Aunque él, tan reflexivo siempre con los desarrollos lógicos que obtiene desde su axioma máximo (“Los hombres, que eran libres en el estado de naturaleza, sólo han podido crear cualquier poder para su beneficio”), necesita referirse poco a la voluntad de Dios. Él no habla de la ley del Amor, como Scoto, o de la *Prima justitia Dei*, como los nominales del siglo XV que se insertaron vagamente en las filas nominalistas<sup>8</sup>. Sólo alude a hombres libres

<sup>6</sup>. *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 9, nº 1.

<sup>7</sup>. “Attamen S. Thomas, secunda secundae, quaest. 66, art. 2, ponit tres rationes quare distinctio dominiorum fuerit necessaria ad humanam vitam”. No está de acuerdo con Santo Tomás por lo ya indicado: Dios, a través de su poder ordinario, puede hacer cambiar nuestra razón. *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 9, nº 6.

<sup>8</sup>. De forma más contextualizada, Carpintero, *La ley natural. Historia de una realidad inacabada*, UNAM, México, 2013. En [franciscocarpintero.com](http://franciscocarpintero.com).

de desean hacer realidad en la sociedad sus derechos naturales, sus *jura naturalia*. La terminología de *jura naturalia* le venía dada en Instituta 1,2,11.

Desde este planteamiento no se puede admitir la opinión de Aristóteles que entiende que algunos hombres son tan ‘débiles’ (*hebetiores*) que su destino es servir a los más fuertes. Mantienen esta opinión aristotélica Domingo de Soto, Alfonso Guerrero y Jerónimo Cagnolo. (No parece que quiera hacer una relación exhaustiva de los autores que siguen la tesis de Aristóteles: simplemente, menciona a tres de los que él cita más frecuentemente). En tal caso, como los más débiles reciben un beneficio, quedan como deudores de la otra parte; pero ser deudor o tener esta obligación es una realidad impropia que constriñe mínimamente al que es forzado, porque este tipo de servidumbre no puede imponerse, ya que no es propiamente una obligación. Sí es cierto que son útiles para algunas personas que son especialmente débiles, como sucede con los menores, los locos, los pródigos o los que tienen la mente captada por otros<sup>9</sup>.

Parecería que, así como es lícito cazar a los animales, está permitido hacer la guerra y atrapar a los más débiles, que parece que han nacido para obedecer, tal como mantiene Aristóteles en el Libro I de la Política, cap. 3. Así lo entiende el ‘doctísimo Soto’. Pero hemos sido creados iguales por Dios, y ¿qué mente más aguda es la que se atreve a corregir a Dios? Porque parece que estas personas son más dignas de conmiseración que no de ira, más necesitadas de consejo y de ayuda que no de ser perseguidas<sup>10</sup>. Alejandro Magno, aconsejado por Aristóteles, llevó la guerra hasta regiones remotas para buscar la utilidad de sus nativos y llevarlos a una vida mejor. “¡Humana y piadosa caridad que viola los derechos que el parentesco natural ha creado entre todos los hombres y que, al filo de la espada, con todo género de muertes, tormentos e incendios, destruyendo sus ciudades, esquilmando sus campos, violando sus vírgenes, matando a los ancianos y a los niños, como queriendo extirpar a este género de hombres, no duda en llamar beneficio a quienes sufren esto!”<sup>11</sup>.

Por otra parte, está la esclavitud que fue introducida por el derecho de gentes, que es contraria al derecho natural, según el cual todos somos libres. Los ejércitos vencedores solían matar (*trucidare!*) a los vencidos, y de esto

<sup>9</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 9, nº 3.

<sup>10</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap.10, nº 4.

<sup>11</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 10, nº 9.

no obtenían ningún beneficio económico, por lo que fue más conveniente vender a los prisioneros. El ‘doctísimo Soto’ (normalmente llama de este modo a Domingo de Soto: ¿ironía?<sup>12</sup>) dice que esto ha sido una creación utilísima que creó el derecho de gentes. Pues una vez que quedó sentado que aquello que pisaran tus pies es tuyo, será tuyo. Y así fueron creadas las guerras, *non dispositive*, como han entendido algunos, sino *causative et occasionaliter*<sup>13</sup>, porque el derecho de gentes no ordenó las guerras (*non statuit bella*), sino que desde la división de los dominios surgieron las guerras, como declara Porcio en el parágrafo *jus autem civile, col 2, Inst. de jure naturae et gent.*, de modo que si se suprimieran el *Meum* y el *Tuum* (él escribe estas palabras con mayúsculas), los hombres llevarían una vida tranquila.

Ésta es la esclavitud no sólo más frecuente (*frequentior*), sino que es frecuentísima (*frequentissima*) y existe por todo el Orbe. Está fundamentada en varias disposiciones romanas, y la mayor parte de los nuestros (Vázquez cita a Fortún García, Pablo de Castro, Jason del Mayno, Domingo de Soto, Andrés de Exea y Alfonso Guerrero<sup>14</sup>, entienden que tal esclavitud sólo puede surgir desde una guerra justa<sup>15</sup>. Pero esta justicia es una condición que es sospechosa, peligrosa y perniciosa, porque en ninguna parte se observa esta exigencia. Tanto da que la guerra sea justa o no y, hablando de acuerdo con nuestro derecho, *hanc differentiam minime inducentes*. Si los cautivos han de ser matados, ¿qué importa que la guerra sea justa o injusta? Y la servidumbre será igual de cruel con independencia del carácter de la guerra<sup>16</sup>. En la guerra

---

<sup>12</sup> . En distintas ocasiones procede contra la opinión de Soto y añade que Soto no habría mantenido esto “Si se hubiera contenido dentro de los límites de su profesión teológica”. Normalmente sólo se conoce sobre este tema la sentencia de Alberico Gentili, cuando escribía “Silete, theologoci, in munere alieno”. Pero Gentili escribió esto bastante años después que Vázquez, y su obra no es más conocida que la del vallisoletano. Es extraño que incluso los investigadores españoles hagan uso de la frase de Gentili omitiendo las fuentes propias.

<sup>13</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 9, nº 5.

<sup>14</sup> . A veces son extrañas las citas de Vázquez. De Fortún García sólo conocemos su *Tractatus Regiminis Mundi*, insertado, junto con otros, en el volumen I del *Tractatus Universi Juris*. Pablo de Castro, Jason del Mayno y Domingo de Soto fueron suficientemente conocidos por cualquier jurista de esta época. Pero Exea (¿o Ejea?) y Guerrero son autores poco conocidos pero por los que él tiene aprecio especial.

<sup>15</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 9, nº 14.

<sup>16</sup> . *Ibidem*.



no hay prisioneros justos e injustos. Si, por ejemplo, hoy estalla una guerra entre el Rey de España y de Francia por el Ducado de Milán o por el Reino de Nápoles -explica Fernando Vázquez-, los soldados no deben plantearse si luchan justa o injustamente, sino que han de seguir las órdenes de sus Reyes<sup>17</sup>.

Vázquez se sitúa ante un dilema. Pero él quiere resolverlo explicando que el que va a la guerra puede perder su alma, su cuerpo, sus caballos, su armas y sus restantes propiedades, por la *fortuna incertitudine*, y que estas pérdidas sólo se le pueden imputar a su voluntad, como indican diversas normativas romanas y explican también Bartolo, Bartolomé Socino y Jason del Mayno, de modo que en esta mutua militancia las adquisiciones y las pérdidas proceden desde el consenso expreso o tácito de los que actúan, y quedan conformadas por el derecho natural; porque nada hay tan natural como que las cosas se transmitan de uno a otro por la propia voluntad<sup>18</sup>. Añade, en los números 18 y 19 de este capítulo, explicaciones quizá demasiado largas que tienen poco interés para el lector de hoy. Finalmente, en el número 21 del lugar mencionado, indica que el siervo, con independencia de la guerra en que haya sido esclavizado, puede huir lícitamente, sin que cometa ningún tipo de pecado. Parecería que no podemos perder lo que es nuestro sin el propio consentimiento; pero esto sólo sucede con las propiedades irrevocables, y no cabe duda de que el prisionero hecho en alguna guerra, por justa que sea, es objeto de una propiedad revocable<sup>19</sup>.

En cambio, no puede huir, bajo pena de pecado mortal, el hijo de la esclava<sup>20</sup>, pero el apresado porque llevaba armas al enemigo, sí puede escapar lícitamente; hay juristas, como Juan de Andrés, El Panormitano o Ludovico Romano, que han mantenido que no, «Pero nadie me podrá convencer de esta negativa porque las cosas odiosas han de ser restringidas»<sup>21</sup>.

Se plantea cómo han de ser juzgadas las guerras que el Serenísimo Rey de Portugal mantiene contra los indios, unas guerras que Domingo de Soto aprueba porque sirven para anunciar el Evangelio. Concluye que lo que se ha

<sup>17</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 9, nº 16.

<sup>18</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 9, nº 18.

<sup>19</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 9, nº 22.

<sup>20</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 10, nº 1.

<sup>21</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 10, nº 3.

de decir se deduce obviamente desde lo que ha expuesto<sup>22</sup>. Alfonso Guerrero expone su opinión sobre las guerras que el potentísimo Rey de las Españas mantiene contra esto pueblos infieles, y Vázquez escribe que «No apruebo ni condeno su parecer, que no me queda tiempo para estudiar e investigar este asunto»<sup>23</sup>. Un bonito modo de no querer entrar en el tema.

Existe un tipo de esclavitud que se origina desde el derecho civil es la del hombre libre que se vende él a sí mismo. Al tratar este tema se muestran las discordias de los hombres prudentes que han compuesto el derecho de Roma; porque estos jurisconsultos establecieron que un hombre menor de 25 años no puede alienar un terreno, incluso con el permiso de su *curator*, si no interviene el decreto de un juez<sup>24</sup>. Pero ese menor de 25 años sí puede venderse a sí mismo, incluso contra el parecer de su *curator*<sup>25</sup>, y esta discordancia no le parece admisible. Ésta fue la forma de la esclavitud que perduró por más tiempo, como veremos conforme avance la exposición en las doctrinas de la Edad Moderna.

Todos mantenían, desde Accursio hasta el siglo XVI, que el esclavo está aniquilado (*annihilatus*) por el derecho de gentes y por el derecho civil, pero lo cierto es que todo el que presta su palabra, sea libre, liberto o esclavo, queda obligado ‘naturalmente’. Entramos en el tema, bastante complejo por contradictorio, de la ‘obligación natural’ o *naturalis obligatio*<sup>26</sup>. El derecho de Roma, en la *lex in personam, D, de reg. juris*, establece que ninguna persona servil puede contraer una obligación. Pero emergen las contradicciones porque la Instituta, en el párrafo 1, *de fide just*, y el Digesto en la *lex quod attinet, de reg. juris*, establecen que, en lo que hace al derecho natural, todos

<sup>22</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 9, nº 10.

<sup>23</sup> . “Novi autem orbis infideles, ac incolae, an si potentissimo domino nostro Hispaniarum Rege servire parati non sint, possint juste debellari, tradit Alfonsus Guerrer. in *Speculum principum*, c. 31, n.5, *cujus sententiam nec probo, nec improbo, quia non vacat investigare aut scribere*”. *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 9, nº 11.

<sup>24</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 9, nn. 10 y 11.

<sup>25</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., nº 12.

<sup>26</sup> . Sobre este tema sigue siendo fundamental el estudio de E. Bussi, *La formazione dei dogmi di diritto privato nel diritto comune*, CEDAM, Padova, 1937.

somos igualmente libres, y así lo entienden Bartolo, Jason, Felipe Decio o Jerónimo Cagnolus<sup>27</sup>. ¿Qué se puede decir ante estas contradicciones?

Los autores mencionados —escribe Vázquez— entienden que el siervo no se puede obligar naturalmente en lo que hace al derecho de gentes secundario (*jus gentium secundarium*), por el que, por la mano de la autoridad, las convenciones entre los hombres comenzaron a tener efecto. En cambio, sí se obligan *naturaliter quoad jus gentium primaevum, quod jus recte appellatur naturale, quia simul cum ipso genere humano proditum fuit*<sup>28</sup>. Es extraño que recurra ahora a la distinción entre Derecho natural o Derecho de gentes primario, y un Derecho de gentes secundario, que apenas aparece en el conjunto de su obra, y que era desconocida, por lo general, por los juristas romanistas. Él explica, como para justificar esta escisión del derecho de gentes, que *Natura dux optima*, de modo que si seguimos a la naturaleza nunca nos equivocaremos, porque, como dice Cicerón en el cap. 3 de sus Tusculanas, en nuestra mente están innatas las semillas de las virtudes. Tenemos, por tanto, un derecho de gentes primario (*jus gentium primaevum*), que fue creado junto con el género humano, y un derecho de gentes secundario, que comenzó a existir después; el derecho de gentes primario es la misma naturaleza del hombre, o un instinto nativo (*instinctus quaedam nativus*), por el que la razón natural nos lleva hacia las cosas honestas y nos disuade de las contrarias. El derecho de gentes primario nos inducía a cumplir lo acordado, por voluntad espontánea, sin que haya compulsión; pero el derecho de gentes secundario introdujo la coacción por la mano de la autoridad (*per manum regia*), como se dice en el Digesto, *cap. 2, de origine juris*, que expone una gran verdad. Por tanto, vemos que fue el derecho de gentes secundario el que destruyó el estado del siervo<sup>29</sup>, aunque nos resulta más adaptado y cómodo decir que la obligación natural que se origina por el consenso, es única<sup>30</sup>. Quiere decir, según se desprende del contexto, que la palabra dada genera una sola y misma obligación, sea por ella misma, sea siguiendo las formalidades del derecho civil.

<sup>27</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 10, nn. 16 y 17.

<sup>28</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 10, nº 17.

<sup>29</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 10, nº 18.

<sup>30</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., nº 19.

¿Por qué motivo la ‘razón del derecho civil’ (*ratio lex civilis*) no quiso dar fuerza a la obligación natural que resulta *ex pacto nudo*? Conrado de Summenhart –el tratadista de contratos más conocido en los siglos VX y XVI– nos explica que los hombres, normalmente, son muy pródigos prometiendo, incluso, frecuentemente, yendo más allá de sus fuerzas. Y Ricardo de Mediavilla se pregunta por qué, desde alguna ‘breve’ deliberación prometen que harán algo, de modo que esto no lo dirían si creyeran que quedan obligados realmente a hacer eso, y por esto dicen ‘los que escriben’ que si yo digo «te prometo darte tal cosa, y tú me respondes, no sólo esta cosa, sino cualquier otra cosa que yo tenga, desde estas palabras tan generales no nace ninguna obligación»<sup>31</sup>.

Realmente, ¿el nudo pacto no genera absolutamente algún deber? Es humanamente difícil mantener esto, y él añade que Andrés de Exea dijo en voz baja (*musitó*) que la ley civil, en este tema, no dispuso dar o no dar acción, sino que omite darla<sup>32</sup>. Vázquez no pierde la ocasión de dar su propia opinión y escribe que la ley civil haría cumplir de buen grado toda obligación natural que surgiera desde cualquier contrato, nominado o innominado, si supiera con certeza que esos contratos serían cumplidos; pero como este cumplimiento es incierto, normalmente (*regulariter*) no concede acción en estos casos dudosos; luego no es cómodo mantener que la ley civil no apoya estos contratos; más bien es mejor mantener que el derecho civil no ‘presume’ que, por su intervención, se cree una acción, pero sí presume que crea una excepción en cuanto a algunos efectos que son de poca importancia; y opinar de este modo me parece que es la forma más elegante y más clara de resolver este tema<sup>33</sup>.

Era una actitud parecida a la que tomó la Iglesia ante la prostitución, una institución a la que ni condenó ni tampoco reconoció, sino que se limitó a no condenar; hay un libro de mi autoría sobre este tema, ahora en imprenta, y a él me remito. Otro autor que se puede tomar como un referente valioso es Luis de Molina, S.J., que tiene la ventaja de haber sido teólogo y jurista simultáneamente –estudió derecho en Salamanca– y que, sin duda alguna, fue uno de los personajes más influyentes de la Modernidad: Pascal, en sus “Cartas provinciales” ataca a los jesuitas, a los que llama *molinistas*. Le dañó no

<sup>31</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 10, nº 20.

<sup>32</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 10, nº 21.

<sup>33</sup> . *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 10, nº 24.

haber publicado su obra jurídica de una vez: hoy diríamos que las publicó ‘por entregas’ y, ya tarde, se publicaron juntas bajo el título, normalmente, de “De justitia et jure opera omnia”.

Como era lo normal en su época –finales del siglo XV– él sigue la bipartición aristotélica que consiste en dividir a las esclavitudes en naturales y legales. La servidumbre natural es la que realizan los *hebetiores* sometiéndose a los más poderosos. Molina, que fue defensor a ultranza de la libertad personal –Dufour lo llama “el apologeta de la libertad individual”<sup>34</sup>– no queda convencido por la explicación de Aristóteles. Él entiende que esta ‘aptitud’ de los más débiles es llamada impropriamente *servitus*, y desde ella no nace ningún derecho para nadie, sino que solamente surge desde ‘cierta equidad’ y no desde la justicia<sup>35</sup>. Es cierto que, por la ‘naturaleza de las cosas’, ellos mismos, voluntariamente, se someten a los más sabios y *elegantiores* (¿los de más noble cuna?), y no por otro motivo que para perseguir su propio bien al ser regidos y gobernados por aquellos<sup>36</sup>.

Otra es la esclavitud que Aristóteles llama civil y legal. Tal como indica la Instituta en *de jure personarum, parágrafo servi*, se llaman siervos porque sirven, *servi dicti sunt a servando*, ya que los Emperadores, a los que atrapaban en las guerras, a los que les era lícito matar, le conmutaban la vida por la *perpetua servitus*<sup>37</sup>. Entre estas dos servidumbres hay un género intermedio, que consiste en alquilar los servicios de algunos criados para ciertas obras, a cambio de una merced, y esta situación no se puede comparar al ‘dominio de propiedad’ (*dominium proprietatis*) sino que únicamente otorga un derecho para realizar unas obras. Nosotros –escribe Molina– sólo nos referiremos al segundo tipo de esclavitud.

---

<sup>34</sup> . *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel au XVII siècle*, LGDJ, Paris, 1981, p. 28

<sup>35</sup> . “Quaedam est quam vocat, naturalem, quae scilicet hebetiores et rudiores, corporeque robustiores suapte natura aptiores sunt ad parendum, et ut ab aliis in ipsorum bonum gubernentur. Haec autem aptitudo improprie appellatur servitus, neque cuiquam alteri tribuit jus in hujusmodi homines, sed solum ex quadam aequitate », *De justitia et jure opus absolutissimum*, Johannes Gottfredus Schönwetter, Vidua et Haeredum, Maguntiae, 1659, Tractatus II, Disputatio 32, n° 1.

<sup>36</sup> . *Ibidem*.

<sup>37</sup> . *Loc. cit.*, parágrafo 2.

Esta segunda esclavitud no sólo está justificada por la ‘común opinión’ de los Doctores del derecho civil y canónico, sino también por las Sagradas Escrituras. (Se remite a textos del Levítico, de San Pablo y del Concilio Gangrese). Pero la ley *libertas, D, de statu hominum*, y el parágrafo *servitus, Instituta, de jure personarum*, nos indican que la esclavitud es una institución del derecho de gentes por la que alguien es sometido, *contra naturam*, al servicio ajeno. De lo que se puede deducir que, al ir contra el derecho natural, las esclavitudes no son lícitas. Pero estas declaraciones sólo se pueden entender si viviéramos en la primera constitución de las cosas —en la *prima rerum constitutio*— en la que todos somos igualmente libres. Pero, al cambiar las circunstancias, hay que decir, que fueron justa y lícitamente introducidas por el derecho de gentes<sup>38</sup>.

Puede haber tres casos en los que es procedente esclavizar a alguien. Ya conocemos el primero: por el derecho de guerra<sup>39</sup>. Pero este título no es procedente si se trata de guerras entre cristianos, ya que esta costumbre ha prescrito. Cuestión distinta es que se trate de una guerra justa entre cristianos e infieles. Sucede entonces que, como el derecho de gentes es común a todo el Orbe, a los prisioneros se les puede conmutar la pena de muerte por la conservación de la vida bajo la condición de esclavos<sup>40</sup>. ¿Qué sucede con las personas inocentes, como son los niños? Quedan también bajo el dominio de los vencedores, y la razón de esto es que, en ellos, como miembros que son de la república, ésta queda castigada en ellos, ya que la libertad es un bien más de la fortuna. Y esto está recibido por el uso común, siempre bajo las reglas del derecho de la guerra<sup>41</sup>.

Admite un segundo título, que es el del delincuente que, bajo el consejo de hombres prudentes, es condenado a la servidumbre. En este caso, Molina

<sup>38</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 32, n° 7.

<sup>39</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 33, n° 1.

<sup>40</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Dispt. 33, n° 2.

<sup>41</sup> . “Huic título annectere possumus, quando innocentes, qui partes sunt Reipublicae, adversus quam justum bellum geritur, quales sunt infanti, et alii, capiuntur, licet enim licite interfici non possunt, jure tamen belli ac gentium, fiunt mancipia capientium. Ratio est, quoniam illis, tanquam in propriis membris punitur juste Respublica, quoad omnia bona fortunae quorum numero est libertas: estque hoc communi usu receptum. Verum de his omnibus sermo erit in materia de bello”. *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 33, n° 3.

se refiere ante todo a disposiciones del Derecho Canónico antiguas (el Papa Urbano II, o al *Concilio Toletano*, sin especificar más) que ordenan el status civil que han de tener los hijos nacidos de relaciones con hombres que han recibido las sagradas órdenes, y las mujeres que han mantenido estas relaciones con estos hombres. Más tarde se refiere a las disposiciones del Papa Alejandro III, en el Concilio Lateranense, que ordenó que los cristianos que abandonaran las armas fueran condenados a galeras, y que los piratas sarracenos pudieran también ser esclavizados. Lo mismo cabe decir del liberto que se muestra ingrato después de su liberación<sup>42</sup>.

El caso de España era algo especial, porque quedaban ‘moros’ viviendo en el Reino de Granada que apostataban de su Fe cristiana –o que nunca la habían tenido internamente– y que se rebelaban contra la autoridad. En tales casos no hay que tener en cuenta al bautismo que recibieron en su día, y deben ser castigados. Philippus Secundus Hispaniarum Catholicus Rex, promulgó una ley ‘timorata’ que estatúa que los hijos de los que se habían rebelado no llegaran siendo esclavos a la pubertad, sino que fueran liberados antes<sup>43</sup>. Molina entiende que es dudoso que esta ley se pueda observar en conciencia. La razón de las dudas reside en que Granada no era una república distinta de la misma España, por lo que no se puede aplicar en este caso el derecho de la guerra establecido por el *jus gentium*, que sólo contempla guerras entre repúblicas distintas<sup>44</sup>. Pero hay quienes entienden que es lícito dañar a esos niños, de modo que queden en esclavitud de por vida. La primera razón para mantener esta postura, es que sus padres, al rebelarse, formaron una república distinta y quedaron en una situación igual que la de otras repúblicas sarracenas; y si esas repúblicas de los moros de Granada hubieran prosperado, no cabe duda de que hubieran invadido las restantes tierras españolas y hubieran hechos siervos a los españoles, tanto adultos como niños<sup>45</sup>. El segundo motivo es que, aunque es inmoral castigar a los inocentes por los delitos de otros, es conveniente dañar el honor y la fama de estos hombres, privándolos de su libertad, y ya sabemos que una comunidad puede ser castigada en sus miembros concretos. Y el tercer argumento consiste en que, así como el hijo de la

<sup>42</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Dispt. 33, nn. 4 y 5.

<sup>43</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Dispt. 33, n° 6.

<sup>44</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Dispt. 33, nn. 6 y 7.

<sup>45</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Dispt. 33, n° 9.

esclava sigue la condición de la madre *-partus sequitur ventrem-* el hijo del rebelde debe seguir la condición de sus mayores; y aunque esta razón no es suficiente por sí sola, lo cierto es que coadyuva a las otras<sup>46</sup>.

Queda un caso interesante, que es el de la “*Emptio y venditio*”. Ante todo, hay que considerar que el hombre no sólo es dueño de sus bienes externos, sino también del propio honor y fama, y por ello es también dueño de su libertad, de forma que si sólo estuviera vigente el derecho natural, podría alienarla y entrar bajo servidumbre<sup>47</sup>. Pero hay que observar que, si alguien es pródigo con su libertad y se sometiera sin causa razonable a esclavitud, no pecaría menos que si desperdiciara no sólo su dinero, sino también su honor y fama, aunque ello fuera sin escándalo de otros<sup>48</sup>. Sólo puede venderse una persona libre desde todos los puntos de vista (*ratam et firman*) si se dan las siguientes condiciones. Una, que sea mayor de veinte años; segunda, que cuando se venda sepa ella que es libre; la tercera, que permita ser vendida por otro que participe del precio; cuarta, cuando ella misma también retenga parte del precio; quinta, que quien la venda sepa que ella es libre<sup>49</sup>. Quien la compre por un precio justo, no está obligado a manumitirla; y si su dueño la manumite, no vuelve a ser un *ingenuus* como ya era antes, sino un liberto o *libertinus*<sup>50</sup>.

Todo esto es necesario en los territorios en los que está vigente el *Jus Caesareum*. Si el que se vende lo hace en los lugares en los que están vigentes otros derechos, tales ventas serán lícitas al margen de lo indicado, porque el derecho natural permite disponer de la propia libertad: *consentienti non fiat injuria*<sup>51</sup>. Porque, tal como sucede con los etíopes, tales ventas surten su efecto y queda válidamente constituida la esclavitud. (Para los autores españoles del siglo XVI, Etiopía era el país más remoto, y el más apartado de las costumbres y derechos occidentales. De ahí la remisión de Molina a esta parte del mundo).

<sup>46</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Dispt. 33, nn. 10 y 11.

<sup>47</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Dispt. 33, n° 14.

<sup>48</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Dispt. 33, n° 15.

<sup>49</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Dispt. 33, nn. 16 y 17.

<sup>50</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Dispt. 33, n° 19.

<sup>51</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Dispt. 33, n° 20.



Por derecho natural los padres pueden vender a sus hijos en caso de extrema necesidad, y si no es por este motivo, la venta es nula. Y los hijos así vendidos, si son manumitidos, vuelven a su condición de ‘ingenuos’, y no de simples libertos, como si nunca hubieran sido siervos. Y lo mismo hay que decir de la permuta de los hijos por alguna cosa, si es que los padres sufren una necesidad realmente grave. Destaca Molina que ha sido mérito de Diego de Covarrubias (el civilista español más conocido del siglo XVI) dejar sentado que, si los padres vuelven a tener fortuna, han de rescatar a sus hijos así alienados. Todo esto se ha de entender de los hijos que están bajo la patria potestad, porque si los hijos son *sui juris*, nada de esto es lícito<sup>52</sup>. Si el hijo está casado, tampoco puede ser vendido, porque esto iría contra el derecho de la esposa, y así lo disponen las leyes de Castilla<sup>53</sup>. Todo esto –recuerda Molina– puede ser exigido en los territorios en los que está vigente el *Jus Caesareum*<sup>54</sup>.

Los españoles habían descubierto recientemente el canibalismo en América. Si los etíopes o los brasileños matan a los suyos para comérselos, es lícito ofrecer un precio a estas personas para librarlos de la muerte. Una vez comprados, ¿es lícito mantenerlos en servidumbre? Cuestión difícil. Porque si los que van a ser sacrificados han sido aprisionados en una guerra justa, o como culpa por un delito suficiente para ellos, es inicuo comérselos, pero pueden ser comprados y permanecer como siervos. Ni la justicia ni la caridad nos obliga a evitarles una muerte justa, pero no sólo es más equitativo, sino también más piadoso u humano, tener misericordia del condenado y cambiar su muerte por el precio de la servidumbre. Pero si la muerte es injusta, las dificultades se amontonan. Los ‘cristianos’ están obligados bajo pena de pecado mortal a comprarlos y devolverles su libertad, y si el condenado tiene dinero, debe devolver el precio que han pagado por él. Y si carece de fortuna, debe prestar servicios al que lo ha comprado, hasta que pague su deuda, y entonces quedará libre<sup>55</sup>.

Todo esto, sabiendo que no se compra toda su vida, de forma que quede en la esclavitud de forma permanente, porque con el dinero no se compra toda

<sup>52</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Dispt. 33, nn. 21, 22, 23 y 24.

<sup>53</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Dispt. 33, n° 25.

<sup>54</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Dispt. 33, nn. 27, 28 y 29.

<sup>55</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Dispt. 33, n° 31.

una vida; aunque si el precio equivale a una servidumbre perpetua (*si pretium perpetuae servituti sit aequale*), entonces sí puede permanecer ‘perpetuamente’ bajo el poder del que lo ha comprado. Esta exigencia no es extraña, porque, por el solo derecho natural, los padres pueden vender a sus hijos, y esto nos hace pensar lo que hay que decir en estos casos<sup>56</sup>. Aunque quien actúa así, aprovechando la extrema necesidad del otro, *peccat lethaliter* contra la caridad, pero no contra la justicia; y si el dueño después lo manumite, ya no está obligado a darle más limosna<sup>57</sup>. Prosigue sus argumentaciones largamente, comentando una cita del Doctor Navarro, Martín de Azpilcueta.

Hay otro título, que se expresaba bajo la regla omnipresente, en este tema, de *partus sequitur ventrem*. Porque el que nace de madre esclava, aunque su padre sea un hombre libre, ya sea por cópula fornicaria, ya por legítimo matrimonio, es un esclavo. Así consta en la *lex parvum, Codex, de reivindicacione*, y en el párrafo penúltimo de la Instituta, *de jure personarum*, y esto es uso común en España. Molina matiza opiniones en contra: si la madre, cuando lo concibió, o durante el tiempo intermedio de gestación, era libre, su prole nace también libre; y de este modo es como los doctores entienden comúnmente el párrafo *sed et si quis, Instit. e ingenuis*. Pero la ‘natura rei potius postulat’ que el hijo siga la condición de la madre en el momento del parto, y así es como lo entiende nuestro Derecho Cesáreo, y a favor de esta tesis hay tres argumentos. Uno, que la madre es cierta, pero no podemos saber quién es el padre; el segundo, que la madre puede perecer en el parto, cosa que no le sucede al padre; y, en tercer lugar, que el parto es mucho más fruto de la madre que no del padre<sup>58</sup>.

Acabe aquí esta especie de introito o *praeludio* al problema de la esclavitud. Sí hay que decir que la esclavitud, tal como nosotros la hemos conocido por las referencias históricas más comunes, es decir, como cazar seres humanos en África para venderlos fundamentalmente en América, no la aborda ningún autor a lo largo del momento que estudiamos, salvo la fugaz alusión de Fernando Vázquez de Menchaca.

---

<sup>56</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Dispt. 33, nº 31.

<sup>57</sup> . *Ibidem*.

<sup>58</sup> . *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 33, nº 32

### La plenitud de la Edad Moderna

Hablaba de *Praeludio*, es decir, de preparación para el combate, porque hemos de asistir a una lucha de ideas y tesis jurídicas –y a veces morales– que ya estaban fuera de lugar ante el avance del sentimiento de la libertad individual: obviamente, el tratamiento de este tema no podía ser doctrinalmente pacífico.

Algunos, como Fernando Castropalo, S. J., conocido también como Castro Palo y Castro Palao, moralista especialmente conocido en el siglo XVII, explicaba sucintamente las cuatro fuentes de la esclavitud: por derecho natural, por derecho de gentes, por delito o por parto<sup>59</sup>. Pero si el derecho natural nos ha hecho a todos igualmente libres, ¿cómo mantener estas desigualdades profundas entre los hombres? Pues después de la extensión de las doctrinas de los nominalistas de la Baja Edad Media había quedado claro que todo hombre es una persona, es decir, un ser comunicable y que por esta nota suya había de ser libre, lo que destaca de algún modo Vinnius cuando escribe que “Por lo que entendemos que persona, aquí, no designa la cualidad de ciudadano, sino que se refiere al hombre o, mejor, al *hominem simpliciter*, por lo que este apelativo comprende tanto al siervo como al hombre libre”<sup>60</sup>.

La noción de persona, tal como llegó al siglo XVII, era el quicio de la nueva visión, típicamente moderna, del derecho natural y, de acuerdo con la tradición mayoritaria medieval, designaba a todos los hombres, que pueden actuar *legítimamente* porque, antes de toda ley, natural o humana, disponen de dominios sobre sí mismos que provienen desde la “Primera justicia de Dios”, *ex prima justitia Dei*<sup>61</sup>. Una noción del ser humano que, sin usar expresamente estos términos, fue la seguida por Luis de Molina y Francisco Suárez. Pero viene bien sacar estas citas a colación, porque en ellas comprobamos de forma especialmente clara que los *moderni* tuvieron ante su vista ante todo una libertad exclusivamente individual, de forma que incluso las

<sup>59</sup> . “Quadruplici tituli haec servitus introduci potest. Primo, bello, Secundo crimine, Tertio venditione, Quarto a nativitate”. *Opera moralis Pars Septima, De justitia et jure*, Venetiis, 3ª ed., 1721, Tract. XXXI, Disp. Unica, Punct. 8.

<sup>60</sup> . Vinnius, *In quattuor libros Institutionum imperialium Commentariis Academicis et Forensis*, P. et I. Blaev, Amstelodami, 1692, L. I, Tit. 3, De jure per., p. 26.

<sup>61</sup> . Vid. Carpintero, *Legitimus*, “Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto” I (Serie V) 1-20. En *franciscocarpintero.com*.

instituciones más básicas de las personas, como son la familia y el matrimonio, comportan una disminución de la libertad que la naturaleza nos ha regalado.

Si buscamos sólo un boceto de estas relaciones entre la libertad y del derecho natural, vemos que Bartolo de Sassoferrato, en el siglo XIV, había mantenido que la libertad propia del derecho natural se pierde en la sociedad, porque la simple existencia de jueces se opone a aquella libertad originaria<sup>62</sup>, y aún Johan Adam Osiander, en el siglo XVII, siempre tan dependiente de los juristas españoles, hubo de plantearse y contestar a esta cuestión<sup>63</sup>. Los juristas de la época que estudiamos ahora mantienen casi unánimemente que la libertad de los individuos es doble, una que les compete por derecho natural, y otra que les llega desde el derecho civil<sup>64</sup>.

Ciertamente, Aristóteles mantuvo una noción de libertad que es opuesta a la de los juristas romanos, y un autor poco conocido pero que trata extensamente estos problemas, M. Jacob Thomasi, explicó que el griego discrepa de los romanos, como ha enseñado especialmente Bodino, más movido por su odio a Aristóteles que no por simpatía hacia los juristas romanos<sup>65</sup>.

Sin embargo, esta libertad se pierde en la sociedad civil, porque el paterfamilias tiene un poder especial sobre sus hijos<sup>66</sup>, y porque el marido —escribía

---

<sup>62</sup> . Vid. Carpintero, *El derecho natural laico de la Edad Media*, ya citado.

<sup>63</sup> . “Iudicium constitutio non extinxit naturalem libertatem, sed reliquit illa, saltem honestatem circumscripae ». *Observationes maximam partem Theologicae, in libris tres De jure Belli ac Pacis Hugonis Grotii*, Johannes Georgius Cotta, Tubingae, 1671, p. 1130.

<sup>64</sup> . Así, entre otros, Hermann Vulteius, *Institutiones Juris Civilis a Justiniano composita Commentarius*, Paulus Egenolph, Marpurgi Cattarum, 1630, Disceptatio, p. 138-Dorso.

<sup>65</sup> . “Atque hae observatione locum non hic tantum, sed alibi quoque passim, ubi Aristoteles doctrina a Legibus Romanorum discrepare videtur: quod hic semel monuisse sufficiat: monuisse tamen opus fuit praecipue propter Bodinum, qui hic est lapsus, magis Aristotelis odio, quam favore Jctos”. *Philosophia practica, continens tabella comprehensa cum Annotationibus eiusdem*, Editio novissima, Ludovicus G. Weidmann et Haeres M. G. Weidmann, 1697, Annot. 167, § 6.

<sup>66</sup> . Van der Muelen, *De jure belli ac pacis libri tres, in quibus Jus Naturae et Gentium item Juris Publici praecipue explicantur. Cum Commentarius Guglielmi van der Muelen*, Ultrajecti, Guglielmus van der Water, 1700, L. I, cap. 5, § 5. Cristóbal Haunold escribía que “Nam filiusfamilias sunt personae liberae, sed non sui juris ...

groseramente Guillermo Van der Muelen– tiene facultad para usar el cuerpo de su mujer<sup>67</sup>.

### a. *Por derecho natural*

Aristóteles había dejado escrito en el capítulo tercero de su libro sobre la política, que existen personas tan débiles, que parecen que están naturalmente están destinadas a servir a las más fuertes. ¿Esta declaración sostenía que era lícito, por derecho natural, que los más fuertes sometieran a su servicio, a la fuerza, a los más débiles?

No era entendida de este modo en el siglo XVII. Ulricus Huber, quizá el politólogo más citado de este momento, establecía, contra Aristóteles, que por derecho natural no era lícito obligar a otros a ponerse a nuestro servicio si no había otra razón por la que hubiéramos de hacer esto<sup>68</sup>. Al llegar a este punto cualquiera puede observar una línea más aristotélica, que solía ser la de los romanistas (a los que se añade Christian Thomasius), y otro grupo de autores, como el representado por Huber, que tienen más entrañas de piedad con las personas más desfavorecidas. Thomasius explica que, después del pecado original (*post lapsum*), hubo peleas, contiendas y prepotencias; el paterfamilias que con su ingenio propio fuera inepto para asumir las exigencias de la vida, hubo de buscar a otra persona para hacerse siervo de ella, de modo que él fuera usado como instrumento doméstico, al servicio del otro, a cambio de recibir alimentos<sup>69</sup>.

El cabeza de escuela de la línea de Thomasius, Samuel Pufendorf, ya había propuesto esta explicación. Pufendorf entendía que desde una situación de indigencia, siempre circunstancial, no se sigue una sumisión perpetua; pero en este mismo lugar de su obra explica que, cuando los hombres se apartaron de la ‘primera simplicidad (*a prima vivendi simplicitate discedere*), la vida

---

Sunt alieni juris, sed non sunt servi”. *De jure et justitia commutativa*, Tomus I, Joannes Simonem Knab, Ingolstadt, 1671, T. I, Tract. IV, cap. 3.

<sup>67</sup>. Van der Muelen, *De jure belli ac pacis libri tres...*, cit., L. II, § 8. La obra citada es la de Hugo Grocio.

<sup>68</sup>. *De jure civitatis libri tres*, Leonard Stricki, 3ª ed., 1698, L. II, Sect. 2, cap. 1.

<sup>69</sup>. *Institutiones Jurisprudentiae Divinae, in Positiones succinctae contractae, in quibus Hypotheses Illustrius Pufendorfius circa doctrinam Juris Naturalis Apodictica demonstrantur*, Mauritius Georges Weidmann, Francofurti et Lipsiae, 1688, L. II, cap. 5.

resultó ser mucho más trabajosa, y hay que suponer que los que tenían más capacidades para sobrevivir (los designa con el nombre poco digno de *soler-tioribus*), invitaran a los más débiles (*tenuiores*) a trabajar para ellos a cambio de alimentos; de esta forma, el primer origen de la esclavitud tuvo lugar cuando ‘los más fuertes’ invitaron a los *tenuiores* a un contrato de “do ut facias”, es decir, yo te doy perpetuamente alimentos y tú me prestas servicio de por vida<sup>70</sup>. Pero Samuel Pufendorf no siempre se expresó con la debida precisión y, como en ocasiones, lanza una tesis para negarla después –¿una pervivencia de la *quaestio* medieval? – dejó sentado en primer lugar que existe demasiada diversidad de ingenios entre los hombres, y los más idóneos para gobernar sometieron a los menos inteligentes, que son más aptos para obedecer<sup>71</sup>. Ciertamente, él estableció –en su estilo despectivo cuando no grosero– que «Algunos hombres que el vulgo llama filósofos, han establecido que los que carecen de ingenio o no son idóneos para gobernarse a sí mismos, son esclavos por naturaleza; pero esto no se ha de entender así»<sup>72</sup>.

Pero este modo aparentemente dubitativo de redactar le costó que algunos tratadistas posteriores del *jus naturale*, entendieran que él había mantenido la misma tesis que Aristóteles<sup>73</sup>. Incluso Guillermo van der Muelen entendió así esta doctrina<sup>74</sup>. Se insinúa en el investigador una duda, a saber: es propio de los académicos estar más pendientes de las propias publicaciones que no de las ajenas, y van der Muelen, que escribió el tratado más extenso de la Edad Moderna sobre el derecho natural, ¿estuvo tan atento a su propia obra que descuidó leer con cierto detenimiento esta teoría de Samuel Pufendorf?

Hubo autores que mantuvieron doctrinas ‘duras’ con las personas menos dotadas para vivir, y vemos como Henning Arnisaeus (que fue uno de los que más trató el tema de la esclavitud) escribía que era voluntad de Dios que los

<sup>70</sup> . *De jure naturae et gentium libro octo*, Francofurti ad Moenum, Fridericus Knochi, 2ª ed., 1684, L. VI, cap. 3, § 4.

<sup>71</sup> . *De jure naturae et gentium libro octo*, cit., L. VII, cap. 8, § 2.

<sup>72</sup> . “Quos autem vulgo philosophi quosdam homines, tardiores nempe qui sunt ingenii, et ad seipsos regendos haut idonei, servos natura vocant; non ita est intelligendum». *Elementa Jurisprudentia Universalis Libri II*, Adriano Vlaco, Hagae-Comitis, 1660, L. I, Definitio IV, § 7.

<sup>73</sup> . Ehrenfrico, *Disputatio de conscientiae foro*, Literis Christophori Zetler, Francofurti ad Viadrum, 1773, § 27.

<sup>74</sup> . Op. cit., cap. V, § 28.

hombres de ánimo más imperfecto se sometieran a los más inteligentes<sup>75</sup>, y lo mismo entendía Johannes a Felden<sup>76</sup>. Pero esto debe ser entendido en favor de los indigentes, añade Huber, que son personas que, al margen de la servidumbre, llevarían una vida miserable<sup>77</sup>. De todas formas, esto debe ser así, porque no es cuestión, prosigue este autor que la ciudad se nos llene de mendigos que obliguen a la ciudad de un ‘dispendio público’ o a los ciudadanos a dar limosna<sup>78</sup>.

Pero, por lo general, se impuso la mentalidad que entendía que naturalmente todos somos igualmente libres, y que, por circunstancias históricas, unos habían prosperado mientras que otros eran más débiles, y esto no repugna a la justicia natural<sup>79</sup>. Hugo Grocio también fue de esta opinión, y añade que “Tal como consta por las historias de Posidonius Stoicus, en otros tiempos hubo muchos que, por la debilidad de su entendimiento, se sometieron voluntariamente a servir a otros”<sup>80</sup>. El motivo último que explica esto es la *distributio bonorum*, es decir, la repartición de los bienes de la tierra que acabó con la *Communis omnium possessio*, de modo que unos los tuvieron en abundancia, mientras que los pobres hubieron de pactar con ellos para tener alimento<sup>81</sup>. Guillermo van der Muelen mantiene que esta distinta repartición de los bienes no acarrea una esclavitud perpetua, sino únicamente una servidumbre *ad tempus*<sup>82</sup>.

---

<sup>75</sup> . *De republica, seu Relectionis Politicae libri duo*, Argentorati, Lazarus Zetner, 1636, cap. 3, Sect. 1, § 8.

<sup>76</sup> . “Conducit itaque cives ex variis gentibus sumere homines viles, abjectos et pusillanimes, ut ita civium familias aliae atque aliae gentes inserviant ». *Elementa juris universi et in specie Publici Justiniani*, Christian Gerlach et Simon Beckenstein, Francofurti et Lipsiae, 1664, Pars IV, cap. 4, § 4.

<sup>77</sup> . *Elementa juris universi...*, cit., cap. 3, Sect. 3, §§ 10-11.

<sup>78</sup> . *Elementa juris universi...*, cit., capt. 3, Sect. 3.

<sup>79</sup> . Vinnius, *In quattuor libros Institutionum...*, cit., L. I, Tit. III, “De iure personarum », p. 25.

<sup>80</sup> . *De Jure Belli ac Pacis libri tres. In quibus Jus Naturae et Gentium, item juris publici praecipue explicantur*, Joannes Blaer, Amstelodami, 2ª ed., 1650, L. II, cap. 5, § 27.

<sup>81</sup> . Ignatius Schwarz, *Institutiones juris publici universalis, naturae et gentium, ad Moralitarum nostri temporis, maxime Protestantium*, Ströter Fesenmayr, Ingolstadt, 1741, pp. 308-309.

<sup>82</sup> . *De jure belli ac pacis...*, cit., L. I, cap. 5, § 6.

Pero no todos entendieron que esta institución fuera clara y directamente un bien para los más débiles. Veamos una contraposición en este tema. De un lado, M. Jacob Thomasi, después de hablar de la dureza de las leyes civiles, explica que la razón de la esclavitud natural es opuesta a esa dureza, porque es clemente, y por esto no se puede decir que sufran una pena, sino que obtienen un beneficio (*non in poenam cedit, sed commodum*), de modo que esta situación se aparta poco del estado natural del hombre<sup>83</sup>. Vulteijs, por el contrario, escribe que «El cambio de la ciudad o de la libertad, siempre es una pena, nunca un beneficio»<sup>84</sup>.

Obviamente, se entrecruzan dos nociones distintas de libertad. Una es la libertad propiamente jurídica, como es el derecho de los alumnos a asistir a las clases, y en general las libertades que surgen desde los ‘oficios’, y otra es la libertad tal como la entendió Hobbes. Por ello, Arnisaeus acusa a Fernando Vázquez de Menchaca de haber confundido la servidumbre natural con la violenta<sup>85</sup>. Johannes a Felden –otro distinguido jusnaturalista– se remite a Hobbes para distinguir la libertad tradicional o en sentido jurídico, que es buena, del modelo de libertad que presenta Hobbes; pues, según Felden, si la libertad natural se entiende como la facultad de hacer *quod libet*, no tenemos más que una facultad para actuar como las bestias<sup>86</sup>. Efectivamente, este autor concluye que en una república un hombre es libre, no porque siga su apetito, sino porque se rige por su razón, de modo que él pueda vivir según él mismo, ya que ser libre, como indica Cicerón, consiste en vivir según las leyes<sup>87</sup>.

### *b. Servitus est de jure gentium*

Los romanistas creyeron firmemente en el derecho de gentes como la instancia que ‘introdujo’ la esclavitud entre los hombres. La raíz última que justificaba este derecho era la posibilidad de dar muerte al enemigo de forma que, si éste era vencido, se le podía reducir a servidumbre<sup>88</sup>. Pues, tal como

<sup>83</sup> . *Philosophia practica...*, cit., Annot. CLXIII, § 5.

<sup>84</sup> . *Institutiones Juris Civilis...*, cit., Disceptatio, p. 130.

<sup>85</sup> . *De Republica...*, cit., cap. III, Sect. 3, § 22.

<sup>86</sup> . *Elementa juris universi...*, cit., Pars V, cap. 12, § 2.

<sup>87</sup> . *Elementa juris universi...*, cit., Pars V, cap. 12, § 2.

<sup>88</sup> . “Nam et Augustinus ait: Lib. I super Gen. Q. 153. Primum servos: quibus hoc nomen in latina lingua inditum est: bella fecerunt. Cum enim homo ab homine superatus jure belli potest occidi, quia servatus est, servum appellatur”. Arnisaeus,



explicaba Pufendorf, a los vencidos se les entendía comprendidos bajo el nombre de las cosas, no de las personas<sup>89</sup>, y M. J. Thomasi era de la opinión que, estudiado así el problema, coincidían Aristóteles y los juristas de Roma, pues el griego hablaba de la *servitus naturalis* y los juristas de la *servitus ex jure gentium*, y estas tesis no se contradicen<sup>90</sup>.

Es difícil conciliar ambos extremos en este punto, a saber, la libertad propia del derecho natural y la esclavitud propia del derecho de gentes, porque todos habían entendido que existía bastante proximidad entre uno y otro orden normativo. Por esto, Arnisaeus explicaba que las esclavitudes no fueron introducidas por el derecho de gentes, sino directamente por la guerra<sup>91</sup>. El fundamento para esta opinión se encontraba en una ficción de la *lex Cornelia* que establecía que el prisionero se entendía muerto en el mismo momento de su apresamiento<sup>92</sup>, aunque se refería al derecho de gentes porque D. 1,1,5, en la *lex Ex hoc jure*, hacía notar que fue el *jus gentium* el que introdujo las guerras<sup>93</sup>. La ley *Ex hoc jure* era una base fundamental que era difícil traspasar buscando motivaciones ulteriores. Aunque buscaron estas otras fundamentaciones.

Por ejemplo, Samuel Pufendorf explicaba que el motivo por el que se producía la esclavitud es el perdón de la vida (*vitae condonatio*), ya que por el derecho de la guerra se podía matar al vencido; y el prisionero promete obediencia y servicio absoluto, al menos en la medida de sus fuerzas, y esto implica un pacto<sup>94</sup>. Un enemigo es siempre un enemigo, y tanto derecho se tiene sobre un siervo que no es vencido que sobre el vencido, y en cualquier caso

---

*De Republica, seu Relectionis pliticae libri duo*, 2ª ed., Lazarus Zetner, 1636, cap. 3, Sect. 1, § 1.

<sup>89</sup> . *Elementa Jurisprudentia Universalis...*, cit., L. I, Definitio IV, § 7.

<sup>90</sup> . *Philosophia practica...*, cit., Annot. CLXIII.

<sup>91</sup> . “Necessarium enim esse et consuetum, ut quos ferrum subegit, ferrum et imperium dominicum in officio contineat”. *De Republica...*, cit., 3, Sect. 2, § 21.

<sup>92</sup> . Haunold, *De jure et justitia commutativa*, T. 1, Tracta. V, cap. 1, § 47.

<sup>93</sup> . Vulteius, *Institutiones Juris Civilis...*, cit., Instituta. De jure personarum, p. 42.

<sup>94</sup> . “In quo pacto bonum quidem, quod victis accepit, est vitae condonatio, quae jure belli potest tolli ; bonum autem quod idem promittit, est ministerium et obedientiam, et quidem, quantum fieri potest, absoluta ... Quippe cum histae obligatio, mutua praestatione constant, ex pacto oriatur”. *De jure naturae et gentium libro octo*, cit., L. VI ; cap. 3, § 6.

este derecho es máximo<sup>95</sup>. (Planteando así el problema, es superflua la figura del pacto).

El problema estaba en el peligro que representaba el enemigo no sometido suficientemente. No se puede dejar libres a los enemigos, porque esto implicaría separarse demasiado de las leyes que cuidan de la utilidad pública, que tienden a buscar la paz y otros *publica commoda*<sup>96</sup>. Posiblemente, por este motivo, Joachim Jorge Daries entendía que se podían hacer esclavos sólo a los prisioneros turcos<sup>97</sup>. No parece que Daries se moviera por razones confesionales. Sucedió que, durante varios siglos, España sufrió en las costas del Levante, y en su tráfico marítimo desde el Virreinato de Nápoles hasta el Océano Atlántico, el azote de la piratería que practicaba la *morisquería*: las galeotas tunecinas y argelinas, en las que nunca faltaban turcos, buscaban tanto la riqueza directa que pudieran encontrar bajo forma de oro y plata, como hacer prisioneros que, o bien iban destinados a la esclavitud, o bien eran retenidos a la espera de un rescate. El rescate de los prisioneros funcionaba, de hecho, como una institución jurídica, y en España se ocupaban de este trabajo los frailes mercedarios que, una vez conseguida cierta cantidad de dinero, viajaban hasta Argel para rescatar cautivos según los precios previstos para cada tipo de personas. En correspondencia, los españoles hacían esclavos a los magrebíes que encontraban en las embarcaciones que capturaban, normalmente destinados a remar en galeras del Rey de España. No podía ser de otro modo. Este trasvase de esclavos sólo terminó cuando Antoni Barceló logro que Túnez y Argelia firmaran la paz con España, y en 1776, se procedió a la devolución de esclavos.

La doctrina intentó limitar la posibilidad de adquirir esclavos sólo a los aprisionados en guerras justas, pero ya sabemos que cualquier guerra podía ser considerada justa, pues, como exponía Vázquez de Menchaca: si guerrearban el Rey de España y el Rey de Francia, ¿cómo declarar el que portaba la justicia con él? M. Jacobus Thomasi entendía que el derecho de gentes operaba una ficción, que consistía en mantener que ambas partes beligerantes

<sup>95</sup> . Pufendorf, *De jure naturae et gentium libro octo*, L VI, cap. 3, § 6.

<sup>96</sup> . Arnisaesus, *De Republica...*, cit., Cap. III, Sect. V, § 69.

<sup>97</sup> . *Institutionis Jurisprudentiae Universalis in quibus omnia juris naturae, socialis et gentium capita in usum auditoris sui methodo scientifica explanantur*, Francofurti et Lipsiae, Sumptibus Societatis, 2ª ed., 1754, pp. 322-323.

poseían una causa justa, y de ahí el derecho de matar al vencido<sup>98</sup>. Hugo Grocio también estableció el requisito de la justicia de la guerra<sup>99</sup>, del mismo modo que Fernando Castro Palo, quien sigue la doctrina ‘confusa’ de Covarrubias y Lessius, «Pero yo estimo, de forma más creíble, que únicamente pueden ser reducidos a esclavitud los que han tomado parte en una guerra de agresión»<sup>100</sup>. Osiander entendía que si la guerra era injusta, existe la obligación de restituir<sup>101</sup>, y que si la guerra era entre cristianos, no se debía proceder a esclavizar, sino a la redención por precio<sup>102</sup>. Hugo Grocio era partidario de la permuta de cautivos cuando la guerra se había producido entre países en los que estaba en desuso la servidumbre por guerra<sup>103</sup>.

En cuanto al alcance de estas esclavitudes, seguían las costumbres y leyes romanas: eran capturados el cuerpo, la vida y todos los bienes del vencido<sup>104</sup>, y Pufendorf añadía que le pertenecen no sólo los bienes que ya tiene, sino también los que puede adquirir en el futuro<sup>105</sup>.

En la guerra se pueden distinguir los culpables de los inocentes, y lo lógicamente previsible era que hubieran dejado al margen del expolio a los inocentes. Pero ésta era una utopía irrealizable, y el mismo Osiander que es lícito en guerra arrebatar a los inocentes sus armas, ganado, frutos, del mismo modo que es lícito arrebatarles la libertad, como comúnmente sienten los moralistas<sup>106</sup>. Esto, ¿no resulta un acto reprobable, se preguntaba este mismo teólogo? No lo es, porque la guerra se hace contra toda la república, que comprende también a los inocentes<sup>107</sup>.

<sup>98</sup> . *Philosophia practica...*, cit., Annot. CLXIII, § 3.

<sup>99</sup> . *De iure belli ac pacis...*, cit., L. III, cap. 14, § 2.

<sup>100</sup> . *Opera moralia*, Jean-Baptiste, Lyon, 1649, T. 1, Tract. XXXI, Disp. Unica, Punct. 8.

<sup>101</sup> . *Observationes...*, cit., p. 1487.

<sup>102</sup> . *Observationes...*, cit., p. 1465.

<sup>103</sup> . *De jure belli ac pacis...*, cit., L. III, cap. 14, § 9.

<sup>104</sup> . Arnisaeus, *De Republica...*, cit., Cap. 3, Sect. 1, § 5.

<sup>105</sup> . *Elementa Jurisprudentia Universalis Libri II*, cit., L. II, Observatio V, § 12.

<sup>106</sup> . *Observationes...*, cit., p. 1468.

<sup>107</sup> . *Observationes...*, cit., p. 1466. Poco más adelante escribe que “Ut enim in tali casu licitum est, ejusmodi inocentes spoliari armis, pecunia, frumento, ne hostis corroboretur, inde, sic etiam licitum est illos spoliare libertatem, ut communiter sentiunt Moralistae”. Op. cit., p. 1468.

La licitud de la esclavitud por guerra se fue difuminando a lo largo del siglo XVIII. Ignatius Schwarz –el primero, cronológicamente, que denunció la entraña secularizadora de la Modernidad<sup>108</sup>– indicaba que no es lícito tratar a un hombre como si fuera un jumento, porque nunca deja de ser un hombre, y es dudoso admitir la esclavitud por guerra en parte por la libertad que Cristo nos ha ganado, y en parte por la caridad que hace que, bajo la misma cabeza que es Cristo, nosotros seamos miembros y hermanos de Él<sup>109</sup>. Christian Thomasius entiende que los siervos por guerra no son una cosa nuestra que se pueda transferir, y que es preciso tratarlos con humanidad<sup>110</sup>. La posibilidad de este tipo de servidumbre desaparece cuando Guillermo van der Muelen establece que no hay un derecho de vida o muerte sobre el vencido<sup>111</sup>.

### c. *Partus sequitur ventrem*

La época esclavista entendió que el hijo de la esclava seguía la suerte de su madre. Aún en el s. XVIII, Joaquín Jorge Daries exponía este hecho con entera naturalidad: “Partus sequitur ventrem”<sup>112</sup>. La razón de este hecho era que la esclava no posee nada como esclava (*Nam ancilla ut et servi nihil sui*) sino que actúa para su dueño: “Sed omnia dominorum gratia operatur”<sup>113</sup>. El feto es una ‘cosa’ inferior al dueño de la esclava<sup>114</sup>.

Johann Adam Osiander se planteaba el absurdo que se seguía desde esta regla, porque la esclavitud tiene carácter de pena, y el nacido de la esclava no ha hecho nada malo<sup>115</sup>. Otros, como Henning o Arnisaeus, entendían que la madre y el hijo eran personas realmente distintas y que, en este caso, “el

<sup>108</sup> . Vid. Carpintero, *La Modernidad jurídica y los católicos*, en “Anuario de Filosofía del Derecho” V (1988) pp. 383-412.

<sup>109</sup> . *Institutiones juris publici universalis...*, cit., p. 398.

<sup>110</sup> . *Institutiones Jurisprudentiae Divinae...*, cit., L. II, cap. 5, §§ 23-24.

<sup>111</sup> . “Homini in semetipsum competens, id non tam ampliam facultatem concedat, ut possit in se jus vitae et necis conservare, multo minus alter sibi in alterum illud potest vindicare”. *De jure belli ac pacis...*, cit., cap. 5, § 28.

<sup>112</sup> . *Institutiones Jurisprudentiae...*, cit., pp. 323-324.

<sup>113</sup> . Felden, *Elementa juris universi...*, cit., Pars V, cap. 12, § 8.

<sup>114</sup> . “Quia pars sequitur jus totius, et quia foetus a domino, tam ante cum post natiuitatem, altus est ». Huber, *De jure civitatis libri tres*, Ex officina Leonardici Strick, 1698., L. II, Sect. I, cap. 6.

<sup>115</sup> . *Observationes...*, cit., p. 1648.

efecto supera a la causa”, porque Montecatino ha establecido que los hijos no tienen por qué portar la iniquidad de los padres y, de hecho, comprobamos que, bautizada la madre, no está bautizado el feto<sup>116</sup>.

Pero normalmente la esclavitud era vista desde el punto de vista del dueño, no desde los padres o desde el hijo, y Castro Palo explicaba que, con ocasión de la preñez de la madre, y el peligro de muerte al que se exponía en el parto, el dueño podía perder a la esclava, y debía ser compensado con el hijo esclavo<sup>117</sup>. Huber, siempre tan rígido, hacía descansar el nacimiento de esta nueva servidumbre en la voluntad del dueño, porque si este no quisiera, el hijo no habría nacido<sup>118</sup>. Sí, debía de haber medios eficaces para desanimar a una esclava para tener un hijo. Grocio muestra una vertiente más mercantilista y explica que como la prole que nace o ha de nacer, se alimenta de los alimentos que el dueño da a los padres, se entiende que le es debida al *dominus*<sup>119</sup>. La misma solución, aunque expresada con otras palabras, la sigue Henricus Ernstius Hartleben, quien destaca que es falso mantener que el hijo sigue la condición del padre antes que la de la madre, porque la servidumbre se sigue desde la sola necesidad de los alimentos: *Ex sola necessitate alendi*<sup>120</sup>. Grocio entiende que es dudoso que esta regla esté vigente entre los cristianos, pero hay que rendirse ante la evidencia: no se puede tolerar que haya tanta turba de ladrones vagabundos y de mendigos<sup>121</sup>.

De todos modos, él reconoce que este tema tiene difícil solución, porque si la ley lo dispusiera de otro modo, el padre sería tenido en cuenta del mismo modo que la madre<sup>122</sup>. Parecen entender que no es una regla que venga respaldada por el derecho natural y Castro Palo explica concienzudamente que, si una esclava contrae matrimonio, ni ella deja de ser esclava, ni tampoco sus hijos; pero si se casa con un hombre libre, sabiéndolo el dueño, o bien si el dueño cae en la herejía, los hijos no son esclavos<sup>123</sup>.

<sup>116</sup> . *De Republica...*, cit., Cap. 3, Sect. V §§ 77-78.

<sup>117</sup> . *Opera moralia...*, cit., T. 1, Tr. XXXI, Disp. Unica, Punct. 8.

<sup>118</sup> . *De jure civitatis libri tres*, cit., L. II, Sect. I, cap. 6.

<sup>119</sup> . *De jure belli.*, L. VI, cap. 3, §9.

<sup>120</sup> . *De summa potestate in Jure Belli*, Hermann Argentinus Enax, Rinthedi, 1697, pp. 49-50, § 23.

<sup>121</sup> . *De jure belli ac pacis...*, cit., L. VI cap. 3, § 10.

<sup>122</sup> . *De jure belli ac pacis...*, cit., L. II, cap. 5, § 29.

<sup>123</sup> . *Opera Moralia...*, cit., T. 1, Tract. XXXI, Disp. Unica, Punct. 9.

Permanece el eterno problema: el hijo de la esclava ha comido el pan del dueño durante la gestación y su infancia. Grocio, siempre preocupado por la equivalencia en las prestaciones, entiende que para que el hijo sea libre ha de devolver el gasto que él ha generado al dueño<sup>124</sup>.

#### *d. La venta del hombre libre*

Muchos concordaban en que una persona mayor de veinte años puede venderse a sí misma como esclavo. Como botón de muestra, tenemos a Hermann Vulteius que manifestaba que, por derecho civil, los hombres nacen libres, y pueden venderse a sí mismos al ser mayores de veinte años, participando del precio<sup>125</sup>.

Fernando Castropalo se interesa también por el problema de la venta de los hijos. «Si atendemos al derecho natural, como afirman Molina y Lessius, pueden el padre o la madre vender a los hijos si existe una necesidad grave». Ésta es doctrina de otros autores, no suya, porque él escribe que «Yo entiendo con más fundamento (*verius*) que los padres no pueden vender a los hijos por alguna necesidad, sino solamente como criados (*famulos*). La razón de esto reside en que no se puede conceder a los padres más poder sobre los hijos que el que ellos tienen sobre sí mismos»<sup>126</sup>.

#### **La naturaleza de esta institución**

La Edad Moderna siguió dependiendo en buena medida de las ideas romano-medievales que aún encontramos en el siglo XVI. Un autor especialmente representativo de esta unión entre el pasado y el futuro es Hermann Vulteius, que demuestra conocer especialmente bien a los juristas humanistas influidos por las corrientes renacentistas. Según él, la naturaleza es nuestra madre, y la libertad reproduce esta maternidad<sup>127</sup>, por lo que la libertad justa y legítima es la natural, esto es, la procedente del derecho natural<sup>128</sup>, y la libertad, así considerada, es distinta de la libertad civil<sup>129</sup>. En estos autores, la

<sup>124</sup> . *De jure belli ac pacis...*, cit., L. II, cap. 5, § 29.

<sup>125</sup> . *Institutiones Juris Civilis...*, cit., Instituta. *De jure gent.*, p. 42.

<sup>126</sup> . *Opera Moralia...*, cit., T. 1, Trac. XXXI, Disp. Unica, Punct. 8.

<sup>127</sup> . *Institutiones Juris Civilis...* cit., Instituta, *De jure personarum*, p. 42.

<sup>128</sup> . *Institutiones Juris Civilis...* cit., *Disceptatio*, p. 139.

<sup>129</sup> . *Institutiones Juris Civilis...* cit., Instituta, L. I, parágrafo si minor, p. 114.

libertad individual es una parte de la naturaleza, e incluso Osiander, tan dado a matizar cuando es la ocasión, es de la opinión que el Príncipe no puede prohibir la caza porque por el derecho natural estos animales son de propiedad común; aunque admite que se la pueda restringir por causas de utilidad común<sup>130</sup>. Incluso Christian Thomasius, el gran teórico del Despotismo Ilustrado, se apunta momentáneamente a esta corriente de pensamiento (hasta que introduce la tesis contraria) e indica que *Libertas est juris naturalis* y, por esto, la propiedad, los contratos y la esclavitud se dicen que son del derecho de gentes<sup>131</sup>.

Como contraste, Johannes a Felden escribía que «Es siervo natural el que queda privado de su propio juicio, y queda sometido ‘al juicio’ ajeno»<sup>132</sup>.

La tradición nominalista de los siglos XIV y XV, reelaborada a su modo por los españoles de la Segunda Escolástica, reivindicó la libertad de la *persona*, y seleccionaron este término -el de persona- para designar al hombre libre considerado aisladamente, al margen de sus vinculaciones sociales. Samuel Pufendorf fue el jusnaturalista que más se distinguió en el uso de este término, entendido de esta forma. Para él, la libertad era seguir las leyes de la voluntad de cada cual: “Illa tamen naturalis libertas per leges voluntatis semper relinquitur”<sup>133</sup>. Reitera que “Potestas in personam actionesque proprias libertas dicitur”<sup>134</sup>, y para que no queden dudas explica que «La libertad es la facultad de la voluntad que determina que, una vez puestos todos los requisitos para actuar, de entre los varios objetos propuestos, el sujeto pueda elegir uno u otro, relegando los demás»<sup>135</sup>. Aunque él innovó algo en la doctrina de la persona libre cuando propuso que consideráramos a la libertad *ad analogiam spatii*, como un cuerpo de libre arbitrio en torno a cada persona, y en su obra de juventud, los *Elementa Jurisprudentiae Universalis*, ilustra esta tesis con dibujos<sup>136</sup>. Sigue la tradición medieval que fue conocida como Derecho

<sup>130</sup> . *Observationes...*, cit., pp. 669-670.

<sup>131</sup> . *Institutiones Jurisprudentiae Divinae...*, cit., Cap. I, § 130.

<sup>132</sup> . *Elementa juris universi...*, cit., art. 2, § 4.

<sup>133</sup> . *Elementa Jurisprudentia Universalis...*, cit., L. I, Definitio XII, § 12.

<sup>134</sup> . *Elementa Jurisprudentia Universalis...*, cit., L. I, Definitio VII, § 3.

<sup>135</sup> . “Libertas est facultas voluntatis, quae positis omnibus ad agendum requisitis ex pluribus objectis propositis unum vel aliqua potest eligere, reliqua reiicere ». *Elementa Jurisprudentia Universalis...*, cit., L. II, Observatio 2, § 5.

<sup>136</sup> . *Elementa Jurisprudentia Universalis...*, cit., L. I, Definitio IV, § 10.

natural concesivo, que mantiene que todas aquellas conductas que no están prohibidas por el derecho natural, porque quedan en su margen, si no están prohibidas por las leyes positivas, pertenecen a la libertad humana<sup>137</sup>.

Esta noción de libertad llegó a su culmen con la extensión de la noción de la *juridica persona* y entre los discípulos de Kant<sup>138</sup>. Arnisaeus le añade a la simple indeterminación de la voluntad todo aquello que se desprende, o que es necesario, para el desempeño de cualquier actividad, lo que los juristas medievales habían llamado una ‘persona jurídica’ o un *officium*<sup>139</sup>.

Pero esta vinculación entre la libertad y el derecho natural va sufriendo hachazos conforme avanza el tiempo. Entienden que el derecho natural del que hablan los juristas romanos no se relaciona con la ley natural de la que habla San Pablo en el capítulo 8 de su epístola a los Romanos<sup>140</sup>, sino que es una ficción construida por los Estoicos son más valor que la autoridad propia del derecho romano. Pero los jurisconsulti romanos han establecido que todos nacemos libres: *Natura omnes nascimur liberi*. Esto sólo lo mantienen quienes confunden la libertad-facultad y la libertad, porque aquella compete a los animales brutos más perfectos, y constan ciertamente que algunos hombres tienen un instinto más fuerte para obedecer y servir<sup>141</sup>. Cristóbal Segismundo Herbert, que se apoya fundamentalmente en Luis de Molina, escribe que la naturaleza, o el mismo derecho natural, no creó a los esclavos, ni tampoco repartió las cosas creadas por Dios, ni restringió su uso, sino que las dejó para que los hombres las usaran libremente<sup>142</sup>.

Estas vacilaciones sobre la ontología misma de la ley natural, se van viendo reflejadas entre los juristas de los siglos XVII y XVIII, y estas dudas

<sup>137</sup> . *Elementa Jurisprudentia Universalis*, cit., L. I, Definitio XII, § 15.

<sup>138</sup> . Vid. Carpintero, *La independencia y autonomía del individuo: los orígenes de la “persona jurídica”*, en “Anuario de Filosofía del Derecho” (1987) pp. 477-522. Más temáticamente sobre los discípulos de Kant, *La Cabeza de Jano*, Universidad de Cádiz, 1989. Disponibles en *franciscocarpintero.com*.

<sup>139</sup> . “Quod indole et natura cuiusque rei convenit, non potest non naturale dici». *De Republica...*, cit., cap. 3, Sect. 2, § 2.

<sup>140</sup> . Del contexto paulino en esta epístola, no queda claro que San Pablo se refiera a la ley natural. Pero todos los teólogos de la Baja Edad Media, y aún los modernos, como Suárez, entienden que este texto se refiere directamente a la ley natural.

<sup>141</sup> . Arnisaeus, *De Republica...*, cit., cap. 3, Sect. 3, § 18.

<sup>142</sup> . *De libertati naturali restricta*, Litteris Nissianis, Jena, 1652, § II.



afectan tanto a la noción de naturaleza como de la libertad. El mismo Arnisaeus, tan contundente otras veces, explica que la libertad es entendida de formas distintas por los teólogos, filósofos, éticos y juristas<sup>143</sup>, por lo que hay que concluir que lo que sea ‘natural’ se dice de muchos modos<sup>144</sup>. Osiander, normalmente más preocupado por la vertiente moral de la libertad, se plantea expresamente si la libertad consiste en una *potestas in seipso*. Él contesta que, si la potestad se concibe de forma negativa o privativa, como ser independiente de los demás, entonces se puede conceder que el hombre tiene poder sobre sí mismo, porque nadie está sujeto a otros, *in ordine hominum*, sino que es libre, de forma que no depende de la razón de otro en el ejercicio de sus acciones y en su status<sup>145</sup>. Pero siempre estará presente la eterna aporía, a saber, *Naturale multis modis dicitur*. Osiander vuelve a la carga. Lo que es natural, escribe, se dice de lo que es congénito al hombre y que permanece en él al modo de una facultad; o bien se dice de lo que compete a cualquier hombre no de forma intrínseca, sino extrínseca, si es que no existe ninguna constitución civil contraria. Entendiéndola en el primer modo, no es una facultad natural ... Es más correcto decir que la libertad y la servidumbre son condiciones políticas, que discriminan los status, y no dependen de la naturaleza ni del derecho natural<sup>146</sup>. Y esta realidad es evidente, concluye, a pesar de lo que establece Grocio, porque la esclavitud no es *simpliciter contra naturam*, ya que existen los prisioneros de guerra<sup>147</sup>.

La doctrina de los *officia* emergía frecuentemente, porque si es natural que un hombre no tenga ningún privilegio para normar la conducta de otros, no menos natural es exigir al padre que cumpla sus funciones. El mismo Pufendorf, que tanto destacó la consideración ‘natural’ del hombre como propuesta por el estudio del sujeto aislado, cede en este tema, contradiciéndose, y explica que «La persona moral es la persona considerada en su status que

<sup>143</sup> . *De Republica...*, cit., cap. 3, Sect. 2, § 1.

<sup>144</sup> . “Nam naturale multis modis dicitur”. *De Republica...*, cit., cap. 3, Sect. 2, § 2.

<sup>145</sup> . *Observationes...*, cit., p. 147. Esta frase algo extraña, “in ordine hominum” parece indicar que se refiere al puro derecho humano, no a la dependencia que es propia de la ley natural o del derecho divino. No perdamos de vista que Osiander fue ante todo un teólogo.

<sup>146</sup> . *Observationes...*, cit., p. 793.

<sup>147</sup> . *Observationes...*, cit., p. 1464.

tiene en la vida en común»<sup>148</sup>. Sucede, reconoce este autor, que somos distintos, ya que ante todo las personas se distinguen por el sexo, y hay hombres, mujeres y hermafroditas. Estos últimos se nos oponen como monstruos de la naturaleza<sup>149</sup>.

### Su relación con el derecho

Todos los esclavos son iguales ante el derecho: sólo existe una sola condición de siervos<sup>150</sup>. No importa el trabajo que realicen: entre ellos únicamente existe un orden, no diferencias<sup>151</sup>.

Un gran lema de la servidumbre era el que rezaba que *Servus homo est, non persona*, porque ni es hombre libre, ni ciudadano, ni tiene familia<sup>152</sup>. No es *sui juris*, no tiene persona por sí mismo, ni bienes<sup>153</sup>. Lógicamente, no pueden ejercer la patria potestad porque no son ciudadanos romanos, y la patria potestad es una institución del derecho civil<sup>154</sup>. Tampoco se los admite como testigos en los testamentos<sup>155</sup>. Al no ser *sui juris*, todo lo que adquiere el siervo lo adquiere para su dueño<sup>156</sup>, y estas restricciones alcanzan también al derecho de familia, porque el error sobre la esclavitud de la otra parte en el matrimonio se considera un error *in personam*, ya que el esclavo no puede cohabitar contra la voluntad de su dueño<sup>157</sup>.

<sup>148</sup> . “Persona moralis est persona spectata cum statu suo, qui habet in vita communi”. *Elementa Jurisprudentia Universalis...*, cit., L. I, Definitio IV.

<sup>149</sup> . “Privatarum personarum distinctiones desumuntur. I. Ex sexu, unde est, mas, foemina, hermaphroditus ... Hermaphroditum autem velut monstrum naturae aversamur”. *Elementa Jurisprudentia Universalis...*, cit., L. I, Definitio IV, nº 2.

<sup>150</sup> . Vinnius escribía que “Servorum una conditio est, id est, omnes aequae servi sunt, nihilque interest utrum prius natus, cum facto sit servus”. *In quattuor libros Institutionum...*, cit., L. I, Tit. 3, p. 26.

<sup>151</sup> . “Inter servos est ordo, non differentia. Servitus non recipit majus aut minus ». Vulteius, *Institutiones Juris Civilis...* cit., Instituta. *De jure personarum*, p. 47.

<sup>152</sup> . « Caput civile triplex est, libertatis, civitatis et familiae. Horum servus nullum habet ». Vulteius, *Institutiones Juris Civilis...*, cit., Inst. *De jure personarum*, p. 40.

<sup>153</sup> . Arnisaeus, *Philosophia practica...*, cit., cap. 3, Sect. 7, § 2.

<sup>154</sup> . Vulteius, *Institutiones Juris Civilis...*, cit., Instituta. L. I, § “Poena servus”, p. 95.

<sup>155</sup> . Haunold, *De jure et justitia commutativa*, cit, T. 1, Tract. VI, cap. 2, § 3.

<sup>156</sup> . Daries, *Institutiones Jurisprudentiae...*, cit., p. 323.

<sup>157</sup> . Busenbaum, *Medula de la Theologia moral que con facil y claro estilo explica, y resuelve sus materias y casos*. Escriviola en idioma latino el Padre Hermann

Obviamente las relaciones con sus amos no son jurídicas, ya que no puede existir una injusticia propiamente dicha entre el *dominus* y el siervo<sup>158</sup>. Sucede, como señalaba Pufendorf, que las obligaciones entre uno y otro no tienen fuerza *in foro humano*<sup>159</sup>. Tampoco se pueden considerar amigos, porque el señor y el esclavo, desde el punto de vista del derecho y de la amistad, se interpone el carácter de instrumento del siervo<sup>160</sup>. Este carácter simplemente instrumental hace que el dueño sea libre para vender a sus siervos<sup>161</sup>, y este mismo jurista, Daries, entiende que el siervo, al no poseer nada, no puede hacer testamento<sup>162</sup>. Es extraño que Daries, que junto con Nettelbladt y Achenwal pasa por ser uno de los juristas más representativos de la Ilustración alemana, mantenga juicios tan extremos.

Pero sucede que algunos de aquellos ilustrados dejaban que desear desde el punto de vista del mantenimiento de la humanidad y la piedad, como se ve en el caso del homicidio del esclavo. Guillermo van der Muelen entendía que quien mata a un esclavo suyo sin justa causa, como dueño queda liberado de la pena propia del homicidio, pero su conciencia no le absuelve<sup>163</sup>. Johannes a Felden nos dejó escrito que «El poder del señor sobre los siervos, antes era absoluta, como si fueran animales ... pero hace tiempo que los Emperadores limitaron este poder ... Por la constitución de Antonino, el que matara sin causa a un siervo suyo, debe ser castigado con la misma pena que el que mata a un siervo de propiedad ajena»<sup>164</sup>. Charisius Ehrenfrico trató de salvar este

---

Busenbaum ... reducida al español por el Doctor Vicente Antonio Ibáñez de Aoyz, Joseph Llopis, Barcelona, 1712, p. 264.

<sup>158</sup> . Auer, *Prodromis Juris Controversi Dissertatio Prima de Jurisprudencia in genere*, Ingolstadt, Joannes Paulus Schlegel, 1737, § 118, p. 65.

<sup>159</sup> . *Elementa Jurisprudencia Universalis...*, cit., Definitio XII, § 9.

<sup>160</sup> . Felden, *Elementa juris universi...*, cit., Pars III, cap. 7, § 1.

<sup>161</sup> . Daries, *Institutiones Jurisprudenciae...*, cit., p. 324

<sup>162</sup> . *Institutiones Jurisprudenciae...*, cit., p. 324.

<sup>163</sup> . “In foro soli Dominum, sine justa causa servum interficiente, a poena homicidii liberat, conscientia tamen non absolvit”. *De jure belli ac pacis...*, cit., L. II, § 29.

<sup>164</sup> . “Potestas dominorum in servos olim erat absoluta velut in bestias ... Sed haec potestas tempore Imp. limitata est ... Ex constitutione enim Antonini, qui sine causa servum suum occiderit, non minis puniri juvetur, quam qui alienum servum occiderit”. *Elementa juris universi...*, cit., Pars V, cap. 13, § 3.

sinsentido argumentando que nadie puede matar lo que es suyo, porque cometería un *propricidium*<sup>165</sup>.

No toda la doctrina fue tan negativa en el desprecio hacia el siervo, porque si bien entre ellos no puede existir justicia conmutativa, sí hay obligaciones por caridad<sup>166</sup>. Y Ephraim Nazius hacía notar, desde un punto de vista cristiano, que una razón sólida era el precepto de amar a los demás más que a sí mismo; pero no es esto lo que ordena la ley divina, porque en este precepto de amar a los otros ‘como’ a sí mismo, la partícula *sicut* no designa igualdad, sino sinceridad del amor<sup>167</sup>.

Este tema debía resultar embarazoso a los civilistas y moralistas, porque debían compaginar este vivir del siervo en las afueras del derecho con el reconocimiento de que el esclavo, al ser un *homo*, aunque no una *persona*, no podía ser tratado como un animal. Veamos algunos puntos.

#### a. *Los alimentos*

Todos estaban de acuerdo en que al esclavo se le debían sus alimentos. Grocio establecía claramente que la servidumbre consistía en una perpetua obligación de prestar servicios a cambio de ser alimentado perpetuamente<sup>168</sup>. Y, además de los alimentos, se les deben los vestidos que necesiten<sup>169</sup>.

Johann Reinhard Hedinger glosaba estas obligaciones: «La servidumbre perfecta, tal como la define Grocio, es la que, por servicios perpetuos, exige los alimentos y las otras cosas que son necesarias para la vida. Y si entendemos así esta realidad, en términos naturales, sólo hay una amargura nimia, pues la obligación perpetua se compensa con la certeza igualmente perpetua de los alimentos, que con frecuencia les faltan a los que realizan sus obras de

<sup>165</sup> . “Evidens inde est, nex in foro exteriori nec interiori propricidium excusationem mereri”. *Disputatio de conscientia foro*, Jeremia Schrey et Henricus Johann Meyer, Francofurti ad Viadrum, 1683, § 112.

<sup>166</sup> . Haunold, *De jure et justitia commutativa*, cit., Synopsis Alphabetica.

<sup>167</sup> . *Disputatio de conscientia foro*, Jeremia Schrey et Henricus Johann Meyer, Francofurti ad Viadrum, 1683, cap. 3, § 12, p. 42. Como el lector puede comprobar, se trata de una *Disputatio* incluida en una obra colectiva que comprende también el estudio citado de Ehrenfrico.

<sup>168</sup> . *De jure bellis ac pacis...*, cit., L. III, cap. 14, § 2.

<sup>169</sup> . Grocio, *De jure bellis ac pacis...*, cit., L. III, cap. 14, § 6.

día»<sup>170</sup>. Hay que entender que esta diferencia entre el día y la noche designa el diferente estado de trabajar como hombre libre y como esclavo.

Una idea que se ve enriquecida con la que aporta Fernando Julio Chopius cuando indica que «La servidumbre, ese rigidísimo nexo entre los hombres, también existente entre los más prudentes, no es tenido en nada por el derecho natural, ya que ellos pueden contraer ‘algo’ (*aliquo eventum*) por este mismo derecho, de forma que puedan reivindicar a sus dueños *ex aequo* los alimentos que se les deben»<sup>171</sup>.

### **b. Las obras ‘debidas’**

Ya fue aludido el tema del trato ‘benefactor’ que el *dominus* debía dar a sus esclavos. Sucedió que, aunque alguien fuera un *servus* seguía siendo un *homo*, y ya Séneca había advertido que el esclavo tiene una mente libre, de modo que «Se equivoca quien entienda que la servidumbre recae sobre todo el hombre»<sup>172</sup>.

Jacobo Gabriel Wolff entendía, ya tardíamente, que al derecho del dueño corresponde el deber del siervo de prestarle servicio a través de las ‘obras debidas’ (*operas debitas*), con reverencia<sup>173</sup>. Eran derechos del esclavo, según este mismo autor, que su dueño cumpliera las promesas que le había hecho, que no le maltrate hasta el punto de hacerle perder algún miembro, y que respete su libertad de conciencia<sup>174</sup>. Desde luego, el siervo puede ser permutado por otro, o dado en usufructo —extraña figura jurídica ésta—, o alquilar sus servicios; pero si el dueño alienara a su siervo llevándolo hacia una

<sup>170</sup> . *Conspectus Naturalis Jurisprudentiae Universalis*, Elias Kühnen, Ulm, 1698, Tit. 31, § 5.

<sup>171</sup> . *Philosophia juris ad duo haec de potestate ac obligatione, ut sumere ea priora, quae definire intendit omnis jurisprudentia*, Francofurti ad Moenum, Johannes Sinzium Fickium, 1671, L. II, cap. 3.

<sup>172</sup> . “Seneca in lib 5 de benef. Cap. 19 y 20 dum ostendit: “Servum mentem liberum esse“, et ait : “Errat, si quis existimat, servitutem in totum hominem descendere ». Arnisaeus, *Philosophia practica...*, cit., cap. 3, Sect. 1, § 8.

<sup>173</sup> . *Institutiones juris naturalis tum privatae quam publicae quibus regulis justi, honesti, decori ac prudentiam secundum principia Thomasius distincte explicantur*, Samuel Heinsium, Lipsiae, 1791, p. 332.

<sup>174</sup> . *Institutiones juris naturalis...*, cit., p. 334.

condición más dura *duriorem*, peca contra las reglas del *honestum* y del *decorum*<sup>175</sup>.

Grocio dejó escrito que no es conveniente *-non oportet-* que el dueño use sus poderes malignamente (*proterve*), ni que mande con soberbia o insolencia<sup>176</sup>; pero no lleva estas exigencias más allá de los simples consejos. Cuestión distinta es el tratamiento de Castropalo sobre este tema, porque establece que el dueño no puede matar al siervo, ni mutilarle, ni impedirle el matrimonio<sup>177</sup>. Fernando Castropalo o Castro Palao no usa el ambiguo *oportet* de Grocio, sino el *non potest*. Porque este autor entiende que la potestad del *dominus* sobre el siervo se extiende hasta lo que es normal y razonable, y puede corregirle y castigarle moderadamente si ha cometido un delito ... Pero no puede obligarle a poner su vida en peligro, o condenarle a remar en galeras, ni compelirle a otras conductas similares que no son comunes entre los que comúnmente imperan<sup>178</sup>. Y si el dueño abusa de su poder con dureza y castiga más duramente que lo que es adecuado, el siervo puede implorar que intervenga el juez, y el juez está obligado *ex officio* a proceder, averiguando la verdad<sup>179</sup>. Con Castropalo se inicia una tímida apertura hacia el reconocimiento de la personalidad jurídica de los esclavos.

Estos autores hablan mucho del *dominus*, pero no es fácil determinar en qué consiste ser *dominus* y, por ende, en qué queda la condición de esclavo. Hay un dato que no se rompe nunca, y es que existe una sola clase de esclavos y que está sumisión es perpetua, lo que impide considerar doctrinalmente que existían varios tipos de esclavitud, reconociendo, por ejemplo, que una es la que se ocupa de los servicios domésticos, otra la del trabajo en el campo, etc. Pero, con el tiempo, permaneciendo en las consideraciones jurídicas el espíritu esclavista que fue propio del derecho romano, estos jusnaturalistas de la Edad Moderna tienden a hablar de la servidumbre al estudiar la sociedad heril,

<sup>175</sup> . *Institutiones juris naturalis...*, cit., p. 329.

<sup>176</sup> . *De jure belli ac pacis...*, cit., L. III, cap. 14, § 4.

<sup>177</sup> . “Non potest dominus servum occidere, aut mutilare, nec impedire conjugium”. *Opera moralia...*, cit., T. 1, Tract. XXXI, q. Unica, Punc. 8.

<sup>178</sup> . *Opera moralia...*, cit., T. 1, Tract. XXXI, Tract. XXXI, Disp. Unica, Punct. 8.

<sup>179</sup> . “Verum si dominum potestate abutatur durius servus tranctans, et rigidius puniens quam par est, possunt servis officium judicis implorare ... et judex ex officio tenetur procedere, et veritatem investigare ». *Opera moralia...*, cit., T. 1, Tract. XXXI, Disp. Unica, Punct. 8, p. 36.

de modo que presentan a los siervos más como criados que no como esclavos en el sentido tradicional. Pufendorf habla de la familia, en donde existen el marido, la esposa, el *pater*, los hombres libres, el *dominus* y el *servus*<sup>180</sup>. Christian Thomasius trata solamente de la servidumbre al estudiar la sociedad familiar<sup>181</sup>, y Fernando Julio Chopius explica que los esclavos estaban fundamentalmente destinados a los quehaceres familiares<sup>182</sup>. El ámbito familiar imponía sus exigencias, y Roderico Suárez indicaba que la esclava, mientras está bajo la servidumbre, no puede ser concubina<sup>183</sup>.

### c. La fuga de los esclavos

Las opiniones se dividieron al tratar este tema. Según Grocio, si el siervo le ha dado su palabra al dueño, no le es lícito huir<sup>184</sup>. Christian Thomasius, siempre pendiente de reforzar la autoridad, establece que, si el esclavo recibe alimentos, no puede escapar, y al aplicar la regla del *partus sequitur ventrem*, tampoco le es lícito huir a los hijos de las esclavas<sup>185</sup>. Nota Haunold que el dueño que mutila a su siervo, o que le infama, peca contra la justicia y está obligado a la restitución de la buena fama; pero el esclavo que huye o roba a su dueño peca contra la justicia y está obligado a restituir<sup>186</sup>.

El siervo fugitivo origina un daño a su propietario, y le da, por esto, una justa ‘causa para la guerra’, *causa belli*<sup>187</sup>. El esclavo ‘perfecto’ tiene derecho a exigir alimentos a su dueño, y si éste no se los da, hay, igualmente, una *juxta causa belli*, porque la razón dicta que los hombres propiedad de otros, si son tratados por sus dueños con crueldad inhumana, por la misma autoridad del derecho, pueden irse<sup>188</sup>.

La causa más alegada, la de la guerra injusta, también dividió a los autores. Porque parece muy razonable que el cautivado en una guerra con

<sup>180</sup> . *Elementa Jurisprudentia Universalis.*, cit., L. I, Definitio IV, § 3.

<sup>181</sup> . *Institutiones Jurisprudentiae Divinae...* cit., L. III, cap. 15.

<sup>182</sup> . *Philosophia juris...*, cit., L. II, cap. 8, p. 201, § 9.

<sup>183</sup> . *Allegationes et consilia quaedam*, Salamanticae, Baptista a Terranova, 1568, p. 155, § 7.

<sup>184</sup> . *De jure belli ac pacis...*, cit., L. III, Cap. 20, § 54.

<sup>185</sup> . *Institutiones Jurisprudentiae Divinae...*, cit., L. II, cap. 5 §§ 25 y 27.

<sup>186</sup> . *De jure et justitia commutativa...*, cit., Tract. II, cap. 1, § 76.

<sup>187</sup> . Daries, *Institutiones Jurisprudentiae...*, cit., p. 326.

<sup>188</sup> . Daries, *Institutiones Jurisprudentiae...*, cit., p. 328.

enemigos que actúan injustamente, pueda huir cuando le sea posible. Pero ya vimos la opinión más pragmática de Fernando Vázquez de Menchaca: si pujan el rey de España y el rey de Francia, todos guerrearán tan justa como injustamente. La conclusión era patente: sólo se pueden cautivar con justicia a los turcos y a sus aliados.

Pocos autores mantuvieron sin más que el aprisionado en una guerra injusta puede huir. Uno de estos fue Ulricus Huber<sup>189</sup>. Según Osiander, Lessius, Báñez y Covarrubias habían mantenido esta misma opinión, mientras que Martín de Azpilcueta y Escobar habían denegado esta posibilidad<sup>190</sup>. Castropalo es radical: el prisionero de guerra puede huir siempre<sup>191</sup>.

Existen otros supuestos en los que el siervo que ha sido comprado (*servus emptitius*) también puede escapar fuera del poder de su dueño, y tal cosa sucede cuando es inducido al pecado, o es tratado inhumanamente, y no encuentra otra vía para evitar estos males<sup>192</sup>. Del mismo modo, si el dueño es judío, pagano o hereje, y persevera en su infidelidad, el esclavo adquiere su libertad<sup>193</sup>.

### *Un liberto extraño: Jacobus Elisa Joannes Capitein*

Este hombre ha pasado a la historia por su muy singular biografía y por el estudio que publicó “De la esclavitud, no contraria a la libertad cristiana”<sup>194</sup>.

Fue apresado en el África subsahariana por una empresa holandesa esclavista cuando aún era un niño, y en 1726 fue llevado a Holanda. Se ganó la simpatía de su dueño, quien, poco después, le hizo volver a África para trabajar en su empresa. Volvió a Holanda y cambió de amo, quien le procuró la mejor educación posible. Después de trece años de estudio se graduó en la Universidad de Leyden, y fue nombrado Obispo de la Duck Reformed Church. Más tarde, volvió otra vez a África, y falleció en 1747.

<sup>189</sup> . *De jure civitatis libri tres*, cit., L. III, Sect. 4, cap. 5.

<sup>190</sup> . *Observationes...*, cit., pp. 1471-1472.

<sup>191</sup> . *Opera moralia...*, cit., T. 1, Tract. XXXI, Q. Unica, Punct. 8.

<sup>192</sup> . Castropalo, *ibidem*.

<sup>193</sup> . Castropalo, *Opera moralia...*, cit., T. 1, Tr. XXXI, Q. Unica, Puct.9.

<sup>194</sup> . *De servitute, libertate christiana non contraria*, Lugduni Batavorum, Samuel Christian et Filium, 1742.



Él, como era usual en aquella época en la que todos conocían textos fundamentales del Derecho de Roma, parte de la tesis que mantiene que el primer estado del hombre era el de la libertad<sup>195</sup>, pero más tarde se extendió el Derecho de Gentes, que actuó como si se tratara de un sufragio universal que trajo el uso de la esclavitud<sup>196</sup>. Quizá como residuo de aquella libertad originaria, sólo mantiene que al esclavo de un turco que es bautizado, la libertad le adviene junto con el bautismo<sup>197</sup>. Desde luego, a un cristiano siempre le es lícito manumitir a su siervo<sup>198</sup>.

Sus argumentos que pudiéramos llamar antropológicos son dos. Uno, que no todos los hombres tienen capacidad para gobernarse a sí mismos y de usar su arbitrio rectamente, porque son como bestias cuya ferocidad siempre hay que temer si no están limitadas por algunos vínculos<sup>199</sup>. Su segundo argumento consiste en mantener que es mejor la esclavitud que no tener que pagar sueldos, porque, a falta de sueldos, las calles se llenarían de personas ociosas y de mendicantes<sup>200</sup>.

Pero la esclavitud plantea problemas teológicos. Por ejemplo, San Pablo indica que, ya se sea libre, ya siervo, cada uno de ellos ha merecido la sangre de Cristo<sup>201</sup>. Y esto ha llevado a algunos adversarios a entender que los primeros cristianos entendieron que pugnaban entre sí la servidumbre personal y la libertad cristiana<sup>202</sup>. Por otra parte, consta el miedo servil de los israelitas frente a la libertad de espíritu de los cristianos<sup>203</sup>.

Pero –prosigue Capitein– esto no llevó a la manumisión de los siervos de los cristianos. En cambio, el Emperador Constantino sí manumitió a los

<sup>195</sup> . *De servitute...*, cit., cap. 2, § 1.

<sup>196</sup> . “Gentium vero hoc jure communibus quasi suffragiis stabilito, usus servitutis innotuit”. *De servitute...*, cit., cap. 2, § 5,

<sup>197</sup> . *De servitute...*, cit., cap. 3, § 14.

<sup>198</sup> . *De servitute...*, cit., cap. 3, § 23.

<sup>199</sup> . “Ut sunt quaedam bestia, quarum ferocitas semper metuenda est, nisi vincullis coërceantur”. *De servitute...*, cit., cap. 3, § 26.

<sup>200</sup> . *De servitute...*, cit., cap. 3, § 26.

<sup>201</sup> . “Sive servum, sive liberum, concludit debere agnoscere, se sanguine Christi pretioso esse emptum”. *De servitute...*, cit., cap. 3, § 8.

<sup>202</sup> . “Putant Adversarii, tunc temporis intellixisse ... Chistianos veteres servitutem personalem et libertatem christianam sive invicem repugnare”. *De servitute...*, cit., cap. 5, § 15.

<sup>203</sup> . *De servitute...*, cit., cap. 3, § 6.

esclavos cristianos. ¿Era menor la piedad de los Apóstoles?<sup>204</sup>. Una pregunta que deja sin respuesta. Sí expresa que «El preciso estado de la cuestión es el siguiente: si a los cristianos les es permitido, salva la libertad evangélica, poseer a otros hombres como bienes propios»<sup>205</sup>. Pero no se salva de una cierta ambigüedad, porque en este mismo lugar declara que él no se refiere a la venta de un hombre que es vendido a otro hombre.

En tal caso, ¿cómo hay que entender la libertad de la que habla San Pablo en 2 Cor., 3,6? «En este lugar no habla de la libertad corporal sobre el fundamento de la libertad evangélica, sino de la libertad espiritual»<sup>206</sup>, porque «Nosotros distinguimos la esclavitud de la conciencia frente a la servidumbre civil, es decir, el *jus poli* y el *jus fori*, la libertad espiritual de la corporal ... esto es 'la libertad' frente a la soberbia, la envidia, el odio, del furor, del dolor, de la avaricia, y de toda concupiscencia: y de este modo esta libertad nos conduce a la santidad»<sup>207</sup>. Su actitud puede quedar resumida cuando en su comentario al versículo 22 de la epístola citada de San Pablo, explica que «La libertad externa, o personal, no es necesaria para el culto divino»<sup>208</sup>.

### ¿Qué pensar?

En los siglos XVII y XVIII, la esclavitud era una institución milenaria, y nadie la cuestionó. Todos, también los cristianos, pensaban que el esclavo estaba obligado moralmente a prestar sus servicios a su dueño, y de ahí la Epístola de San Pablo a Filemón que, por otra parte, es la joya de la caridad de todos los tiempos. Todos conocemos esta historia: Onésimo, esclavo fugitivo, llega a Roma y allí se convierte al cristianismo. San Pablo le recuerda su

<sup>204</sup> . *De servitute...*, cit., cap. 3, § 17.

<sup>205</sup> . “Status ergo quaestionis praecise est: nam Christianis permittuntur, salva libertate evangelica, alios homines, tanquam proprio bono, possidere”. *De servitute...*, cit., cap. 1.

<sup>206</sup> . *De servitute...*, cit., cap. 3, § 6.

<sup>207</sup> . “Distinguiamus itaque servitutem conscientiae et peccati a servitute civili, jus poli ad jus fori; libertatem denique spiritualement a corporali ... a superbia, ab invidia, et ab omni cupiditate: ita ut haec libertas nos ducat ad justitiam”. *De servitute...*, cit., cap. 3, § 11.

<sup>208</sup> “Interim vers. 22 declarat, libertatem externam, seu personalem, non necessariam ad cultum divinum requirit”. *Ibidem*.

deber de someterse a su amo, Filemón, y como éste también era cristiano, San Pablo le ruega que reciba a Onésimo como a un hijo de sus entrañas.

Gracias a la esclavitud, les fue perdonada la vida a los habitantes de muchas ciudades que habían sido vencidas militarmente. Era costumbre antigua matar a los habitantes de las ciudades que se habían resistido a ser ocupadas, y Gengis Kahn -que no conoció el Derecho romano ni la Caridad cristiana- aplicó muy estrictamente esta regla. Pero si los habitantes eran esclavizados, conservaban la vida. Era una regla de doble filo, porque algunas madres preferían matar a sus hijos pequeños para que no quedaran bajo la condición de esclavos.

Es comprensible también la servidumbre de los *hebetiores*. En una sociedad estamental y cuya riqueza dependía ante todo de la agricultura, el hombre de ingenio corto o de pocas fuerzas que no era capaz de sacar a su familia adelante, podía jurar fidelidad a una familia importante a cambio de recibir techo, vestido y alimentos. Este caso parece que fue el más importante en Centroeuropa y en las estepas de la Rusia Blanca, que estaban plagadas de *siervos* a los que difícilmente se les podía llamar esclavos. El problema principal era que, al quedar *afectados* los siervos a las tierras de la familia dominante, por la regla del *partus sequitur ventrem*, todos los descendientes de la familia dueña quedaban como siervos de la gleba, sin poder ir a vivir a donde quisieran. De ahí el dicho medieval que rezaba “Der Luft der Städte macht frei”.

Pero el hombre actual no piensa tanto en estas esclavitudes europeas como en la más común a lo largo de la Edad Moderna, la que consistía en cazar habitantes del África subsahariana para venderlos normalmente en América. Los comerciantes europeos llegaban a los ‘reinos’ del África Negra para comprar allí los esclavos disponibles, y los trasladaban, en condiciones infrahumanas, normalmente al Caribe; una vez pasada la cuarentena, cada tratante marcaba al fuego con su logotipo a los negros que quería vender, y así perpetuaba la memoria de su tráfico.

Este trasiego de africanos a tierras americanas tuvo un origen. Cristóbal Colón trajo consigo a varios indios, y pocos después, otros viajes no colombinos trajeron a España a más indios. La reina Isabel La Católica vio el peligro de esclavizar a los habitantes del Nuevo Mundo y, como por un laudo del Monasterio de Guadalupe del último decenio del siglo XV estaba prohibido

que ningún súbdito de la Corona de Castilla pudiera ser esclavo, la Reina declaró que los indios de las Indias Occidentales, de las ya descubiertas y las de aún por descubrir, eran súbditos castellanos. Hubo, ciertamente, abusos en las Encomiendas y en el trabajo forzoso en las minas, pero por lo general, los indios americanos permanecieron al margen de las esclavitudes. Como era necesario mano de obra, comenzaron a importarse esclavos africanos: *Mors tua vita mea*, podrían haber dicho los indios.

Pero, al perecer, nadie se ocupó con tanta solicitud por los negros africanos. Hubo distintos regímenes jurídicos de las esclavitudes según las nacionalidades de los dueños. Fue muy conocido el *Code Noir* francés, y los Reyes de España dictaron otros tres “Códigos negros”, el último el carolino, llamado así por haber sido dictado bajo el reinado de Carlos III y, que no llegó a entrar en vigor.

La obviedad en este tema es tan grande que produce rubor mencionarla. ¿Nadie cayó en la cuenta que por cada esclavo que llegaba a América había tras de sí varias personas asesinadas? ¿Nadie pensó que no existía ninguna *causa jurídica* para esclavizar a esas personas? Indico esto porque en el caso de los prisioneros de guerra y en el de los *hebetiores* podía haber una explicación, pero esta razón falla completamente en la esclavitud de los africanos. El único autor que se planteó este tema expresamente fue Fernando Vázquez de Menchaca, quien dejó escrito lo que ya conocemos, que, por justos motivos, no se detenía a ocuparse de este tema.

Los europeos de la Edad Moderna vivieron una doble moralidad. Admitieron la esclavitud en Europa, siempre muy bajo la óptica de Roma, y desconocieron la esclavitud típicamente americana. Abraham Lincoln la condenó, en parte por motivos religiosos, pero uno de sus predecesores, al menos, Thomas Jefferson, tuvo una plantación con esclavos.

Francisco Carpintero  
Universidad de Cádiz

## SÓCRATES Y EL CINISMO, CLAVES PARA REPENSAR LA PRÁCTICA DE LA FILOSOFÍA Y SU RELACIÓN CON EL CUERPO

Jonathan Caudillo Lozano<sup>1</sup>

### Resumen

El presente trabajo intenta rastrear los elementos que vinculan el movimiento cínico, que se desarrolló en el periodo helenístico, y la filosofía socrática, con el objetivo de pensar la posibilidad de reimaginar la figura de Sócrates, y entender la filosofía como una práctica que incluye a la corporalidad. Reconstruir la figura de Sócrates es particularmente complicado si se tiene en cuenta el hecho de que nunca escribió. Sin embargo, si no nos limitamos únicamente al testimonio platónico, y nos abrimos a testimonios un poco menos conocidos, es posible repensar su práctica filosófica y su relación con el cinismo como una perspectiva sobre la filosofía que desarrolló una serie de inquietudes sobre las relaciones entre alma y cuerpo, que no siempre son recuperadas en la historia de la filosofía occidental.

**Palabras clave:** socratismo, cinismo, corporalidad, sabiduría

### SOCRATES AND CYNICISM, KEYS TO RETHINK THE PRACTICE OF PHILOSOPHY AND ITS RELATIONSHIP WITH THE BODY

#### Abstract

This paper tries to trace the elements that link the Cynic movement, which developed in the Hellenistic period, and Socratic philosophy, with the aim of

---

<sup>1</sup> Licenciado en filosofía, con maestría en saberes sobre subjetividad y violencia, por el Colegio de Saberes, y es doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana. Ha publicado artículos en revistas especializadas y es autor del libro *Cuerpo, crueldad y diferencia en la danza butoh*. Actualmente es becario del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Programa Universitario de Bioética, asesorado por el Dr. Ángel Alonso Salas. [jonathan.caudillo@cenart.gob.mx](mailto:jonathan.caudillo@cenart.gob.mx)

thinking about the possibility of reimagining the figure of Socrates, and understanding philosophy as a practice that includes the body. Reconstructing the figure of Socrates is particularly complicated if one takes into account the fact that he never wrote. However, if we do not limit ourselves only to the Platonic testimony, and we open ourselves to slightly less well-known testimonies, it is possible to rethink his philosophical practice and its relationship with Cynicism as a perspective on philosophy that developed a series of concerns about the relationships between soul and body, which are not always recovered in the history of Western philosophy.

**Key words:** Socratism, cynicism, corporality, wisdom

## 1. Introducción

Es bien sabido que una de las dificultades para abordar la figura de Sócrates a nivel no solamente histórico, sino filosófico, es el hecho de que solo tenemos los testimonios y las noticias de sus interlocutores. Tal vez a este hecho habría que agregar que uno de sus discípulos adquirió con el tiempo una fama tan avasalladora en occidente, que su relato acerca de Sócrates se instaló profundamente en el imaginario popular, al grado de que es casi imposible disociar al filósofo ateniense de la solemnidad con la que es descrito en los diálogos de su discípulo más recordado, nos referimos al célebre Platón.

Es de resaltar que, si limitamos nuestra comprensión de Sócrates al personaje construido por Platón, la concepción de la práctica de la filosofía podría suponer una separación de la realidad mundana, e incluso puede implicar un alejamiento de la corporalidad, tal como se ha entendido al quehacer filosófico durante buena parte de la historia de occidente. Basta recordar el diálogo platónico *Fedón*, donde la filosofía se entiende como una preparación para la muerte.

Ahora bien, el hecho de que Sócrates sea la pieza que falta de un gran rompecabezas implica que todo testimonio de su práctica y forma de vida filosófico no supone una clausura entre dichas fuentes, sino que nos presentan

un personaje complejo y paradójico tal como la vida misma. En el presente trabajo se intentará rastrear otros aspectos de la figura socrática cuyas características tienen influencia en el cinismo antiguo. El interés que se encuentra en la base de esta búsqueda por el punto de encuentro entre la filosofía socrática y el cinismo antiguo es el de ampliar la complejidad y riqueza de la filosofía como una forma de vida que nos permita repensar su potencia y vigencia.

## 2. El otro Sócrates

La forma de vida socrática llega a la modernidad bañada con una luz de solemnidad que puede hacer pensar que el proyecto socrático pudo ser aceptado en su época por sus compatriotas sin mayores resistencias, claro que sabemos por la *Apología de Sócrates* escrita por Platón, que finalmente la filosofía socrática se hizo de suficientes enemigos como para terminar condenado a beber la cicuta. Pero Diógenes Laercio nos muestra que la antipatía de algunos atenienses en contra de la forma de vida socrática llegaba a tal punto que las cosas terminaban a golpes:

Muchas veces discutiendo con vehemencia recibía puñetazos y arrancadas de pelo, y las más era despreciado y lo tomaban a risa. Y todo esto lo soportaba pacientemente. Una vez le dio uno una patada, y, como lo aguantara, a uno que se asombraba, le comentó: «¿Es que si me diera una coza un asno lo iba a llevar ante los jueces?»<sup>2</sup>

La fortaleza socrática es emblemática en cada testimonio y sirvió de modelo para las escuelas socráticas posteriores, pero es de resaltar la respuesta agresiva que parece haber despertado la mayéutica socrática entre los atenienses. Sin bien es cierto que Sócrates no era de procedencia extranjera, pareciera que su manera de entender la vida filosófica resultaba tan ajena a los atenienses que siempre se encontró envuelta de un halo de monstruosidad, que culturalmente implicaba cierto grado de ambigüedad. Se puede tomar como primer punto de referencia la descripción hecha por Alcibiades en el *Banquete* de Platón:

---

<sup>2</sup> Laercio, Diógenes, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Editorial Alianza, Madrid, 2007, p. 100

Veis, en efecto, que Sócrates está en disposición amorosa con los jóvenes bellos, que siempre está en torno suyo y se queda extasiado, y que, por otra parte, ignora todo y nada sabe, al menos por su apariencia. ¿No es esto propio de sileno? Totalmente, pues de ello está revestido por fuera, como un sileno esculpido, más por dentro, una vez abierto, ¿de cuántas templanzas, compañeros de bebida, creéis que está lleno?<sup>3</sup>

Pero la asociación de Sócrates con la imagen del sileno no se detiene únicamente en el testimonio platónico ya que Jenofonte en su *Banquete* también hace esta misma relación, aunque no profundiza demasiado en ella:

Oyéndote hablar», dijo Sócrates, «da la impresión de que tengo la boca más fea que los burros. Pero como prueba de que soy más bello que tú ¿no incluyes el hecho de que las náyades, diosas como son, dan a luz a los silenos que se parecen a mí mucho más que a ti?<sup>4</sup>

Se puede ver entonces que esta relación simbólica con el sileno nos permite intuir que los atenienses veían a Sócrates, y su forma de vivir, de manera bastante ambigua, tal como lo es el monstruo con el que se le asocia. Por un lado, estos seres acompañantes de Dioniso y habitantes de los bosques y las zonas montañosas tenían la característica de ser mitad animales y mitad seres humanos, y si bien es cierto que se les relaciona con una conducta licenciosa, cercanos al vino y la fiesta, también detentan un tipo de sabiduría que, al menos en el caso de Quirón, fue compartida con los héroes mitológicos. En el *Banquete* platónico, los asistentes proponen hacer cada uno un discurso sobre el Eros, y la imagen descrita por Sócrates, en donde Eros es hijo de Penia y Poros, y que por esta razón es un *daimon* que lejos de tener la apariencia de un muchacho joven y vigoroso es un viejo de aspecto rudo y físicamente fuerte, corresponde con la descripción que Alcibíades hace de Sócrates, como

<sup>3</sup> Platón, *Diálogos III*, Gredos, Madrid, 1988, p. 273

<sup>4</sup> Jenofonte, *Banquete*, Editorial Gredos, Madrid, 1993, p. 340



si Platón nos estuviera mostrando que Sócrates es la contraparte filosófica del Eros mitológico.

Es cierto que la fealdad física de Sócrates es tan celebre que es señalada prácticamente en todos los testimonios y referencias, sin embargo, tal vez es posible reinterpretarla, no solamente de manera física sino también espiritual, ya que su manera de vivir era tan atípica que reforzaba aún más el rechazo de muchos de sus compatriotas como fue el caso de Aristófanes.

Siguiendo con el testimonio de la manera en la que se recibió a Sócrates y sus seguidores, no discípulos, ya que parece que esta descripción respecto a la relación con sus interlocutores no era especialmente de su preferencia, Claudia Mársico en su libro *Socráticos. Testimonios y fragmentos*, nos dice que el orador y político Isócrates no se mostraba especialmente partidario del socratismo y su manera de entender las necesidades políticas de la *polis* ateniense:

El criterio de utilidad es esgrimido como indicio de que los juegos socráticos se pierden en cuestiones sin relevancia y no ofrecen una respuesta taxativa al problema práctico por antonomasia, que es el gobierno de los hombres. En efecto, la enseñanza isocrática persigue la formación de hombres hábiles para gobernar, por tanto supone que en ese aspecto reside la diferencia fundamental entre su propuesta y la de sus adversarios<sup>5</sup>.

La concepción de *areté* o excelencia entre los griegos del periodo clásico tenía una clara influencia homérica, pues era entendida de manera militar. Esta comprensión de la excelencia, posteriormente traducida como virtud, era la base de la formación política y cultural del movimiento sofista. El hecho de que Sócrates diera un giro subversivo a este valor cultural y lo orientara a una transformación ético-espiritual que dependía de un ejercicio profundo de conocimiento y cuidado de sí, no fue bien visto por Isócrates que consideraba esto como una pérdida de tiempo ante la necesidad de formar hombres que fueran hábiles para gobernar y que debían tener un conjunto de conocimientos

---

<sup>5</sup> Mársico, Claudia, *Socráticos. Testimonios y fragmentos II*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2014, p.13

útiles para esta tarea. Debido a esto, para Isócrates la actividad socrática despertaba un gusto por lo inútil. Aquí podemos ver que la discusión sobre la utilidad de la filosofía es una discusión que Occidente ha arrastrado desde la antigüedad.

Sin clausurar necesariamente el Sócrates platónico que entiende la filosofía como una preparación para la muerte que se consumará de una vez por todas con la separación del alma y el cuerpo, cuyas realidades ontológicamente diferentes, según el platonismo, el testimonio de Jenofonte y la impronta socrática en las escuelas helenísticas nos dejan ver un socratismo que incluye en su práctica el cuidado del cuerpo junto con el cuidado del alma.

La imagen de Sócrates que Jenofonte propone sienta una de las bases más características del movimiento cínico y es precisamente la idea de la práctica de la filosofía como una forma de ejercitación o entrenamiento. Diógenes Laercio nos deja ver la fortaleza corporal de Sócrates en la siguiente anécdota:

Atendía también a los ejercicios corporales y estaba bien, Jenofonte cayó del caballo en la batalla en Delion, lo recogió y le salvó la vida. Y cuando todos los atenienses huían, él se retiraba tranquilamente, dándose la vuelta serenamente y vigilando para defenderse si alguno atacaba. Hizo también la campaña de Potidea cruzando por mar, pues por tierra no era posible por impedirlo la guerra. Fue allí donde cuentan que permaneció en la misma posición durante toda la noche<sup>6</sup>.

El privilegio moderno de la racionalidad como una realidad opuesta al cuerpo, ha invisibilizado una de las características más representativas del *bíos* filosófico socrático, a saber, su fortaleza física. En el movimiento cínico, la fortaleza socrática que compete tanto al alma como al cuerpo y que exige un cuidado de ambos, no será solamente una inquietud ética sino también ontológica, ya que el cuerpo es expresión de una totalidad vital que el cinismo retomaba de los filósofos preplatónicos con el concepto de naturaleza o *physis*.

---

<sup>6</sup> Laercio, Diógenes, *Op. Cit.*, p. 101

### 3. Sócrates y Antístenes

El *Banquete* de Jenofonte dibuja una imagen socrática que declara desde el inicio que no pretende ser solemne; de hecho, en opinión de Jenofonte, no solo es importante lo que hacen los sabios en momentos de seriedad sino también cuando están más relajados y de broma. El elogio a la danza que Sócrates hace en este texto permite ver su preocupación por el cuidado del cuerpo, pero no con cualquier ejercicio, sino con la danza que estimula una participación activa de cada parte del cuerpo sin privilegiar una más que la otra: «Y es que además se me ha ocurrido otra cosa, que ninguna parte del cuerpo queda inactiva en la danza, sino que al mismo tiempo se ejercitan cuello, piernas y brazos, exactamente como debe bailar quien se proponga tener el cuerpo en mejores condiciones físicas»<sup>7</sup>.

El Sócrates de Jenofonte parece ser más dionisiaco de lo que Nietzsche llegó a pensar en su etapa temprana, pues, además de privilegiar la danza y el cuerpo, es un personaje que ríe y bromea lo que nos da una imagen mucho más completa del filósofo. Precisamente, este texto de Jenofonte nos presenta a uno de los personajes que tienden el puente entre el socratismo y el cinismo, nada más ni nada menos que Antístenes.

En el *Banquete* de Jenofonte los comensales se reúnen y deciden compartir lo que más les produce orgullo de sí mismos. Cuando Antístenes toma la palabra, dice estar orgulloso de su propia riqueza, lo que llama la atención de sus compañeros pues saben que Antístenes es el más pobre de los interlocutores de Sócrates. Pero cuando Antístenes explica su perspectiva dice:

«Pues ea», dijo Sócrates, «cuéntanos por tu parte, Antístenes, cómo con tan pocos bienes te enorgulleces de tu riqueza». «Porque creo, amigos, que las personas no tienen la riqueza y la pobreza en su casa, sino en sus almas. Veo, en efecto, que muchas personas corrientes, aun teniendo una gran cantidad de riquezas, se consideran tan pobres que afrontan toda clase de fatigas y de riesgos para poseer más, y sé incluso de hermanos que, habiendo heredado partes iguales, uno de ellos tiene lo suficiente, e incluso le sobra, mientras al otro le falta todo».<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Jenofonte, *Op. Cit.*, p.315

<sup>8</sup> Jenofonte, *Banquete*, Editorial Gredos, Madrid, 1993, p. 330.

Puede verse que la riqueza a la que se refiere Antístenes no es económica, ya que no goza de ninguna posición privilegiada entre los atenienses pues, al ser hijo de madre tracia que, al parecer, fue esclava, no posee derechos de ciudadanía. La riqueza a la que se refiere el iniciador del cinismo en la Antigüedad, es la riqueza del alma pues, tal como su maestro, no necesita de nada más que de su propia autosuficiencia y libertad para tener una vida feliz.

La influencia socrática en Antístenes puede verse en la concepción de la práctica de la filosofía como un entrenamiento del alma y el cuerpo, pero el periodo helenístico en el que se desarrolló el cinismo, implicó un distanciamiento más radical con respecto a los valores de la cultura ateniense. En otras palabras, el proyecto socrático, a pesar de ser una crítica a la *polis*, se asume como parte de un proyecto pedagógico que tiene como objetivo formar buenos ciudadanos que, además de ser buenos políticos, sepan gobernarse a sí mismos. Mejoramiento del individuo y mejoramiento de la *polis* van de la mano para Sócrates. Pero con la pérdida de la autonomía de las *polis* y con el reinado de Alejandro de Macedonia, el cinismo se ve a sí mismo como una mirada extranjera que toma distancia de todo proyecto civilizatorio, y de los valores culturales griegos que, a los ojos del cinismo, alejan a los seres humanos de la *physis*.

Pero esta crítica por parte del cinismo no se desarrolla en abstracto, sino que los propios representantes del cinismo sufrieron en carne propia la exclusión y rechazo, que eran resultado de los valores griegos. Antístenes, por su origen mestizo, no era considerado ciudadano de pleno derecho. Diógenes de Sinope, exiliado de su ciudad y comprado como esclavo, llevaba una vida mendicante y nómada, y decía no identificarse con ninguna patria o cultura. Debido a esto, los cínicos solían reunirse en un gimnasio que se ubicaba en los márgenes de la ciudad de Atenas llamado Cinosargo, en el que solían reunirse los *nothoi*, es decir todos los excluidos de la sociedad ateniense, exiliados, prostitutas, metecos, etcétera.

Es por esta razón que, a la forma de vida socrática, el movimiento cínico le suma una ontología de la naturaleza como una concepción de la totalidad viviente que expresa su carácter armónico en la corporalidad humana, cuya sensibilidad comparte con los animales, ya que este movimiento filosófico,

desde sus inicios, mantuvo una actitud crítica con respecto a los valores culturales que tanto enorgullecían a los griegos.

#### 4. El cinismo y la falsificación de la moneda

La entrada de Diógenes de Sinope a la escena filosófica es casi como una especie de parodia a la imagen socrática. Laercio dice que al consultar al oráculo acerca de los que debía hacer con una situación complicada con unos trabajadores, el oráculo, que siempre dice todo en enigmas y nunca se expresa con claridad, le recomienda falsificar el valor:

Algunos cuentan que, nombrado inspector, se dejó persuadir por los operarios, y fue a Delfos o a Delos, la patria natal de Apolo, a preguntar si debía hacer lo que le aconsejaban. Cuando el dios le dio permiso para modificar la legalidad vigente, sin comprender su sentido, falsificó la acuñación y, al ser descubierto, según unos, fue desterrado; según otros, se exilió por su propia voluntad, asustado<sup>9</sup>.

Al parecer, la palabra *nomos* en griego tiene el sentido de valor, tanto convencional como monetario. Diógenes interpreta la modificación como falsificación, en este último sentido y es descubierto y exiliado de Sinope. Ya en el exilio, él repara en que, tal vez, la transformación de la legalidad vigente a la que se refería el oráculo no era monetaria sino ética y filosófica.

Las anécdotas del movimiento cínico dejan ver que su preocupación por los valores y leyes convencionales ubican su práctica filosófica en el problema de alcanzar una vida acorde con la naturaleza, en el sentido más inmanente, aquí y ahora. Por tal motivo, el cinismo hace un cruce constante entre lo ético, lo espiritual, lo político, y lo ontológico.

Diógenes Laercio muestra más de una anécdota en la que los sabios perfunos se oponen al platonismo como una manera de reiterar el carácter inmanente de la cosmología cínica. Este movimiento filosófico mantiene una distancia crítica con los valores convencionales de la socialidad humana, pero no postulan un mundo trascendente, más bello y verdadero. Esta oposición a Platón podemos verla en la siguiente anécdota de Antístenes:

---

<sup>9</sup> Laercio, Diógenes, *Op. Cit.*, p. 289

Se burlaba de Platón por creerle henchido de vanidad. Durante un desfile vio a un caballo que piafaba con estruendo y dijo a Platón: «A mí me parece que tú también eres un potro jactancioso». Eso también es porque Platón elogiaba de continuo al caballo. En otra ocasión fue a visitarle estando enfermo y, al ver la palangana donde Platón había vomitado, dijo: «Aquí veo tu bilis, pero no veo tu vanidad»<sup>10</sup>.

Pero en la sección de Laercio dedicada a Diógenes también puede verse cómo el de Sinope también hacía lo propio: «Platón dio su definición de que “el hombre es un animal bípedo implume” y obtuvo aplausos. Él desplumó un gallo y lo introdujo en la escuela y dijo: “Aquí está el hombre de Platón”. Desde entonces a esa definición se agregó “y de uñas planas”».<sup>11</sup>

El movimiento cínico recupera la preocupación de los sabios griegos sobre la naturaleza engarzándola con el proyecto socrático de una forma de vida que se examina a sí misma, dando como resultado una práctica filosófica que entiende la naturaleza como una realidad inmanente en donde el entorno humano es parte de un torrente vital, múltiple y exuberante, que es irreductible a las convenciones.

El *nomos*, o ley humana, opera una escisión en su pertenencia a la *physis*, a la que solo se puede regresar con la práctica del modo de vida cínico, su antiplatonismo se caracteriza por entender la filosofía como una práctica que permite una vida floreciente y acorde a la naturaleza, en la afirmación de la vida, y no en la separación última de la muerte.

La *physis* es una realidad vital inmanente que rebasa las leyes y convenciones humanas, y es la realidad ontológica que le permite a la filosofía cínica relativizar los valores humanos que parecieran únicos y verdaderos. El cinismo es profundamente consciente de que existen civilizaciones extranjeras cuyas leyes son opuestas a las de los griegos, más aún, el cinismo ve en los animales una conducta que expresa una armonía superior al comportamiento humano regido por las convenciones. Debido a esto, este movimiento ve en todo ordenamiento jerárquico una creación humana contraria al carácter igualitario de la naturaleza. Sin embargo, esta reunión de la vida humana con la

<sup>10</sup> Laercio, Diógenes, *Op. Cit.*, p. 281

<sup>11</sup> Laercio, Diógenes, *Op. Cit.*, p. 297

naturaleza no puede pasar solo con desearla, es por esta razón que el movimiento cínico recupera la idea de la ejercitación socrática, ya no solamente como fortalecimiento moral, sino como ejercicio que permite al cuerpo regresar a su naturaleza a través de un proceso de forcejeo con las convenciones arraigadas en la sensibilidad.

El ascetismo cínico está lejos de ser una negación de la corporalidad por una experiencia trascendente o trasmundana, pero tampoco es solo un entrenamiento ético-moral como en el caso del socratismo. La filosofía cínica parte de la crítica a los valores esclavizantes de la cultura griega pero no solamente como un ejercicio de racionalidad abstracto sino desde una experiencia de la corporalidad que se vive capturada por estas convenciones y que la alejan de su realidad animal.

La complejidad del ascetismo cínico está en que busca la afirmación de una corporalidad originaria no capturada por las convenciones, a la que es imposible acceder de manera inmediata, de tal manera que se requiere una ejercitación constante que tonifique el alma y el cuerpo. Es por esto que la práctica de la filosofía es un entrenamiento, que permite alcanzar la excelencia en la naturaleza propia:

Decía que hay un doble entrenamiento: el espiritual y el corporal. En éste, por medio del ejercicio constante, se crean imágenes que contribuyen a la ágil disposición en favor de las acciones virtuosas. Pero que era incompleto el uno sin el otro, porque la buena disposición y el vigor eran ambos muy convenientes, tanto para el espíritu como para el cuerpo. Aportaba pruebas de que fácilmente se desemboca de la gimnasia en la virtud. Pues en los oficios manuales y en los otros se ve que los artesanos adquieren una habilidad manual extraordinaria a partir de la práctica constante, e igual los flautistas y los atletas cuánto progresan unos y otros por el continuo esfuerzo en su profesión particular; de modo que, si éstos trasladaran su entrenamiento al terreno espiritual, no se afanarían de modo incompleto y superfluo.<sup>12</sup>

Efectivamente, esta concepción recuerda al entrenamiento de los atletas de los juegos que se llevaban a cabo en la cultura griega, aunque en realidad sería mejor tener presente el elogio socrático a la danza, pues el cínico, como

---

<sup>12</sup> Laercio, Diógenes, *Op. Cit.*, p. 311

el bailarín, regresa a una corporalidad originaria, cercana a la animalidad, que le permite habitarse a sí mismo y al mundo desde una estética de la existencia.

Hay cierto riesgo al aproximarnos a la ascesis cínica si mantenemos presente el sentido de cualquier dogma religioso, no por la religiosidad en sí misma sino porque, casi siempre, conlleva una negación del cuerpo junto con una serie de prácticas autorrepresivas. Pero los testimonios del cinismo, nos dejan ver su comprensión de la ascesis como un entrenamiento afirmativo de la corporalidad, ya que es una lucha que intenta recuperar el territorio del cuerpo de las convenciones que se incardinan en la superficie corpórea. El ascetismo cínico es la afirmación de una espiritualidad fisiológica, en el sentido de *physis*, que lleva a cabo una resistencia al dispositivo civilizatorio que integra al cuerpo al orden de relaciones de poder, a través de valores que parecieran verdaderos y absolutos.

## 5. Reflexiones finales

La historia de la filosofía antigua guarda una sabiduría que convoca a ser develada. Tal como ya lo proponía Nietzsche en su *Segunda consideración intempestiva*, la historia no se agota en ninguna interpretación acabada y definitiva, de tal suerte que siempre es posible elaborar nuevas narrativas que permitan resignificar nuestra relación con el presente. Si pensamos en exponentes de la historia de la filosofía antigua como Platón, Aristipo de Cirene o Antístenes, cuesta trabajo pensar que todos ellos se hayan reconocido como seguidores del mismo maestro, Sócrates.

Esto nos deja entrever la manera en la que el proyecto socrático de conocerse a sí mismo, en toda su profundidad, implica el surgimiento de un pensamiento y voz propia que no pretende repetir una doctrina previamente construida, sino que profundiza en la autenticidad de una vida que se autocuestiona permanentemente y que encuentra en esta práctica su sentido. Sin embargo, esta práctica está muy lejos de llevarse a cabo en la intimidad de los cubículos universitarios, ni en la abstracción de la teoría. Sócrates y su influencia en el cinismo develan una concepción de la filosofía que es primordialmente una práctica transformadora no solo del alma sino también del cuerpo.



Explorar otro socratismo y su relación con una escuela tan crítica como lo es el cinismo permite no solo reimaginar la figura de Sócrates, sino redimensionar la vitalidad de su práctica filosófica y abrir la posibilidad de entender nuestra concepción de la filosofía de manera más amplia y compleja.

## Bibliografía

- De Samosanta, Luciano: *Diálogos de los muertos*, Editorial Gredos, Barcelona, 1992.
- Foucault, Michel: *El coraje de la verdad, el gobierno de sí y de los otros II*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2017.
- García Gual, Carlos: *La filosofía helenística*. Editorial Síntesis, España, 2008.
- Hadot, Pierre: *¿Qué es la filosofía antigua?*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Homero: *Ilíada*, Editorial Gredos, España, 2015.
- Homero: *Odisea*, Editorial Gredos, España, 2014.
- Jenofonte: *Recuerdos de Sócrates*, Editorial Gredos, España, 1997.
- Jenofonte, *Banquete*, Editorial Gredos, Madrid, 1993
- Laercio, Diógenes: *Vidas de los filósofos más ilustres*, Editorial Alianza, Madrid, 2007.
- Luciano: *Diálogos de los muertos*, Editorial Gredos, España, 1998.
- Martín García, José: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serio-burlesca*, Editorial Akal, Madrid, 2008.
- Mondolfo, Rodolfo: *El pensamiento antiguo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1980.
- Onfray, Michel: *Cinismos, retrato de los filósofos llamados perros*, Editorial Paidós, Barcelona, 2007.
- Pajón Leyra, Ignacio: *Los filósofos cínicos, Antología de textos*, Editorial Tecnos, Madrid, 2019.
- Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Ediciones Siruela, Madrid, 2006
- Prusa, Dión de: *Discursos*, Editorial Gredos, Madrid, 1988.
- Quignard P.: *Morir por pensar*, Editorial El cuenco de plata, Argentina, 2015.
- Sloterdijk P.: *Crítica de la razón Cínica*, Editorial Siruela, España, 2008.

## SOBRE LA ALEGRÍA Y LA RISA EN DESCARTES

David De los Reyes<sup>1</sup>

### Resumen

Nuestro trabajo intenta un acercamiento desde la concepción de la filosofía práctica al fenómeno de la alegría en Descartes. Tema algo olvidado por la reflexión filosófica. Descartes nos muestra su interés en su *Tratado de las pasiones*, donde nos presenta una visión racionalista y, por tanto, moderna de las emociones y de los estados de la felicidad humana, siendo la risa y la alegría dos condiciones inherentes del ser humano para su encuentro. Al igual que en su conocido *Discurso del método* nos encontramos con su desprendimiento de cualquier censura eclesiástica de la época. Decisión racionalista fundamental para el desarrollo del conocimiento científico de los fenómenos del mundo. Bajo ese mismo espíritu indagador nos presenta Descartes este pequeño tratado. Para ello hemos querido atender y desentrañar la alegría y la risa de sus otras reflexiones metafísicas filosóficas. Por otra parte, podemos decir que es todo un hallazgo de la filosofía práctica lo que encontramos en su librito póstumo. Por último, hacemos referencia del concepto en cuestión con las posturas del empirista inglés Thomas Hobbes referidas en su obra *Leviatán* con las apreciaciones de Descartes.

**Palabras clave:** filosofía práctica, pasiones, alegría, risa, tristeza, Descartes.

---

<sup>1</sup> **David De los Reyes.** Filósofo y músico. Docente invitado en la Universidad de las Artes (Ecuador). Prof. Titular de la Universidad Central de Venezuela. Ha participado regularmente en el Doctorado y Maestría de Filosofía de la Universidad de los Andes (Mérida). Sus más recientes obras publicadas son “*De Tiranos. El tirano en la filosofía de la Antigua Grecia*” (2020) y “*De Estética. Ensayos sobre estética, arte, virtualidad y naturaleza*” (2021), ambos publicados en Amazon Ediciones. Además de múltiples artículos en revistas arbitradas. Tiene desde el 2008 el blog *Filosofía Clínica*: [filosofiaclinicaucv.blogspot.com](http://filosofiaclinicaucv.blogspot.com).

## ON JOY AND LAUGHTER IN DESCARTES

David De los Reyes

### Summary

Our work attempts an approach from the conception of practical philosophy to the theme of joy in Descartes. Subject somewhat forgotten by philosophical reflection. Descartes shows us his interest in his *Treatise on the Passions*, where he presents us with a rationalist and, therefore, modern vision of emotions and states of human happiness, laughter and joy being two inherent conditions of the human being for his meeting. Like his well-known *Discourse on the Method* and his detachment from any condition of any ecclesiastical authority for the development of scientific knowledge of the phenomena of the world, he presents us in this small *Treatise*, once again, his inquiry around this topic that we have wanted to emerge and unravel from his other philosophical metaphysical reflections. Quite a discovery of practical philosophy is what we find in his little posthumous book. Finally, we also make a reference to the concept with the positions of the empiricist Thomas Hobbes referred to in his *Leviathan* and the similarities and differences between him and the Cartesian Descartes.

**Key words:** practical philosophy, passions, joy, laughter, sadness, Descartes.

### 1. Del tratado de *Las Pasiones* como una filosofía clínica práctica

En el tratado de *Las pasiones del alma* de René Descartes<sup>2</sup> encontramos la alegría como una de las pasiones. La alegría es contrastada con la tristeza

---

<sup>2</sup> Este tratado será el último texto publicado en vida del filósofo. Su versión última data de 1649, un año antes de su muerte.

(parágrafo 61)<sup>3</sup>. Estamos alegres o tristes y, entre ambas, hay un intervalo emocional que tiene una serie de tonalidades en que encallan nuestras maneras de estar y de vivir. La alegría será considerada, por este pensador, como una pasión entre otras.

Pero, antes de seguir profundizando en su concepción sobre la alegría, debemos comprender a qué responde las pasiones del alma en este tratado. En él encontramos un intento de moderar y controlar las pasiones en la medida en que las comprendamos y nos acercamos a conocerlas presentes en nosotros.

El libro es una obra con una finalidad práctica. Aspira, exige y prevé un ejercicio filosófico de quien lo lee. Su fin es lograr un modo de vida más agradable y humana frente aquellos que no se han detenido en saber qué son las pasiones del alma. Cuál es su naturaleza y el uso que podemos hacer para nuestro bien de ellas.

Advertimos en dicho tratado un fuerte espíritu moderno. Sin embargo, aún la idea de alma, mantiene una tendencia aristotélica, al referir que puede tener sus propios placeres independientes del cuerpo. Es propio de esta concepción dualista afirmar esta capacidad de autonomía del alma respecto al cuerpo. Sin embargo, al estar unido al cuerpo, los placeres, es decir, los estados de tranquilidad o de perturbación en nosotros, dependen del manejo personal de nuestras pasiones, de modo que los hombres a los que más conmueven son los más capaces de disfrutar de la dulzura en esta vida<sup>4</sup>. Pero esto, más que una cualidad, puede resultar una debilidad. Por ejemplo, al experimentar amarguras, pues no saben cómo enfrentarlas, emplearlas, controlarlas. Mantener un estado de tranquilidad cuando la fortuna nos es adversa es difícil. En cierta forma, Descartes aspira a desarrollar una filosofía práctica mediante la razón. De un método de autocontrol para toda perturbación pasional. Todo un tratado de psicología filosófica racionalista para su época.

La sabiduría, postura estoica, debe enseñar en cómo dominar nuestras pasiones, de poderlas manejar con habilidad, que los males que nos causen sean soportables y que, en su conjunto, puedan terminar siendo fuente de gozo. Entre las prácticas terapéuticas que propone el pensador cartesiano, estarán la premeditación y la destreza para corregir nuestros defectos pronunciados.

---

<sup>3</sup> Descartes, R. 2005: *Las pasiones del alma*. Ed. Edaf. Madrid, p.104s.

<sup>4</sup> *Ibid* p.220.

Bien por nuestro talante natural, o bien por costumbre. Dando una importancia al vínculo entre cuerpo y el alma: esforzándonos separar en sí mismo los movimientos de la sangre y de los espíritus del pensamiento<sup>5</sup>. En otras palabras, que nuestras pasiones están circunscritas en función al tipo de movimiento de nuestro flujo sanguíneo y al tipo de representaciones que, como espíritus, agitan nuestro pensamiento. Este saber, que cada uno debe llevar a cabo de forma particular, observa que en los hombres no lo practican. Los hombres:

... no se hayan preparados lo suficiente contra todo tipo de circunstancias, y que estos movimientos excitados en la sangre por los objetos de las pasiones siguen con tanta rapidez las impresiones que se forman en el cerebro y la disposición de los órganos, aunque el alma no contribuya en modo alguno, que ninguna **sabiduría humana** (sub. nuestro), es capaz de resistir a ellos cuando no se está bastante preparado<sup>6</sup>.

Podemos entrever un aspecto práctico de su filosofía al tratar las pasiones, pues cada una de ellas remite a determinada acción y ella despierta, casi de manera refleja, una pasión. Entendiendo que las pasiones son los efectos que experimenta el alma por parte del cuerpo. Ellas requieren, para su manejo, de cierto saber, de una persistente observación personal en el cambio del movimiento sanguíneo interno y del tipo de representaciones (*espíritus*, concepto propio de la época), que nos pasan por nuestra alma o mente. Se nos dan recomendaciones. Como aquella que nos presenta contra todos los excesos de las pasiones. Al sentir la agitación de la sangre, debemos estar atentos a todo lo que pasa por nuestra imaginación. Sus representaciones en nuestra mente son ilusiones que tienden a engañar al alma. Requiere cambiarlas por razones que sirvan para convencernos del objeto de nuestra pasión de una forma menos intensa de lo que son. Esto en la medida en que nos agita nuestro fuero interno del ser. En ese instante debemos contenernos a emitir cualquier tipo de juicios y entretenerse con otros pensamientos por un rato y que nos provean

---

<sup>5</sup> Ibid p.218.

<sup>6</sup> Ídem.

de tranquilidad: *hasta que el tiempo y el reposo hayan calmado por completo la emoción que bullía en la sangre*<sup>7</sup>.

Descartes propone, en cierta forma, desarrollar una comprensión experimental de nuestra psique. Intentar establecer una psicología experimental. No se queda en prescripciones y recomendaciones terapéuticas. Nos propone unas prácticas que llevan a formarnos una sabiduría que se observa los movimientos del vínculo que para él se establecen entre la psique (alma)<sup>8</sup> y el cuerpo.

Podemos advertir que nos propone una sabiduría práctica. Remite a cierta concepción estoica de la filosofía, sin dejar de percibir en sus reflexiones la mirada de la modernidad en ciernes, de la que Descartes es uno de sus guías irrenunciables. Nos encontramos, entonces, con una postura ampliada de la filosofía por medio del método cartesiano y de la concepción experimental y científica al observar el movimiento del cuerpo y sus órganos. Ello lleva, también, a una meditación moral laica y racional. Ya no interfiere la mediación y autoridad eclesiástica para lograr una vida feliz; lo religioso será superado por la racionalidad moderna y su concepción desacralizada del mundo. Esto es significativo, pues las pasiones ya no son analizadas en función de la idea del pecado y de la salvación, del bien o del mal en relación a lo divino. Ellas son vistas en relación con un fin perseguido: nuestra tranquilidad, felicidad individual, junto a nuestra actividad pública. Se trata de alcanzar un gozo del vivir autónomo e individual dentro del estambre estampado del mundo racionalista, que busca un conocimiento y un hacer humano más no divino.

Encontramos que el *Tratado de las pasiones* contiene una concepción cercana a una filosofía práctica como forma de vida, cuyo fin es establecer la felicidad y la serenidad a partir de una sabiduría aunada a la observación experimental y científica.

---

<sup>7</sup> Ibid p.218-219.

<sup>8</sup> Acordemos que el alma para Descartes es un principio de vida que anima las diferentes partes de los seres. En el caso del hombre, el alma es puramente racional y los órganos corporales, mecánicos; no tienen apertura a la sensibilidad. Sólo el alma puede llegar a experimentar pasiones, encontrando la dificultad de atribuir las pasiones a algo que podamos pensar y, con su conocimiento, controlar aquellas que nos perturbarían en relación con la presencia de tales representaciones (espíritus) que alimenta su movimiento vital.

Dicho esto, podemos pasar al tema que nos trae interés para comprender el fenómeno de la alegría y de la risa desde la perspectiva del umbral del pensamiento racionalista filosófico moderno.

## 2. De la alegría y la risa

Descartes relaciona moralmente la alegría con el bien. Al considerar el bien presente, se excita en nosotros la sensación de alegría de que hemos hecho las cosas de forma correcta; la tristeza tendrá su correspondiente con el mal, el sufrimiento, al haber actuado de forma no adecuada. Esta consideración del bien y el mal esbozada está en relación con el ser, cualidades emocionales propias de nosotros. No se trata de un bien o un mal general, sino el vivido por medio de mi existencia, de la que somos responsables. Más que confesarnos para obtener un perdón sacerdotal y divino, nuestra alma recibirá, por su actuar, un bien o un malestar físico y espiritual.

Asimismo, en el parágrafo 62, nos encontramos con una referencia de la risa con la concepción griega en tanto burla, en el sentido de *kalagelao*, término griego para designar el sentido de una risa negativa, la cual vendría a expresarse mediante la burla; condición discriminante que se da en función de cierta jerarquía social en relación de quién la emite y de quien la sufre. Es la risa burlesca esgrimida *de arriba hacia abajo*. Creando una posición de poder. Quien ríe de esta forma, se coloca por encima del otro. Llega a degradarlo en algún aspecto personal, en contraste con el grupo. La alegría, en tanto perteneciente a otros hombres, podemos considerarla en tanto dignos o no de ella. Al considerar el bien como algo digno, la única pasión que aparece en nosotros es la alegría. Esto denota que las cosas han sucedido como debían de suceder.

Descartes hace una diferenciación importante. Podemos encontrar que la alegría puede tener una tonalidad que abarca tanto al bien como al mal. La alegría puede denotar un origen correcto y otro prejuicioso. La alegría surgida por la acción buena es la relatada antes, que para nuestro autor es una alegría seria.

La alegría surgida por el mal está acompañada de risas malintencionadas y por burlas. Los que consideramos indigno. *El bien despierta la envidia, y el*

*mal, la compasión, que son dos especies de la tristeza*<sup>9</sup>. Esto nos lleva a considerar que el mostrarse muy alegre por algo bueno, desata pasiones bajas en quienes nos observan. Despierta la envidia contra nosotros. Nos envidian nuestra alegría. Pero el mal realizado a otros nos lleva a despertar la compasión. Envidia y compasión vendrán a ser rasgos que están implicados con la tristeza y no con la alegría. Descartes observa que estas pasiones relacionadas con el bien o el mal pueden ser propensas a ser proyectadas al futuro y ello nos lleva a vivirlas (en tanto malestar o tranquilidad), ya desde un presente. Con lo cual encontramos que se puede vivir una alegría futura sólo con pensarla, o padecer una tristeza, que se podría dar a futuro. Ello ocurre si nos atamos a su representación imaginaria, fijándola en el presente.

Para Descartes, bajo su visión de anatomista, busca encontrar una posición fisiológica a la emoción de la alegría. Tiene que encontrarse en algún órgano humano. Esto lo lleva a especular que la alegría no aparece por los nervios del bazo, del hígado, del estómago de los intestinos en que actúa. Las refiere a las redes nerviosas que están en todo el resto del cuerpo. En especial, a los nervios que rodean a los orificios y paredes del corazón. La alegría se siente en todo el cuerpo. Vendría a expandirse desde los conductos que surgen del corazón hacia el resto de nuestra corporalidad. De esta manera, explica la alegría bajo una concepción organicista y no teológica o religiosa. Su reflexión es un intento de sacudirse toda metafísica animista divina. Establece unos parámetros humanos que, no exceptos de ser metafísicos, quieren mostrar causas y deducciones a través de su racionalismo experimental. De esta forma refiere del abrir y ensanchar los orificios del corazón: *se abre la vía de la sangre que los otros nervios expulsan de las venas hacia el corazón para que entre y salga en mayor cantidad que de costumbre*<sup>10</sup>. Su explicación, un tanto influenciada por la observación médica de su época, se presenta bajo un argumento racional especulativo, experimental, como ya dijimos; tal método lo lleva advertir que gracias a la sangre, al recorrer varias veces nuestro cuerpo, portadora de un fluir alegre, va dilatando a nuestro cuerpo con más facilidad; ello lleva a producir en sus partes u órganos espíritus, un abanico de emociones parecidos y útiles en la medida que forman y fortalecen las impresiones del cerebro que dan al alma pensamientos complacientes y tranquilos. Lo

---

<sup>9</sup> *Op.cit.*, p.132.

<sup>10</sup> *Ibíd.* p. 134.



interesante de esto es que Descartes observa que la alegría nos lleva a una reacción corporal benéfica por sus efectos. Fortaleciendo y formando en el cerebro sensaciones de alegría. Emociones afirmativas emanadas por el transcurrir de sangre espirituosa a través de nuestro cuerpo. La alegría, como la tristeza, tiene sus consecuencias corporales que según esta concepción serán emparentadas con nuestras pasiones y estado emocional.

Si en el caso de la alegría el corazón expande sus conductos, sus aberturas, como refiere el autor, la tristeza será todo lo contrario, las contrae. Esta contracción se debe al nervio que rodea a cada una de ellas, y al no estar la sangre agitada o en un flujo constante, provoca que el corazón cambie su movimiento, pudiendo llegar hasta detenerse (lo que llamamos por un ataque cardíaco). La tristeza mata, la alegría nos revitaliza. Esta hipótesis de los espíritus rondando entre la sangre también será utilizada cuando analice, por ejemplo, la pasión amorosa, la cual será un alimento del corazón: *este mismo movimiento de los espíritus siempre ha acompañado a la pasión del amor*<sup>11</sup>.

Las pasiones sentidas por el alma, antes de venir a unirse al cuerpo, dentro de la concepción dualista cartesiana, deben ser mediadas por la sangre, en eso funda su hipótesis a través del corazón. La pasión amorosa es un alimento espiritual que nos lleva a sentir calor, el cual es principio de vida (los cuerpos serán fríos o calientes en función del amor que experimenten, pudiéramos agregar). Este elemento vendrá a que vivamos el amor por alguien o algo en nosotros. Tales espíritus irán del corazón al cerebro y del cerebro a los músculos, agitándolo todo, partiendo de la sangre que pasó por el corazón, que será el órgano sensible y productor, según su reacción, de las pasiones.

No es menos curioso que Descartes se detenga, entre pocos filósofos que hayan tratado el tema, a darnos su opinión del origen de la risa, la cual vendría a estar emparentada con la alegría. Para el cartesiano la risa consiste, entre su concepción metafísica científicista, en que

...la sangre que sale de la cavidad derecha del corazón por la vena arterial, al hinchar súbitamente los pulmones varias veces, hacen que el aire que contienen se vea obligado a salir impetuosamente por la tráquea, donde forma un sonido inarticulado y ruidoso; y tanto los pulmones al hincharse como el aire al salir, presionan todos los músculos del

---

<sup>11</sup> Ibid. 137.

diafragma, de pecho y de la garganta, y así provocan los movimientos de los músculos del rostro que tienen alguna conexión con ellos. Y a estos gestos de la cara, con ese sonido inarticulado, es lo que llamamos risa<sup>12</sup>.

Esta larga cita nos destaca la moderna concepción científica que quiere señalar Descartes en sus observaciones respecto a las pasiones. La risa no es tomada como una forma de expresión o de comunicación o intercambio químico corporal. Tampoco como un motivo de confianza o agrado. O un lubricante para el fluir de las relaciones humanas. O una manifestación de cierta felicidad. Es, sobre todo, una reacción corporal en la interioridad de nuestro cuerpo. Tiene una sucesión de procesos orgánicos que le atañen y la ejecutan. La sangre es el elemento precioso por el cual transitan las pasiones y, a través de ella, es que nuestro cuerpo se tornará sensible al reaccionar<sup>13</sup>. Luego, el corazón se relaciona con las pasiones, toda emoción es una forma particular de actuar y manifestarse este órgano. Sin embargo, como bien hoy saben los estudiosos de la risa –y de aquellos que estudian la emisión de los sonidos lingüísticos–, que está vinculada a la respiración. Al control que ejerce el cerebro con relación a la coordinación requerida para detener la acción de inspiración o de espiración. La evolución del hombre puede que se deba a la función corporal de detener la respiración en el momento de reír. Permitiendo luego llevar a un infante a tener la capacidad (innata) de emitir sonidos y hablar.

---

<sup>12</sup> Ibid.149.

<sup>13</sup> En esto podemos notar que Descartes conocía las investigaciones de la circulación de la sangre del médico inglés William Harvey (1578-1657), quien descubrió que el corazón envía la sangre hacia todo el cuerpo y que esta regresa en su totalidad al corazón, estableciendo un circuito cerrado, proceso que es permanente y necesario para la vida. Su descubrimiento fue publicado en 1628 ("*Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*") en Frankfurt, aunque sus notas manuscritas en que enuncia esa idea por primera vez datan de 1616. El descubrimiento de la circulación sanguínea fue la primera explicación adecuada de un proceso orgánico y el punto de partida del camino hacia la fisiología experimental. Lo cual Descartes nos muestra en sus reflexiones sobre las pasiones una identificación con estas posturas de la medicina de su tiempo, ampliándolas a partir de sus propias especulaciones racionalistas.

Ver: Buzzi, Alfredo: *La circulación de la sangre a 400 años de su descubrimiento*: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1850-37482016000600014#:~:text=El%20m%C3%A9dico%20ingl%C3%A9s%20William%20Harvey,y%20con%20toda%20la%20sangre.](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-37482016000600014#:~:text=El%20m%C3%A9dico%20ingl%C3%A9s%20William%20Harvey,y%20con%20toda%20la%20sangre.)

Descartes nos habla de esa sincronización de los músculos de la cara, del diafragma, del pecho y de la garganta para dar muestras de nuestra alegre pasión que sentimos al reír. Estos gestos de la cara, junto a estos sonidos inarticulados, es lo que para él vendrán a ser los causantes de la risa a un nivel exterior. Más que atender los motivos de humor o comicidad por los que aparece la risa, su visión científicista lo lleva a centrarse en las reacciones fisiológicas del hecho hilarante más que su causalidad externa. Al hablarnos de la risa Robert Provine (2000)<sup>14</sup>, encontramos que Descartes pudiera ser un pionero en este tipo de conocimientos acerca de la risa. Para Provine aún queda mucho por conocer acerca de los mecanismos cerebrales implicados en la risa. La risa ya no es vista como una pasión. Se estudia como un comportamiento de una gran complejidad. Entre las reacciones que provoca la risa están involucrados (como en el tratado *de Las pasiones*), un aumento de la frecuencia cardiaca, de la presión arterial, de la temperatura y del color de la piel en tanto manifestaciones que acompañan a su aparición. Como notamos, Descartes abrió una puerta para comprender de forma científica la risa y los efectos generados en nuestra corporalidad. Hoy aún sigue siendo nuestra condición hilarante motivo de estudio por las investigaciones del campo neurológico.

### 3. Otras implicaciones entre la risa y la alegría

En el apartado 125<sup>15</sup> vuelve a reflexionar sobre por qué la risa no acompaña a las mayores alegrías. La alegría nos lleva a reírnos, pero siempre que sea ella sentida de forma moderada, a lo que se suma, en su manifestación, admiración u odio por el origen de su intención. La razón de esto es que, cuando somos muy felices, no provoca, de manera inmediata, un estallido de risa. La explicación fisiológica que expone en su comprensión del fenómeno es que en las grandes alegrías los pulmones siempre están llenos de sangre y no puede hincharse más<sup>16</sup>. ¿Por qué se hinchan los pulmones? Ello es debido por el efecto del cambio de la sorpresa de la admiración despertada. Ella siempre irá acompañada de alegría. Esto conduce a abrir los orificios del corazón con tanta rapidez que una gran cantidad de sangre, al entrar de repente en su

---

<sup>14</sup> Provine, R. 2000: *Laughter. A scientific investigation*. Viking Book. N.Y.

<sup>15</sup> *Ibid* p.149.

<sup>16</sup> *Ibid* p.150.

lado derecho por la vena cava, se rarifica<sup>17</sup>, y al pasar de allí a la vena arterial, hincha al pulmón.

La concepción que nos presenta Descartes no separa las emociones de los cambios que se operan en nuestros órganos en torno a la conducción y transformación de densidad y ligereza de la sangre. Su concepción, al explicar las pasiones del alma, nos presenta un método peculiar. Si bien nos describe de forma particular cada cambio emocional que, en principio, son afecciones del alma, éstas no pueden emitirse o manifestarse sin su correspondiente modificación de los movimientos internos de los órganos afectados. El cuerpo y el alma se conciertan y vinculan en función de las reacciones que se operan en uno u en otro. Esto arroja una visión un tanto holística y no sólo mecanicista. Que es como se ha calificado tradicionalmente su filosofía. Notamos un intento de dar una respuesta que vincula ciertos estados que podríamos llamar psicológicos, que vendrán a tener un eco cónsono con los fluidos sanguíneos, con su densidad, con los órganos del corazón, de los pulmones, del cerebro, etc., en relación con los estados de alegría y tristeza.

Observa que la ingesta de determinadas sustancias, como las bebidas alcohólicas, vendrán a aumentar la rarificación de la sangre, la cual debe ser la que surge del bazo, al ser impulsada hacia el corazón bien por alguna emoción de ira o de tristeza, ayudada por la sorpresa de la admiración, es decir, algo que nos conmueve, *se mezclará con la sangre que viene de los otros lugares del cuerpo, sangre que la alegría hizo entrar en el corazón en gran cantidad*<sup>18</sup>, haciendo que la sangre *se dilate mucho más que de costumbre*.

Hay una curiosa observación que se refiere a la manifestación de la risa estrepitosa, escandalosa. La cual, si bien proviene del pulmón, siempre hay una pequeña parte de odio, o al menos de admiración. Esto hace que aquellas personas que padezcan del bazo sean más propensas a estar tristes y a la vez, por lo tanto, a mostrar más alegría y más dispuestos a reír en función del tipo de sangre que envía el bazo, del cual pueden surgir dos tipos de sangre al corazón. Descartes nos dirá que la sangre, si es espesa y tosca, será causante de tristeza; si es fluida y sutil, causará alegría. Otro efecto de la gran risa es que, posterior al efecto de ella, hay una disposición natural a la tristeza. Esto motiva un movimiento sanguíneo que, al haber agotado la parte más fluida de

---

<sup>17</sup> Ídem.

<sup>18</sup> Ídem.

la sangre del bazo, es decir, por vaciarse, la otra, la espesa, la sigue hacia el corazón.

También nos habla de la risa que acompaña a la indignación, la cual es una risa fingida o artificial. Su especulación lo lleva a advertir que puede suponerse que provendrá de la alegría que se siente al entrar en consciencia de que no podemos ser ofendidos por el mal que nos indigna y, además, de nuestra sorpresa por la novedad o encuentro inopinado de dicho mal. Aquí nos encontramos con una risa que nos suministra un aspecto o carga moral en su manifestación. No es una risa natural, es artificial.

Lo anterior refiere que los estados experimentados de alegría, odio y admiración tienen que ver con la risa. La risa será un movimiento surgido por el modo en cómo la respiración es afectada. Lo que hace hinchar al pulmón, causando la acción exterior de la risa. Salvo cuando la tristeza transforma la respiración en gemidos y gritos que acompañan a las lágrimas<sup>19</sup>.

Descartes observó, pues, que la risa está relacionada con la respiración. Es más, con el control de la inspiración y espiración. Al efecto que tendrá dicha entrada de aire en relación con otros órganos, como es el caso de los pulmones, añadiendo también cambios en el flujo sanguíneo entre los órganos. Hoy esta teoría ha sido comprobada. Comprendemos que la emoción y gestualidad de la risa humana es única. Si bien se ha comprobado que ciertos homínidos, como también perros y ratas, pueden dar muestras de alegría emitiendo determinados sonidos y gestos, pero no tienen que ver con las vocalizaciones hilarantes del hombre<sup>20</sup>.

Hay una referencia en su *Tratado* al filósofo español Luis Vives del cual refiere la siguiente observación:

...Vives escribió sobre sí mismo que, cuando había estado mucho tiempo sin comer, los primeros bocados que probaba lo obligaban a reír; esto puede deberse al pulmón, vacío de sangre por falta de alimento, se hincha rápidamente con el primer jugo que pasaba de su estómago al corazón, y que la sola idea de la comida podía producir tal efecto, antes incluso que el jugo de las viandas que comía<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ibíd.* p.152.

<sup>20</sup> Ver en Provine (2000), *op. cit.*

<sup>21</sup> Descartes, *op. cit.* 152.

Descartes, por lo visto, no puede comprender que después de pasar un tiempo con carencia de viandas y de repente tener una buena mesa servida, ya de por sí al hambriento le causará cierta risa o sonrisa por tanta felicidad junta, adherido un tanto a un goce imaginado el aplacar la sensación de carencia y hambre que padecía el ilustre comensal. Sin embargo, su análisis vuelve a ejercer el rigor de reflexionar desde el punto de vista de un observador científico ante tal anécdota del sabio español.

La concepción de una salud moderada es el principio práctico que esgrime el francés respecto a las pasiones. Insiste *que nunca nos abandonamos lo suficiente al amor y a la alegría, ni evitamos suficiente el odio y la tristeza*<sup>22</sup>. Tales movimientos corporales pueden llegar a ser perjudiciales para nuestra salud. Todo exceso debe ser evitado. Movimientos corporales demasiado violentos son improcedentes para la salud. En la moderación encontramos la regla cartesiana a la buena vida.

Por otra parte, advierte que habrá que prestar atención a la aparición del amor y de la alegría en la medida que hayan surgido con bases mal fundamentadas, de origen erróneo. En sí mismas, respecto al alma, alegría y amor son preferibles a la tristeza y al odio, a pesar de las desventajas que puedan conllevar el amor y la alegría. Si bien pueden estar bien argumentadas, también ocurre que surgen de forma contraria, es decir, mal fundadas. Nos recomienda que, si bien no podamos eludir el avatar de ser engañados, siempre actuaremos mejor al inclinarnos hacia las pasiones que tienden al bien que a las que tienden al mal, así sea sólo para evitarlo. Advierte que incluso a veces es mejor una falsa alegría que una tristeza cuya causa sea verdadera<sup>23</sup>. En función de nuestra salud psíquica, recomienda cierta falsedad emocional como preferible a una tristeza cierta.

Del amor con relación al odio tendrá otra opinión. Cuando el odio es justo, nos aleja de la cosa que contiene el mal. Y de la situación que es buena nos aleja<sup>24</sup>. Ya que todo amor injusto nos puede unir a situaciones nocivas o que no merecen la consideración que le hemos dado. Nos envilece y rebaja, separándonos de la moderada alegría amorosa y de la risa compartida.

---

<sup>22</sup> *Ibíd.* p.164.

<sup>23</sup> *Ibíd.* p.165.

<sup>24</sup> *Ídem.*

#### 4. De la alegría burlesca, de la gloria y la tristeza

El pensador francés no deja de pasar la pasión del escarnio o la burla respecto a la humana manifestación de hilaridad. Este tipo de risa o de alegría está mezclada con cierta porción de odio, el cual proviene del descubrimiento de algún mal de una persona que consideramos digna de sufrirlo. Odiamos tal mal y nos alegramos de verlo en alguien que se lo merece. Provoca un sentimiento de admiración sorprendente y junto a ello un estallido de risa. Sin embargo, sugiere que ese mal debe ser pequeño, pues, si es grande, no podemos creer que quien lo sufre lo merezca, a menos que sea de una mala condición o si se odia mucho a esa persona. Hasta de los males de los que nos podemos burlarnos ante la persona desmerecida por nosotros se debe ser mesurado, a no ser que el odio se intenso contra esa ella.

Nos da una observación a tener en cuenta. ¿Quiénes serán los mayores burladores? Pues los que poseen alguna imperfección de algún tipo. Todos los individuos que tienen un defecto patente, por ser cojos, bicos, jorobados, o que han recibido afrenta pública continua, se inclinan a la burla. Desean ver a los demás tan desgraciados como ellos. Se regocijan de los males que les afligen y consideran que se los merecen. Los que más se regocijan por los defectos de los humanos son los que padecen alguno por condición. Desconfiar de ellos sería prudente. Su carencia de normalidad física o mental respecto al común los hace propensos a destacarse en la burla con aquellos que pueden caer en alguna situación para la humillación burlesca y el escarnio público. Podemos especular que su afirmación pueda que se debe por experiencia propia. Pensamos que no es una regla universal, lo cual Descartes no deja ningún residuo de duda ante tales seres que padecen una condición defectuosa física. Hoy pudiéramos agregar una malformación *psicológica endocrina*, por ejemplo.

También encuentra en la burla un motivo moral que le da cierta importancia para las relaciones humanas. Una burla moderada será una censura útil de los vicios mostrándolos ridículos, sin que por ello requiera de la risa o del odio contra las personas. Tal burla honesta sería propia. No una pasión, sino una cualidad del hombre honesto, moralmente sensato. Mostrando la alegría de su ingenio y la tranquilidad de su alma, signos indiscutibles para Descartes

de poseer virtud, sin dejar de lado la agilidad de su ingenio, dando apariencia agradable respecto a las cosas de las que se burla. Considera que no es deshonesto reírse al escuchar las burlas de otro. Lo contrario podría mostrarse como un exceso de gravedad, es decir, de no tener sentido ni inteligencia de humor personal. Pero nos aconseja que si somos nosotros quienes efectuamos la burla es *más decoroso abstenerse de reír, y así no parecer sorprendido por las cosas que decimos, o que admiramos nuestra habilidad para inventarlas*<sup>25</sup>. Tal seriedad controlada al momento de burlarnos de forma moderada causará más sorpresa en quienes escuchan nuestras ocurrencias.

La burla tendrá una serie de matices que nos dará el tipo de burla esgrimida ante otros. Los que padecen algún defecto físico o han sido escarnio público por su conducta son los más proclives a burlarse de los demás; su frustración, su complejo hace que se exteriorice en todo aquel que pueda ser motivo de escarnio. Pero la burla también será un correctivo cuando es moderada y lanzada por un espíritu ágil y hasta cierta forma benevolente al envolver al objeto de la burla en una apariencia agradable para así mostrar el desvío sin herir susceptibilidades.

La indignación será una pasión en que puede ir unida la compasión y la burla a un mismo tiempo. Este odio o aversión es contra los que comenten algún mal. Se compadece de aquellos que sufren un mal, pero se envidia a los que reciben un bien. Y poseer un bien del que no somos dignos es, de alguna manera, hacer el mal. La indignación es propia de un alma no viciosa. Por ello a veces irá acompañada de compasión o de burla. Hacer el mal es, de alguna manera, también padecerlo. De ahí que se lée la compasión a su indignación y, otros, la burla, según miren con buena o mala voluntad a los que ven contener las faltas. Y así, la risa de Demócrito y el llanto de Heráclito pueden tener el mismo origen<sup>26</sup>. Demócrito y Heráclito, risa y llanto, pueden unirse por medio del sentido de indignación. Para unos la acción errada podrá ser motivo de risa inteligente o de llanto pesimista. Realizar un mal contra alguien es también acobijar y ahondar el mal en quien lo acomete, por lo cual no sabemos si tenerle compasión o burla por la indignación que sentimos al conocer su acción. Demócrito ríe, Heráclito llora.

---

<sup>25</sup> *Ibíd.* p.196s.

<sup>26</sup> *Ibíd.* p.206s.



También la gloria es tomada en cuenta. Nos la mostrará como una especie de alegría basada en el amor a sí mismo y surge de la idea de la esperanza de ser alabado por otros. Lo cual se diferencia de la buena opinión interior que podemos tener al hacer una buena acción. A veces somos alabados por situaciones o hechos que consideramos que no tienen por qué serlo y sufrimos juicios por otras que pensamos que son mejores. Una u otra son productos de cierta estima. Son una forma de alegría porque *una razón para estimarse es verse estimado por otros*<sup>27</sup>. A la gloria contraponen la vergüenza, la cual es un cierto tipo de tristeza basado en el amor a sí mismo. Tal emoción proviene del temor u opinión de poder llegar a ser censurado, de verse herido en el amor propio. Implica poca confianza en sí mismo que se manifiesta en cierta humildad o modestia exteriorizada. Se trata de que al estimarnos tanto no podemos imaginar ser despreciados por nadie, por lo cual es difícil sentirse avergonzado.

Gloria y vergüenza las asimila a una misma función, ya que ambas conducen a querer la virtud, pero una por medio de la esperanza (la gloria), y la otra mediante el miedo (la vergüenza). Esto nos da sentido de lo que merece ser censurable y alabado. La antigua escuela cínica griega desechó por completo estas dos pasiones, lo cual para Descartes no es recomendable. Para él, debemos instruir nuestro juicio relativo a lo que es digno de censura o de alabanza con el fin de no avergonzarnos de actuar bien y no envanecernos de los vicios que arrastramos. Al no poder vivir separados de la sociedad, es requerido gozar de y con ella. Nos recomienda cierta estima y hasta de seguir las opiniones comunes y no las nuestras, sobre todo en relación con nuestros actos públicos. Como resultado, nos encontramos ante una moral cartesiana que es, en cierta forma, acomodaticia en lo relativo a nuestras actividades sociales.

## 5. Hobbes y su apreciación de la risa

En la obra de Hobbes (1588-1679), *Leviatán*<sup>28</sup> en el cap. 6 que titula *De los principios internos de los movimientos voluntarios llamados comúnmente*

---

<sup>27</sup> *Ibíd.* p.213.

<sup>28</sup> Hobbes, T. 1989: *Leviatán*. Alianza Ed. Barcelona, p.49s.

*pasiones, y del lenguaje mediante el que son expresadas*, nos explica las dos clases de movimientos que son peculiares a todo animal. Uno es el movimiento vital, el cual comienza con la generación misma del ser viviente y continua, sin interrupción, durante el resto de su vida; tal tipo de movimientos son los referidos, entre otros, a la circulación de la sangre, al pulso, a la respiración, la digestión, la nutrición, la excreción, etc., para este inglés son movimientos corporales e internos que no tienen ninguna relación con el otro tipo, el cual necesita la ayuda de la imaginación. Esta distinción entre movimientos innatos y otros, en relación a la imaginación, crea una separación entre el cuerpo y esta facultad que no encontramos en los planteamientos de Descartes. Reitera que toda pasión, en tanto producto del alma, al menos afecta al flujo sanguíneo entre los órganos. La concepción de Descartes es mucho más relevante respecto a su idea de las afecciones del alma y el cuerpo que la del empirista inglés. Hobbes hará esta separación de los movimientos propios e internos de la criatura humana.

El movimiento animal, al relacionarlo con los usos y afectos de la imaginación, los llamará como movimientos voluntarios, los cuales son como el hablar, el andar y mover cualquiera de nuestros miembros *siguiendo lo que primero ha sido imaginado en nuestra mente*<sup>29</sup>. Sin embargo, no deja de llamarnos la atención aquí al referir que este tipo de movimiento tiene lugar en los órganos y partes internas del cuerpo humano, por causa de la percepción, de las cosas que vemos, sentimos o escuchamos, siendo la fantasía o imaginación la reliquia que de ese mismo movimiento queda en nosotros después del sentido. Aquí la afección de los órganos es primero; en el caso de Descartes, al tener las pasiones origen en las representaciones del alma. Vendrán a estar afectadas por ésta más que ser motivadas por los órganos que infieren de ellos las fantasías vividas en la mente. Es la visión de un materialista empírico frente a un racionalista. Sin embargo, toda actividad como el andar o el hablar procederán de una pregunta primaria que refiere a dónde, cómo y qué, por lo cual la imaginación es el principio interno de todo movimiento voluntario. En ello notamos cierta semejanza a la concepción cartesiana, pero con la diferencia que, dónde Descartes dice alma, ahora Hobbes colocará imaginación. En el filósofo francés encontramos aún un fuerte contenido

---

<sup>29</sup> Ídem.

conceptual del lenguaje escolástico. Quizá por sus extensas lecturas de San Agustín y por su formación con los jesuitas en el colegio de La Fleche. En el filósofo inglés no hay tal jerga escolástica, busca un aparato conceptual despojado de toda relación numínica.

Así, la alegría será considerada como placer, pero en contraposición a los placeres del sentido. Son los *placeres sensuales que se experimentan por las cargas y descargas del cuerpo*<sup>30</sup>. Todo lo placentero es lo que se nos presenta a los sentidos: vista, oído, olfato, gusto o tacto. La alegría procede de aquellos otros que surgen de la expectación de prever el fin y la consecuencia de las cosas, independientemente que estas sean agradables o desagradables para los sentidos. La alegría, como cierto sentido del dolor como es, por ej., la tristeza, procede de los llamados placeres de la mente. Otras emociones que corresponden a este tipo de placer serán el amor, el deseo, el apetito, la aversión, el odio.

La alegría tendrá diferentes modos de manifestarse para Hobbes. La alegría que se deriva de la aprehensión de lo nuevo, provocando exultación en la mente se torna en admiración, pasión propia del hombre que lo lleva a querer conocer la causa de tal asombro. Otra alegría que excita a la mente es la pasión de la gloria, que aparece en el hombre cuando piensa en su propio poder y destreza en tanto glorificación. La gloria se fundará en la propia experiencia de acciones pasadas que proporciona confianza en uno mismo. La gloria cambia a vanagloria cuando surge el reconocimiento solo por adulación, queriendo fingir o suponer en nosotros mismos facultades que sabemos que no existen; la vanagloria es propia de la juventud, la cual se supera con la edad y el trabajo, nos dice el autor.

La pasión de la risa surge de una gloria repentina. Puede de ser originada de dos maneras. Obtenida por un acto propio que agrada a quienes lo hacen, o por la percepción *de alguna deformidad de los demás que, por comparación, causa que los que se ríen experimenten una repentina complacencia*<sup>31</sup>. La misma observación refiere Descartes al respecto. Pues los individuos que tienden a burlarse de los demás son los que poseen muy pocas facultades. Notando que son llevados a mantener su propia autoestima *fijándose en las*

---

<sup>30</sup> *Ibíd.* p.52.

<sup>31</sup> *Ídem.*

*imperfecciones de otros hombres*<sup>32</sup>. El burlador de este tipo de risa humillante requiere de tal acción para elevar su propia autoestima gracias a la degradación a los demás. Cuanto más humillado se sienta en su interior, más requiere aflorar su pasión de incomodidad personal hacia cualquier imperfección notada en otra persona en que pueda encontrar motivo de burla. Esta condición es la del pusilánime, califica Hobbes. *Pues es característico de las mentes insignes ayudar a otros a librarse del ridículo y compararse a sí mismas sólo con las mejor dotadas*<sup>33</sup>. La inteligencia y la bondad no se rebajan en adentrarse en la baja discriminación de los poco dotados para elevar su vida mediante las acciones que involucren una falsa mejora de su autoestima.

Notamos que Hobbes no desarrolla tanto la pasión de la alegría aunada a la risa. Solo la nombra en su tratado de filosofía política. Sus preocupaciones están centradas más en el establecimiento del poder, en cómo se constituyen los aspectos que conformaran la arquitectónica del Estado moderno a través de su propuesta contractualista y del derecho natural. Por lo que vemos, Hobbes rio poco y su mayor alegría debió ser la encontrada en los placeres de la mente. Acordémonos que él mismo refiere en su autobiografía que cuando nació su madre parió mellizos, a él y al miedo juntos. El temor debió ser la pasión que estuvo más presente en él; suposición a la que llegamos por el tipo de modelo de Estado absoluto por la que apostó su teoría política. La confianza que proporciona la alegría entre los individuos no es propicia para la visión de aquel que entiende el ejercicio de poder originado por un acuerdo colectivo. Un contrato en el que entrega el ciudadano parte de su libertad al nuevo poder absoluto constituido por el temor que se vive respecto al monopolio de la violencia ejercido por ese poder incondicional.

## 6. Consideraciones de la teoría de la alegría de Descartes en la actualidad

La alegría, con el pasar de los siglos, no ha dejado de ser objeto de estudio e interés. En la actualidad hay investigaciones que han confirmado la relación entre estado anímico y corporalidad, que Descartes lo refiere al alma y al

---

<sup>32</sup> *Ibíd.* p.55.

<sup>33</sup> *Ídem.*

cuerpo, terminologías pertinentes y presentes para su época para todo lo relacionado con la mente y la corporalidad. Para comenzar, podemos decir que el fenómeno de la risa es una reacción que se aloja en el hemisferio derecho del cerebro, el mismo que nos lleva experimentar las emociones, la sensibilidad y la creatividad. Esta especie de energía linfática pone todo nuestro cuerpo en movimiento (una risa explosiva nos hace mover, en su totalidad, unos 400 músculos; que nos lleva a mover y masajear órganos internos que les proporciona relajación y descanso, y a nosotros goce y placer), y por instantes nos neutraliza toda angustia y detiene la actividad del pensamiento. Nos moviliza determinados centros energéticos. La alegría, además de dar sentido a la existencia y al sufrimiento, nos ofrece beneficios terapéuticos que son procedentes por su manifestación en cada uno de nosotros. La risa no es un escape sino otra forma de enfrentar las dificultades y los problemas de la existencia, pero a través de una actitud esperanzadora y de transformación. Los trabajos de Frankl, Labott, Berk, Stone confirman una estrecha relación entre la química corporal y la risa. El buen humor nos lleva a mejorar nuestro sistema de inmunidad. Igualmente nos disminuye la concentración de cortisol (hormona causante del estrés). Libera endorfinas y equilibra la presión sanguínea. La risa potencia los linfocitos, los cuales aumentan nuestra respuesta de inmunidad ante las enfermedades. Esto llevó a preparar estudios sobre la inmunoglobulina. Gracias a la risa y al buen humor nuestra saliva y mucosidad producen dopamina, serotonina, adrenalina y gamma interferón. La risa, al igual que comprendió Descartes, desde todo punto de vista, nos proporciona un bien corporal. Es un maravilloso estímulo para el cuerpo que nos evita la conexión con el dolor y flexibiliza el pensamiento, nos proporciona relajación y vitalidad: es una apertura a nuestra sexualidad, placer y gozo de ser<sup>34</sup>.

### **Bibliografía:**

-AA/VV: *Psicología de la Risa*. Estos datos los hemos tomado de [www.sexovida.com/psicologialarisa.htm](http://www.sexovida.com/psicologialarisa.htm), vista el 16 de marzo del 2012.

---

<sup>34</sup> AA/VV: *Psicología de la Risa*. Estos datos los hemos tomado de [www.sexovida.com/psicologialarisa.htm](http://www.sexovida.com/psicologialarisa.htm), vista el 16 de marzo del 2022.

-Buzzi, Alfredo: *La circulación de la sangre a 400 años de su descubrimiento*. En:

[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1850-37482016000600014#:~:text=El%20m%C3%A9dico%20ingl%C3%A9s%20William%20Harvey,y%20con%20toda%20la%20sangre](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-37482016000600014#:~:text=El%20m%C3%A9dico%20ingl%C3%A9s%20William%20Harvey,y%20con%20toda%20la%20sangre). Visitado 09 de noviembre 2022.

-Descartes, R. 2005: *Las pasiones del alma*. Ed. Edaf. Madrid.

-Hobbes, T., 1989: *Leviatán*. Alianza Ed. Barcelona.

-Provine, R. 2000: *Laughter. A scientific investigation*. Viking Book. N.Y.

## REFLEXIONES EN TORNO A LA PROBLEMÁTICA DEL BIEN Y EL MAL DESDE UNA PERSPECTIVA ESTÉTICO - LITERARIA

Agustín Garcells Suárez<sup>1</sup>

### Resumen

La leyenda moderna de Fausto en la cultura occidental ha servido como indicador de la existencia y supervivencia de determinados patrones, entre los que destacan la concepción del bien y el mal. El ensayo presente, constituye una investigación, reflexión, sobre nuestra tendencia de equilibrar los principios del bien y el mal, cuestión que ha podido rastrearse entre una corriente teórico-religiosa, caracterizada por el sincretismo y la alquimia, conocida como *gnosis* o *gnosticismo*. Parece que la teosofía moderna y una serie de autores se incluyen en el corpus teórico-artístico del gnosticismo o sus variantes también. Examinaremos, por último, la concepción del personaje de Satán como una consecuencia de la gnosis, así como la noción de persona procedente de la cultura hebreo-cristiana-helenística, donde terminó reconociéndose la personificación de una serie de principios, entre ellos la cuestión del mal.

**Palabras clave:** dioses o demonios, Fausto, gnosticismo, gnosis, Satanás.

### REFLECTIONS ON THE PROBLEM OF GOOD AND EVIL FROM AN AESTHETIC-LITERARY PERSPECTIVE

### Abstract

The modern legend of Faust in Western culture has served as an indicator of the existence and survival of certain patterns, among highlights the conception of good and evil. The present essay contributes to an investigation,

---

<sup>1</sup> Profesor del Departamento Transversal de Teorías Críticas y Prácticas Experimentales de la Universidad de las Artes de Guayaquil, Ecuador. Materias: Estética y Filosofía de las Artes, Historia y Teorías de las Artes, Filosofía y Cine. [agustin.garcells@uartes.edu.ec](mailto:agustin.garcells@uartes.edu.ec)

reflection, on our tendency to balance of the principles of good and evil, a question that has been traced among a theoretical-religious current, characterized by syncretism and alchemy, known as Gnosis or Gnosticism. It seems that modern Theosophy and a number of authors are included in the theoretical-artistic corpus of Gnosticism or its variants as well. Finally, we will examine the conception of Satan's character as a consequence of Gnosis, as well as the notion of person coming from the Hebrew-Christian-Hellenistic culture, where the personification of a series of principles, especially the evil's question, ended being recognized.

**Key words:** Gods or demons. Faustus. Gnosticism. Gnosis. Satan.

Entre los acontecimientos fundamentales de la época moderna se constituyen, sin duda, la Revolución Industrial (XVIII), la Ilustración (XVIII), la Revolución Francesa (1789), así como la consecuente división de los poderes político y religioso o secularización. Como resultado, suele atribuirse también a estos procesos la institucionalización del ateísmo en la sociedad contemporánea. Según esta perspectiva, el fenómeno pudiera verificarse también en cualquiera de las ramas del conocimiento humano, entre ellas el arte y la filosofía. Lo cierto es que, si bien el artista y el filósofo logran independizarse de la Iglesia como institución, por otro lado, no dejan de ser religiosos de la noche a la mañana. La religión sigue siendo una estructura vital, a pesar de que en lo que sigue será asumida de un modo menos convencional. En este sentido, puede notarse una inclinación creciente hacia otros marcos religioso-espirituales que habrían sobrevivido implícitamente a milenios de reconversión, rectificación o extirpación.

Aquí, por ejemplo, debemos destacar la influencia que en lo sucesivo tendrá, tanto para el arte como el pensamiento, una especie de «subgénero artístico-literario», o casi, recuperado magistralmente por el literato alemán



Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). Este «subgénero» constituye, por decirlo de algún modo, una especie de relectura no convencional del cristianismo, más bien de tipo popular, pero que con el tiempo va adquiriendo un estilo mucho más sofisticado. Se trata de Fausto, una antigua leyenda alemana que ha sido versionada en muchas ocasiones. De hecho, la historia del hombre que entrega su «alma» al demonio a cambio de ciertos beneficios se puede remontar hasta el mismo pecado original<sup>2</sup> o la trágica experiencia de Judas. Sin embargo, en concreto existen un par de referentes bien sólidos: El primero es el caso «real» del alquimista y nigromante alemán Johann Georg Faust (1480-1540), conocido también como Georgius Faustus o Georgious Sabellicus<sup>3</sup>, que aparece en *Historia von D. Johann Fausten* de autor anónimo, publicada en 1587 por el librero de Frankfurt, Johann Spies; y el segundo es *The Tragical History of Doctor Faustus*, de Christopher Marlowe (1564-1593), basada en la traducción inglesa del primero y que ve la luz en 1604.<sup>4</sup>

Sin embargo, es a partir de la pieza de teatro de Goethe —escrita en 1808— que se convierte en un referente continuo entre los artistas y filósofos de la modernidad. La obra inspiró a músicos como Richard Wagner (1813-1883) y Charles Gounod (1818-1893), y a literatos como Thomas Mann (1875-1955) y Mijaíl Bulgákov (1891-1940), entre otros. Entre estos dos últimos puede distinguirse repartido, el o los sentidos contemporáneos definitivos del tema de Fausto, al menos desde una perspectiva euro-occidental. Esto es, teniendo en cuenta que el personaje de *Fausto* en Goethe queda inusitadamente redimido<sup>5</sup> de su oscuro pacto: «Ha sido rescatado del mal el noble miembro del mundo de los espíritus: “A aquel que siempre se esfuerza, aspirando a lo más alto, podemos salvarlo”».<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Suárez Lafuente 1982.

<sup>3</sup> Martín 2015.

<sup>4</sup> En vida del propio Fausto, aparece también una obra de menor importancia *De Maitre Faust*, publicada en Metz en 1530. Suárez Lafuente 1979.

<sup>5</sup> Lo cierto es que desde 1775, en el *Johann Faust* de Paul Wiedmann, es que Fausto queda redimido por primera vez en la literatura, según Suárez Lafuente, 1979.

<sup>6</sup> Goethe 2015, 578.

Por su parte, en el caso del *Doktor Faustus* (1947) de Thomas Mann, la historia vuelve a convertirse en una tragedia lamentable:

Mi pecado es demasiado grande para serme perdonado y mis elucubraciones lo agravaron todavía (...) Bien me doy ahora cuenta de que tan desvergonzado comportamiento hace del todo imposible la compasión.<sup>7</sup>

En lo que respecta al escritor ruso Mijaíl Bulgákov, su novela *El Maestro y Margarita* (1940) consiste por otra parte, en una reinterpretación irónica del personaje de Satanás. Aquí el Ángel Oscuro tiene la (¿justa?) misión de revelar (y poner orden en) la decadencia y la corrupción de la Moscú estalinista de los treinta. Por otro lado, constituye también una figura sensible a las pasiones humanas, especialmente al amor, funge como restaurador de esta condición y hasta salvador en cierto sentido de la palabra. En resumen, que aquí el diablo se encarga de realizar el trabajo de Dios, dejando una especie de vacío, incertidumbre, en lo que respecta al papel de este último o incluso a su propia existencia o a la necesidad de salvación alguna: «—Sin querer acabas de decir la verdad —dijo ella—, ¡el diablo sabe qué es esto y el diablo, créeme, lo arreglará todo».<sup>8</sup>

Estas dos obras se encuentran cargadas de un sentido metafórico muy profundo, socio-político y moralmente también. Así, no pocos hermeneutas se adhieren a su valor simbólico-estético y dejan de un lado, naturalmente, aquello en lo que creyeron y experimentaron al respecto estos autores, si es que lo hicieron. Bulgákov, por ejemplo, parece que no solo pretendía denunciar los excesos de la Moscú estalinista, sino ridiculizar también el ateísmo soviético<sup>9</sup>, a pesar de que él mismo era ateo. De algún modo esta es la razón por la cual la novela desarrolla un argumento paralelo en el que transcurre un largo

---

<sup>7</sup> Mann 2021, 697.

<sup>8</sup> Bulgákov 2015, 346.

<sup>9</sup> M. Bulgákov descendía de una familia religiosa, su padre Afanasiy Bulgákov, era profesor asistente en la Academia de Teología de Kiev y sus abuelos fueron sacerdotes de la Iglesia Ortodoxa Rusa.

diálogo entre Poncio Pilatos y Cristo. Lo cierto es que termina estableciéndose una curiosa ambivalencia entre el bien y el mal, lo divino y lo profano, que indudablemente debía fascinar al propio Bulgakov.

Otros famosos también mostraron este tipo de ambivalencia, una especie de sofisticada fascinación por el demonio. Como Charles Baudelaire (1821-1867) con este «¡El Diablo los hilos que nos mueven sujeta!»<sup>10</sup> o aquella «*que la plus belle des ruses du diable est de vous persuader qu'il n'existe pas*»<sup>11</sup>. Aquí el poeta deja traslucir cierta convicción en la existencia del demonio e incluso cierto tipo de empatía o admiración, no menos irónica o paradójica, sin olvidar tampoco que se trataba de un contexto histórico determinado, en el que la frase también podría funcionar alegóricamente. No obstante, en específico esta empatía o conexión entre el artista y el demonio, entre la creación y el mal, es la que sería más tarde desarrollada por Thomas Mann en la referida novela, *Doktor Faustus* y, de alguna manera, por el mismo Bulgakov, en el *Maestro y Margarita*, cuestión que revela en lo sucesivo determinado patrón que vale la pena examinar.

Releyendo extractos del diario de Thomas Mann, en su texto *La novela de una novela: Los orígenes del Doktor Faustus* (1949), es que aparecen con frecuencia una serie de alusiones, lecturas, referencias al nazismo alemán, etc., que permiten rastrear este patrón, y de cómo se fue conformando en el artista la consciencia de que existe una afiliación peculiar entre el arte y la maldad, al menos desde su punto de vista. Es el caso de ese «*evening, reading the Malleus Maleficarum (...)*»<sup>12</sup>, o las continuas asociaciones que realiza entre algunos grandes artistas y filósofos con el malestar propiamente dicho, la enfermedad, la soledad... en Schopenhauer, Nietzsche, Freud<sup>13</sup>; así como otras alusiones e interpretaciones de grandes clásicos que abordan el tema desde una faceta más secular, como *Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde*

---

<sup>10</sup> Baudelaire 2006, 77.

<sup>11</sup> Baudelaire 2021.

<sup>12</sup> Mann 1961, 26.

<sup>13</sup> Mann 2000.

(1886) de Robert Louis Stevenson (1850-1894). No obstante, llama mucho más la atención en la propia novela, *Doktor Faustus*, esa sensación de esterilidad, de desaparición de toda belleza y, al mismo tiempo, de la necesidad de recuperar esta belleza de cualquier manera y a cualquier precio a través del arte: «Porque siempre pensé que quien no arriesga no gana y que hay que rendir homenaje al diablo porque es el único que hoy puede dar aliento a grandes obras y empresas».<sup>14</sup>

A partir de todos estos elementos, es decir, ese patrón al cual hemos hecho referencia ya, es que podemos identificar como uno de los rasgos consustanciales a la última era, esto es, desde la baja modernidad (finales del XVIII), la tendencia creciente hacia el ocultismo y las denominadas ciencias y artes del «maligno». Los calificativos derivan, por supuesto, generalmente de aquellos círculos conservadores de la Iglesia y de las sociedades más tradicionales, que todavía forman parte del panorama contemporáneo. Los movimientos contraculturales y sus tendencias «autodestructivas», en específico desde la pasada década del 60 en adelante, en relación no solo con la psicodelia y el uso de estupefacientes, sino como consecuencia de su propia filosofía, han alentado lógicamente también opiniones de este tipo.

Ahora bien, la vinculación del ocultismo, de las sectas esotéricas y hasta de las logias, con el denominado culto satánico resulta al menos en principio, imprecisa y, por tanto, un poco difícil de constatar, no solo por cuestiones cronológicas, a través de estas tendencias modernas y juveniles de los 60. Es el caso de Helena (Madame) Blavatsky (1831-1891) y el movimiento teosófico, el cual arrastraría a no pocos artistas brillantes dentro de sus filas, como Kazimir Malévich (1878- 1935), Vasili Kandinsky (1866-1944) o Piet Mondriaan (1872-1944). La teosofía, sin embargo, se trataba en definitiva de un movimiento de corte «religioso» que predicaba la universalización de las religiones, es decir, lo divino como fenómeno único y originario, la unidad trascendente de las religiones o parte de estas. No obstante, la propia Blavatsky en su libro *La clave de la teosofía*, intenta desmarcarse de la cuestión

---

<sup>14</sup> Mann 2021, 690.

religiosa, presentando un giro secular en torno a las principales elucubraciones de la «teosofía», esto es, terminología vinculada tradicionalmente con cuestiones de tipo religioso o sagrado, como las palabras «divino», «dios», etc., pero que aparecen recontextualizadas en un orden secular.<sup>15</sup>

Durante la Ilustración y más tarde, entre el siglo XVIII y XIX, existe una tendencia hacia la deslegitimación de la Iglesia, esto conocido también como “secularización”, que se manifiesta a través de una especie de empoderamiento del ser humano, ya sea de tipo racional, humanista, o en ritualidades seculares. A todo esto, el religiólogo rumano Mircea Eliade ha denominado en algún momento «teologías seculares», «teologías ateas contemporáneas», valga la paradoja<sup>16</sup>. Dentro de la teosofía, parece que la palabra «dios» y el resto de los términos, como «divino» o «sagrado», por solo citar algunos, experimentan esta forma de «empoderamiento» o legitimación del ser humano, en detrimento de la misión de la Iglesia como institución religiosa dominante ecuménica. Existe incluso el intento de superar toda tradición, utilizando otras terminologías igualmente tradicionales que son reinterpretadas con un sentido más universal, como las palabras «verdad» y «sabiduría».<sup>17</sup>

Aquí, por ejemplo, la palabra «verdad» como alternativa suprema a la propia verdad, valga la redundancia, se convierte en un remedo del otro término antiguo y legitimado por la cultura griega, la palabra «sabiduría», ahora como alternativa a la propia sabiduría. Esto quiere decir que «filosofía» y «filaletheia», se convierten en sinónimos entre sí, así como en disyuntivas seculares de la religión, a pesar de que secular no constituye necesariamente lo contrario de religioso, sino una especie de antiinstitucionalidad, donde lo religioso continúa dándose en un ámbito particular<sup>18</sup>, más allá de toda pretensión supremacista o universalista, como la de la propia Blavatsky.

Es el caso, entre otros, del cristianismo y específicamente del Evangelio de Juan, no poco celebrado por Madame Blavatsky a su manera, en *Sección*

---

<sup>15</sup> Blavatsky 2016.

<sup>16</sup> Eliade 1980, Schaeffer 1999, 517.

<sup>17</sup> Blavatsky 2016.

<sup>18</sup> Schaeffer 1999.

X. *La naturaleza de nuestro principio pensante*, en el apartado titulado *El Evangelio de San Juan enseña esta doctrina*<sup>19</sup>. En este último, por ejemplo, existe una exaltación del término «verdad», la más recurrente entre todos los evangelios, específicamente 48 veces, considerando los vocablos derivados también.

Hemos podido deducir en general, que desde el punto de vista histórico el referente más y bien antiguo de la teosofía de Blavatsky y sus seguidores, puede identificarse ya poco antes de la era cristiana, en la zona del Mediterráneo, una corriente filosófico-religiosa conocida como gnosticismo o gnosis:

La religión-sabiduría siempre ha sido una y, siendo la última palabra del conocimiento humano posible, se le preservaba con cuidado. Antecedió por largas eras a los teósofos alejandrinos, ha alcanzado a los modernos y sobrevivirá a toda las demás religiones y filosofías.<sup>20</sup>

El caso del *Cuarto Evangelio*, nos pone sobre aviso también de la existencia de determinada terminología conciliadora o sincretizadora, como ocurre con la palabra «verdad», empleada como sustituto de la entidad Cristo o del Espíritu Santo. A este último, por cierto, también se le concedió pertinentemente el nombre o calificativo de «Sabiduría» o «Sophia», durante otros pasajes de la Escritura. De alguna manera, siguiendo esta lógica, es que el teólogo alemán Rudolf Karl Bultmann (1884-1976) termina considerando que existe una contribución de tipo gnóstico importante a lo largo de los Evangelios. Cuestión no menos polémica, pero que complementa maravillosamente los objetivos de la investigación presente: «No fue algo uniforme en los diferentes estratos y lugares; y junto a la influencia de la gnosis está también su repulsa, pero a veces se mezclan cristianismo y gnosis».<sup>21</sup>

Esta última puede apreciarse claramente en alocuciones dualistas como «luz-tinieblas», «verdad-falsedad», así como en la tendencia a otorgarle una

---

<sup>19</sup> Blavatsky 2016, 186-196.

<sup>20</sup> Blavatsky 2016, 7-8.

<sup>21</sup> Bultmann 1981, 219.

especie de hipóstasis al mismo Satanás, «Dios de este siglo»<sup>22</sup>, «Príncipe de este mundo»<sup>23</sup>. Aquí Bultmann, también hace notar que este gnosticismo se trata más que de una expresión religiosa externa, de «un fenómeno intracristiano»<sup>24</sup> y que, como tal, fue tratado de expulsar o depurar de la Iglesia, es decir, «demonizar», porque al parecer se encontraba asimilado ya dentro del cristianismo primitivo, lo que viene a reforzar más la idea de la existencia de un sincretismo.

Por su parte, el hecho de relacionar la persona de Cristo con la deidad pagana no solo resulta necesario, sino también suspicaz, teniendo en cuenta que algunos atributos como la vid, el vino y el cordero, aparecen oportunamente en ambos relatos, el pagano y el cristiano. En resumen, que la idea de Werner Jaeger (1888-1961) nos parece acertada también, en especial cuando se refiere al apócrifo titulado *Hechos* de Felipe y «la intención del apóstol de hacer aparecer al cristianismo como una continuación de la *paideia* griega clásica (...)».<sup>25</sup>

En este sentido, la idea del sincretismo se vuelve quizá problemática para algunos teólogos, teniendo en cuenta que se fundamenta en la transmisión de motivos paganos, a través de procesos complejos de interculturalidad o transculturalidad. Lo cierto es que a veces se trata, también, de elementos que aparecen espontáneamente sin que exista conexión entre una cultura y la otra, elementos que tienen una dimensión «hierofánica»<sup>26</sup>, habría hecho notar el religiólogo rumano Mircea Eliade y que, en última instancia, constituyen el fundamento de una clara antropología. Es así que, en conexión con estas hipotéticas atribuciones gnósticas, no se podría descartar tampoco cierto coqueteo de índole dualista o maniqueo, esto es, la tendencia a irle otorgando una hipóstasis al concepto abstracto del mal o al revés, que esto se trataba ya de

---

<sup>22</sup> 2Corintios 4: 4.

<sup>23</sup> Juan 12: 31; 14: 30; 16: 11.

<sup>24</sup> Bultmann 1981, 224.

<sup>25</sup> Jaeger 1985, 24.

<sup>26</sup> Eliade 1999.

una tendencia antes de que el cristianismo legitimase su doctrina teológica, cuestión que contribuye con el giro que van tomando nuestras elucubraciones.

Este fenómeno resulta hasta cierto punto natural, teniendo en cuenta que muchas de las tradiciones y, específicamente aquellas otras englobadas por la teosofía (budismo, taoísmo, hinduismo y otras), consideran el mal como parte de la creación, como principio cíclico, e incluso como manifestación de lo propiamente divino o sagrado. Esta cuestión parece confirmar Blavatsky cuando cita las investigaciones de algunas autoridades cristianas en torno a la doctrina de, por ejemplo, el teósofo alejandrino Ammonius Saccas (175-242).<sup>27</sup>

Aquí, por ejemplo, existe una clara intención en destacar con «dioses» que el sentido etimológico de la palabra «demonio», no tiene que constituir necesariamente aquello que la tradición cristiana ha venido asociando reiteradamente con la cuestión del mal o el demonio, ya de por sí imprecisa en la Antigüedad, sino el de aquellas deidades menores de la tradición helénica, como sátiros, faunos, ninfas, nereidas, etc.<sup>28</sup> En este sentido, la doctrina cristiana tiene que haber tropezado con un dilema de índole dogmático, sino político, por lo que no quedó más remedio, al menos desde el punto de vista institucional, que clasificar la teosofía como un movimiento con una perspectiva potencialmente herética, argumento que puede darse si no confirmado, al menos inferido a los efectos de nuestra investigación. Para esto creemos que se tuvo en cuenta, en sentido general, su conexión con el gnosticismo y, particularmente, las (1) cuestiones de la práctica de la alquimia, la magia negra o blanca y el ocultismo. Como bien lo demuestran mucho después las experiencias del escritor, pintor y grabador simbolista inglés, William Blake (1757-1827), todavía muy apegadas diríamos, a las ritualidades de índole cristiana, aunque no menos *sui generis*. Recordemos que este autor no solo se dedicaba a la literatura, sino que se destacó también en el terreno de la ilustración, llegando a producir pinturas y grabados para ediciones del Antiguo y Nuevo

---

<sup>27</sup> Blavatsky 2016.

<sup>28</sup> Blavatsky 2016.



Testamento, así como para sus propios textos. Estos últimos, si no sirvieron de inspiración para el movimiento teosófico de Blavatsky, al menos constituyeron una contribución de tipo pasivo, como consecuencia, por ejemplo, de las continuas referencias en sus poesías a la alquimia y la magia de todo tipo.

En este último aspecto se destaca su poema, en vida inédito, *The Crystal Cabinet*, del cual se conoce una copia de 1807, contenida en *The Pickering Manuscript*. En lo que respecta a este poema, la escritora británica Kathleen Raine (1908-2003) ha publicado un interesante estudio donde lo vincula con la alquimia. Esto es, a partir de su simbolismo «recóndito» que alude algunos contenidos esenciales de la legendaria ciencia, como es el caso de la triple naturaleza, «threefold nature», así como la dialéctica de los tres elementos fundamentales: «the elementary earth (water), the celestial earth (air) and the spiritual earth (fire)»<sup>29</sup>. El poema también hace referencia a la recurrida cuestión de la restauración de la materia, la piedra filosofal y la fuente de la vida, que constituye a fin de cuentas el carácter central de este tipo de conocimiento.<sup>30</sup>

En lo que respecta a la alquimia o la magia no debemos subestimar este sentido ancestral que consiste en una antropología en sí mismo. Ya lo dice claramente el religiólogo rumano Mircea Eliade (1907-1986):

Si nuestros análisis e interpretaciones están fundados, la alquimia prolonga y consume un viejo sueño del *homo faber*: el de colaborar al perfeccionamiento de la Materia, asegurando al mismo tiempo su propia perfección.<sup>31</sup>

Esto quiere decir que estas prácticas ancestrales no solo se encuentran conectadas con la ritualidad en sí, como suele ocurrir ancestralmente valga la redundancia, sino que constituye una forma de conocimiento, una ciencia en contexto y, por lo tanto, la aplicación de determinada epistemología. Se trata,

---

<sup>29</sup> Raine 2003, 99-102.

<sup>30</sup> Blake 2017.

<sup>31</sup> Eliade 1959, 164.

en última instancia, de una experiencia diacrónico-sincrónica, donde debe ponerse en perspectiva esa delgada línea existente entre lo que es, lo que parece y lo que se cree, como notablemente lo ilustra también la obra *Inferno* (1898), a través de las “experiencias” del escritor sueco y estudioso de la teosofía, August Strindberg (1849-1912).<sup>32</sup>

El mismo tema se encuentra conectado con la referida fascinación por el mal del poeta francés Charles Pierre Baudelaire (1821-1867), uno de los «poetas malditos» del siglo XIX, esto es, una vinculación todavía más decisiva entre el demonio, la magia negra o blanca y la alquimia. Al final, este asunto le valió una condena por inmoralidad, en específico por la publicación del poemario *Las flores del mal* en 1857. Esta condena por inmoralidad constituye la prueba de que, si bien la Iglesia “Moderna” se ha visto restringida institucionalmente desde la Revolución Francesa, existe una reacción de tipo secular, una “demonología” que todavía considera seriamente determinadas ritualidades y sus connotaciones, aunque fuese solamente desde un punto de vista estético-ético, psicológico y hasta pseudo religioso, pero que tiene poder para condenarlas. En este sentido, conviene destacar del primero de los poemas titulado *Al lector*, donde vincula la figura de dudosa procedencia y al parecer legendario fundador de la alquimia, Hermes Trismegisto, con la personalidad o la noción de Satán.<sup>33</sup>

El hermetismo fue una doctrina que se basó en una serie de tratados escritos entre el siglo III a.C. y el III d.C. Se supone que los textos más importantes habrían sido redactados por un tal Hermes Trismegisto, cuyo nombre en sí constituye ya una alegoría. Esta tradición sincrética abarca elementos de las culturas egipcia, hebrea, persa y griega, específicamente el platonismo, en especial de la gnosis o gnosticismo y, en general, la creencia de que el dios griego Hermes constituye la deidad creadora a partir del *logos* o la palabra, de modo semejante al cristianismo. Lo cierto es que sería bien superficial conectar solamente la figura de Hermes aquí con Satán, teniendo en cuenta que

---

<sup>32</sup> Strindberg 2002.

<sup>33</sup> Baudelaire 2006, 75.

las doctrinas herméticas se dividen a su vez en dos concepciones: una de corte optimista en que el universo es “bello y bueno” en absoluto, y otra en que es “fundamentalmente malo”.<sup>34</sup>

*El retrato de Dorian Gray* (1890) de Oscar Wilde (1854-1900) por ejemplo, constituye también una pieza de espíritu secular, pero que todavía trae consigo alusiones a esta ciencia hermética legendaria, a la magia negra, al ocultismo y en específico a la búsqueda del elixir de la juventud. El narcisismo, la egolatría del personaje le da un giro “demonológico” bien interesante a esta obra que, por cierto, establecería un vínculo de tipo inaugural con las artes visuales y hasta con el todavía en ciernes psicoanálisis de Freud.<sup>35</sup>

La secularización aquí, es decir, como proceso de “alternativización” espiritual, viene a constituir una especie de catalizador de la experiencia religiosa, o de una nueva experiencia religiosa. Más específicamente, en lo que a una demonología se refiere, consiste en la liberación de determinadas “rutinas” en forma de rituales seculares, considerando aquí las aseveraciones de Mircea Eliade en torno al ser humano como *homo religiosus*<sup>36</sup> y a la persistencia de cualquier modo, de una serie de estructuras tradicionales ancestrales.

El psicoanálisis de Sigmund Freud (1856-1939) por ejemplo, ha venido a fundamentar estas alternativas de tipo secular. El inconsciente, digamos que constituye esa región tenebrosa del individuo, el ingrediente necesario para completar de nuevo el esquema ancestral que tanto nos ha ocupado hasta el momento. Este, como hemos sugerido, ha tenido mayormente una estructura dualista, razón por la cual los descubrimientos de Freud, el «eros» y el «thánatos», el «ego» y el «superego», el «inconsciente» y la «consciencia», sumados a la «escalofriante» y polémica cuestión del «complejo de Edipo», y la posibilidad latente o inconsciente de un eventual incesto o parricidio, aunque

---

<sup>34</sup> Eliade 1979.

<sup>35</sup> Wilde 2016, 480.

<sup>36</sup> Eliade 1999.

fuese simbólico<sup>37</sup>, contribuye también al reforzamiento de este esquema pseudoreligioso, semirreligioso o hasta post-religioso.

Este dualismo constituye una de las estructuras más antiguas de la humanidad y está presente en la mayoría de las religiones conocidas hasta hoy, incluidas las que se consideran a sí mismas como no dualistas, teniendo en cuenta que los propios creyentes tienden a considerarse como pertenecientes a este tipo de sistema, más allá de la existencia de una doctrina ortodoxa que lo niegue o corrija, como parece haber ocurrido con el cristianismo. En general, las religiones dualistas admiten que el universo está compuesto por el bien y el mal, la luz y las tinieblas, y que estos no solo son eternos, sino que constituyen perfectamente opuestos, coexistentes y equipotentes<sup>38</sup>. *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* (1886) de Robert Louis Stevenson (1850-1894), consiste en una de las mejores alegorías modernas de este tipo de experiencia, con el correspondiente matiz secular, las alusiones a los experimentos alquímicos y los trastornos de personalidad que el mismo autor padecía, lo que lo convierte en una especie de conexión temprana con los trabajos de Freud, como lo atestiguan los estudios de Singh & Chakrabarti.<sup>39</sup>

Por otra parte, tenemos también la cuestión, por ejemplo, del “eterno femenino” y todo tipo de impulsos sexuales o pulsiones que, puestas en perspectivas con el tabú de la sexualidad o género, así como la ética cristiana, exacerbaban todavía más este panorama «demonológico-demonizador-demonizable». El propio Thomas Mann no ha dejado pasar este detalle y, fascinado con la figura de S. Freud, ha volcado no pocas veces los preceptos del psiquiatra austríaco sobre las páginas de sus obras maestras, como *La muerte en Venecia* (1912), *La montaña mágica* (1924) o el referido *Doktor Faustus* (1947), a nuestro juicio muy preciso en sus alusiones al psicoanálisis, las neurosis, los sueños, etc. También podemos encontrar alusiones a la homosexualidad, el tabú que debe haber supuesto en su época y la «insistencia» que ha

---

<sup>37</sup> Schaeffer 1999.

<sup>38</sup> Singh & Chakrabarti 2008, 222.

<sup>39</sup> Singh & Chakrabarti 2008, 223.

tenido la Iglesia desde muy temprano, en vincular este tipo de experiencia con pecados de tipo capital: «Creí también, ya antes, que había de serme lícito, como monje que era del demonio, amar en cuerpo y alma a quien no era de femenino sexo (...)».<sup>40</sup>

Por otra parte, también está la **2ª cuestión del sincretismo**, un proceso consustancial a cualquier expansión religiosa, pero que ha sido «demonizado» por la Iglesia desde hace mucho tiempo, en realidad desde que comenzó el proceso de institucionalización del movimiento cristiano. La ironía de todo esto es que el propio cristianismo constituye también, en alto grado, un resultado del sincretismo religioso-cultural. Pero esto poco importa a estas alturas (plena modernidad y apogeo de las experiencias seculares), en que lo que estaba en juego no era solo la recta doctrina cristiana, sino la cuestión y la necesidad de su propia supervivencia como institución autónoma.

Entre otras cosas y como consecuencia del sincretismo que animaba su pensamiento, están también los textos de William Blake relacionados con la “teología”, o una especie de “remedo” de esta, donde puede detectarse su pensamiento profundamente intercultural. Es el caso del texto atribuido a su autoría, *All Religions are One*, realizado en 1788 e impreso por su esposa en 1795. La obra en cuestión consiste en una especie de manifiesto que preconiza la unidad trascendental de todas las religiones.<sup>41</sup>

Es precisamente en este sincretismo de Blake, donde pueden constatarse algunas conexiones con el referido movimiento gnóstico. Al parecer se trata del mismo gnosticismo histórico que se caracterizó, en resumidas cuentas, por la capacidad de sincretizar y reinterpretar buena parte de las religiones mediterráneas grecolatinas, hebreas, micrasiáticas y asiáticas (iranias y sánscritas), así como los elementos de la doctrina cristiana<sup>42</sup>. En el caso de Blake, el corolario fundamental viene a constituir la cuestión del dualismo, o quizás del hermanamiento entre el bien y el mal como principios complementarios, que

---

<sup>40</sup> Mann 2021, 695.

<sup>41</sup> Blake 2022b.

<sup>42</sup> Eliade 1979.

a nuestro juicio alcanzaría su máxima expresión con el texto ilustrado *El matrimonio del cielo y el infierno*, escrito entre 1790-1793<sup>43</sup> y en un esfuerzo por reconciliar o radicalizar todavía más las expresiones “maniqueas” de su antecesor, Emanuel Swedenborg (1688-1772), en *De caelo et ejus mirabilibus et de inferno, ex auditis et visis* (Sobre el cielo y sus maravillas y sobre el infierno, de lo escuchado y visto) de 1758.

El propio M. Eliade ha llegado a la conclusión de que la gnosis se ha tratado de una expresión religiosa esotérica que se habría fundamentado en un modelo dualista donde, entre las cosas principales, se hace referencia a la creación y origen del cosmos, del bien y del mal, puestos en una perspectiva escatológica. Dentro de esta dialéctica queda claro que la tarea de la entidad divina es de naturaleza redentora y restauradora, pero nunca desconectada de su contraparte por el lado del mal.<sup>44</sup>

Por otra parte, una serie de documentos encontrados en el año 1945 en Nag Hammadi, Egipto, y que corroboran la procedencia judeocristiana de buena parte del gnosticismo, no resultan compatibles ni teológica, ni moralmente con el judaísmo y el cristianismo. Esto es, que la creación no fue un acto de Yahvé, sino de determinadas potestades inferiores y hasta diabólicas.<sup>45</sup>

Por todo esto, la «gnosis» fue condenada como herejía, desde muy temprano en el siglo II, por el obispo san Ireneo de Lion (130-202 d. C.)<sup>46</sup>. A nuestro juicio, aquí la cuestión más importante es que en la medida en que se venían restableciendo una serie de enlaces entre tantas tradiciones antiguas, cuestión que la Iglesia constantemente habría querido evitar, con el paso del tiempo se potenciaba, por otra parte, la idea aparentemente superada de que existe un equilibrio entre el bien y el mal, entre Dios y el demonio, y que cada uno constituye una hipóstasis en sí mismo y, por tanto, politeísmo. Esta idea, sin embargo, no pudo ser extirpada completamente, quizás porque emana

---

<sup>43</sup> Blake 2022a.

<sup>44</sup> Eliade 1979, 434.

<sup>45</sup> Eliade 1979.

<sup>46</sup> Anastasiou 1982.

directamente de ciertos presupuestos antropológicos, razón por la cual sería retomada constantemente.

M. Eliade ha recogido una serie de referencias de tipo gnóstico, las cuales se remontan a la famosa historia bíblica de Simón el Mago, conocido en Roma como *Faustus* (el «Favorecido») y que se autoproclamaba a sí mismo como «la potencia de Dios que se llama Grande», así como su compañera Helena, una prostituta que aseguraba ser una reencarnación de la célebre Helena de Troya<sup>47</sup>. Se sucedieron también una serie de personajes, algunos vinculados con Simón el Mago, como Marción (n. 85 d. C.), Menandro (s. I) y su discípulo Saturnil (s. II), Cerinto (s. I y II), Carpócrates (s. II), Basírides (s. II), Valentín (s. II) y, por supuesto, Mani (216–274 d. C.), fundador del maniqueísmo, una secta a la que pertenecía el mismo san Agustín de Hipona (354-430) en su juventud<sup>48</sup>, así como los bogómilos (s. X) y los cátaros o albigenses (s. X). Pero también por el lado de la patrística misma, tenemos autores no menos polémicos, como el caso del obispo Clemente de Alejandría (s. II y III) y su discípulo Orígenes (185-254). Entre todos estos personajes se puede apreciar una serie de aspectos en común, como 1) el sincretismo, 2) el dualismo y, por lo tanto, 3) la existencia de un dios del mal o demonio y 4) la relativización y hasta cierto punto, deslegitimación de Yahvé, el Dios único, así como del Logos, la segunda persona de la Trinidad, ya sea eterno o encarnado como la persona de Cristo.

Como hemos podido apreciar hasta aquí, se puede establecer sin duda una conexión entre las tradiciones gnósticas, el mito de Fausto y las demonologías modernas y contemporáneas, una vez convencidos de que se trataron en principio, también de cultos esotéricos o iniciáticos, que vieron una nueva oportunidad de organizarse a partir de la secularización o desinstitucionalización religiosa entre el siglo XVIII y XIX. Restringiéndonos al campo de la literatura y las artes visuales, veníamos mencionando el caso de W. Blake, quizás porque habría manifestado en su obra un poco de cada uno de estos aspectos

---

<sup>47</sup> Eliade 1979.

<sup>48</sup> Eliade 1979.

básicos de la tradición gnóstica y, por otra parte, porque ha creado un imaginario poderoso e irreverente que conviene tener en el punto de mira. No obstante, otros autores de la Alta Modernidad habrían contribuido de igual manera con su talento insolente también y su fascinación por el mal y lo feo, como Hieronymus Bosch, el Bosco (1450-1516) y Alberto Durero (1434-1522).

No obstante, a partir de la Baja Modernidad (s. XVIII-XIX) es que comienza a exteriorizarse sin ambages una serie de elementos faustianos o demonológicos, esto es, como consecuencia de los procesos de secularización e independización académica del artista, así como del ser humano en general, es decir, en lo que respecta a la transición definitiva de colectivo a persona. Es entonces que se puede hablar del ser humano como sujeto propiamente dicho y libre, en la medida que tiene el derecho de publicar o exteriorizar una serie de alternativas filosóficas, estéticas y espirituales, que hasta hace poco le estaban prohibidas por el poder político-religioso. Una de las cuestiones más fascinantes es precisamente esta idea del mal, del demonio o del diablo, una verdadera demonología, considerando que goza (el hombre) de mayor libertad para sortear las instituciones inquisitorias o de censura tradicional. En este sentido, conviene aclarar que toda «demonología» habría constituido no solo una forma de conocimiento o estudio del demonio, sino más bien la «demonización» por parte de la iglesia cristiana de aquellas manifestaciones «heterodoxas», entre ellas todo tipo de paganismo y especialmente la referida «gnosis», que nos hemos permitido vincular decisivamente con la cuestión del mal o la «persona» de Satanás.

Es por esta última razón, como herramienta al servicio de la Inquisición, que se publicaron las primeras demonologías:  *Fortalitium Fidei*  (1461) de Alfonso de Espina (m. 1496) y  *Malleus Maleficarum*  (del latín: Martillo de las Brujas) (1487) de los dominicos Heinrich Kramer (1430-1505) y Jakob Sprenger (1435-1495). Lo cierto es, como puede verse, que la demonología en cuanto tal es mucho más antigua que estos tratados, constituye a fin de cuentas la mismísima concepción del demonio dentro de las tradiciones



hebreo-cristianas y hasta musulmanas. Por lo tanto, se trata no solo de un texto formal o género de tipo literario, sino de una actitud inherente a la interacción de las religiones monoteístas medio-orientales y occidentales con el espectro cultural pagano. Las actitudes dentro de este espectro cultural, también como forma de resistencia cultural, constituyen un fenómeno extra e intra religioso, esto es, que se trata de una experiencia de tipo bilateral, donde demonología constituye tanto el demonizador, como el demonizado. Se puede inferir, además, según lo que hemos tratado hasta ahora, que este tipo de expresión cultural como forma de resistencia cultural, se fue conformando a partir de dos ejes de tipo esotérico-sincrético e intercultural también, interrelacionados entre sí a través de las prácticas rituales y artísticas: **1) el filosófico-religioso y 2) el estético-artístico.**

En lo que respecta a la cuestión **1) filosófico-religiosa**, hemos examinado ya algunos elementos inherentes a la gnosis o gnosticismo, pero nos queda todavía por profundizar algo más en la cuestión del demonio o diablo en sí, quién constituye este personaje y en qué forma es posible fundamentar su relación con la noción o nociones del mal o del bien. En este sentido, debemos partir de la premisa de que el mal es en primer lugar un concepto universal, es decir, que cada cultura de este planeta se ha proveído de una concepción del mal. Esta es más bien una deducción o forma de inferir determinados procesos de índole natural en principio y que irían adquiriendo con el paso del tiempo una dimensión sociológico-deontológica también, es decir, cultural, en la medida que la sociedad se convierte en un estamento poderoso e imposible de desligar de la naturaleza o el cosmos mismo, de la persona y la sociedad, o sea de la “naturaleza” de la persona y la sociedad<sup>49</sup>, conformándose una nueva definición de la palabra “naturaleza”, de la “physis” misma.

A los efectos, puede concluirse en última instancia y como una especie de principio universal, que lo «bueno» es todo aquello que garantiza el mantenimiento de la vida y el bienestar, en tanto lo «malo» consiste en la ausencia de garantía alguna o el peligro de la vida humana y todo bienestar en sí. Es por

---

<sup>49</sup> Matsoukas 2009.

esta razón que el teólogo griego Nikos Matsoukas (1934-2006) llega a la conclusión, basándose en la experiencia de los Padres y Doctores de la Iglesia, específicamente y quizá con toda precisión de San Agustín de Hipona, de que el mal o lo malo no constituye nada en sí, sino «otra cosa que la privación del bien, y así hasta llegar a lo que no existe en absoluto».<sup>50</sup>

Por otra parte, este último (Agustín) añade también que «ninguna criatura de Dios es mala, sino que el mal consiste en hacer mal uso de ella»<sup>51</sup>, haciendo referencia a la dimensión ética y a la condición del ser humano como actor del bien y del mal en particular. A lo que podría concluirse que, por un lado, el bien constituye o debe ser el único objetivo del ser humano y que consiste en una (o la única) realidad determinada y vital, y por el otro, que el mal no puede manifestarse en otro lugar que no sea donde se corrompe o erosiona esta «realidad» del bien o bondad<sup>52</sup>. Siguiendo este esquema último, es que Matsoukas propone una estructura de tipo monista en apariencias, donde el bien o la bondad vienen a ser la «realidad» y el mal o la maldad el «problema»<sup>53</sup>, es decir, la reacción, proyección o consecución de toda «realidad» en desarrollo o evolución, ya sea natural o ética, pero en esencia buena o bondadosa.

Está claro, no obstante, que este esquema monista puede avenirse perfectamente con la teología oficial de la iglesia cristiana, pero que en la práctica constituye más bien una dicotomía, teniendo en cuenta que siempre va a existir una diferencia entre lo que es, lo que parece y lo que se cree, en sentido general y particular, esto es, el fundamento de toda cultura. Así existirá no solo una tendencia a «hipostasiar» u otorgarle sustancia al mal dentro de la propia cultura cristiana, la hebrea o islámica, específicamente en el ámbito popular, sino en el resto de las culturas donde el bien y el mal constituyen cada uno un principio independiente pero incluyente, así como nociones de tipo complementario y equivalente, es decir, dos «realidades». El propio

<sup>50</sup> Matsoukas 2009, Agustín de Hipona 2010, 199.

<sup>51</sup> Agustín de Hipona 1963, 801.

<sup>52</sup> Matsoukas 2009.

<sup>53</sup> Matsoukas 2009.

Agustín de Hipona, advirtiendo que esta tendencia constituía una amenaza al monoteísmo de la tradición cristiana reprende, haciendo referencia al maniqueísmo del que otrora habría sido defensor, la idea de concebir «blasfemias tan horribles cuales son el atribuir al sumo mal tantos bienes y a Dios tantos males».<sup>54</sup>

Con esto último, Agustín no solo estaba definiendo los estatutos del referido maniqueísmo, sino del resto de las tradiciones micrasiáticas, asiáticas, incluso amerindias y africanas a desconocimiento, donde existe esta comprensión equivalente y complementaria del bien y del mal, pero que habrían sido en parte englobadas por y asociadas con la gnosis y, por tanto, clasificadas como herejía. Podría ser incluso, el caso de deidades antiguas de la época védica (1500 a. C.-500 a. C.) como Rudra-Shiva, conocido posteriormente como Shiva en la cultura clásica hindú, una deidad que suele representarse portando tridente o cubierta con pieles de macho cabrío, elementos que pasaron a formar parte del imaginario demonológico occidental; así como danzante posteriormente, en su triple condición de creadora-restauradora-destructora.<sup>55</sup>

También parece referirse (Agustín), indirectamente, a nociones un poco más abstractas como la de taijitu o yin-yang, una fórmula archiconocida del Tao y no pocas veces malinterpretada en Occidente. Esto es, como referencia a lo positivo y negativo o masculino y femenino a secas, pero que representa con exactitud una diada de principios antitéticos y complementarios, así como de ciclos de inclusión macro-cósmicos o micro-cósmicos.<sup>56</sup>

En la cultura budista japonesa, por ejemplo, podemos constatar un tipo de expresión ritual mucho más práctica de estos principios un tanto abstractos, pero donde se sigue manteniendo este tipo de ambivalencia e inclusión entre lo bueno y lo malo. Es el caso de estos «demonios» o más bien guardianes de aspecto terrible de la doctrina budista, Ungyō y Agyō, en el templo Todaiji

---

<sup>54</sup> Agustín de Hipona 1943, 503.

<sup>55</sup> Eliade 2003, 218.

<sup>56</sup> Eliade 1979, 33.

en Nara, Japón. En realidad no se trata de «demonios» en el sentido estricto de la palabra (que por cierto también existen dentro de este imaginario sincrético, donde aparecen entremezclados elementos de la cultura autóctona shinto y el budismo importado desde la India), sino de los guardianes de la tradición y del mismísimo Buda, pero que dado su aspecto aterrador, gestos, expresiones, utilización del color rojo, han venido a conformar una demonología específica también, no pocas veces citada y representada en la cultura occidental.

La propia cultura *shinto* constituye quizá una expresión mucho más radical de esta ambivalencia e inclusividad entre lo malo y lo bueno. Es aquí donde encontramos estas deidades de la naturaleza, conocidas como *kami* y que consisten en una expresión de los elementos naturales, del bien y del mal, propia de las culturas animistas.<sup>57</sup>

Y por supuesto, resulta fascinante que nuestra cultura andina también se haya proveído de un paradigma similar, quizás fundamentado en un modelo animista que recuerda mucho a las tradiciones orientales. El filósofo y teólogo suizo Josef Estermann (1956) ha denominado esto como “principio de relacionalidad” o “principio holístico”: «Este principio afirma que todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo».<sup>58</sup>

Por otra parte tenemos el eje 2) **estético-artístico**, donde parece que toman forma definitiva estas concepciones del bien y del mal, es decir la “realidad” y el “problema” de la tradición cristiana según Matsoukas (2009), tanto como el “principio de la relacionalidad” de Josef Estermann (2009), concebido para la cultura andina, o lo que podríamos denominar aquí como la «cuestión de la inclusividad entre el mal y el bien» y como una problemática de índole antropológica mucho más universal. El que «tome forma» significa aquí, que lo «malo» consigue una hipóstasis específica, más allá de las observaciones teológicas contribuidas por Matsoukas, pero no en sí mismo, es decir, lo «malo» propiamente, sino en virtud de consideraciones de tipo

---

<sup>57</sup> García Gutiérrez 2004.

<sup>58</sup> Estermann 2009, 126.

antropológico al menos, esto es, que el ser humano tiene una tendencia irremediable a «hipostasiar» el mal, como hemos referido anteriormente. La tradición cristiana ha sido testigo de esta «metodología» desde sus fuentes mejor acreditadas: las Santas Escrituras. Aquí tenemos el caso de Lucifer, Satán, Estrella de la Mañana, Lucero de la Mañana, en griego Ἑωσφόρος, es decir, «el que viene con (o trae) el amanecer (o la luz)», haciendo referencia posiblemente al planeta Venus, asociado también con la voluptuosidad o el pecado. Se ha identificado también con algunas bestias o animales, como la serpiente, el Leviatán o la cabra, y en sentido general constituye una entidad que apuesta por el camino del mal por decisión propia, al tiempo que la cuestión de lo «malo» ya no puede separarse de su hipóstasis o prosopopeya más vulgar: el demonio o diablo.

La palabra «satán» ya viene siendo empleada en el Antiguo Testamento, no solo como adversario de Dios, sino como adversario del hombre enviado por Dios mismo<sup>59</sup>, cuestión que no hace más que redundar en esa ambivalencia o inclusión del bien con el mal o viceversa. En hebreo «satán» o en árabe *shaitan*, significan «adversario», «delator» u «obstructor». Así es como aparece en las escrituras, específicamente en *Números 22: 21-22*:

«(...) Balaam se levantó por la mañana, y cinchó su asna, y fue con los príncipes de Moab. Y el furor de Dios se encendió porque él iba; y el ángel de Yahvé se puso en el camino por **adversario** suyo».<sup>60</sup>

Aquí, por ejemplo, el adversario o satán, vendría a ser con toda propiedad un «ángel de Yahvé», o sea, un miembro de la corte angelical.

También están los *nephilim* o caídos y los *grigori* (del griego γρήγορος) en vigilia, entidades que se unieron con las mujeres mortales (a saber, las brujas) y rechazaron su condición divina, liderados por Azazel, quizás lo que se entiende posteriormente con el término latino *incubus*, es decir, el demonio masculino complementado por el *sucubus*, o demonio femenino. Este último es la serpiente tentadora de Adán, que como hemos sugerido se ha relacionado

---

<sup>59</sup> Von Rad 1976.

<sup>60</sup> Ramsay 2010.

con el demonio o deidad de origen mesopotámico, Lilit, representada ya por Miguel Ángel (1475-1564) en uno de los frescos de la Capilla Sixtina, alcanzándole el fruto del árbol prohibido a Eva.

Existe además una vasta terminología, proveniente de la región persa como Helel, Shaha, o de la cultura cananea y filistea como Baal, Beelzebub o Baal Zebub, así como de la cultura hebrea propiamente como Belial y Mammon, cada uno haciendo referencia a sus características específicas, como el hedor o la codicia<sup>61</sup>. Por su parte, el demonio conocido como Legión debe su nombre a la tradición romana, a las legiones del Imperio Romano conformadas por un número de entre 4 mil y 6 mil soldados o legionarios, en este caso como referencia al sinnúmero de demonios que habrían poseído a un hombre de la región de los gerasenos y que fue exorcizado por el mismísimo Cristo<sup>62</sup>. Pero sin duda alguna, la terminología más interesante a los efectos de la investigación presente, es la más conocida y utilizada precisamente en la actualidad, a saber, los términos «demonio» y «diablo» de procedencia griega.

El propio Ramsay ya habría reconocido en su texto *Historia de la Brujería*, que más allá de los antecedentes orientales citados hasta el momento, la tradición medieval europea fue la encargada de legitimar y personificar definitivamente el concepto del mal como «demonio» o «diablo»<sup>63</sup>, sin dejar de ser consecuente con las raíces paganas precristianas y la gnosis misma. Todo esto consistió en un proceso de sincretismo en el que se aprovechó, tanto por la Iglesia en su condición más ortodoxa como por la gnosis misma, de las raíces etimológicas de la palabra «demonio», por ejemplo. Esta resultaba en sí misma bastante ambigua, teniendo en cuenta que el término griego δαίμων/daimon no tiene establecido un uso preciso desde el punto de vista etimológico y se puede emplear tanto como referencia a los dioses propiamente dichos, así como a las deidades o divinidades menores, espíritus o hasta conceptos más abstractos, como el destino en general o aciago, en particular.

---

<sup>61</sup> Cencillo 1998.

<sup>62</sup> Karabidopoulos 1988.

<sup>63</sup> Ramsay 2010.

En oposición, la palabra θεός/theos sí designa la deidad mayor propiamente dicha, por ejemplo, los dioses olímpicos y por tanto categorías abstractas más dominantes como la sabiduría absoluta, la inteligencia, la providencia o voluntad divina.<sup>64</sup>

Es por estas razones que el cristianismo, pero también la tradición hebraica helenística, escogieron la palabra *theos* como calificativo definitivo del propio Yahvé, el dios único de la tradición monoteísta por excelencia, mientras que *daimon* quedó reservada para las potestades del mal, en específico el mismo demonio o diablo. Este último, también es un término griego y constituye en principio una transliteración de la voz hebrea *satán* o adversario, en griego διάβολος/diábolos, es decir, calumniador, detractor. El verbo διαβάλλω por ejemplo, significa en sentido figurado, calumniar, denigrar, acusar y, literalmente, atravesar, meterse entre algo, etc.<sup>65</sup>. Consideraciones que en su momento calificaban perfectamente a estos *daimones* de la cultura pagana, criaturas del bosque, señores de las bestias que habitaban los parajes más recónditos y los entresijos de la maleza y las rocas, a saber, duendecillos, hadas, ninfas y por supuesto los faunos, panes o sátiros.

Estos últimos constituyeron, a fin de cuentas, los modelos definitivos de Satanás en la Europa cristiana, tanto para la cultura popular, como para los círculos eclesiásticos, donde quedaron legitimados sus atributos más característicos, como los cuernos, el pelaje y los cascos del macho cabrío. Lo cierto es que en la Biblia no aparece ninguna descripción del demonio que lo vincule con estas criaturas, que a los efectos tampoco estaban relacionadas directamente con el mal en la cultura pagana, sino más bien con los rituales sexuales, cuestiones de la fertilidad, como la potencia sexual, y la cultura de la vid y la ganadería. Del término *pan*, por ejemplo, proviene la expresión “pánico”, no se sabe si por el terror que causaba la apariencia de esta deidad o por las súbitas estampidas del ganado apacentado. No obstante, todo esto contribuía lentamente en alimentar la leyenda y confirmar por otra parte que existían

---

<sup>64</sup> Pabón 2000.

<sup>65</sup> Pabón 2000.

aquí una serie de cuestiones que habían sido moralizadas por la Iglesia y que resultaban suspicaces para nuestros demonólogos incipientes. Es el caso de escenas controvertidas, donde los faunos aparecían mostrando sus genitales o en medio de juegos eróticos con otras criaturas no menos controvertidas, como, por ejemplo, el Hermafrodita.

Con el paso del tiempo, toda criatura con cuernos habría sido demonizada. Por solo citar un ejemplo, sería el caso también de otra deidad antigua que compartía los mismos atributos de Pan, conocida como Cernunnos o «amo de las bestias» en la mitología celta. Este «demonio» estaba relacionado también con la virilidad, la fertilidad y la abundancia, caracterizado por sus cuernos de ciervo.

Como puede apreciarse, se trató de un sincretismo resistente al paso del tiempo, pero que a la misma vez fue adaptándose a una serie de contextos, de manera tal que aparecieron una serie de imaginarios cada uno con un índice de refinación distinto. Baste con mencionar, no obstante, que asomaron desde imágenes grotescas y deformes, claramente influidas por la estética e imaginario germano-románicos, a representaciones de tipo híbrido, de naturaleza más bien clásica y refinada, es decir perfectamente equilibradas, así como encarnaciones del mejor espíritu secular, perfectamente antropomórfico, aristocrático y elegante, como finalmente ocurriría con los demonios de Thomas Mann:

Seguía sentado en el sofá, pero no con su traje y su tipo de chulo vagabundo sino con el aspecto, sí señor, de una persona de buena condición. Llevaba cuello blanco, corbata de lazo y anteojos de concha, detrás de los cuales brillaban unos ojos húmedos y oscuros, ligeramente enrojecidos.<sup>66</sup>

O de Mijail Bulgakov:

---

<sup>66</sup> Mann 2021, 336.



Llevaba bajo el brazo un bastón negro con la empuñadura en forma de cabeza de caniche. Aparentaba cuarenta años y pico. La boca, algo torcida. Bien afeitado. Moreno. El ojo derecho, negro; el izquierdo, verde. Las cejas, oscuras, y una más alta que la otra. En una palabra: extranjero.<sup>67</sup>

Sin embargo, lo que nos interesa no solo es el aspecto, que también dice mucho desde el punto de vista estético, sino la personificación o la insistencia de la cultura cristiana y sus derivados occidentales, en construir una prosopopeya, es decir, un personaje o persona, ya hemos dicho, «hipostasiar», aquello que en el resto de las culturas habría constituido más bien un concepto de tipo abstracto. Esto es, una noción de tipo más bien ambivalente y que habría redundado durante mucho tiempo a partir de una especie de «inclusividad» respecto a cuestiones sensibles como la del bien y del mal. En este sentido, resulta imprescindible hacer notar que la cultura hebrea y por tanto la cristiana, ha presentado durante mucho tiempo o desde siempre más bien, esta necesidad de constituir, por ejemplo, a Dios mismo como un ser humano, en abierta contradicción con sus estatutos iconoclastas.

En fin, esta última es la explicación de por qué el demonio mismo ha venido a convertirse en un personaje, pese a que el propio Matsoukas rechazaría esta idea, precisamente a partir de la separación entre bien y mal, es decir entre realidad como esencia y problema desde la esfera de los accidentes. La historia, sin embargo, ha demostrado otra vez que ciertas cuestiones han venido a resolverse dentro de los principios de tipo pagano y que, en última instancia, lo que importa aquí no es tanto lo que teorizan nuestros teólogos más audaces, sino lo que creen o llegan a creer el resto de las personas y sociedades.

Hemos querido destacar en este texto, que la leyenda moderna de Fausto en la cultura occidental ha servido como indicador de la existencia y supervivencia de determinados patrones, entre los que destacan la concepción del bien y el mal. La tendencia constatada es la búsqueda de equilibrar los

---

<sup>67</sup> Bulgakov 2015, 20.

principios del bien y el mal, a pesar de que la doctrina oficial de la Iglesia niegue la existencia *per se* de este último. El origen de este equilibrio ha podido rastrearse entre la gnosis o gnosticismo, una corriente teórico-religiosa que tributa a antiguas religiones mediterráneas, micrasiáticas e indoiranias. Esta misma no solo se destaca por el sincretismo, sino por la práctica de la alquimia o la magia en sentido más general, como ha podido demostrarse a través de la teosofía moderna y todos los autores, o parte, de los que se incluyen en su corpus teórico-artístico. La aparición del personaje de Satán parece que también es una consecuencia de esto, es decir, que la noción de persona en la cultura hebreo-cristiana ha sido tan fuerte que termina en particular y reforzada por la cultura helenística, reconociendo la personificación de una serie de principios entre ellos la cuestión del mal. Todo esto, con el paso del tiempo, se convertirá en un recurso poderoso desde el punto de vista estético, teniendo en cuenta que el discurso en torno a una persona, sea o no lo sea realmente desde una perspectiva filosófica, siempre va a funcionar perfectamente desde el punto de vista artístico, como ha sucedido en efecto, a través de las obras de Marlowe, Goethe, Mann, Bulgakov u otros tantos. El propio Matsoukas ha reconocido el poder del discurso artístico y los lazos profundos que ha creado con las estructuras y prosopopeyas del mal. Nuestras nociones del bien y el mal pueden depender de estas reflexiones, quizá no en su totalidad, pero sí de una manera bastante decisiva. Queda todavía, sin embargo, por profundizar mucho más en torno a la problemática y hasta darnos un salto de perspectiva desde el punto de vista geográfico-cultural también, cuestión que podría reservarse para textos futuros.

### **Bibliografía**

Agustín de Hipona, 2010, *Confesiones*, Gredos, Madrid.

Agustín de Hipona, 1963, *Obras de San Agustín III*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Anastasíou, I. E., 1982, *Ekklesiastiké Historía*, Epí Kentros, Tesalónica.

Baudelaire, C., 2006, *Las flores del mal*, (trad. esp.), Ediciones Cátedra, Madrid.

Baudelaire, C., 2021, “Le Joueur généreux”, [https://fr.wikisource.org/wiki/Le\\_Joueur\\_g%C3%A9n%C3%A9reux](https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Joueur_g%C3%A9n%C3%A9reux) [acceso: 10.10.2022]

Blake, W., 2022a, “The Marriage of Heaven and Hell”, <http://www.blakearchive.org/work/mhh> [acceso: 08.09.2022]

Blake, W., 2022b, “All Religions are One”, <http://www.blakearchive.org/copy/aro.a?descId=aro.a.illbk.01> [acceso: 08.09.2022]

Blake, W., 2017, “The Ballads (or Pickering) Manuscript. The Crystal Cabinet”, [https://en.wikisource.org/wiki/The\\_Pickering\\_Manuscript/The\\_Crystal\\_Cabinet](https://en.wikisource.org/wiki/The_Pickering_Manuscript/The_Crystal_Cabinet) [acceso: 15.09.2022]

Blavatsky, H. P., 2016, *La Clave de la Teosofía*, (trad. esp.), The Theosophical Publishing Co. Ltd., New York.

Bulgakov, M., 2015, *El maestro y Margarita*, (trad. esp.), Editorial Arte y Literatura, La Habana.

Bultmann, R., 1981, *Teología del Nuevo Testamento*. (trad. esp.), Ediciones Sígueme, Salamanca.

Cencillo, L., 1998, *Los mitos, sus mundos y su verdad*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Eliade, M., 1979, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, (trad. esp.), Paidós, Barcelona.

Eliade, M., 1980, *Historia de las creencias e ideas religiosas III*, (trad. esp.), Madrid: Ediciones Cristiandad.

Eliade, M., 2003, *Historia de las Creencias e Ideas Religiosas I*. (trad. esp.), Barcelona: Paidós.

Eliade, M., 1959, *Herreros y alquimistas*. (trad. esp.), Madrid: Taurus.

Eliade, M., 1999. *Lo sagrado y lo profano*. (trad. esp.), Barcelona: Paidós.

Estermann, J. 2009, *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ISEAT, La Paz.

García Gutiérrez, F., 2004, “Los espacios sagrados de Japón: Santuarios shintoístas y templos budistas”, *Laboratorio de Arte* 17, 21–38.

Goethe, J. W., 2015, *Fausto*, (trad. esp.), Ediciones Colihue, Buenos Aires.

Jaeger, W., 1985, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Karavidopoulos, I., 1988, *To kata Markon Evangelion*, Purnaras, Tesalónica.

Mann, T., 1961, *The Story of a Novel. The Genesis of Doctor Faustus*, (trad. ingl.), Alfred A. Knopf, New York.

Mann, T., 2000, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud.*, (trad. esp.), Alianza Editorial, Madrid.

Mann, T., 2021, *Doctor Faustus*, (trad. esp.), DEBOLSILLO, Bogotá.

Martín, J. F., 2015, “El mito de Fausto y su origen medieval”, *Marlowe y el Mito de Fausto* 1-3. <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.1592.1045>

Matsoukas, N., 2005, *O Satanás*, Pournará, Tesalónica.

Matsoukas, N., 2009, *To Próblema tou Kakouí*, Pournará, Tesalónica.

Pabón, J. M., 2000, *DiccionarioVOX Griego-Espanol*. Vox, Barcelona.

Raine, K., 2003, *Alchemy in “The Crystal Cabinet”* en Bloom H (ed.), *Bloom’s Major Poets: William Blake*, Infobase Publishing, New York, 99–102.

Ramsay, R., 2010, *Historia de la Brujería*, (trad. esp.), Grupo Editorial Tomo S.A., México D.F.

Schaeffer, R., 1999, *Creatividad religiosa y secularización en Europa desde la Ilustración* en Eliade, M., *Historia de las Creencias e Ideas religiosas IV*, Herder, Barcelona, 517–563.

Singh, S., & Chakrabarti, S., 2008, “A study in dualism: The strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde”, *Indian Journal of Psychiatry* 50(3), 221. <https://doi.org/10.4103/0019-5545.43624>

Strindberg, A., 2002., *Inferno*. (trad. esp.), Barcelona: El Acantilado.

Suárez Lafuente, M. S., 1982, “Historia y tradición en Doctor Faustus”, *Archivum: Revista de La Facultad de Filología* 31–32, 695–706.

Von Rad, G., 1976, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, (trad. esp.), Ediciones Sígueme, Salamanca.

Wilde, O., 2013, *El retrato de Dorian Gray*. (trad. esp.), Libresa, Quito.

## NACIONES UNIDAS: DERECHOS HUMANOS Y POBREZA

José Justo Megías Quirós\*

### Resumen

En estas páginas analizamos los documentos de las NU sobre la pobreza durante la última década. Reconocen que la pobreza tiene efectos muy negativos sobre el ejercicio de los derechos humanos y afecta gravemente a la dignidad. Es necesario que las NU adopte medidas concretas, eficaces y vinculantes que obliguen a los Estados a luchar contra la pobreza en sus territorios.

**Palabras clave:** derechos humanos, pobreza, Naciones Unidas.

### UNITED NATIONS: HUMAN RIGHTS AND POVERTY

### Abstract

In these pages we analyze the UN documents on poverty during the last decade. They recognize that poverty has very negative effects on the exercise of human rights and seriously affects dignity. It is necessary for the UN to adopt concrete, effective and binding measures that oblige States to fight poverty in their territories.

**Key words:** human rights, poverty, United Nations

---

\* Catedrático de Filosofía del Derecho, Universidad de Cádiz. Avda. de la Universidad 4. 11406 Jerez de la Fra., Cádiz, España. Dirección electrónica: [josejusto.megias@uca.es](mailto:josejusto.megias@uca.es). El artículo es resultado del Proyecto de Cooperación Internacional 2021UC008, “*Diseño y aplicación de un modelo difuso para la medición de la pobreza multidimensional*”, financiado por la Agencia Andaluza de Cooperación Internacional para el Desarrollo de la Junta de Andalucía (España).

La Agenda 2030 estableció en 2015 como primer Objetivo de Desarrollo Sostenible (ODS) “Poner fin a la pobreza en todas sus formas y en todo el mundo”. Naciones Unidas (NU) ha calificado reiteradamente como *escándalo moral* el que más de mil millones de personas vivan en extrema pobreza en toda la geografía mundial, siendo aún mayor la cifra de quienes viven en una pobreza relativa<sup>1</sup> que impide llevar no ya una vida plena, sino una vida simplemente digna, con estrecheces, pero digna<sup>2</sup>. En los últimos años ha cambiado el enfoque de la pobreza en el sistema de NU y, sobre todo, el modelo para medirla de un modo más acorde a la realidad, tomando en consideración dimensiones antes ignoradas que no se pueden reducir al plano puramente económico, y que han dado lugar a la llamada *pobreza multidimensional*.

La Declaración *La pobreza y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, aprobada en 2001 por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales<sup>3</sup>, introdujo esta nueva nomenclatura y propuso afrontar la pobreza desde la perspectiva de los derechos humanos, advirtiendo que toda política debía estar enfocada a proteger y hacer efectivos, al menos, los derechos humanos directamente relacionados con la pobreza, concretados en los derechos “a trabajar, al nivel de vida adecuado, la vivienda, la alimentación, la salud y la educación”<sup>4</sup>. Para el Comité no era realista medir la pobreza con el único dato de los ingresos económicos, porque la pobreza no es sólo estar por debajo de un umbral monetario, sino que implica “una

---

<sup>1</sup> Hoy se entiende por pobreza extrema vivir con menos de 1,90 dólares/día, aunque gana terreno la idea de que también existe pobreza extrema cuando se dispone de una cantidad superior, pero no se pueden satisfacer tres de las “necesidades básicas” del ser humano (educación, alimentación, vivienda, empleo, salud, etc.). La pobreza relativa también guarda relación con estas necesidades o dimensiones de la pobreza.

<sup>2</sup> La vinculación de la pobreza a una vida indigna es reiterada por la Asamblea General desde su Resolución 47/134, de 18 de diciembre de 1992.

<sup>3</sup> Documento E/C.12/2001/10, Cuestiones sustantivas que se plantean en la aplicación del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales: *la pobreza y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, Declaración aprobada el 4 de mayo de 2001.

<sup>4</sup> Declaración “La pobreza y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales” (Documento E/C.12/2001/10), cit., n. 1.

condición humana que se caracteriza por la privación continua o crónica de los recursos, la capacidad, las opciones, la seguridad y el poder necesarios para disfrutar de un nivel de vida adecuado y de otros derechos civiles, culturales, económicos, políticos y sociales”<sup>5</sup>.

El siguiente paso relevante lo dio el Consejo de Derechos humanos (CDH) con la aprobación en 2012 de los *Principios Rectores de la Pobreza*, ratificados ese mismo año por la Asamblea General (AG), órgano que con sus resoluciones ha marcado las pautas generales para todo el sistema de UN con las resoluciones aprobadas en el marco del Segundo Decenio (2008-2017)<sup>6</sup> y Tercer Decenio (2018-2027)<sup>7</sup> de NU para la Erradicación de la Pobreza, así como las aprobadas sobre los derechos humanos y la extrema pobreza, la promoción del turismo sostenible para la erradicación de la pobreza y la erradicación de la pobreza rural. También es preciso hacer mención de la actividad del Consejo Económico y Social (ECOSOC), no sólo por su función esencial en relación a la pobreza, sino también por su labor de coordinación de las Comisiones regionales, organismos y programas de NU<sup>8</sup>, cuya ayuda técnica a los Estados en la medición de la pobreza ha sido en ocasiones muy relevante.

## 1. La pobreza en el Consejo de Derechos Humanos

Al CDH, órgano creado en 2005 y subsidiario de la AG, le corresponden los cometidos de la extinta Comisión de Derechos Humanos, es decir, además

<sup>5</sup> Cf. Declaración “La pobreza y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales” (Documento E/C.12/2001/10), cit., n. 8.

<sup>6</sup> Proclamado por la AG en su Resolución 62/205, de 19 de diciembre de 2007.

<sup>7</sup> Proclamado por la AG en su Resolución 72/233, de 20 de diciembre de 2017.

<sup>8</sup> Nos referimos, por ejemplo, a la Organización de las NU para la Alimentación y la Agricultura (FAO), la Organización Mundial de la Salud (OMS), el Programa de las NU para el Desarrollo (PNUD), el Fondo de las NU para la Infancia (UNICEF), etc., que han trabajado en colaboración con la *Oxford Poverty and Human Development Initiative* (OPHI) en la elaboración de modelos eficaces para medir la pobreza multidimensional y la búsqueda de soluciones más ajustadas a la realidad. Podemos destacar también la labor de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la Organización de las NU para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), el Programa Mundial de Alimentos (PMA), el Programa de las UN para los Asentamientos Humanos (ONU-Hábitat) y el Programa de las NU para el Medio Ambiente (PNUMA).



de la coordinación del Examen Periódico Universal (EPU) al que se someten todos los Estados cada cuatro años, le corresponde el control y promoción de todos los derechos humanos, muchos de los cuales están directamente relacionados con la pobreza.

### *2.1. Resoluciones del CDH sobre la pobreza*

La Resolución 2006/9 de la Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos<sup>9</sup> inició el debate del Proyecto de Principios Rectores con el título “Extrema pobreza y derechos humanos: los derechos de los pobres”. Presentaba la pobreza como una vulneración de la dignidad que exigía la adopción de medidas para incrementar los ingresos monetarios y hacer frente al “cúmulo de carencias que afectan permanentemente a diversas facetas de la existencia, merman las posibilidades de las personas que viven en esa situación para volver a asumir sus responsabilidades y reconquistar sus derechos”. La finalidad de los Principios sería hacer posible “el ejercicio efectivo de todos los derechos humanos por todos los seres humanos, incluso los más pobres y los más excluidos”<sup>10</sup>.

Tras años de trabajo, el CDH aprobó en 2009 una breve resolución<sup>11</sup> en la que animaba a la presentación del texto definitivo a la Relatora Especial sobre la Extrema Pobreza, que hizo público en 2010 un Informe con los principales retos, definiciones conceptuales básicas y mejoras razonadas del Proyecto<sup>12</sup>. Ese mismo año aprobó el CDH otra escueta resolución<sup>13</sup> en la que, además de

---

<sup>9</sup> Resolución 2006/9 de la Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos, de 24 de agosto de 2006, Aplicación de las normas vigentes de derechos humanos en el contexto de la lucha contra la extrema pobreza.

<sup>10</sup> Resolución 2006/9, cit., n. 1.

<sup>11</sup> Resolución A/HRC/RES/12/19, de 2 de octubre de 2009, Proyecto de principios rectores sobre la extrema pobreza y los derechos humanos.

<sup>12</sup> Informe A/HRC/15/41, de la Experta independiente encargada de la cuestión de los derechos humanos y la extrema pobreza, Magdalena Sepúlveda Carmona, sobre el proyecto de principios rectores sobre la extrema pobreza y los derechos humanos, distribuido el 6 de agosto de 2010.

<sup>13</sup> Resolución A/HRC/RES/15/19, de 30 de septiembre de 2010, Proyecto de principios rectores sobre la extrema pobreza y los derechos humanos.

reiterar el compromiso adquirido en la Declaración del Milenio<sup>14</sup> por todos los Estados de reducir la pobreza mundial a la mitad, les instaba a colaborar con la Experta en la elaboración del Proyecto de Principios Rectores.

En una nueva resolución de 2011, el CDH insistía en que “la existencia de la pobreza extrema generalizada inhibe el disfrute pleno y efectivo de los derechos humanos y su mitigación inmediata y su eliminación en última instancia deben seguir revistiendo un alto grado de prioridad para la comunidad internacional”<sup>15</sup>. Pedía al Alto Comisionado de las NU para los Derechos Humanos (ACNUDH) y a todos los organismos, fondos y programas de NU otorgar la máxima prioridad a la lucha contra la pobreza y colaborar con la Relatora en la consecución de este objetivo<sup>16</sup>. La Relatora presentó en 2012 el Proyecto final de los Principios Rectores sobre la extrema pobreza<sup>17</sup>, aprobados por el CDH ese mismo año en una resolución en la pedía al ACNUDH su divulgación y alentaba a gobiernos, a todo el sistema de NU, organizaciones intergubernamentales e instituciones nacionales de derechos humanos, ONGs y agentes no estatales, incluido el sector privado a tenerlos en cuenta “en la formulación y aplicación de sus políticas y medidas relacionadas con las personas afectadas por la extrema pobreza”<sup>18</sup>. Tres meses más tarde fueron reconocidos por la AG con un lacónico “toma nota con aprecio de los principios rectores”<sup>19</sup>. La labor del CDH en años posteriores se ha reducido prácticamente a la aprobación de tres nuevas resoluciones sobre la extrema pobreza

---

<sup>14</sup> Resolución de la Asamblea General A/RES/55/2, de 8 de septiembre de 2000, Declaración del Milenio.

<sup>15</sup> Resolución A/HRC/RES/17/13, de 17 de junio de 2011, La extrema pobreza y los derechos humanos, introducción.

<sup>16</sup> Resolución A/HRC/RES/17/13, de 17 de junio de 2011, citada, nn. 3 y 7.

<sup>17</sup> Documento A/HRC/21/39, Proyecto final de los Principios Rectores sobre la extrema pobreza y los derechos humanos, presentado por la Relatora Especial sobre la extrema pobreza y los derechos humanos, Magdalena Sepúlveda Carmona, distribuido el 18 de julio de 2012.

<sup>18</sup> Resolución A/HRC/RES/21/11, de 27 de septiembre de 2012, *Principios rectores sobre la extrema pobreza y los derechos humanos*, n. 3.

<sup>19</sup> Resolución A/RES/67/164, de 20 de diciembre de 2012, Los derechos humanos y la extrema pobreza, n. 17. Es cierto que en el n.18 alienta a los Estados y organismos de NU a tenerlos en cuenta en sus políticas y que en el n. 19 anima al ACNUDH a su divulgación, pero no va más allá.

y los derechos humanos<sup>20</sup>, con escasas aportaciones, salvo la insistencia en recordar (2017) los compromisos adquiridos en este campo desde la aprobación de la Agenda 2030.

## 2.2. *Los Principios Rectores sobre la Extrema Pobreza*

Los Principios Rectores sobre la Pobreza ha resultado ser el documento de NU más completo y ambicioso sobre la erradicación de pobreza, en el que, además de los principios generales que deberían regir toda política relacionada con la pobreza, detalla los derechos humanos que mayor riesgo corren en una situación de pobreza, concretando “parte de las obligaciones que tienen los Estados en virtud del derecho internacional”<sup>21</sup>.

El documento comienza con una afirmación rotunda: “es un escándalo moral que millones de personas vivan en la extrema pobreza. (...) Erradicar la extrema pobreza es no solo un deber moral, sino también una obligación jurídica en el marco de la normativa internacional de derechos humanos vigente”<sup>22</sup>, porque se trata de “una situación creada, propiciada y perpetuada por acciones y omisiones de los Estados y otros agentes económicos”<sup>23</sup>, que puede y debe ser evitada con políticas sociales con un enfoque de derechos humanos, cuyo ejercicio efectivo corresponde asegurar a cada Estado en su territorio<sup>24</sup>. La pobreza monetaria pasaba a un plano secundario para situar en el centro del problema la pobreza multidimensional, “que comprende la falta tanto de ingresos como de las capacidades básicas para vivir con dignidad”<sup>25</sup>.

---

<sup>20</sup> Resolución A/HRC/RES/26/3, de 26 de junio de 2014, Resolución A/HRC/RES/35/19, de 22 de junio de 2017, y Resolución A/HRC/RES/44/13, de 16 de julio de 2020, todas ellas con el título “La extrema pobreza y los derechos humanos”.

<sup>21</sup> *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., n. 11.

<sup>22</sup> *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., n. 1.

<sup>23</sup> *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., n. 5.

<sup>24</sup> Cf. *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., nn. 6, 7 y 9.

<sup>25</sup> *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., n. 2. Se inclina por la definición de pobreza ofrecida por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales en 2001 como la “condición humana que se caracteriza por la privación continua o crónica de los recursos, la capacidad, las opciones, la seguridad y el poder necesarios para disfrutar de un nivel de vida adecuado y de otros derechos civiles, culturales, económicos, políticos y

Esto explica que el primer principio rector se formulara como “Dignidad, universalidad, indivisibilidad, relación mutua e interdependencia de todos los derechos”<sup>26</sup>, que presenta la dignidad como fundamento de todos los derechos humanos sin excepción, de modo que, cuando se desprotege cualquiera de ellos, el efecto sobre las personas es *devastador*. Desde esta premisa, el segundo principio fue formulado como “Disfrute en condiciones de igualdad de todos los derechos humanos por las personas que viven en la extrema pobreza”<sup>27</sup>, que concreta en la obligación de los Estados de asegurar la igualdad de los pobres ante la ley y en el disfrute de todos los derechos, comenzando por la identificación de los grupos vulnerables y desfavorecidos para enfocar las políticas a la protección de sus derechos en condiciones de igualdad<sup>28</sup>.

El tercer principio es el de “Igualdad entre hombres y mujeres”<sup>29</sup>. No se trata de una aspiración, sino de la obligación, con todas sus consecuencias, de eliminar las prácticas culturales y tradicionales que obstaculicen la igualdad e impliquen tolerancia de la violencia contra la mujer, así como la obligación de asegurar su autonomía económica, la participación política, el acceso a los servicios públicos (salud, educación y protección social) y la igualdad en el mercado laboral. En línea similar, el cuarto está formulado como “Derechos del niño”<sup>30</sup>, del que deriva la obligación de los Estados de garantizar “una

---

sociales”. Declaración “La pobreza y los derechos...”, cit., (Documento E/C.12/2001/10), n. 8. Por otra parte, los Principios rectores consideran extrema pobreza la combinación de “escasez de ingresos, falta de desarrollo humano y exclusión social”, lo que compromete gravemente el ejercicio de los derechos humanos. Insiste en esta concepción multidimensional en n. 12.

<sup>26</sup> Cf. *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., nn. 15-17.

<sup>27</sup> Cf. *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., nn. 1-22.

<sup>28</sup> En concreto, “deben adoptarse medidas positivas para garantizar la igualdad *de facto* de las personas que viven en la pobreza. Esas medidas deben incluir instrumentos legislativos, ejecutivos, administrativos, presupuestarios y reguladores, y políticas, programas y medidas afirmativas concretas en los ámbitos vulnerables a la pobreza, como el empleo, la vivienda, la alimentación, la seguridad social, el agua y el saneamiento, la salud, la educación, la cultura y la participación en la vida pública”. *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., n. 22.

<sup>29</sup> Cf. *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., nn. 23-31.

<sup>30</sup> Cf. *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., nn. 32-35.

atención de salud de alta calidad, una alimentación adecuada, una vivienda, agua potable y saneamiento, y educación primaria”<sup>31</sup>.

El quinto y sexto principios, complementarios entre sí, están referidos a la “Capacidad de actuación y autonomía de las personas que viven en la extrema pobreza” y a la “Participación y empoderamiento”<sup>32</sup>. El primero persigue que el fin de toda política contra la pobreza sea empoderar a las personas que la sufren para tomar sus propias decisiones y sean conscientes de su dignidad y sus derechos, mientras que el segundo exige a los Estados “garantizar la participación activa, libre, informada y provechosa de las personas que viven en la pobreza en todas las fases del diseño, la aplicación, la vigilancia y la evaluación de las decisiones y políticas que las afectan”<sup>33</sup>, así como asegurar su representación para que se oiga su voz en la adopción de decisiones.

Los dos últimos principios, también complementarios entre sí, están formulados como “Transparencia y acceso a la información” y “Rendición de cuentas”<sup>34</sup>. El primero exige que llegue a las personas en situación de pobreza la información sobre los servicios sociales y oportunidades de empleo, sobre sus derechos a todos los servicios públicos, sobre cómo hacer efectivos sus libertades y derechos y sobre cómo obtener reparación cuando sean vulnerados, evitando que sean víctimas de la corrupción. El segundo impone la previsión de procedimientos judiciales, cuasijudiciales, administrativos y políticos para que estas personas puedan reclamar el ejercicio de sus derechos y obtener reparación cuando les haya sido impedido.

Los dos bloques siguientes del documento están dedicados a la concreción de los deberes, partiendo de que la primera obligación de los Estados es destinar recursos suficientes para asegurar los niveles esenciales mínimos de

---

<sup>31</sup> *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., n. 33. Para ello, los Estados deberán “asignar los recursos necesarios, concentrándose especialmente en los niños marginados, como los de la calle, los niños soldados, los que tienen alguna discapacidad, los que han sido víctimas de la trata, los niños cabezas de familia y los que viven en instituciones de acogida” (n. 34).

<sup>32</sup> Cf. *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., nn. 35 y 37-41.

<sup>33</sup> *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., n. 38.

<sup>34</sup> Cf. *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., nn. 42-44 y 45-47.

todos los derechos económicos, sociales y culturales, debiendo demostrar, en caso de no alcanzarse tal nivel, que se ha hecho todo lo posible, incluida la demanda de cooperación internacional<sup>35</sup>.

Recoge en el siguiente bloque los derechos especialmente amenazados en la situación de pobreza<sup>36</sup>: a) derecho a la vida y a la integridad física, no sólo por la carencia de lo más esencial, sino por el riesgo de abuso de las autoridades; b) derechos a la libertad y seguridad de las personas, por el riesgo de convertirse en víctimas del sistema penal; c) derechos a igual protección ante la ley, igual acceso a la justicia y medios de reparación efectivos; d) derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica, especialmente a la inscripción registral y documentación de identidad<sup>37</sup>; e) derecho a la vida privada y a la protección del domicilio y la familia, en riesgo por el hacinamiento, la separación familiar y la intervención excesiva de las autoridades; f) derecho a un nivel de vida adecuado<sup>38</sup>; g) derecho a la alimentación y nutrición adecuadas<sup>39</sup>; h) derecho al agua y al saneamiento; i) derecho a una vivienda adecuada, seguridad de la tenencia y prohibición del desalojo forzoso; j) derecho a la salud física y mental; k) derecho al trabajo y derechos en el trabajo, a la seguridad social y a la educación; n) derechos a participar en la vida cultural y a gozar de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones.

El Documento finaliza con otras tres obligaciones universales, la de solicitar la cooperación internacional y la de prestarla para erradicar la pobreza<sup>40</sup>,

<sup>35</sup> Cf. *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., nn. 48-49.

<sup>36</sup> Cf. *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., nn. 63-90.

<sup>37</sup> Además de la carencia de nacionalidad, “sin certificados de nacimiento y sin los demás documentos necesarios, las personas que viven en la pobreza están privadas de una amplia gama de derechos, como los derechos a la seguridad social, la educación, la salud y el acceso a la justicia”. *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., n. 69.

<sup>38</sup> “Abarca los elementos esenciales para la supervivencia humana, la salud y el desarrollo físico e intelectual”. *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., n. 73.

<sup>39</sup> “La alimentación adecuada es indispensable para la salud, la supervivencia y el desarrollo físico e intelectual, y es una condición previa para la integración social, la cohesión social y la vida pacífica en la comunidad. La falta de soberanía alimentaria compromete la autonomía y la dignidad”. *Principios rectores sobre la extrema pobreza y los derechos humanos*, cit., n. 75.

<sup>40</sup> Cf. *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., nn. 91-98.

la obligación de los agentes no estatales de colaborar en la lucha contra la pobreza<sup>41</sup> y la obligación de todos los Estados de aplicar y vigilar el cumplimiento de los Principios, para lo que será preciso programar estrategias nacionales de reducción de la pobreza y aprobar mecanismos internos eficaces sobre la base de los derechos humanos, con indicadores y calendarios que permitan la rendición de cuentas y la evaluación de los progresos<sup>42</sup>. Sus recomendaciones de acción están enfocadas en unos casos a prevenir la pobreza en general, es decir, a evitar que más personas se vean afectadas por ella, pero la mayor parte están enfocadas claramente a proteger a las personas que viven en la pobreza y promover que salgan de ella, única vía para evitar que se transmita de generación en generación<sup>43</sup>.

Desde nuestro punto de vista, lo más valioso de este Documento es la concreción de los deberes de los Estados en relación a la garantía de cada uno de los derechos humanos amenazados por la pobreza. La debilidad es que no se le ha llegado a reconocer naturaleza jurídica vinculante, por lo que se asimila realmente a una declaración o recomendación. Esta debilidad se aprecia de modo específico en los Exámenes Periódicos Universales (EPU), en los que el CDH ni siquiera utiliza los Principios rectores como puntos de referencia inexcusable para la evaluación.

### *2.3. La pobreza en el Examen Periódico Universal del CDH*

Lo más decepcionante de estos exámenes es que, constituyendo en teoría la pobreza la preocupación principal del CDH según asevera en sus propias resoluciones, apenas aparece en los informes presentados por los países y en las recomendaciones finales que se formulan tras la evaluación. Lo comprobamos, por ejemplo, en la atención prestada a la pobreza en el examen

---

<sup>41</sup> Cf. *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., nn. 99-102.

<sup>42</sup> Cf. *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., nn. 103-107.

<sup>43</sup> Cf. *Principios rectores sobre la extrema pobreza*, cit., nn. 5 y 12.

realizado a España en 2020. El Informe presentado por España<sup>44</sup> apenas contenía referencias a la pobreza, limitándose a informar sobre el aumento del salario mínimo y de la ayuda por hijo a cargo. Más llamativo aún fue el Informe de la ACNUDH<sup>45</sup>, en el que no se hacía referencia alguna a la pobreza, salvo de forma indirecta y aislada a la promoción de la educación, la salud y la vivienda. Sin embargo, el Resumen de las comunicaciones de las partes interesadas<sup>46</sup> recogía una impresión más realista de la situación de pobreza en España al manifestar preocupación por las dificultades de los jóvenes para acceder al trabajo, la crisis de la vivienda que afectaba especialmente a los más vulnerables, los altos niveles de pobreza infantil, la alta tasa de abandono escolar y el hecho de que “un alto porcentaje de la población gitana se encontraba en riesgo de pobreza”<sup>47</sup>. A pesar de ello, de las 275 recomendaciones formuladas en el Informe del Grupo de Trabajo<sup>48</sup>, sólo cuatro guardaban relación con la pobreza. El CDH aprobó el resultado del examen en julio de 2020, dando por concluido el proceso de evaluación<sup>49</sup>. La impresión general del examen es que en España no había pobreza o, si la había, era tan escasa que no requería atención especial, algo que contradecía las manifestaciones del Relator Especial sobre la extrema pobreza tras su vista en enero-febrero de 2020. En su Informe<sup>50</sup> dejó constancia de una situación preocupante que resume así: “el país tiene una alta tasa de desempleo, una situación de desempleo juvenil crónico, una crisis de vivienda de enormes proporciones,

<sup>44</sup> Informe nacional A/HRC/WG.6/35/ESP/1, presentado con arreglo al párrafo 5 del anexo de la resolución 16/21 del Consejo de Derechos Humanos. Distribuido el 12 de noviembre de 2019.

<sup>45</sup> Recopilación A/HRC/WG.6/35/ESP/2, sobre España. Informe de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Distribuido el 18 de noviembre de 2019.

<sup>46</sup> Resumen A/HRC/WG.6/35/ESP/3, de las comunicaciones de partes interesadas sobre España. Informe de la Oficina del ACNUDH. Distribuido el 18 de noviembre de 2019.

<sup>47</sup> Resumen de las comunicaciones, cit., n. 84.

<sup>48</sup> Informe A/HRC/44/7, del Grupo de Trabajo sobre el Examen Periódico Universal. España. Aprobado el 24 de enero de 2020.

<sup>49</sup> Decisión A/HRC/DEC/44/101, de 16 de julio de 2020, Resultado del EPU: España.

<sup>50</sup> Documento A/HRC/44/40/Add.2, Visita a España. Informe del Relator Especial sobre la extrema pobreza y los derechos humanos. Distribuido el 20 de abril de 2020.



situaciones de gran pobreza muy extendidas, programas de protección social muy insuficientes”<sup>51</sup>.

El caso de España no es un caso aislado. Tomemos como ejemplo uno de los EPU más recientes, el de Venezuela, concluido en agosto de 2022 y del que nos ceñiremos a la pobreza, sin entrar en su situación política. La impresión que traslada el Informe de las autoridades venezolanas es que el país, además de estar comprometido con el respeto de los derechos humanos, ha reducido la pobreza estructural de los hogares hasta un 4,04%<sup>52</sup>, ofrece un servicio de salud universal y gratuito, cuenta con un Carnet de la Patria y un sistema de Misiones y Grandes Misiones que suponen el 80% de los ingresos de los hogares, cuida el sistema público de educación, entregó 3.7 millones de viviendas hasta 2021, cuenta con el programa CLAP para asegurar el acceso de todos a la alimentación, etc. Frente a estos datos, el Informe de la ACNUDH<sup>53</sup> es demoledor, reflejando la preocupación por “los bajos niveles de ingresos, ahorros y pensiones de los funcionarios públicos” (n. 46), “la falta de mantenimiento de las infraestructuras públicas y la grave falta de inversión en servicios esenciales” (n. 47), el deterioro de “los servicios públicos de electricidad, agua, gas, combustible y transporte” (n. 48), “la discriminación por motivos políticos en el acceso a la asistencia alimentaria y otros programas sociales” (n. 51), el deterioro del sistema de salud “por el éxodo de médicos y enfermeras, las condiciones insalubres y la grave escasez de equipos médicos básicos, suministros, medicamentos” (n. 52), el deterioro de la infraestructura educativa por “falta de mantenimiento y de acceso a servicios básicos” (n. 56), la falta de libertad y autonomía en las universidades (n. 58), etc. El resumen de las comunicaciones de las partes interesadas<sup>54</sup> muestra una

---

<sup>51</sup> Informe del Relator Especial, cit., n. 4.

<sup>52</sup> Informe nacional A/HRC/WG.6/40/VEN/1 presentado con arreglo al párrafo 5 del anexo de la resolución 16/21 del CDH, distribuido el 9 de noviembre de 2021, n. 66. El dato corresponde al año 2019.

<sup>53</sup> Recopilación A/HRC/WG.6/40/VEN/2 sobre la República Bolivariana de Venezuela. Informe de la ACNUDH, distribuido el 16 de noviembre de 2021.

<sup>54</sup> Resumen A/HRC/WG.6/40/VEN/3 de las comunicaciones de las partes interesadas sobre la República Bolivariana de Venezuela, distribuido el 1 de noviembre de 2021.

situación aún más grave con “una pérdida consecutiva de la capacidad adquisitiva del salario de los trabajadores y un deterioro en su calidad de vida” (n. 39), la insuficiencia de las pensiones (n. 40), el aumento de la pobreza extrema (n. 41), el sufrimiento de “una de las peores crisis alimentarias del planeta” (n. 43), el “déficit habitacional a nivel nacional” (n. 44), “el acceso intermitente y la mala calidad del agua” (n. 45), el “colapso del sistema público sanitario (...) [con] hospitales públicos que tenían la mayoría de los servicios fuera de funcionamiento, severas deficiencias de infraestructura, falta de medicinas y equipos, problemas con el agua y la electricidad, la falta de personal, problemas de accesibilidad o de asequibilidad” (n. 46), el “deterioro en la calidad de la educación” (n. 53), “una política gubernamental para generar insuficiencia presupuestaria en las universidades públicas autónomas, lo que había afectado la calidad de la educación superior, la capacidad de inversión en infraestructura, al salario digno de los profesores e incidido en el abandono estudiantil” (n. 55), etc.

El debate que se recoge en el Informe del Grupo de Trabajo<sup>55</sup> da la impresión de que se trata de un Estado fallido, con fuertes reproches entre las partes. Lo que más llama la atención es que de las 348 recomendaciones formuladas, sólo 11 están relacionadas de forma directa con la pobreza; otras lo están de forma indirecta al referirse a la protección social, la salud, la educación, los alimentos y la vivienda. Es cierto que la Comunicación final<sup>56</sup> enviada por la ACNUDH insta al Estado evaluado a mejorar en los derechos a un nivel de vida adecuado, a la salud y a la educación, pero como si fueran de segunda categoría en comparación con los derechos civiles y políticos. No desconocemos la grave situación política de Venezuela y las vulneraciones de derechos que sufre la población, pero también los derechos económicos, sociales y culturales son indispensables para asegurar la dignidad, hecho que debería llevar

---

<sup>55</sup> Informe A/HRC/50/8, del Grupo de Trabajo sobre el EPU de la República Bolivariana de Venezuela, distribuido el 11 de abril de 2022.

<sup>56</sup> Comunicación final de la ACNUDH a las autoridades venezolanas, de 24 de agosto de 2022.

al CDH a ser más explícito al exigir el cumplimiento de las obligaciones que imponen los Instrumentos internacionales.

### 3. El Consejo Económico y Social y la pobreza

Le corresponde desde su creación en 1945 coordinar la labor económica y social de NU, incluida la desarrollada por los organismos especializados que integran el sistema. Todas las cuestiones de su competencia, según la Carta de las NU, guardan relación con las dimensiones de la pobreza, ya que todas sus competencias son de “carácter económico, social, cultural, educativo, sanitario y asuntos relacionados” (art. 62).

Aunque el ECOSOC apoyó y colaboró en la formulación de los Principios Rectores sobre la extrema pobreza, no fue hasta la aprobación de la Agenda 2030 cuando se produjo una implicación *directa* en la erradicación de la pobreza, de ahí que comencemos el análisis a partir de este hecho. Su primera resolución de incidencia directa sobre la pobreza vio la luz en 2016<sup>57</sup>, convirtiéndose en tema prioritario del ciclo normativo y de examen de 2017/18 las “Estrategias de erradicación de la pobreza para lograr el desarrollo sostenible para todos”<sup>58</sup>. Este fue el título de la resolución aprobada en 2018 por el ECOSOC<sup>59</sup> sobre la pobreza, en cuya introducción subraya que “la erradicación de la pobreza en todas sus formas y dimensiones, incluida la pobreza extrema, y del hambre es un imperativo ético, social, político, ambiental y económico de toda la humanidad”<sup>60</sup>. Con “formas y dimensiones” se refiere a lo largo del

---

<sup>57</sup> Resolución E/RES/2016/6 del ECOSOC, Organización y métodos de trabajo futuros de la Comisión de Desarrollo Social, de 2 de junio de 2016.

<sup>58</sup> Resolución E/RES/2016/6 del ECOSOC, cit., n. 6.

<sup>59</sup> Resolución E/RES/2018/5 del ECOSOC, Estrategias de erradicación de la pobreza para lograr el desarrollo sostenible para todos, de 17 de abril de 2018.

<sup>60</sup> Resolución E/RES/2018/5, cit., p. 3.

texto al derecho al trabajo decente<sup>61</sup>, a la educación de calidad<sup>62</sup>, a la salud<sup>63</sup>, a una protección social que comprendan la seguridad social básica<sup>64</sup>, etc.

En esta resolución se reconoce el papel esencial que desempeña la familia en la lucha contra la pobreza, de ahí “la importancia de la inversión en políticas y programas orientados a la familia en esferas como la educación, la capacitación, el trabajo decente, el equilibrio entre el trabajo y la vida familiar, la atención médica, los servicios sociales, las relaciones y la solidaridad intergeneracionales y las transferencias de efectivo para familias vulnerables, a fin de reducir la pobreza”<sup>65</sup>. Junto a la familia, destaca la especial atención que merecen quienes sufren en mayor medida la pobreza, como son las personas con discapacidad, las niñas y mujeres, los mayores de edad, etc.<sup>66</sup> Termina la resolución poniendo de relieve “la importante labor del sistema de las Naciones Unidas en la prestación de apoyo a las formas multidimensionales de medir y evaluar la pobreza”<sup>67</sup>, labor que se aprecia de forma efectiva a lo largo de los últimos años en la colaboración de algunos organismos y Comisiones regionales de NU.

En cuanto a las Comisiones regionales que coordina el ECOSOC, podemos constatar la diferente colaboración de éstas en las distintas zonas geográficas y entre los organismos autónomos que integran el sistema de NU. Destaca el papel desempeñado por la Comisión Económica y Social para Asia Occidental (CESPAO) y por la Comisión Económica para América Latina y

---

<sup>61</sup> Resolución E/RES/2018/5 del ECOSOC, cit., n. 8. En n. 11 insta a los Estados “a establecer políticas laborales activas a fin de proporcionar un trabajo decente a las personas que viven en la pobreza”.

<sup>62</sup> Resolución E/RES/2018/5 del ECOSOC, cit., n. 12.

<sup>63</sup> Resolución E/RES/2018/5 del ECOSOC, cit., n. 15.

<sup>64</sup> Resolución E/RES/2018/5 del ECOSOC, cit., n. 18.

<sup>65</sup> Resolución E/RES/2018/5 del ECOSOC, cit., n. 35. Por esta razón invita a los Estados a que “inviertan en una variedad de políticas y programas orientados a la familia, como un medio importante, entre otras cosas, para luchar contra la pobreza, la exclusión social y la desigualdad, promover el equilibrio entre el trabajo y la vida familiar y la igualdad de géneros y el empoderamiento de las mujeres y las niñas, y fomentar la integración social y la solidaridad intergeneracional” (n. 36).

<sup>66</sup> Resolución E/RES/2018/5 del ECOSOC, cit., nn. 38-40.

<sup>67</sup> Resolución E/RES/2018/5 del ECOSOC, cit., n. 55.

el Caribe (CEPAL), únicas Comisiones regionales integradas en la Red de Pobreza Multidimensional (MPPN-Multidimensional Poverty Peer Network) y en la intensa colaboración de numerosos Estados de sus respectivas zonas geográficas con la OPHI en la medición de la pobreza multidimensional. Curiosamente, la Comisión Económica para Europa (CEPE, en inglés UNECE) incluye en sus publicaciones referencias a los análisis de la pobreza multidimensional, pero no se caracteriza por una implicación directa en este terreno<sup>68</sup>, quizás por considerar que la incidencia de la pobreza en la zona geográfica europea, aun cuando debe ser tenida en consideración, no constituye un problema tan prioritario como en otras zonas<sup>69</sup>. Por otras razones, tampoco la Comisión Económica para África (CEPA, en inglés UNECA) se ha implicado de forma directa en la medición de la pobreza multidimensional, aunque trabaja con todas las dimensiones esenciales al analizar la cuestión<sup>70</sup>. La CEPAL es la Comisión regional más participativa e implicada en la medición de la pobreza multidimensional desde 2010, año en el que colaboró con UNICEF en el análisis de las dimensiones de pobreza, además de la monetaria, de gran incidencia en la población infantil<sup>71</sup>. Tres años más tarde dedicó a la pobreza multidimensional dos capítulos de su informe sobre el panorama social de América Latina<sup>72</sup>, y desde entonces ha sido una constante en sus

---

<sup>68</sup> Por ejemplo, en UNECE, *Guide on Poverty Measurement*. United Nations, New York and Geneva, 2017, pp. 123-163, recoge numerosas referencias a estudios e índices de pobreza multidimensional ya elaborados, pero, sin implicarse, se limita a recomendar a los Estados de su zona geográfica que elaboren su propio índice o apliquen el índice global elaborado por PNUD y OPHI para cada año.

<sup>69</sup> UNECE, *Halfway to 2030: How many targets will be achieved in the UNECE region? Snapshot and insights in 2022*. UNECE, Geneva, 2022; UNECE, *Is the UNECE region on track for 2030? Assessment, stories and insights*. UNECE, Geneva, 2021.

<sup>70</sup> Vid., por ejemplo, UNECA, *2020 Africa Sustainable Development Report. Towards Recovery and Sustainable Development in the Decade of Action*. UNECA et al., New York, 2022; UNECA, *The poverty and inequality nexus in Africa*. UNECA, Addis Abeba, 2020.

<sup>71</sup> CEPAL-UNICEF, *Pobreza infantil en América Latina y el Caribe (LC/R.2168)*. CEPAL, Santiago, 2010.

<sup>72</sup> CEPAL, *Panorama Social de América Latina 2013 (LC/G.2580-P)*. CEPAL, Santiago, 2013.

publicaciones<sup>73</sup>. Durante todos estos años ha dado acogida en ellas a numerosos estudios sobre la pobreza multidimensional y a las aportaciones de investigadores en este campo<sup>74</sup>.

Aunque ninguna de estas colaboraciones puede ser atribuida al ECOSOC, podemos reconocerle, como coordinador de las Comisiones, la labor de aliento para que continúen avanzando en esta línea de colaboración en la erradicación de la pobreza.

#### 4. La pobreza en la Asamblea General de Naciones Unidas

Desde 1992, sus resoluciones (en el marco de los Decenios para la erradicación de la pobreza y las relativas a los derechos humanos y la extrema pobreza) han recogido la imperiosa necesidad de erradicar la pobreza por ser uno de los problemas más graves para la humanidad. Lo más destacable de todas ellas es la deriva desde un plano estrictamente monetario a otro multidimensional, advertido de forma clara a partir de 2015 tras la aprobación por la AG de la Agenda 2030<sup>75</sup>, cuyos ODS pueden ser identificados o relacionados en gran medida con las dimensiones de la pobreza<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> Por ejemplo, CEPAL, “Análisis Multidimensional de la pobreza”, en Bielschowsky, R. y M. Torres (comps.), *Desarrollo e igualdad: el pensamiento de la CEPAL en su séptimo decenio*. Colección 70 años, N° 1 (LC/PUB.2018/7-P), CEPAL, Santiago, 2018, Capítulo IV, pp. 205-232; CEPAL.

<sup>74</sup> Por ejemplo, Espíndola, E., y otros, *Medición multidimensional de la pobreza infantil. Una revisión de sus principales componentes teóricos, metodológicos y estadísticos*. CEPAL/UNICEF, Santiago, 2017; Espinoza, J., López, J., “Nicaragua: evolución de la pobreza multidimensional, 2001-2009”, *Revista de la CEPAL* n° 121, abril de 2017, pp. 31-53; Santos, M.E. “Desafíos en el diseño de medidas de pobreza multidimensional”. *Serie Estudios Estadísticos* n° 100. CEPAL, Santiago, 2019; etc.

<sup>75</sup> Resolución A/RES/70/1, de 25 de septiembre de 2015, Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible.

<sup>76</sup> Junto a ella deberíamos destacar la Resolución A/RES/69/313, de 27 de julio de 2015, Agenda de Acción de Addis Abeba de la Tercera Conferencia Internacional sobre la Financiación para el Desarrollo. En esta Agenda, cuyos compromisos continúan renovándose todos los años, figuran como cuestiones prioritarias la protección social (n. 12), la nutrición (n. 13), la educación, en especial de quienes viven en la pobreza (n. 78), el apoyo al comercio internacional para erradicar la pobreza (n. 79), etc.

El Preámbulo de la Agenda 2030 afirma que “la erradicación de la pobreza en todas sus formas y dimensiones, incluida la pobreza extrema, es el mayor desafío a que se enfrenta el mundo”, razón por la que los Estados están “decididos a poner fin a la pobreza y el hambre en todas sus formas y dimensiones, y a velar por que todos los seres humanos puedan realizar su potencial con dignidad e igualdad”<sup>77</sup>. Palabras similares se recogen en los primeros párrafos de la propia Declaración, en la que se acepta el desafío de “poner fin a la pobreza y el hambre en todo el mundo de aquí a 2030”<sup>78</sup>, y se concreta la aspiración de lograr “un mundo sin pobreza, hambre, enfermedades ni privaciones, donde todas las formas de vida puedan prosperar; un mundo sin temor ni violencia; un mundo en el que la alfabetización sea universal, con acceso equitativo y generalizado a una educación de calidad en todos los niveles, a la atención sanitaria y la protección social, y donde esté garantizado el bienestar físico, mental y social; un mundo en el que reafirmemos nuestros compromisos sobre el derecho humano al agua potable y al saneamiento, donde haya mejor higiene y los alimentos sean suficientes, inocuos, asequibles y nutritivos; un mundo cuyos hábitats humanos sean seguros, resilientes y sostenibles y donde haya acceso universal a un suministro de energía asequible, fiable y sostenible”<sup>79</sup>.

No resulta extraño, por tanto, que el primer ODS señale como prioridades “la erradicación de la pobreza, la salud, la educación y la seguridad

---

<sup>77</sup> Resolución Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030..., cit., preámbulo.

<sup>78</sup> Resolución Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030..., cit., n. 3. Reitera el compromiso en n. 24.

<sup>79</sup> Resolución Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030..., cit., n. 7. Completa este compromiso en el n. 8 al afirmar que “Aspiramos a un mundo en el que sea universal el respeto de los derechos humanos y la dignidad de las personas, el estado de derecho, la justicia, la igualdad y la no discriminación; donde se respeten las razas, el origen étnico y la diversidad cultural y en el que exista igualdad de oportunidades para que pueda realizarse plenamente el potencial humano y para contribuir a una prosperidad compartida; un mundo que invierta en su infancia y donde todos los niños crezcan libres de la violencia y la explotación; un mundo en el que todas las mujeres y niñas gocen de la plena igualdad entre los géneros y donde se hayan eliminado todos los obstáculos jurídicos, sociales y económicos que impiden su empoderamiento; un mundo justo, equitativo, tolerante, abierto y socialmente inclusivo en el que se atiendan las necesidades de los más vulnerables”.

alimentaria y la nutrición”<sup>80</sup>. La diferencia más notoria respecto a otras resoluciones anteriores sobre la pobreza es su, en principio, nivel de compromiso: “Estamos resueltos a construir un futuro mejor para todos, incluidos los millones de personas que se han visto privadas de la oportunidad de llevar una vida decente, digna y plena y de realizar todo su potencial humano. Tal vez seamos la primera generación que consiga poner fin a la pobreza”<sup>81</sup>.

Así, pues, el primer ODS está enfocado directamente a erradicar la pobreza con el título “Poner fin a la pobreza en todas sus formas y en todo el mundo”, con la meta de erradicar en 2030 la pobreza extrema (estimada entonces en vivir con menos de 1,25 dólares/día, elevada en la actualidad a 1,90 dólares), reducir a la mitad la situación de pobreza en sus otras dimensiones (no monetarias), implementar sistemas eficientes de protección social, lograr la igualdad de derechos (en el acceso a recursos económicos, servicios básicos, propiedad, herencia, recursos naturales, tecnológicos y financieros) y reducir la vulnerabilidad de los pobres ante las crisis económicas, sociales y ambientales. El resto de ODS guarda relación en su mayor parte con la pobreza multidimensional. Así, el ODS 2 está enfocado a lograr una alimentación adecuada y propone como objetivo “Poner fin al hambre, lograr la seguridad alimentaria y la mejora de la nutrición”. El ODS 3, enfocado a la dimensión de la salud, propone “Garantizar una vida sana y promover el bienestar de todos a todas las edades”. El ODS 4, enfocado a la dimensión de la educación, persigue “Garantizar una educación inclusiva y equitativa de calidad y promover oportunidades de aprendizaje permanente para todos”. Los ODS 6 y 7, relacionados con la dimensión del nivel adecuado de vida, proponen respectivamente “Garantizar la disponibilidad y la gestión sostenible del agua y el saneamiento para todos” y “Garantizar el acceso a una energía asequible, fiable, sostenible y moderna para todos”. Los ODS 8 y 10, relacionados con las dimensiones del ingreso económico y condiciones laborales, proponen respectivamente “Promover el crecimiento económico sostenido,

---

<sup>80</sup> Resolución Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030..., cit., n. 17.

<sup>81</sup> Resolución Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030..., cit., n. 50.



inclusivo y sostenible, el empleo pleno y productivo y el trabajo decente para todos” y “Reducir la desigualdad en los países y entre ellos” en la materia citada. El ODS 11, relacionado con las dimensiones del entorno y servicios básicos, propone “Lograr que las ciudades y asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles”.

Podemos afirmar con rotundidad que es la resolución con mayor impacto hasta ahora en la lucha contra la pobreza, puesto que tanto los organismos de NU como los Estados han realizado un esfuerzo considerable en la difusión de los ODS, así como en la aprobación de políticas internacionales y nacionales enfocadas a su logro. Contiene además la advertencia a los Estados de que, a pesar de que gozan de libertad para afrontar los retos marcados de acuerdo con sus circunstancias y cultura, los modos y estrategias para alcanzarlos serán objeto de seguimiento a fin de constatar que respetan las normas y compromisos adquiridos<sup>82</sup>.

#### *4.1. Resoluciones sobre los derechos humanos y la extrema pobreza*

Las resoluciones de la AG sobre “Los derechos humanos y la extrema pobreza” deberían haber marcado los fundamentos de la acción dentro del sistema de NU en atención a los riesgos que supone la situación de pobreza para el ejercicio de los derechos humanos, pero no lo han hecho. Comenzaremos el análisis con la resolución de 2012<sup>83</sup> porque fue con ella con la que la AG “toma nota con aprecio” de la aprobación de los Principios Rectores sobre la extrema pobreza, instando a los Estados a tenerlos en cuenta “en la formulación y aplicación de sus políticas y medidas relacionadas con las personas afectadas por la extrema pobreza”<sup>84</sup>. Desde entonces, se han aprobado tres

---

<sup>82</sup> “Respetaremos el margen normativo y el liderazgo de cada país para poner en práctica políticas de erradicación de la pobreza y promoción del desarrollo sostenible, pero siempre de manera compatible con las normas y compromisos internacionales pertinentes”. Resolución Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030..., cit., n. 63.

<sup>83</sup> Resolución A/RES/67/164, de 20 de diciembre de 2012, Los derechos humanos y la extrema pobreza.

<sup>84</sup> Resolución A/RES/67/164, cit., nn. 17 y 18 respectivamente.

resoluciones más con el mismo título (2014, 2018 y 2020), cuyos contenidos son muy similares, aunque incorporan matices o datos actualizados con el paso de los años.

La resolución de 2012 ponía de manifiesto la profunda preocupación por la persistencia de la extrema pobreza en todo el mundo. Para la AG, “la extrema pobreza y la exclusión social vulneran la dignidad humana” (n. 1) e “impide el disfrute pleno y efectivo de los derechos humanos” (n. 4). Pero, curiosamente, no señaló las múltiples dimensiones de la pobreza ni los derechos más afectados, haciendo mención únicamente de la necesidad esencial de “contar con sistemas de protección social que encaren y reduzcan las desigualdades y la exclusión social” (n. 9) y “la función indispensable de la educación, tanto académica como no académica, en el logro de la erradicación de la pobreza” (n. 14).

Poco aportó la resolución de 2014<sup>85</sup> respecto de la anterior. Señalaba la pobreza como “el mayor problema que afronta el mundo en la actualidad” (n. 11), afectando de modo especial a la mujer. Aunque en su introducción se refería la necesidad de afrontar “las causas y consecuencias pluridimensionales de la extrema pobreza”, en el cuerpo del documento sólo hacía referencia a la necesidad de promover “el acceso universal a los servicios sociales” (n. 12) y la educación (n. 17).

La resolución de 2018<sup>86</sup> reconocía en su introducción que “1.600 millones de personas siguen viviendo en la pobreza multidimensional”, citando como grupos más vulnerables “las mujeres, las niñas y los niños, la juventud, los pueblos indígenas, las comunidades locales, las personas de edad, las personas con discapacidad, la población migrante, refugiada y desplazada, las personas pertenecientes a minorías nacionales, étnicas, religiosas y lingüísticas y las personas afrodescendientes” y exigiendo la adopción de políticas nacionales e internacionales “que corrijan las desigualdades existentes en la

---

<sup>85</sup> Resolución A/RES/69/183, de 18 de diciembre de 2014, Los derechos humanos y la extrema pobreza.

<sup>86</sup> Resolución A/RES/73/163, de 17 de diciembre de 2018, Los derechos humanos y la extrema pobreza.

distribución de los servicios, los recursos y la infraestructura, así como en el acceso a la alimentación, la atención sanitaria, la educación y el trabajo decente”. En el cuerpo del documento, además de recordar que “la extrema pobreza, las desigualdades profundas y la exclusión vulneran la dignidad humana” (n. 1), instaba a promover “el acceso universal a los servicios sociales y brindar niveles mínimos de protección social” (n. 9) y “la educación de calidad” (n. 15). E insistía en el aprecio hacia los Principios Rectores sobre la extrema pobreza (n. 18), aunque no instaba a los Estados a ponerlos en primer plano en sus políticas para su erradicación.

Lo más significativo de la última resolución, de 2020<sup>87</sup>, es la referencia en su introducción a los efectos devastadores de la COVID-19 sobre el disfrute de los derechos humanos, pero todo lo demás es un calco de la resolución anterior. La impresión es que la Asamblea tenía que pronunciarse de nuevo sobre la pobreza y lo hizo con esta resolución, más como cumplimiento de un trámite burocrático que como una obligación de evaluar los progresos y proponer compromisos para erradicarla.

El balance que podemos hacer de estas resoluciones es muy pobre. Todas señalan de forma clara la pobreza como el problema más grave de la humanidad, pero ni enumeran los derechos humanos más afectados por ella ni las dimensiones más relevantes de ésta, ni proponen medidas a implementar por los Estados acomodadas a sus territorios según las circunstancias propias.

#### *4.2. Resoluciones del Segundo y Tercer Decenio para la erradicación de la pobreza*

Analizaremos en este apartado las resoluciones aprobadas desde 2014 hasta la actualidad, cuatro de ellas enmarcadas en el Segundo Decenio (2008-2017) y otras cuatro en el Tercer Decenio (2018-2027). Hemos seleccionado la resolución de 2014<sup>88</sup> como punto de partida porque, al ser la que precede a

<sup>87</sup> Resolución A/RES/75/175, de 16 de diciembre de 2020, Los derechos humanos y la extrema pobreza.

<sup>88</sup> Resolución A/RES/69/234, de 19 de diciembre de 2014, Segundo Decenio de las Naciones Unidas para la Erradicación de la Pobreza (2008-2017).

la aprobación de la Agenda 2030, nos puede servir de punto de referencia para observar la influencia del ODS 1 en las resoluciones posteriores. La Asamblea afirmaba en ella que “la erradicación de la pobreza es el mayor problema que afronta el mundo en la actualidad” (n. 3), al que se debía “asignar la máxima prioridad” (nn. 6, 9 y 37) en la agenda de NU para ponerle fin, “así como los esfuerzos por reducir al menos a la mitad la proporción de hombres, mujeres y niños de todas las edades que viven en la pobreza en todas sus dimensiones” (n. 21). Sobre estas dimensiones, tan sólo se detiene en exhortar a los Estados a “ampliar el acceso a una educación de calidad, la atención de la salud y la protección social” (n. 34) y “poner en práctica sistemas y medidas de protección social para todos que sean apropiados para cada país, estableciendo niveles mínimos, y lograr una amplia cobertura de los pobres y los vulnerables” (n. 31). Quizás en respuesta a dos de los principios rectores sobre la extrema pobreza, destacaba la necesidad “promover el empoderamiento de los pobres y las personas en situación vulnerable” (n. 30) a fin de facilitarles la participación en las decisiones que les afectaran. La resolución de 2015<sup>89</sup> es prácticamente una copia de la anterior, salvo que menciona en ella de forma explícita los ODS, aunque sin dedicarle una especial atención, como hubiera sido deseable.

En la resolución de 2016<sup>90</sup> se aprecian algunos matices, aunque no grandes cambios. Expresaba en su introducción la profunda preocupación por la feminización de la pobreza, y lamentaba los escasos logros a pesar de los años transcurridos desde que NU incluyera la lucha contra la pobreza como objetivo prioritario. Reiterando que la pobreza era “el mayor desafío a que se enfrenta el mundo en la actualidad” (n. 3), insistía en “la necesidad de asignar la máxima prioridad en la agenda de las Naciones Unidas para el desarrollo a

---

<sup>89</sup> Resolución A/RES/70/218, de 22 de diciembre de 2015, Segundo Decenio de las Naciones Unidas para la Erradicación de la Pobreza (2008-2017).

<sup>90</sup> Resolución A/RES/71/241, de 21 de diciembre de 2016, Segundo Decenio de las Naciones Unidas para la Erradicación de la Pobreza (2008-2017).

la erradicación de la pobreza en todas sus formas y dimensiones” (n. 6)<sup>91</sup>. Sin embargo, obviaba de nuevo enumerar las dimensiones a las que se debía prestar especial atención, limitándose a citar de forma dispersa la alimentación y seguridad alimentaria (n. 24), el desempleo y el trabajo decente (n. 33), la calidad de la educación (n. 35) y los niveles mínimos de protección social (n. 37).

La última resolución del Segundo Decenio fue aprobada en diciembre de 2017<sup>92</sup>, copia prácticamente de su precedente. Proclama el comienzo del Tercer Decenio para la Erradicación de la Pobreza (n. 4) y realiza un breve balance, no muy alentador, del decenio concluido. Si bien la AG se alegra de que la labor realizada desde 1990 por el sistema de NU ha servido para que 1.000 millones de personas abandonaran la extrema pobreza (n. 11), se lamenta de que 1.600 millones vivan aún pobreza multidimensional, cifra “inaceptablemente” elevada y “motivo de grave preocupación” (n. 12).

En la primera resolución del Tercer Decenio<sup>93</sup> reconoce el carácter multidimensional de la pobreza e insiste en su erradicación como “un imperativo ético, social, político, ambiental y económico de toda la humanidad”, de ahí que apruebe como tema del Tercer Decenio “Acelerar las acciones mundiales para un mundo sin pobreza” (n. 47). Lo más destacable es que los ODS cobran en ella un papel más relevante al señalar que todos ellos persiguen como objetivo general la erradicación de la pobreza<sup>94</sup>, pero el contenido de la resolución es muy similar a lo ya afirmado en las resoluciones anteriores.

---

<sup>91</sup> En el n. 9 “*Exhorta* a la comunidad internacional, incluidos los Estados Miembros, a que siga asignando la máxima prioridad a la erradicación de la pobreza”.

<sup>92</sup> Resolución A/RES/72/233, de 20 de diciembre de 2017, Segundo Decenio de las Naciones Unidas para la Erradicación de la Pobreza (2008-2017).

<sup>93</sup> Resolución A/RES/73/246, de 20 de diciembre de 2018, Actividades del Tercer Decenio de las Naciones Unidas para la Erradicación de la Pobreza (2018-2027).

<sup>94</sup> En concreto, afirma en n. 5 que “la erradicación de la pobreza en todas sus formas y dimensiones, incluida la pobreza extrema, para todas las personas y en todo el mundo es el mayor desafío a que se enfrenta el mundo en la actualidad y constituye un requisito indispensable para el desarrollo sostenible, así como un objetivo general de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible”. Cf., en el mismo sentido, n. 47.

En la resolución de 2019<sup>95</sup> la Asamblea manifiesta su preocupación por los escasos progresos en la reducción de las dimensiones de la pobreza no relacionadas con los ingresos, como la alimentación adecuada, la educación de calidad, el empleo decente, etc., aunque reafirma su determinación para “reducir al menos a la mitad la proporción de hombres, mujeres y niños de todas las edades que viven en la pobreza en todas sus formas y dimensiones” (n. 5). Concluía que, “si bien la protección social ha resultado eficaz para reducir la pobreza y la desigualdad, incluidos los programas de protección social sin aportación y las transferencias en efectivo, la cobertura sigue siendo extremadamente baja en los países con las tasas de pobreza más elevadas” (n. 16).

La resolución de 2020<sup>96</sup> aportaba como novedad, respecto a las anteriores, las referencias a los efectos de la COVID-19 sobre las personas en situación de pobreza, agravando los riesgos en seguridad alimentaria, salud, bienestar humano, etc., con “efectos devastadores en las vidas y los medios de subsistencia”. Entre sus preocupaciones destacan el aumento del desempleo (n. 14), la falta de escolarización por el cierre de los centros (n. 15), la escasa protección social, que “sigue siendo extremadamente baja en los países con las tasas de pobreza más elevadas” (n. 17) y, evidentemente, la salud. Lo más relevante puede ser que destaca “la importancia de utilizar indicadores multidimensionales y desarrollar formas transparentes de medir los progresos” (n. 21), única vía para afrontar las situaciones de pobreza con mayor realismo.

La última resolución, de diciembre de 2021<sup>97</sup>, aunque reproduce párrafos literales de la anterior, apela a la necesidad de una transformación estructural que afronte la pobreza: creación de empleo decente, fomento de unas infraestructuras asequibles a todos que permitan el desarrollo económico y bienestar

---

<sup>95</sup> Resolución A/RES/74/234, de 19 de diciembre de 2019, Actividades del Tercer Decenio de las Naciones Unidas para la Erradicación de la Pobreza (2018-2027).

<sup>96</sup> Resolución A/RES/75/230, de 21 de diciembre de 2020, Actividades del Tercer Decenio de las Naciones Unidas para la Erradicación de la Pobreza (2018-2027).

<sup>97</sup> Resolución A/RES/76/218, de 17 de diciembre de 2021, Actividades del Tercer Decenio de las Naciones Unidas para la Erradicación de la Pobreza (2018-2027).

humano, acceso a la energía, a los servicios financieros, a la educación de calidad, a una cobertura sanitaria universal, a la provisión de viviendas asequibles y seguras, a la seguridad alimentaria, a unos mínimos de protección social, a unos entornos adaptados al cambio climático, etc., poniendo especial empeño en el logro de la igualdad de la mujer y de los más vulnerables (n. 9). En los párrafos siguientes insiste en la necesidad urgente de adoptar medidas, entre otras, contra el hambre, la malnutrición y la inseguridad alimentaria (n. 11), que fomenten el empleo decente y que “pongan fin al trabajo infantil y forzoso, en particular en la agricultura y las zonas rurales” (n. 14), que mejoren los sistemas tributarios y el acceso a los servicios financieros (n. 17), que mejoren el acceso a la salud y a la educación (n. 18), que pongan en práctica sistemas y medidas de protección social para todos, “prestando especial atención a las mujeres, los niños, las personas de edad, los pueblos indígenas y las personas con discapacidad” (n. 19). Al igual que la anterior, insiste en la necesidad de utilizar indicadores multidimensionales que permitan evaluar los progresos (n. 22).

#### *4.3. Resoluciones sobre pobreza rural*

La evidencia de que la pobreza afecta en mayor medida a las zonas rurales llevó a la AG a iniciar en 2018 su análisis particular. Desde entonces ha aprobado cuatro resoluciones en las que se aprecia gran similitud no sólo entre ellas, sino también con las anteriormente comentadas, aunque incorporan matices y elementos propios de las zonas rurales.

Afirma la Asamblea en la introducción de la resolución de 2018<sup>98</sup> que, de todas las personas que viven en situación de pobreza, el 80% vive en zonas rurales. Detalla las carencias de estas zonas que abocan a la pobreza multidimensional, como “un acceso limitado a los recursos productivos, los servicios básicos de salud, educación y protección social, la infraestructura básica, como carreteras, agua y electricidad, y oportunidades de empleo no agrícola,

---

<sup>98</sup> Resolución A/RES/73/244, de 20 de diciembre de 2018, Erradicación de la pobreza rural en pro de la implementación de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible.

y están expuestas a los efectos de los desastres naturales (...) y a los efectos adversos del cambio climático” (n. 3). Una de las mayores preocupaciones que precisa intervención urgente es la situación de la mujer rural, que, a pesar de asumir un papel fundamental en el desarrollo económico-social, sufre en mayor medida los efectos de la pobreza (nn. 4 y 7), haciendo necesario elaborar políticas con perspectivas de género que combatan la feminización de la pobreza. Los problemas más graves son la escasez de empleo (n. 6), que origina intensos flujos de personas a zonas urbanas con abandono de sus mayores, la carencia de acceso a los servicios financieros (n. 8) y de infraestructuras adecuadas, “especialmente en carreteras, abastecimiento de agua, saneamiento y electricidad” (n. 9), el difícil acceso a tecnologías que permitan el crecimiento de la producción (n. 11) y la brecha digital (n. 14) que sufren las zonas rurales.

La resolución de 2019<sup>99</sup>, continuista de la anterior, reproduce gran parte del texto de forma casi idéntica en relación a la educación, la salud, la protección social, las infraestructuras, etc., centrándose de forma específica en la falta de empleo para los jóvenes que los aboca a abandonar las zonas rurales (n. 8), de ahí que aliente a los Estados y organismos internacionales a elaborar “programas para fomentar la creación de trabajo decente en las zonas rurales y aumentar la inversión en actividades agrícolas y otras actividades no agrícolas conexas, especialmente para la juventud” (n. 10). El problema de fondo, manifestado en numerosas resoluciones sobre la familia, es que, al abandonar los jóvenes estas zonas, se perjudica la solidaridad intergeneracional y cada vez son más las personas mayores que pierden el contacto con sus descendientes y la posibilidad de ser cuidados por ellos<sup>100</sup>. Cuando se deterioran las aptitudes de los mayores para continuar con la agricultura y la ganadería,

---

<sup>99</sup> Resolución A/RES/74/237, de 19 de diciembre de 2019, Erradicar la pobreza rural a fin de implementar la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible.

<sup>100</sup> Vid., por ejemplo, Resolución A/RES/72/145, de 19 de diciembre de 2017, Seguimiento del vigésimo aniversario del Año Internacional de la Familia y necesidades futuras, n. 5, y Resolución A/RES/75/153, de 16 de diciembre de 2020, Seguimiento del 20º aniversario del Año Internacional de la Familia y necesidades futuras, nn. 3 y 7.



fuente de sus ingresos, aumenta el riesgo de incurrir en una situación de pobreza por carecer de otros medios para su sostenimiento.

La siguiente resolución, de 2020<sup>101</sup>, tiene en consideración los efectos de la COVID-19 en zonas rurales, donde casi la mitad de la población (el 46%) ya vive en pobreza. Lo más destacable es el énfasis que pone en la necesidad de avanzar en la conectividad digital de las zonas rurales para superar las dificultades derivadas de la pandemia respecto al trabajo decente, el acceso a servicios públicos, sistemas fiables y adecuados de protección social, el comercio electrónico, el sector tecnofinanciero, la construcción de infraestructura digital para mantener las cadenas de suministro alimentario y agrícola, etc. (n. 8).

La última resolución, de diciembre de 2021<sup>102</sup>, aporta escasas novedades. Utiliza párrafos idénticos de otras resoluciones sobre la pobreza en general que ni siquiera ha adaptado a la pobreza rural. Se puede citar como novedoso el reconocimiento de que “para erradicar la pobreza en las zonas rurales es indispensable transformar y reforzar los sistemas alimentarios y que seguirá siendo importante garantizar la existencia de unos mercados justos que permitan a los pequeños agricultores y agricultores familiares participar en los sistemas” (n. 9). Todo lo demás ya está contenido en las resoluciones anteriores.

#### *4.4. Resoluciones sobre pobreza y turismo sostenible*

El desarrollo sostenible y cuidado de la naturaleza, que figuraba entre los Objetivos de Desarrollo del Milenio (2000), sirvió de fundamento para establecer una relación entre el turismo, como motor de desarrollo económico, y el respeto medioambiental en las zonas más afectadas por la pobreza. El objetivo era fomentar la actividad turística respetuosa hacia entornos naturales atractivos con el fin de promover el crecimiento económico y afrontar la

---

<sup>101</sup> Resolución A/RES/75/232, de 21 de diciembre de 2020, Erradicar la pobreza rural a fin de implementar la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible.

<sup>102</sup> Resolución A/RES/76/219, de 17 de diciembre de 2021, Erradicar la pobreza rural a fin de implementar la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible.

pobreza de la población en tales entornos<sup>103</sup>. Desde 2010, la AG ha venido aprobando regularmente resoluciones enfocadas a este doble objetivo, todas muy similares. La resolución de 2014<sup>104</sup> puso de relieve lo afirmado anteriormente al reconocer “que el turismo sostenible, incluido el ecoturismo, es un importante motor del crecimiento económico sostenible y la creación de empleos decentes, puede tener efectos positivos en la generación de ingresos y la educación y, en consecuencia, en la lucha contra la pobreza y el hambre” (n. 2), constituyendo un medio idóneo “para reducir la pobreza al mejorar los medios de subsistencia de las personas en las comunidades locales y para generar recursos” (n. 3), razón por la que alentaba a los Estados a promoverlo en sus territorios como instrumento de apoyo en la lucha contra la pobreza (n. 9).

La resolución de 2016<sup>105</sup> reiteró el contenido de la anterior, introduciendo sugerencias complementarias. Reconocía este tipo de turismo podía crear empleos decentes para todos, “independientemente de la edad, el sexo, la discapacidad, la raza, la etnia, el origen, la religión o la situación económica u otra condición, y por ende en la lucha contra la pobreza y el hambre” (n. 2). Recomendaba a los Estados facilitar a los grupos vulnerables su gestión con ayudas para la creación de empresas o cooperativas y acceso a la financiación

---

<sup>103</sup> En 2015 se recogería en la Agenda 2030 este doble fin en la meta 8.9 del ODS 8, que propone “De aquí a 2030, elaborar y poner en práctica políticas encaminadas a promover un turismo sostenible que cree puestos de trabajo y promueva la cultura y los productos locales”.

<sup>104</sup> Resolución A/RES/69/233, de 19 de diciembre de 2014, Promoción del turismo sostenible, incluido el ecoturismo, para la erradicación de la pobreza y la protección del medio ambiente. Previamente se habían aprobado la Resolución A/RES/65/173, de 20 de diciembre de 2010, Promoción del ecoturismo para la erradicación de la pobreza y la protección del medio ambiente; Resolución A/RES/67/223, de 21 de diciembre de 2012, Promoción del ecoturismo para la erradicación de la pobreza y la protección del medio ambiente. Se han aprobado otras para ámbitos geográficos concretos, como la Resolución A/RES/74/211, de 19 de diciembre de 2019, Turismo sostenible y desarrollo sostenible en Centroamérica, y la Resolución A/RES/74/214, de 19 de diciembre de 2019, Turismo sostenible y desarrollo sostenible en Asia Central.

<sup>105</sup> Resolución A/RES/71/240, de 21 de diciembre de 2016, Promoción del turismo sostenible, incluido el ecoturismo, para la erradicación de la pobreza y la protección del medio ambiente.

(n. 15). La resolución de 2018<sup>106</sup> es prácticamente una repetición de la anterior, aunque introduce referencias a nuevas acciones que se pueden emprender según las diversas regiones geográficas o sectores.

La más reciente, la resolución de 2020<sup>107</sup>, es la más extensa y la que entra en mayores detalles, reconociendo las posibles y deseadas aportaciones del ecoturismo. Los efectos negativos de la COVID-19 sobre los grupos más vulnerables de las zonas más afectadas por la pandemia hacían más recomendable el ecoturismo como instrumento para luchar contra la pobreza, en concreto, para fomentar la creación de empleo y la educación (n. 2), mejorar los medios de subsistencia en las comunidades locales (n. 3) y el bienestar de los pueblos indígenas (n. 5)<sup>108</sup>, de las mujeres y jóvenes (n. 6), promover la inclusión financiera y formalización laboral (n. 12), desarrollar infraestructuras turísticas que beneficien a todos (n. 13), etc.

## 5. Críticas del Relator Especial sobre la extrema pobreza y los derechos humanos

Los Informes del Relator Especial sobre la extrema pobreza y los derechos humanos (REEP)<sup>109</sup> muestran una independencia y distanciamiento de lo que

<sup>106</sup> Resolución A/RES/73/245, de 20 de diciembre de 2018, Promoción del turismo sostenible, incluido el ecoturismo, para la erradicación de la pobreza y la protección del medio ambiente.

<sup>107</sup> Resolución A/RES/75/229, de 21 de diciembre de 2020, Promoción del turismo sostenible, incluido el ecoturismo, para la erradicación de la pobreza y la protección del medio ambiente.

<sup>108</sup> “Las culturas, las tradiciones y los conocimientos de los pueblos indígenas y las comunidades locales, en todos sus aspectos, deben considerarse, respetarse y promoverse plenamente, según proceda, en la formulación de políticas de turismo sostenible” (n. 20).

<sup>109</sup> Para centrarnos en la actualidad, hemos acotado el estudio a los diez últimos informes (2017-2021) elevados a la AG y al CDH tras la aprobación de la Agenda 2030. Tendremos, pues, en consideración el Informe A/72/502, “La extrema pobreza y los derechos humanos”, distribuido el 4 de octubre de 2017, el Informe A/HRC/35/26, distribuido el 22 de marzo de 2017, el Informe A/73/396, “La extrema pobreza y los derechos humanos”, distribuido el 26 de septiembre de 2018, el Informe A/HRC/38/33, distribuido el 8 de mayo de 2018, el Informe A/74/493, distribuido el 11 de octubre de 2019, el Informe A/HRC/41/39, “El cambio climático y la pobreza”, distribuido el 17 de julio de 2019, el Informe A/75/181/Rev.1, “La ‘transición justa’ en la recuperación económica: la erradicación de la pobreza dentro de los

podríamos llamar posturas oficialistas de NU, acercándose al problema de la pobreza desde una óptica más realista y comprometida y criticado en ocasiones el propio sistema en aquellos aspectos que considera enfocados de forma defectuosa. La discrepancia de fondo más importante está, quizás, en la propia concepción de la pobreza. Mientras que la mayor parte de órganos, programas y fondos de NU continúan reconociendo validez preferente a los umbrales de ingresos establecidos por el Banco Mundial (1,90 dólares/día para la extrema pobreza y 3,20 dólares/día para la moderada), el REEP considera estos datos engañosos como referencia, pues, incluso con ingresos superiores a los fijados, las condiciones de vida pueden ser extremadamente indignas, con privación de derechos elementales (alimentación, salud, educación, vivienda, etc.) que aboca a perpetuar la pobreza de generación en generación. No sólo es pobre en extremo quien carece de ingresos o recursos materiales mínimos para *mantenerse* con vida, sino también quienes apenas logran subsistir privados de los derechos económicos, sociales, culturales, civiles y políticos que corresponden a todo ser humano, y que son los que garantizan a la persona la posibilidad de crecer y desarrollarse con la dignidad que le es inherente<sup>110</sup>.

Un segundo aspecto destacable en los Informes del REEP es su originalidad, diversidad, fundamentación y carácter proposicional. Mientras que los

---

límites planetarios”, distribuido el 7 de octubre de 2020, el Informe A/HRC/44/40, “La lamentable situación de la erradicación de la pobreza”, distribuido el 19 de noviembre de 2020, el Informe A/76/177, “La persistencia de la pobreza: cómo la igualdad real puede romper los círculos viciosos”, distribuido el 19 de julio de 2021, el Informe A/HRC/47/36, “Fondo Mundial para la Protección Social: la solidaridad internacional al servicio de la erradicación de la pobreza”, distribuido el 22 de abril de 2021, y el Informe A/HRC/50/38, “La no percepción de derechos en el contexto de la protección social”, distribuido el 19 de abril de 2022.

<sup>110</sup> En el Informe A/72/502, cit., realiza una breve exposición del menoscabo de los derechos humanos de los pobres, más expuestos a la tortura (n. 9), al abuso del poder policial (n. 10), a sufrir atentados contra la integridad y seguridad personal (n. 11-12), en particular las mujeres y niños (n. 13-14), menos protección de la intimidad (n. 15), más expuestos a la pena de muerte (nn. 17-19), a la persecución por consumo de droga (nn. 20-21), obstáculos a la representación legal y acceso a la justicia (n. 22), más frecuente y duradera la prisión preventiva (n. 23), incapacidad para pagar tasas y costas judiciales (n. 24), empobrecimiento de la familia para hacer frente a gastos judiciales de sus miembros (n. 25), menoscabo del derecho a la participación política (nn. 26-29), etc.

Informes de la Secretaría General dan la impresión de estar redactados con plantillas o utilizando informes previos a los que les añaden nuevos datos con leves modificaciones<sup>111</sup> y, casi siempre, desde una perspectiva optimista en la lucha contra la pobreza, los informes del REEP se centran en temas sectoriales de la pobreza, sin repeticiones de esquemas, con aporte de bibliografía y estudios estadísticos actualizados, desde una óptica crítica que reconoce lo que se ha hecho bien y recrimina errores y omisiones, en ocasiones en términos muy duros.

En tercer lugar, se aprecia cierta desconfianza hacia la Agenda 2030 y los ODS como vía idónea para erradicar la pobreza. Reconoce a la Agenda el mérito de poner en primer plano el compromiso de NU y los gobiernos para erradicar o reducir la pobreza “en todas sus formas y dimensiones”<sup>112</sup>, pero ni el ODS 1 (erradicar la pobreza) ni el resto de ODS garantizan los derechos humanos de los pobres, ni sus respectivas metas contemplan aspectos imprescindibles para garantizar la dignidad de las personas pobres.

Por último, el REEP desconfía de los Principios Rectores sobre la extrema pobreza como solución definitiva, pues no aseguran, por su redacción abstracta, la participación “activa, libre, informada y provechosa” de las personas pobres en las decisiones políticas dirigidas a erradicar la pobreza, a pesar de

---

<sup>111</sup> Por razones de espacio no nos detendremos en ellos, pero hemos analizado los siguientes informes: Con el título “Actividades del Segundo Decenio de las Naciones Unidas para la Erradicación de la Pobreza (2008-2017)”, Informe A/70/281, distribuido el 3 de agosto de 2015, Informe A/71/181, distribuido el 21 de julio de 2016, e Informe A/72/283, distribuido el 3 de agosto de 2017; con el título “Actividades del Tercer Decenio de las Naciones Unidas para la Erradicación de la Pobreza (2018-2027)”, Informe A/73/298, distribuido el 6 de agosto de 2018, Informe A/74/210, distribuido el 22 de julio de 2019, Informe A/75/280, distribuido el 30 de julio de 2020, e Informe A/76/234, distribuido el 26 de julio de 2021; con el título “Erradicar la pobreza rural a fin de implementar la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible”, Informe A/74/257, distribuido el 30 de junio de 2019, Informe A/75/189, distribuido el 20 de julio de 2020, e Informe A/76/239, distribuido el 27 de julio de 2021. El último ha sido el Informe E/CN.5/2022/3, “Recuperación inclusiva y resiliente de la COVID-19 para lograr medios de vida sostenibles, bienestar y dignidad para todos: erradicar la pobreza y el hambre en todas sus formas y dimensiones para conseguir la Agenda 2030”, distribuido el 23 de noviembre de 2021

<sup>112</sup> Informe A/72/502, cit., n. 53.

ser las más afectadas por ella<sup>113</sup>. Su no participación hace que las propuestas de NU queden “a menudo en el terreno de las generalidades, lo cual las priva en gran medida de sentido práctico en el ámbito de las políticas”<sup>114</sup>.

El enfoque que adopta el REEP al estudiar la pobreza es, claramente, un enfoque de derechos y, en definitiva, desde la dignidad humana que debe ser protegida con el reconocimiento y ejercicio de los derechos humanos. No basta con subsistir, sino que el objetivo debe ser vivir con dignidad<sup>115</sup>. Este enfoque de derechos resulta compatible con el enfoque de necesidades básicas y de las capacidades humanas<sup>116</sup>, porque lo que tratan de asegurar los derechos humanos es precisamente el desarrollo de las capacidades de todas las personas sin excepción y la atención de todas las necesidades básicas para llevar una vida acorde a la dignidad y condición humana.

### *5.1. Las críticas al sistema*

Apreciamos una gran diferencia a partir de 2020, año en el que fue nombrado el actual REEP. Hasta ese año, los Informes recogían críticas explícitas muy duras al sistema de NU y a organismos internacionales independientes, mientras que los Informes del nuevo REEP son más diplomáticos sin dejar de mostrar las deficiencias del sistema.

La crítica más general es la realizada a la escasa relevancia otorgada a los derechos humanos al tratar la pobreza, cuando deberían ser el punto central. En este sentido se quejaba el anterior REEP de que “muy pocos agentes de derechos humanos se han ocupado, excepto de forma esporádica o de paso,

<sup>113</sup> Informe A/72/502, cit., nn. 60-61.

<sup>114</sup> Informe A/72/502, cit., 70. Afirma a continuación que “a menudo se hace caso omiso de quienes viven en la pobreza como grupo vulnerable”.

<sup>115</sup> “La persistencia de la pobreza mundial a gran escala es incompatible con el derecho humano a un nivel de vida adecuado, y con el derecho a la vida y el derecho a vivir con dignidad”. Informe A/HRC/44/40, cit., n. 58. En este mismo Informe dirá, más adelante, que “La extrema pobreza es y debe ser entendida como una violación de los derechos humanos (...) La comunidad internacional no avanzará en la eliminación de la pobreza extrema hasta que el umbral de subsistencia miserable del Banco Mundial no se sustituya por el objetivo de hacer efectivo el derecho humano a un nivel de vida adecuado” (n. 85).

<sup>116</sup> Cfr. Informe A/HRC/44/40, cit., n. 80.

de los derechos civiles y políticos de quienes viven en la pobreza”<sup>117</sup>, afirmando en relación a los derechos económicos, sociales y culturales que “los derechos humanos a un nivel de vida adecuado, al trabajo y a la seguridad social han figurado al final de la lista de prioridades de los principales grupos de derechos humanos y de las principales organizaciones internacionales y regionales de derechos humanos”<sup>118</sup>.

Las críticas más duras estaban dirigidas al Banco Mundial y al Fondo Monetario Internacional (FMI). Al primero, cuyo fin principal es colaborar en la erradicación de la pobreza, le reprochaba ignorar los derechos humanos en sus propuestas y actuaciones<sup>119</sup>, o admitir la privatización de servicios públicos considerando los efectos negativos sobre los derechos humanos de quienes viven en la pobreza<sup>120</sup>, acusándole de modo categórico de no haber “incorporado los derechos humanos en sus políticas operacionales”<sup>121</sup>.

Al FMI le dedica un Informe completo con las críticas más duras. Le acusa de ignorar los derechos humanos intencionadamente porque “esas cuestiones no le incumbían”<sup>122</sup>, considerando que “al parecer los derechos humanos son el único tabú en el FMI”<sup>123</sup>. Pone de relieve la mala o escasa relación del FMI con entidades internacionales como la OIT o UNICEF, por citar algún ejemplo, con el cuestionable argumento de tener que mantener su neutralidad<sup>124</sup>.

<sup>117</sup> Informe A/72/502, cit., n. 72.

<sup>118</sup> Informe A/HRC/35/26, cit., n. 5.

<sup>119</sup> Cfr. Informe A/72/502, cit., n. 37. Criticaba también a “otras destacadas organizaciones internacionales que se dedican a cuestiones como la gobernanza, la confianza y la rendición de cuentas son igualmente capaces de cerrar el paso a la dimensión de los derechos humanos y pasar totalmente por alto los problemas concretos que surgen en relación con quienes viven en la pobreza” (n. 38).

<sup>120</sup> Cfr. Informe A/73/396, cit., n. 4. Los órganos internacionales y nacionales de derechos humanos “en general han optado por la vía del agnosticismo y han dado por supuesto que para lograr resultados favorables en materia de derechos humanos basta con dar pequeños retoques a las garantías de procedimiento existentes” en las privatizaciones.

<sup>121</sup> Informe A/72/502, cit., n. 37.

<sup>122</sup> Informe A/HRC/38/33, cit., n. 3. Se refiere al derecho a la protección social.

<sup>123</sup> Informe A/HRC/38/33, cit., n. 17.

<sup>124</sup> Cfr. Informe A/HRC/38/33, cit., nn. 52-53. En n. 54 afirma que El FMI también se ha mostrado reacio a cooperar con otras organizaciones internacionales con respecto a la protección social. (...) La falta de cooperación antes descrita podría explicarse por las diferentes

Pero, sobre todo, critica la actitud del FMI de afrontar la pobreza como un “elemento abstracto”, sin considerar que son personas reales las que viven esa situación *abyecta* que “viola los derechos básicos”, actitud que lleva a sus funcionarios a actuar durante las crisis tan sólo como “médicos de urgencias” que aplican rutinariamente las intervenciones quirúrgicas prescritas en los manuales económicos<sup>125</sup>. Esto es lo que le lleva a concluir que “hasta la fecha, el FMI ha sido una organización con un gran cerebro, un ego malsano y una conciencia diminuta”<sup>126</sup>.

Tampoco el CDH, órgano que nombra al REEP, se libra de sus críticas, aunque en este caso son más moderadas. Por un lado, entiende que los procedimientos de estudio y control que utiliza para vigilar el cumplimiento de los Instrumentos internacionales no son los adecuados, pues sólo le permiten ver la pobreza como un tema más, de forma fragmentada y no su imagen completa con todas las implicaciones sobre los derechos humanos de las personas que viven en la pobreza<sup>127</sup>. La otra crítica está dirigida a sus actuaciones, sobre las que afirma que el CDH “ya no puede permitirse el lujo de recurrir exclusivamente a las técnicas arraigadas de organizar paneles de expertos, solicitar informes que no van a ninguna parte, instar a los demás a hacer más pese a hacer bien poco por cuenta propia y adoptar resoluciones de amplio alcance, aunque difusas y cargadas de aspiraciones. Debe encargar un estudio urgente

---

concepciones de la protección social, por la determinación de larga data del FMI de mantenerse independiente de las Naciones Unidas, o por el hecho de que el FMI solo se ha comprometido con los Objetivos de Desarrollo Sostenible en la medida en que entran “dentro del ámbito de su mandato” y no ha expresado ningún interés especial en el Objetivo 1.3”.

<sup>125</sup> Cfr. Informe A/HRC/38/33, cit., n. 65. A continuación (n. 66) afirma que “el personal del FMI utiliza a menudo el término “equidad”, pero no tiene un significado definido y rara vez contribuye a centrar las políticas en la situación de las personas que viven en la pobreza. También suele utilizar la expresión “las personas vulnerables”, pero este también es un concepto amorfo y abierto al que rara vez se atribuye un contenido normativo establecido”.

<sup>126</sup> Informe A/HRC/38/33, cit., n. 72.

<sup>127</sup> “Un problema conexo en el marco del Consejo de Derechos Humanos es la compartimentación de los temas, de modo que la alimentación, la salud, la educación, el agua y otras cuestiones de derechos se abordan en compartimentos diferentes que se mantienen uno junto al otro, pero rara vez se integran. (...) Rara vez se da la ocasión de observar la imagen completa”. Informe A/HRC/35/26, cit., n. 6.



de expertos en el que se indiquen las opciones de que se dispone y organizar un grupo de trabajo de alto nivel para proponer y supervisar medidas específicas”<sup>128</sup>.

### 5.2. *La lamentable situación de la erradicación de la pobreza*

Este es el título de uno de los Informes más recientes elevados por el REEP al CDH en el que trata de desvelar la situación real de la pobreza mundial al tiempo que critica los discursos triunfalistas sobre su disminución y el insuficiente planteamiento de los ODS como vía de erradicación<sup>129</sup>. Los estudios más recientes revelan, según el REEP, que no es cierto que la pobreza extrema haya disminuido en los últimos 30 años del 36% al 10% de la población mundial, como afirman diversos documentos oficiales de NU, y que este dato responde a la utilización del umbral de 1,90 dólares/día establecido por el Banco Mundial<sup>130</sup>, umbral que “está, por supuesto, muy por debajo de los umbrales de pobreza nacionales de la mayoría de los países y, por consiguiente, genera unas tasas de pobreza drásticamente inferiores”<sup>131</sup>. Efectivamente, no es lo mismo vivir con 1,90 dólares/ día en Europa que en África o Asia. Por ejemplo, con 1,90 dólares sería imposible cubrir en Alemania ni siquiera los gastos de desayuno, mientras que en Somalia quizás podrían

---

<sup>128</sup> Informe A/HRC/41/39, cit., n. 84. El Informe critica la forma procedimentalista de abordar problemas graves de la humanidad, como para cumplir el expediente ante la comunidad Internacional. “Las medidas adoptadas por la mayoría de los órganos de derechos humanos de las Naciones Unidas han sido manifiestamente inadecuadas y se han basado en formas de gestionismo y procedimentismo progresivos que guardan una relación totalmente desproporcionada con la urgencia y la magnitud de la amenaza. Marcar casillas no salvará a la humanidad ni al planeta del desastre inminente” (n. 88).

<sup>129</sup> Cf. Informe A/HRC/44/40, cit., nn. 3-4. Es el Informe con el que abre su mandato el actual REEP, dando la impresión de que ofrece un estado de la situación en el momento de hacerse cargo del Mandato Especial.

<sup>130</sup> “Casi todos esos discursos triunfales se basan de una forma u otra en el umbral internacional de pobreza del Banco Mundial, según el cual el número de personas en situación de extrema pobreza se redujo de 1.895 millones en 1990 a 736 millones en 2015, es decir, de alrededor del 36 % al 10 % de la población mundial”. Informe A/HRC/44/40, cit., n. 7. La utilización de otros criterios más realistas mostraría, en cambio, “una modesta disminución de la tasa y una incidencia casi estancada” (n. 28).

<sup>131</sup> Informe A/HRC/44/40, cit., n. 10.

cubrir tres comidas diarias. Pero es que, ni siquiera en África o Asia, puede ser suficiente esa cantidad para llevar una vida digna, sólo para subsistir. Para el REEP “es un umbral tan bajo y arbitrario que garantiza un resultado positivo y permite a las Naciones Unidas, al Banco Mundial y a muchos analistas proclamar una victoria pírrica”<sup>132</sup>.

Crítica al Banco Mundial porque, a pesar de reconocer la necesidad de contar con otros indicadores para medir la pobreza real, continúa utilizando el umbral económico como criterio exclusivo en sus estudios, provocando en cascada que sea el criterio prevalente para otros organismos. Incluso admitiendo el Banco Mundial la conveniencia de considerar la satisfacción de las “necesidades básicas”, nunca las ha incluido en sus estudios como datos relevantes para medir de forma más real la pobreza<sup>133</sup>, como tampoco ha estudiado el impacto sobre los derechos humanos que supone vivir con 1,90 dólares.

La consecuencia más negativa de todo ello es que la Agenda 2030 está contaminada de tales planteamientos, convirtiendo el ODS 1 (erradicar la pobreza) en algo ilusorio, con unas metas que “no buscan realmente eliminar la pobreza”, porque “en el mejor de los casos, [lo que se persigue] es un objetivo de mera subsistencia que, aunque se cumpliera, dejaría a millones de personas con graves privaciones”<sup>134</sup>. Los ODS deberían haber sido formulados desde la perspectiva de los derechos humanos, es decir, con metas que supusieran un avance en el ejercicio de los derechos por todas las personas, con independencia de su condición. Sin embargo, “los derechos humanos en general siguen siendo marginales y a menudo invisibles en el contexto general de los ODS. Además, muchos de los Objetivos, aunque se alcanzaran, no cumplirían

---

<sup>132</sup> Informe A/HRC/44/40, cit., n. 11. Con tal cantidad se podría alcanzar una calidad de vida “muy inferior a cualquier idea razonable de una vida digna (...) a años luz de la establecida por el derecho de los derechos humanos y consagrada en la Carta de las Naciones Unidas” (n. 12). Y más adelante afirmará (n. 27) que “es abominable que 700 millones de personas vivan con menos de 1,90 dólares al día”.

<sup>133</sup> Informe A/HRC/44/40, cit., nn. 23-27.

<sup>134</sup> Informe A/HRC/44/40, cit., n. 39. En n. 40 afirma que “las metas del Objetivo 1 son claramente insuficientes para poner realmente fin a la pobreza”.

las obligaciones existentes en materia de derechos humanos”<sup>135</sup>. La crítica no se centra únicamente sobre la formulación de los ODS y sus metas, sino también sobre el seguimiento que se ha hecho de ellos durante los cinco primeros años: “en lugar de promover el empoderamiento, la financiación, la colaboración y la rendición de cuentas, en el proceso de los ODS se ha dedicado demasiada energía a crear portales, paneles, planes de participación de los interesados, informes anodinos y carteles coloridos. Las evaluaciones oficiales rara vez son críticas o concretas, y a menudo abusan de la jerga para eludir su propósito”<sup>136</sup>. Estas deficiencias, junto al agravamiento de la situación económica por la COVID-19, deberían llevar a una revisión de la Agenda 2030 por su “enfoque inadecuado y cada vez más obsoleto”<sup>137</sup> para erradicar la pobreza sin dejar a nadie atrás.

Todo ello llevó al REEP a proponer un cambio de paradigma en las políticas para erradicar la pobreza, que deberían centrarse en la redistribución de los recursos disponibles con una reforma fiscal mundial (que aparece una sola vez en la Agenda 2030) más justa y equitativa, con una condonación de deuda a gran escala y con un sistema de protección social realmente efectivo y universal<sup>138</sup>. Y dirige una recomendación clara, no exenta de crítica, a NU al afirmar que “la comunidad internacional debería dejar de esconderse detrás de un umbral internacional de pobreza basado en un nivel de subsistencia miserable. Las Naciones Unidas deberían tener el valor de actuar con arreglo a sus convicciones y reconocer que la magnitud de la pobreza mundial se refleja con mucha más precisión en sus propios indicadores y en sus informes”<sup>139</sup>.

---

<sup>135</sup> Informe A/HRC/44/40, cit., n. 45.

<sup>136</sup> Informe A/HRC/44/40, cit., n. 53.

<sup>137</sup> Informe A/HRC/44/40, cit., n. 54. Explica que con la pandemia será inalcanzable el crecimiento del PIB previsto en el momento de aprobar la Agenda 2030, a lo que habría que añadir el mayor endeudamiento de los países pobres con la pandemia y el “impacto potencialmente radical de las tecnologías digitales”, que no fue tenido en cuenta al redactar los ODS (n. 56).

<sup>138</sup> Informe A/HRC/44/40, cit., nn. 64-74.

<sup>139</sup> Informe A/HRC/44/40, cit., n. 82.

## 6. Conclusiones

Durante décadas, NU ha tomado los ingresos como único dato para establecer el umbral de extrema pobreza, fijado en 0,90 dólares/día/persona en los años 90 y 1,90 a partir de 2015, considerando pobreza relativa la disposición de cantidades apenas superiores. Resulta evidente que esta única referencia no puede reflejar de modo real los millones de personas que, incluso disponiendo de una cantidad superior, vive en verdadera situación de pobreza si consideramos el acceso a una vivienda adecuada, a la educación, a los medios sanitarios, a los alimentos, etc. Por esta razón, antes del cambio de milenio, comenzó a plantearse la consideración de otras dimensiones de la pobreza que respondían a necesidades básicas del ser humano, necesidades de atención indispensable para poder hablar de una vida digna y que guardan relación, directa o indirecta, con el ejercicio de los derechos humanos reconocidos en los Instrumentos internacionales. En este cambio fue determinante la doctrina científica, jugando un papel muy relevante las aportaciones de la OPHI desde su creación.

En los documentos analizados en estas páginas advertimos las dimensiones mínimas que, según NU, deberían ser valoradas por su relación directa con la pobreza real y por responder a necesidades básicas cuya falta de atención vulnera derechos reconocidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH), el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) o el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC). Serían las siguientes: a) vivienda adecuada (arts. 25 DUDH y 11 PIDESC); b) servicios básicos (art. 11 PIDESC); c) alimentación (arts. 25 DUDH y 11 PIDESC); d) nivel de vida (arts. 25 DUDH y 11 PIDESC); e) educación (arts. 26 DUDH, 18 PIDCP y 13-14 PIDESC); f) trabajo decente (arts. 23-24 DUDH y 6, 7 y 10 PIDESC); g) protección social (arts. 22 y 25 DUDH, 9-10 PIDESC y 23 PIDCP); y h) salud (arts. 25 DUDH y 12 PIDESC).

Además, los documentos advierten que, para la medición de la pobreza, habrán de tenerse en cuenta otros factores (ser mujer, menor o de edad

avanzada, familia monoparental o desestructurada, pertenecer a una etnia, vivir en zona rural, etc.) que pueden agravar la situación y, por ello, deben ser tenidos en consideración para adoptar medidas políticas concretas que permitan abordar la pobreza con mayor efectividad.

Como ponen de relieve los documentos estudiados, la pobreza es en la actualidad el problema más grave de la humanidad. Supone para la persona una situación *abyecta* que aboca a vivir en condiciones indignas e inhumanas, de mera subsistencia. Aunque el objetivo de NU es erradicar la pobreza, en ocasiones parece que éste se ha convertido más en una cuestión teórica que práctica. Ni se concretan medidas eficaces para comenzar a erradicarla (las medidas que se proponen son excesivamente genéricas), ni se toman decisiones vinculantes para obligar a los Estados a implementarlas en sus territorios. Esta es la crítica más grave que podemos hacer a la Asamblea General, que adopta resoluciones repetitivas sin concretar compromisos ni obligaciones jurídicas vinculantes.

Un primer paso podría ser la propuesta de una nueva Convención Internacional, como la existente para los niños, para los migrantes o para las personas con discapacidad, específica para las personas que viven en la pobreza, una Convención que recogiera gran parte de los Principios Rectores y metas de los ODS, lo más elemental y esencial, pero que tuviera carácter vinculante para los Estados que la firmaran y ratificaran.

El segundo paso debería ser la concreción de acciones, también vinculantes, por zonas geográficas y por sectores poblacionales para adaptar los medios disponibles a realidades concretas. Como ya se ha puesto de manifiesto, no es lo mismo vivir en África que en Europa, en el campo o en la ciudad, tener hijos a cargo o no, etc. Las medidas generales pueden ser orientadora, pero demasiado abstractas para ser eficaces, lo que hace necesario priorizar problemas (privaciones) y descender a mínimos más concretos según las zonas y los grupos más vulnerables dentro de cada zona. De ahí que nos parezca muy sensata la propuesta del REEP de constituir un grupo de expertos de alto nivel que aborde con profesionalidad y realismo este trabajo y evite las

generalidades. Las *recetas* para una zona pueden ser inviables o insuficientes en otras, y las soluciones para unos grupos pueden ser irrelevantes para otros. Como afirman los premios Nobel Banerjee y Duflo, es preciso abandonar la idea “de que la lucha contra la pobreza es demasiado abrumadora y empezar a pensar en ella como un conjunto de problemas específicos que, una vez identificados y comprendidos, pueden ser resueltos de uno en uno”<sup>140</sup>.

Jerez de la Fra. (Cádiz), 19 de noviembre de 2022.

---

<sup>140</sup> Banerjee, A.V., Duflo, E., *Repensar la pobreza. Un giro radical en la lucha contra la desigualdad global*. Taurus, Barcelona, 2012, p. 11 (cito por la edición digital de 2014). Afirman poco más adelante que “es posible conseguir un avance muy significativo en la lucha contra el mayor problema del mundo mediante la acumulación de una serie de pequeños pasos, cada uno de ellos bien pensado, probado cuidadosamente y realizado con criterio. Esto puede parecer evidente, pero, como veremos a lo largo del libro, no es así como se suelen llevar a cabo las políticas”. Op. cit., p. 20.

**PARA UNA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN  
DE LAS PRÁCTICAS PEDAGÓGICAS DE LAS MAESTRAS AFECTADAS  
POR EL CONFLICTO ARMADO Y EN FRONTERA**

**José Pascual Mora García<sup>1</sup>**

**Resumen**

En el presente trabajo se realiza un estudio sobre los fundamentos de la filosofía de la educación en experiencias de las prácticas pedagógicas de las Maestras que laboran en el municipio Ábrego, Departamento de Santander. Epistemológicamente se fundamenta en las epistemologías del sur, la filosofía de la educación para la paz, la hermenéutica crítica de G. H. Gadamer y la paz pedagógica. Es una investigación etnográfica que se contextualiza en el trabajo de campo realizado durante la pandemia COVID19 del año 2020, en la Especialización en Educación para la Población Afectada por el Conflicto Armado y en Frontera (Universidad Francisco de Paula Santander). Se concluye que al empoderar el discurso de las Maestras en áreas vulnerables nos revelan las principales falencias de las prácticas pedagógicas, especialmente de las patologías sociales de la violencia directa y la violencia estructural.

**Palabras clave:** Prácticas Pedagógicas, Epistemologías del sur, Mentalidad, violencia directa, violencia estructural.

---

<sup>1</sup> Investigador del Doctorado de la Universidad de Cundinamarca. Fusagasugá. Colombia. Investigador categoría Asociado (I), convocatoria de Colciencias 2019 y ratificado 2022. Grupo de Investigación HISULA y SumaPaz- Udecundinamarca. Coordinador grupo de investigación HEDURE, Universidad de Los Andes-Táchira. Profesor Titular Emérito de la Universidad de Los Andes-Táchira [https://scienti.colciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod\\_rh=0001195662](https://scienti.colciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001195662)

## FOR A PHILOSOPHY OF EDUCATION OF THE TEACHERS' PEDAGOGICAL PRACTICES AS AFFECTED BY THE ARMED AND BORDER CONFLICT

### Abstract

In the present article a study is carried out on the foundations of the philosophy of education through experiences from pedagogical practices of teachers at Ábrego municipality, Department of Santander. It is based on the South's epistemologies; the philosophy of education for peace; the critical hermeneutics of G. H. Gadamer, and the pedagogical peace. This is an ethnographic investigation which has been contextualized in the field work and carried out during the 2020 COVID19 pandemic, on the Specialization in Education for the Population Affected by the Armed Conflict and on the Border (Francisco de Paula Santander University). The article arrives to the conclusion that by empowering the teachers' discourse in vulnerable areas the main shortcomings of pedagogical practices are revealed, especially the social pathologies from the direct violence and structural violence.

**Keywords:** Pedagogical Practices, South's Epistemologies, Mentality, Direct Violence, Structural Violence.

### Introducción

En Colombia se realizó la firma del Acuerdo Final de Paz estable y duradera (2016). Sin embargo, se mantienen los focos disidentes de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) y de otros grupos irregulares, algunos de los cuales se han movilizado hacia el departamento Norte Santander, fronterizo con Venezuela.

En la experiencia desarrollada nos planteamos como objetivo fundamental la arqueología/genealogía de la memoria escolar y el empoderamiento de las subjetividades decoloniales (Maldonado Torres, 2008) en las Prácticas Pedagógicas de las Maestras (os) afectados por el conflicto armado y en frontera. En especial buscamos empoderar las categorías de la Filosofía de la Educación a través de la Paz Pedagógica en su Práctica Pedagógica.

José Pascual Mora García

PARA UNA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN DE LAS PRÁCTICAS PEDAGÓGICAS DE LAS MAESTRAS AFECTADAS POR EL CONFLICTO ARMADO Y EN FRONTERA



Es una experiencia que recupera el discurso de las maestras(os) para contar la Historia de la Maestra(o), la historia de los métodos educativos, la historia de la institución escolar, la historia del castigo, la historia de la evaluación, la historia de los entornos escolares (los sanitarios y áreas comunes), la historia de las familias y su conexión con la maestra (o) rural, la historia de la seguridad personal, la historia del amor y los afectos de la maestra(o) rural, la historia de las comunidades rurales y la escuela; entre otras. Por otra parte, este trabajo es dirigido desde la línea de formación e investigación Pedagogías, Paz y Poblaciones Resilientes<sup>2</sup> del programa de doctorado en Ciencias de la Educación en la Universidad de Cundinamarca. El contexto de la investigación es el resultado de más de 100 horas de asesoría directa con los participantes y se desarrolló en el Departamento Norte de Santander (Colombia), en el Seminario de Campo Conceptual de la Educación, la Pedagogía y la Práctica Pedagógica de la Especialización en Educación para la Atención a Población Afectada por el Conflicto Armado y en Problemática Fronteriza, con un universo de más de 50 docentes que han realizado su práctica pedagógica en el área de influencia. Para efectos del conflicto de interés contamos con la autorización del presente estudio, tanto por parte de la Coordinación de la Especialización, como con las cartas del Consentimiento Informado de los participantes.

El Acuerdo Final de Paz y las implicaciones del postacuerdo<sup>3</sup> (Revéz, 2016) requieren de un tratamiento especial para el manejo de la Paz, razón por cual se hace necesaria la comprensión de las prácticas pedagógicas para generar impacto en la subjetividad social, tanto por parte de los docentes como por las poblaciones vulnerables. Ese proceso de repedagogización

---

<sup>2</sup> José Pascual Mora García. Pedagogías, Paz y Resiliencia en el marco del postacuerdo colombiano. Fusagasugá: U. de Cundinamarca. 2022

<sup>3</sup> Edgar Revéz. (2016) Posconflicto: democracia o cooptación. En: Fabio Giraldo y Edgar Revéz (Compiladores) El Posconflicto: una mirada desde la Academia. Bogotá. Academia de Ciencias Económicas.

social pasa por la construcción de subjetividades decoloniales<sup>4</sup> que logren macerar una actitud decolonial traducida en “la no-indiferencia ante el Otro, expresado en la urgencia de contrarrestar el mundo de la muerte y de acabar con la relación naturalizada entre amo y esclavo en todas sus formas”<sup>5</sup>. Y, en el caso que nos atañe, a las maestras(os) afectados por el Conflicto Armado y en Problemática Fronteriza. No son suficientes los Acuerdos firmados, se requiere de la repedagogización social para impactar favorablemente en el inconsciente colectivo. Se trata de consolidar estrategias de repedagogización social en aras de formar los docentes, líderes sociales, personal gubernamental y no gubernamental, así como, el personal de las ONG humanitarias para trabajar por una paz sostenible y duradera. Por esta razón el entronque del campo conceptual de la Educación, las Pedagogías y la Práctica Pedagógica se hace necesaria, no para idealizar el objeto pedagógico, que históricamente estuvo dependiente de un sujeto en abstracto y universal, y que comulgó con el proceso de subalternidad de nuestras culturas ancestrales y regionales, sino para empoderar al docente como actor y autor de su propio proceso de producción de conocimientos. Sólo cuando podamos entender que las maestras(os) son productores de ideología y conocimientos, podremos pensar en una práctica pedagógica emancipatoria (Habermas).

### **1. La Filosofía de la Educación para la Paz pedagógica y el empoderamiento en la Práctica Pedagógica**

El concepto de Paz Pedagógica<sup>6</sup>, lo incorporamos para desarrollar una Filosofía de la Educación mediada por la *pazología*, frente a los modelos que

---

<sup>4</sup> Nelson Maldonado-Torres (2008). “La descolonización y el giro des-colonial.” Tabula Rasa, núm. 9, julio-diciembre, 2008, pp. 61-72 Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia

<sup>5</sup> Nelson Maldonado Torres. La descolonización... 67

<sup>6</sup> José Pascual Mora García. La construcción del campo intelectual de la historia de la educación y su aporte a la paz pedagógica: Una mirada interdisciplinaria. Derecho Y Realidad, UPTC. 17(33). 2019. <https://doi.org/10.19053/16923936.v17.n33.2019.10096>

promueven la *violentología*; es necesario interiorizar la paz, en sus diferentes acepciones, más allá de las tendencias que anclan su centro de gravedad en las estadísticas de la violencia cuando abordan el tema de la paz. Hay una tendencia dominante que busca promover la paz, pero a partir de una numerología mediada por el paradigma estadístico, en el cual el análisis es un proceso en donde el ser humano se reduce a una cifra. Esta visión simplista desconoce que el tema de la paz, lo ubica Manuel Kant en la razón práctica<sup>7</sup> y no en la razón pura; la razón pura formula juicios y razonamientos, mientras que la razón práctica enuncia imperativos o mandatos. En consecuencia, en el modelo matemático que aborda la paz como una medida para triangular letalidad, es espuria, considerando el sentido teleológico de la paz pedagógica.

Por eso es necesario redimensionar una óptica emergente que incluya una descolonización de la paz en la que se comprenda que la paz es un tema que implica resignificar la paz para la emancipación, la paz sostenible, la paz como ejercicio del disenso social (Mora, 2018).<sup>8</sup> En fin, se trata de abordar una paz pedagógica como fundamento de la Filosofía de la Educación en un contexto intercultural, pluricultural y pluriétnico.

Epistemológicamente nuestra mirada sobre la paz pedagógica la hemos construido teniendo como correlato epistemológico la hermenéutica crítica de G. H. Gadamer, desde donde hemos incorporado la comprensión de la paz transmoderna.<sup>9</sup> La paz pedagógica la asumimos inspirada en la tradición elénica y gadameriana; especialmente anclada en la categoría de la *eumeneis elenchoi*. En el caso colombiano es fundamental porque ha servido para fundamentar la pedagogía de la paz del Acuerdo Final de Paz, 2016, en el cual se evidencia la resiliencia en la mediación, y gracias a esa dialogicidad

<sup>7</sup> Manuel Kant. *La crítica de la razón práctica*. Porrúa: México. 2005

<sup>8</sup> José Pascual Mora García, “El disenso como esencia de la democracia, una mirada histórica a la libertad de expresión y su impacto en américa latina.” Congreso Internacional de Derecho – Construcción Democrática Para la Paz. Recuperado, 22 septiembre 2022, de: <https://www.ustatunja.edu.co/component/k2/itemlist/category/199-investigacion-derecho>

<sup>9</sup> José Pascual Mora García (2019) “La paz transmoderna (una reflexión en el marco del Doctorado en Ciencias de la Educación en la Universidad de Cundinamarca).” *Heurística: revista digital de historia de la educación*, N°. 22, 2019, 437-447

mediada por la re-habilitación de la *eumeneis élenchoi* como el “arte de reforzar el discurso del otro”, fue posible que pudieran sentar en la misma mesa víctimas y victimarios, en aras de un bien superior como es la Paz.

La esencia de esa paz transmoderna se traduce en la voluntad de estar dispuesto incluso negarse a sí mismo, en beneficio del Otro. Las víctimas fueron capaces de mediar su dolor, de negarse a sí mismos, para encontrar una salida al proceso de paz. En la lógica tradicional, silogística, racional, no está planteado el transar una comprensión del contrario, porque los contrarios son contradictorios. Para aceptar al victimario en la mesa de paz, fue necesario la comprensión de la *eumeneis élenchoi*, en la cual se invoca el principio de invocar la tolerancia a pesar de asistirles la razón. Ese proceso es el que Platón nos heredó en el diálogo el *Gorgias*, y que Gadamer retoma en *Verdad y Método*. Y que hoy es esencia de la compasión en el Acuerdo Final de Paz, estable y duradera (2016).

La paz pedagógica mediada por la *eumeneis élenchoi* es un ejercicio de piedad, en la que se rompe la lógica silogística, pues no es suficiente tener la razón para que el resultado del argumento sea válido. En ese ejercicio del diálogo de paz se demostró se apuesta al diálogo hermenéutico en función de un fin superior. En el Acuerdo Final de Paz en Colombia se pudo evidenciar la aplicación de este principio, al lograr que las víctimas se sentaran con los victimarios a dialogar, en aras de una paz estable y duradera.

Por otra parte, asumimos que la temporalidad en el estudio del imaginario social debe ser asumido en el tiempo estructural<sup>10</sup>, porque desde que nacimos como pueblos la historia de América Latina es la historia de la violencia; con las *Venas Abiertas de América Latina* asumimos que la raíz de la historia violentada nos ha hecho más violentos. Sobre la violencia se ha ejercido más violencia, y luego de la herencia de los libertadores, los nuevos herederos se apoderaron del sueño de la libertad e igualdad. Por eso la historia de la violencia en Colombia hay que leerla también desde el fracaso del radicalismo y

---

<sup>10</sup> Araceli De Tezanos (2006). *El Maestro y su Formación: Tras las Huellas y los Imaginarios*. Cooperativa Editorial Magisterio. Bogotá.

las ideas del laicismo de la educación, que se consolidaron en la Constitución de Río Negro (1863). La imposición del modelo de la Regeneración, echó por tierra la educación laica, y discurso clerical se apoderó de la práctica pedagógica. Así llegamos al siglo XX, mediados por la Guerra de los 1000 días, y desde entonces “no ha dejado de llover”. Con las presidencias de López Pumarejo, se retorna a la práctica pedagógica laica, pero la profundización de las diferencias ideológicas fueron la cortina de fondo. El padre Francisco Mora Díaz, desde Boyacá fue un inclemente opositor al proceso del laicismo, y lo atacó sistemáticamente desde su periódico *El Cruzado*. Monseñor Miguel Ángel Builes, hizo otro tanto desde Antioquia, enfatizando el proceso de confesionalización de la sociedad colombiana en el final de la hegemonía conservadora y la reacción tradicionalista frente a los intentos laicistas de los liberales, durante la República Liberal (1930-1946).<sup>11</sup> Y luego seguiría el proceso con el magnicidio del líder Jorge Eliecer Gaitán, el 9 de abril de 1948.

El problema de la paz en el siglo XX pasa por revisar la violencia estructural en el tiempo de larga duración, no solo en el tiempo coyuntural. La historia de la práctica pedagógica y de los conflictos sociales en Colombia nos permitió conocer esa mirada de la violencia en el tiempo de *longue duree*. Así fue apareciendo en la construcción de esa historia de las prácticas pedagógicas la necesidad de repensar el imaginario de la paz. La paz pasa por la revisión de la visión compleja de la categoría, es necesario debatir sobre la paz decolonial, la paz como alienación, la paz como conformismo, la paz como enajenación, la paz como *eumeneis elenchoi* (Mora-García, 2019), la paz como proceso de culpabilidad social, la paz desde la comprensión contrahegemónica de la pedagogía. La idea es delinear los andamios de la paz pedagógica para superar la mentalidad de la violencia. Y la mentalidad es una categoría del tiempo estructural y de la cotidianidad, en la comprensión de la

---

<sup>11</sup> Helwar H. FIGUEROA SALAMANCA (2016). "Monseñor Miguel Ángel Builes, un político intransigente y escatológico (1925-1950)", en Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, 21 (1). pp. 237-259.

Escuela Annalista francesa, por eso nos inspiramos historiográficamente en ella.

El campo conceptual de la práctica pedagógica se nutre con al denominado “giro afectivo”<sup>12</sup> de la Educación<sup>13</sup> y la pedagogía y la práctica pedagógica en América Latina<sup>14</sup>. Esta línea de investigación responde a la preocupación por dar un viraje a la disciplina<sup>15</sup>, pues en los últimos años está más cerca de los estudios etnográficos<sup>16</sup> y antropológicos que de los metarrelatos y visiones enciclopedistas. De hecho, se ha enriquecido el debate con la emergencia de las llamadas Pedagogías Alternativas<sup>17</sup> que incorporan los saberes que otrora fueron desligados del pensamiento pedagógico por la pretensiones científicas y positivistas. Desde entonces se han incorporado temas como las pedagogías de las emociones,<sup>18</sup> educar las emociones,<sup>19</sup> los afectos,<sup>20</sup> las

<sup>12</sup> A. Lara & Enciso Domínguez, G. (2013). “El giro afectivo.” *Athenea Digital*, 13(3), 101-119. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>

<sup>13</sup> En la UPTC se presenta un balance preliminar al respecto: Soto Arango, Diana Elvira; Mora García, José Pascual; Lima Jardilino, José Rubens. "Formación de docentes y modelo pedagógico en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia". *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*. Vol. 19 No. 29 (2017): 35-66.

<sup>14</sup> Pablo Pineau. (2018). “Historiografía educativa sobre estéticas y sensibilidades en América Latina: un balance (que se sabe) incompleto.” *Revista Brasileira de História da Educação, Rev. Bras. Hist. Educ.*, 18, 2018.

<sup>15</sup> Ann Marie Chartier (2008). ¿Con qué historia de la educación debemos formar a los docentes? *Anuario de Historia de la Educación*, 9, 15-38.

<sup>16</sup> Cfr. La Revista de Historia de la Educación Latinoamericana (RHELA) proyecta el monográfico, edición 34 enero - junio/2020: Estudios interculturales desde la educación.

<sup>17</sup> José Pascual Mora-García (2019). Aproximación a las pedagogías alternativas: de la pedagogía de la diversidad a las pedagogías de la resiliencia en el marco del postacuerdo. *Revista Historia De La Educación Colombiana*, 22(22), 39-66.

<https://doi.org/10.22267/rhec.192222.51>

<sup>18</sup> Adrián Ascolani (2010). Emociones y autocontrol en la escuela primaria argentina (primera mitad del siglo xx). *Revista del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación*, 17 (28), 11-12.

<sup>19</sup> Mireya Vivas; Gallego, Domingo y González, Belkis (2006). *Educación de las emociones*. Madrid: Dykinson, 184 pp.

<sup>20</sup> Nubia Agudelo Cely; Estupiñán Quiñones, Norman. “La sensibilidad intercultural en Paulo Freire”. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, vol. 13, 2009, pp. 85-100, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Boyacá, Colombia.

comunidades indígenas,<sup>21</sup> afrodescendientes,<sup>22</sup> las migraciones,<sup>23</sup> los valores sociales como la paz<sup>24</sup>, y la sensibilidad,<sup>25</sup> que de los metadiscursos universales, racionalistas e ideológicos. Los programas de postgrado han abierto espacios para el tema, desde las maestrías<sup>26</sup> hasta los doctorados.<sup>27</sup>

Estas comunidades están retando las estructuras del Estado en su visión tradicional, reclamando sus espacios, tiempos, territorios, el reconocimiento a las otras formas de pensar diversas, e incluso desafiando las formas de representatividad democrática. Lo cierto es que a los colectivos (entiéndase aquí a los movimientos sociales) no los están moviendo los líderes

---

<sup>21</sup> La RHELA 33 invitó a investigadores a presentar artículos vinculados con la educación indígena e intercultural en América Latina, en el “Año Internacional de las Lenguas indígenas.” Editor invitado Dr. Juan Mansilla de la Universidad de Temuco- Chile.

<sup>22</sup> La RHELA Vol. 18 Núm. 27 (2016): Está dedicada al tema Afrodescendiente, la etnoeducación afrocolombiana, las maestras afrodescendientes en América Latina. José Pascual Mora García. “La Maestra Argelia Laya. “Aportes al imaginario afrodescendiente venezolano (1926 - 1997)”. Revista Historia de la Educación Latinoamericana. Vol. 18 No. 27, julio - diciembre 2016. [https://revistas.uptc.edu.co/index.php/historia\\_educacion\\_latinoamericana/article/view/5507/4613](https://revistas.uptc.edu.co/index.php/historia_educacion_latinoamericana/article/view/5507/4613)

<sup>23</sup> José Pascual Mora García (2020) “Para una pedagogía de las migraciones en Colombia y América Latina”, en Andrés Argüello Parra (Editor) MIGRACIÓN Y PEDAGOGÍA, Historias docentes y reflexiones educativas. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Doctorado en Ciencias de la Educación UPTC-RUDECOLOMBIA, Grupo de investigación Historia y Prospectiva de la Universidad Latinoamericana-HISULA.

<sup>24</sup> La Revista de Historia de la Educación Latinoamericana ha realizado varios monográficos para trabajar los temas vinculados con las comunidades étnicas, (indígenas y afrodescendientes); la paz y estudios interculturales.

<sup>25</sup> Barrán, J. (1989). Historia de la sensibilidad en el Uruguay (Tomo I). Montevideo, UY: Ediciones Banda Oriental.

<sup>26</sup> Cfr. La Maestría en Educación de la Facultad de Ciencias de la Educación, en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, propone la línea de investigación Emociones & Educación. Consultado mayo 2019, [http://www.uptc.edu.co/export/sites/default/facultades/f\\_educacion/maestria/educacion/documentos/linea\\_emoc\\_educac.pdf](http://www.uptc.edu.co/export/sites/default/facultades/f_educacion/maestria/educacion/documentos/linea_emoc_educac.pdf)

<sup>27</sup> En Doctorado en Ciencias de la Educación de la UPTC en el XIX Congreso Internacional de la Federación de estudios de América Latina y El Caribe, diseñó el protocolo de creación de la red: Pedagogías, Paz y Poblaciones Resilientes, con el propósito de contribuir al desarrollo del proyecto de investigación que da el nombre a la red (SGI-UPTC: 2706) y, que presenta como objetivo central: Analizar las tendencias pedagógicas orientadas hacia la paz y el principio de resiliencia social, para establecer programas de formación posgraduada. [http://www.uptc.edu.co/export/sites/default/facultades/f\\_educacion/doctorado/educacion/newsletter/doc/2019/newsletter\\_7\\_2019.pdf](http://www.uptc.edu.co/export/sites/default/facultades/f_educacion/doctorado/educacion/newsletter/doc/2019/newsletter_7_2019.pdf)

tradicionales, ya sean sindicatos, gremios, centros de estudiantes, colegios de profesores, y no se digan los políticos de oficio.

El proceso de repedagogización social parte de la premisa de revisión del imaginario social de la paz, pues una sociedad que le apostó primero a la “limpieza social, política y étnica” es conveniente revisar los andamios mentales que se han macerado y se reproducen en los intersticios sociales.

El problema no solo impacta a los actores en conflicto, sino que ha permeado en una subcultura de la intolerancia, en donde el *apartheid* surafricano pareciera reproducirse en las ciudades; es el caso del ejemplo que nos reproduce Catalina Navarro (2016):

“A los atracadores en Pereira (Risaralda), a finales de los años 70, les marcaban sus manos y su cara con una tinta roja: esa era su sentencia de muerte. Los marcados con ese sello macabro comenzaron a aparecer tirados en las calles de la capital risaraldense. Así comenzó lo que hoy se conoce como “limpieza social”, un término que, según el informe “Limpieza social, una violencia mal nombrada”, debería ser más conocido como exterminio. (...) El documento conocido por *El Espectador* es el resultado de una investigación conjunta del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Nacional (Iepri) y el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). Su autor, Carlos Mario Perea, experto en temas urbanos desde hace al menos 20 años, realiza un análisis del fenómeno de “limpieza social”, que se ha convertido en una práctica sistemática que permea a la sociedad colombiana desde hace al menos 40 años. (...) Así se evidencia en las cifras que demuestran que al menos 4.000 personas han sido asesinadas de esta forma durante 25 años, desde 1988 a 2013. Este fenómeno se presenta cuando un actor se arma para ultimar a población civil desarmada. Así es como lo define Perea. Y aclara que existen tres tipos de limpieza: social, política y étnica. La primera es un aniquilamiento sistemático sobre poblaciones que tienen características específicas por una condición o identidad social. Por eso sus víctimas suelen ser jóvenes, pandilleros, personas que consumen drogas, que hacen robos o que son homosexuales o transgénero. La limpieza política se refiere al asesinato



sistemático de personas que están haciendo militancia de algún tipo y que se pueden clasificar como partidarios de movimientos opositores. La limpieza étnica, como su nombre lo indica, se refiere a ejecuciones de personas de poblaciones étnicas”<sup>28</sup>.

Este lamentable suceso se ha reproducido en los estamentos castrenses en la figura de los llamados “falsos positivos”, llegándose a estimar en “Colombia, la cifra de 'falsos positivos' es de 6.402 personas..., Sin embargo, las familias de las víctimas y organizaciones como “Las madres de Soacha”, denuncian que el número es mucho mayor”<sup>29</sup>. Por cierto que la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) resultado del Acuerdo de Paz (2016) ha sido el principal garante, logrando sentar en la misma mesa a los verdugos y a las víctimas para el proceso que se sigue, de “reparación y no repetición”.

Los expertos en pazología han señalado que el tema del *no*, en el plebiscito, pudo resultar por los vacíos en la toma de conciencia, en la cual la falta de pensamiento crítico en el modelo educativo fue determinante;<sup>30</sup> en atención a esta deficiencia en la formación ha dicho Julián De Zubirías que “Un país en el (que) tan solo el 1% de sus jóvenes lee de manera crítica, no se maneja con ideas, sino con emociones. Como eso lo sabe la clase política, manipulan a la población emocionalmente”<sup>31</sup>. He aquí un reto para la práctica pedagógica que debemos empoderar; aunque la enunció hace 4 años, hoy sigue actual: “el investigador en educación Julián De Zubiría, de la reconocida

---

<sup>28</sup> Catalina González Navarro, María José Medellín Cano. (19 Abr 2016) “El informe que desnuda la "limpieza social" en Colombia.” El Espectador. 19 abril 2016. <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/el-informe-desnuda-limpieza-social-colombia-articulo-628092> (Consultada dic 2019) <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/el-informe-desnuda-limpieza-social-colombia-articulo-628092>

<sup>29</sup> Marina Sardiña (2021). “Un excomandante del Ejército colombiano será imputado por 104 ‘falsos positivos’”. <https://www.france24.com/es/am%C3%A9rica-latina/20210802-colombia-fiscalia-imputara-generalmariomontoya-falsospositivos>

<sup>30</sup> Basset, Yann. (2018). Claves del rechazo del plebiscito para la paz en Colombia. Estudios Políticos (Universidad de Antioquia), 52, pp. 241-265. <http://doi.org/10.17533/udea.espo.n52a12>

<sup>31</sup> Julián de Zubirías, 2022. <https://twitter.com/juliandezubiria/status/1533122246801338369>

Fundación Alberto Merani, sostiene que en Colombia sólo el 1% de los mayores de 18 años tiene capacidad de lectura crítica”<sup>32</sup>.

Los resultados en el plebiscito del Acuerdo Paz “Con un 50,2% de los votos válidos a favor del *no*, los colombianos rechazaron el 2 de octubre de 2016 por plebiscito los Acuerdos de Paz que el Gobierno había negociado con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC)”<sup>33</sup>. Resultados manipulados, por los sectores que no ven en la paz una solución a las diferencias sociales en Colombia. Lo cierto es que sociológicamente algunos colectivos siguen apostándole al fracaso de la Paz, incluso en sectores que por su formación intelectual se pudieran considerar críticos; se oye de bajo perfil la voz: “el Acuerdo de Paz no resultó o fue un fraude”.

Estas premisas que perviven en el imaginario social requieren de una re-pedagogización social a todo nivel, y la idea es apostarle a un imaginario de la Paz que requiere de la revisión seria de la mentalidad de la violencia. Porque la mentalidad es lo último que cambia (Le Goff).<sup>34</sup>

## **2.Las prácticas Pedagógicas en los espacios afectados por el conflicto armado y en frontera**

En esta oportunidad retomaremos la historia de vida recuperada a partir de la narración de la historia de la práctica pedagógica de algunas maestras.

2.1. María Aydée Pacheco Pacheco, en la jurisdicción de Abrego, Norte Santander.

Retomamos la práctica pedagógica como categoría macerada en el Grupo de Investigación de Historia de la Práctica Pedagógica y Educativa, liderado

---

<sup>32</sup> Jorge Senior Martínez (2021). El pensamiento crítico en la educación superior. *ingeniare* [Internet]. 4 de marzo de 2021 [citado 11 de junio de 2022];(23):7-10. Disponible en: <https://revistas.unilibre.edu.co/index.php/ingeniare/article/view/2879>

<sup>33</sup> Basset, Yann. 243

<sup>34</sup> Jacques Le Goff. “La historia de las mentalidades una historia ambigua.” En Pierre Nora et Al. *Hacer la Historia*. Barcelona: Editorial Laia.

por Olga Lucia Zuluaga, y los investigadores Jesús Alberto Echeverry, Alberto Martínez Boom, Humberto Quiceno, y Oscar Saldarriaga. Para Olga Lucia Zuluaga la práctica pedagógica es una noción en la que interactúan organizaciones sociales, sujetos, saberes y discursos; por tanto no se reduce a unas parcelas del saber sobre la Pedagogía, o lo que algunos tecnólogos de la pedagogía denominan como los “modelos pedagógicos”.<sup>35</sup> En sentido estricto: “La práctica pedagógica como práctica discursiva está cruzada por relaciones interdiscursivas y políticas que imprimen al discurso pedagógico y a su ejercicio en las instituciones una forma específica de vincularse como saber a las prácticas sociales”<sup>36</sup>. Esta es la mirada que queremos empoderar en el trabajo que realizamos.

También se articulan tres conceptos y “para eso construyó lo que sería el contenido más técnico de práctica pedagógica, que sería la famosa triada que elaboró a partir de la Arqueología del saber, estableciendo que la práctica pedagógica se lee no en el aula, sino en la interacción entre instituciones, sujetos y saberes. Este triángulo se puede volver microscópico o macroscópico, pero siempre en función del saber del maestro y en un proceso de institucionalización. Estos son los criterios técnicos y metodológicos para usar la noción de práctica pedagógica como instrumento de investigación, yo diría que no sólo histórica, también en el campo de la teoría pedagógica”<sup>37</sup>.

La práctica pedagógica se nutre del concepto de práctica discursiva de Michel Foucault.<sup>38</sup> En nuestra comprensión, la asumimos incorporando la

---

<sup>35</sup> Giovanni Gianfrancesco Villegas. (2005) "Modelo Pedagógico Holístico Transformacional: Una propuesta de Educación y Pedagogía Transformadora." Newport University, Newport Beach, California, USA.

<sup>36</sup> Olga Lucia Zuluaga. (1999) Pedagogía e historia: la historicidad de la pedagogía, la enseñanza, un objeto de saber. Siglo del Hombre Editores, Anthropos, Editorial Universidad de Antioquia. Bogotá, p. 38

<sup>37</sup> María Isabel Heredia Duarte. “Práctica pedagógica: una expresión en singular para “un espacio plural en sí mismo”, Diálogo con Óscar de Jesús Saldarriaga Vélez.” Conversatorio 25. Bogotá: Fundación Convivencia. file:///D:/Downloads/articulo-3.pdf

<sup>38</sup> Michel Foucault. Arqueología del saber, FCE, sexta edición, 1979

historia de las mentalidades,<sup>39</sup> representaciones e imaginarios de la Escuela Francesa, que hemos perfilado desde la visión emergente de la historiografía de la red Shela<sup>40</sup>, en la cual por cierto Michel Foucault es representante de la cuarta generación. Por eso recuperamos como prácticas inherentes a la práctica pedagógica las dimensiones sociales, incluyendo las que están atravesadas por las patologías sociales, como es el caso de la violencia directa. Todas forman parte del imaginario colectivo que se alimenta de la práctica pedagógica del maestro, pues son parte fundamental en el estudio de los andamios mentales con los cuales realiza su ejercicio laboral en el aula, en la escuela, en los entornos escolares y en la comunidad educativa.

También destacamos en este estudio el recuperar las subjetividades decoloniales para la paz, que subyacen en la resiliencia de la Modernidad Alternativa<sup>41</sup> de las comunidades; en Colombia y en América Latina se trata de construir nueva miradas que permitan al maestro renovarse, que nos hagan posible desaprender para volver a resemantizar nuevas perspectivas como sujetos sociales; el maestro como sujeto social colectivo participa “en los movimientos, en las luchas, sociales y colectivas, que se expresan, movilizan y defienden su cultura como entidades que constituyen el "nosotros", lo que requiere repensar las tradiciones, la historia, la nación, la comunidad, la etnia, los imaginarios sociales, las representaciones del mundo, los aspectos simbólicos e iconográficos, la unidad, la identidad, la diversidad, la tolerancia, la solidaridad, los sentimientos y las pasiones”<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> José Pascual Mora-García (1998) *La Historia de las Mentalidades: ¿Una Alternativa Metodológica para la Historia de la Educación en Venezuela?* En: Libro de Resúmenes del IV Congreso Iberoamericano de Historia de la Educación Latinoamericana. Santiago de Chile: Universidad Católica. 1998.

<sup>40</sup> José Pascual Mora García; Diana Soto Arango & José Rubens Lima Jardimino. (2017) *La historia de la educación en América Latina: Contribución y aportes de la Sociedad de Historia de la Educación Latinoamericana SHELA (1994-2015)*. En: *Revista História da Educação / History Education Journal*, Vol. 21, N° 51, (2017), (pp.351- 375).

<sup>41</sup> Mario Magallón, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL-UNAM, 2006.

<sup>42</sup> Magallón, 109

Es muy importante tener en cuenta esos andamios mentales, pues la actitud decolonial construye una racionalidad decolonial y macera las subjetividades decoloniales. La mentalidad de la violencia solo podrá ser deconstruida a partir de la reformación de esos andamios mentales para la paz, y eso implica cambiar hábitos, tradiciones, actitudes e incluso símbolos que inducen a la violencia. Por supuesto, es un proceso que debe ser acompañado por las políticas de Estado para superar la violencia estructural.

María Aydée, nos aporta detalles en ese proceso.

Así nos cuenta: “Desde muy pequeña me incliné por ser maestra. Seguí cultivando esta vocación; terminé el bachillerato en el año 1991 y en 1992 llegó mi primera oportunidad. Me dieron un contrato por la alcaldía municipal del municipio de Ábrego, Norte de Santander. A partir del primero de febrero al 15 de julio de 1992, mi sueldo era de \$ 64.301 mensual, firmé el contrato del 30 de enero de este año. Luego de firmar el contrato por la alcaldía municipal llegó el día de dirigirme a la vereda llamada Tarra viejo”<sup>43</sup>.

En ese proceso de inmersión laboral la familia fue fundamental, el entorno social, las prácticas religiosas y los imaginarios sociales que acompañan al docente en esa etapa inicial. Porque el docente llega a su campo laboral con los andamios mentales, sus emociones y sus representaciones, la mentalidad no se cambia la camisa, sino que acompaña todas nuestras acciones; “Fui acompañada por mi mamá y un sobrino, tomamos el bus en mi municipio de Ábrego hasta la vereda Paramillo, de allí caminamos dos horas para llegar a una casa donde estaban en un velorio. En estos acostumbraban a pedir a Dios por el alma del difunto, con el santo rosario. Me pidieron el favor de que yo lo ofreciera, pero en ese entonces no lo sabía hacer; pero mi mamá se ofreció a rezarlo. Todo esto hizo sentirme triste por la pérdida de una hermana años atrás, pero entusiasmada porque iba a realizar lo que me gustaba. De esa casa

---

<sup>43</sup> María Aydée Pacheco Pacheco, en José Pascual Mora García (Comp) Historia de las prácticas de las maestras (os) afectadas por el conflicto armado y en frontera. Fusagasugá: Dirección de Publicaciones/Universidad de Cundinamarca. (En proceso de edición)

nos acompañó un señor, caminamos y caminamos por lugares donde sentía que estaba bajando por una pared, asustada pero a la vez entusiasmada”<sup>44</sup>.

Para el docente rural la práctica pedagógica incluye su relación con la comunidad educativa rural receptora, el proceso de adaptación a unas formas de vida, valores y practicas sociales: “Por fin llegamos a la vereda donde iba a laborar, nos recibió una familia muy amable. El señor Bonifacio era el presidente de la Junta de Acción Comunal de la vereda. Nos brindaron limonada e íbamos hablando. Llegó la noche, cenamos y proseguimos a dormir”<sup>45</sup>.

El encuentro con la Escuela, en sus instalaciones y las condiciones laborales en las que tiene que vivir el docente son parte del proceso: “Al siguiente día nos dirigimos a la escuela para una reunión con toda la comunidad. Me vestí con un pantalón beige y una blusa a rayas entre verde y Blanca confeccionada por mi hermana Ana Josefa. Esta reunión no terminó satisfactoriamente para mí ya que me dijeron que debía quedarme sola en la escuela, que la anterior docente lo hacía; vivía allí con su esposo e hijos. Llegamos de nuevo a la casa del presidente de la Junta de Acción Comunal a eso de las cinco de la tarde, le manifesté a él que no me sentía capaz de quedarme sola en la escuela; primero porque era la primera vez que iba a estar lejos de mi familia y segundo, la escuela quedaba cerca del río y no había más casas cercanas, además”<sup>46</sup>.

Estos escenarios que son parte de los detalles de la vida e intimidad del docente normalmente no se incorporan en el proceso de las prácticas pedagógicas, la formación de las actitudes decoloniales y construcción de imaginarios escolares, pero son fundamentales.

Un docente no podrá hacer mucha mejora en su labor sin conocer las condiciones materiales de existencia; en este momento se entrelazan varios acontecimientos que deben ser parte de esa inmersión laboral, como el caso de la escuela, cómo debe vivir, y los entornos; “Analizando la situación me dijo

---

<sup>44</sup> Ídem.

<sup>45</sup> Ídem.

<sup>46</sup> Ídem.

que le ayudara a escribir una carta dirigida a la alcaldesa, en ese entonces Mariela Álvarez, contándole el inconveniente y pidiéndole que contratar a la misma profesora que había en años anteriores. Luego de redactar la carta, cenamos y nos dirigimos a dormir. A eso de las 4 de la mañana nos despertamos mi mamá y yo, hablamos de la situación para tomar la decisión de si probar unos días quedándome o regresarme y no aceptar el contrato. Le dije a mi mamá que no me sentía capaz a pesar del deseo de trabajar en una escuela; nos levantamos y luego de un desayuno de arepa con queso y café uno de los hijos del señor Bonifacio ya estaba listo con dos bestias ensilladas. La señora de la casa muy cariñosamente nos obsequió un pollo. Emprendimos el camino, pero como era tan pendiente y angosto yo no me atreví a montarme en la bestia; cogí el pollo y caminamos por una hora, del cansancio que llevaba me provocaba a tirar a rodar el pollo. Al fin llegamos al camino plano yo estaba casi sin respiración. El joven me propuso que subiera al animal que ya estábamos en lo plano y acepté, y para mi tranquilidad y asombro, él también subió y me prendió de la cintura para que no sintiera miedo”<sup>47</sup>.

Lidiar con los contextos políticos y gubernamentales en el proceso de contratación, son procesos que deben ser parte del estudio. Desde la Colonia, y a partir de la profesionalización del maestro (a) laico, luego de la expulsión de los jesuitas con la Real Orden de Carlos III en 1767<sup>48</sup>, se genera un proceso de lucha entre la contratación y el pago de sus servicios laborales. Una circunstancia que va desde la “urgencias rogadas” descritas por Alberto Martínez Boom<sup>49</sup>, hasta las remuneraciones realizadas con especies, como es el caso, del pago con botellas de aguardiente<sup>50</sup>, las cuales tenían que canjear por prodigarse el sustento.

Continuando con nuestro caso, se narra lo siguiente: “Llegamos a la carretera central, y nos despedimos del joven dándole las gracias; allí esperamos

---

<sup>47</sup> Ídem.

<sup>48</sup> Alberto Martínez Boom. (1983) *La escuela, maestro y método en Colombia*. Bogotá: Universidad Pedagógica

<sup>49</sup> Alberto Martínez Boom. *Crónicas de desarraigo*. Bogotá: Laboratorio escolar.

<sup>50</sup> Diana Soto Arango. *La historia de la Maestra rural* Amparo Arango. Tunja: Uptc/Hisula

transporte para llegar al casco urbano, después de unos minutos subimos a un bus que venía de la ciudad de Cúcuta y luego de media hora llegamos a nuestra casa. En las horas de la tarde me dirigí a la alcaldía para entregar la carta a la alcaldesa Mariela Álvarez, quien al leerla se molestó muchísimo diciéndome que ya había empezado a tener problemas con los profesores. Yo sólo le expliqué, le pedí disculpas y le dije que me ayudara para otra escuela, que estaba muy necesitada de trabajar; como mi familia le había dado el voto ella me dijo que volviera al otro día. Así fue como me dio de nuevo la oportunidad para la Vereda la vuelta de la María”<sup>51</sup>. El cargo no solo estaba mediado por el voto, por el interés político, sino que otras veces los secretarios de educación solicitan “favores” a las maestras. En este sentido, recordamos el caso de la maestra Amparo Arango<sup>52</sup>, a quien el director de educación de la época le solicitó los “favores”, y ante la negativa la cambió de Jenesano a una escuela en Miraflores, distante 4 días de camino.

La incorporación de la familia al ambiente laboral son un reto significativo. Los peligros de una maestra rural, en esta región está atravesada por la presencia de grupos armados, y eso se convierte en una variable con la cual deben lidiar, con prudencia y discreción: “La segunda semana me llevé a mi pequeña hija de 8 años, quería tenerla a mi lado, pues todo el tiempo mis hijos habían estado al cuidado de la abuela, tías o una prima, y en el año 2016 consecuencia de este alejamiento con mis hijos, pues casi todas la escuelas, quedaban en zonas de difícil acceso. Ocurrió un acontecimiento, (del cual no deseo contar), que marcó negativamente nuestra vida familiar; por esta razón, sentía ansiedad de tener a mis hijos conmigo porque los fines de semana me tocaría quedarme en la escuela, ya que mi compañera viajaría los viernes. El peligro se ve latente, ya que muy cerca de la escuela había un grupo de guerrilla, y eso me causaba miedo...”<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> María Aydée Pacheco...Ídem.

<sup>52</sup> Diana Soto Arango, Historia de la maestra rural, Amparo Arango...

<sup>53</sup> María Aydée Pacheco...Ídem.



## 2.2. La maestra rural Omaira Torrado.

Otra experiencia laboral, como maestra rural, es la que destacamos con la maestra Omaira Torrado: “nacé en Abrego, Norte de Santander... me gradué como licenciada en Educación Básica Primaria con énfasis en Humanidades y Lengua Castellana por el ISER de Pamplona... Como sucedía todos los años, existía en nosotros como docentes una gran preocupación a partir del mes noviembre cuando terminaba el contrato, pues era incierta nuestra continuidad, cada vez que iniciaba el nuevo año estábamos pendientes de lo que pasaría con nuestro trabajo por lo que para el año 2011 hay otro revolcón de docentes y Directivos docentes entre los cuales caí yo, me sacaron y nombraron otra directora. Pero gracias al señor José Antonio Manrique Torres (jefe de la Corporación Paz y Futuro) me ayuda y me da para el Centro Educativo Rural La Vega del Tigre, del Municipio de Abrego Norte de Santander, perteneciente al Corregimiento Unión Campesina del Municipio de Abrego, ubicado a una distancia aproximada de 109 km de la cabecera municipal, las familias de esta comunidad educativa se dedican, principalmente a la agricultura y a otros menesteres, algunas familias cuentan con energía eléctrica, no se cuenta con red telefónica y tampoco cuentan con acueducto, alcantarillado ni servicio de conectividad. Algunas de las plantas físicas se encuentran en regulares condiciones, debido a la poca inversión de las administraciones municipales, y en otras, ni con infraestructura. Caracterizada por la presencia de actores armados como guerrillas, y además de ser un territorio con cultivos ilícitos; lo que me causó tristeza al enterarme, fue duro, lloraba y traté de que me cambiaran de puesto, pero fue inútil: o aceptaba o renunciaba, entonces hablé con mi esposo y acepté porque no tenía otra alternativa”<sup>54</sup>.

La práctica pedagógica tiene en cuenta la dimensión social, y en el caso de Omaira recuperamos tres elementos significativos: 1) La evidencia de la violencia estructural en los sectores rurales, con las frágiles condiciones laborales en las cuales no hay ni siquiera la infraestructura física mucho menos los servicios de energía, teléfono e internet. 2) La presencia de la violencia

<sup>54</sup> Omaira Torrado, en José Pascual Mora García. Historia de la Práctica Pedagógica...

directa, como una amenaza permanente, a partir del conflicto armado. 3) La familia es la primera en sufrir el desarraigo. En la que la Maestra está sujeta al paradigma patriarcal que decide sobre su ejercicio laboral: la opinión del esposo determina la decisión de asumir la responsabilidad docente. Procesos sociales y culturales que son inherentes a la práctica pedagógica y que debemos trabajar en el proceso de construcción de subjetividades decoloniales.

### 2.3. La maestra Maryury Quintero.

Nos narra sus experiencias que son parte de los imaginarios que debemos tener en cuenta para trabajar en sectores rurales de difícil acceso, y no solo porque carecía de vías de acceso, sino por la presencia de grupos armados. Así nos comenta: “Nací en Ábrego Norte de Santander, el 30 de enero de 1983, me gradué como bachiller en el año 2002, en el Colegio Carlos Julio Torrado Peñaranda. Empecé a laborar como docente a los 18 años de edad en le Sedé los Milagros de del municipio de Ábrego en el año 2003 con un contrato de dos meses con la Secretaría de Educación. En ese tiempo cuando empecé a laborar en la escuela no había vía carretable... Al transcurrir el tiempo me compré una yegua para transportarme desde la finca Villa Nueva ubicada en la vereda Vega del Tigre, era de color blanca, con manchas negras, no sabía cómo montarla y tampoco ensillarla, la primera vez me explicó mi padre, ya luego mis estudiantes me enseñaban como debía montar a caballo, como halar el freno y también cómo ensillar sin que la dejase suelta; al principio me daba miedo viajar sola, ya que transitaba mucha guerrilla por el camino, un día llegué a la escuela y observé que no estaba una de mis estudiantes, pregunté a mis alumnos y me dijeron que ella se había ido con un guerrillero, habían pasado por ahí unos 20 minutos, luego la señora Chinca llorando, me decía profe sabe que mi hija se fue en la madrugada, ¿será que podemos recuperarla?, hablé usted con la guerrilla para que llegue a la casa nuevamente, le respondí que ella como mamá debía hablar con ellos a ver que esperanzas le daban, la señora me hizo caso y se fue enseguida hablar con ellos, la señora volvió a regresar llorando, manifestándome que la niña se había ido no a la

fuerza, sino por voluntad propia enamorada del guerrillero perteneciente al grupo de las FARC”<sup>55</sup>. Indudablemente, que estamos en presencia de vulneración de DDHH, especialmente de trata de personas, pues se busca justificar el desarraigo familiar con el subterfugio del enamoramiento. Ya que, aun asumiendo como cierta la premisa, no se encuentra la persona en condiciones de decidir su fuero interno, en una condición de libertad en el marco constitucional.

### **A manera de conclusión**

La filosofía de la educación en la construcción de las prácticas pedagógicas requiere de ser investida de una conciencia crítica en la que las maestras (os) sean empoderados en sus discursos de la pazología, esto es, darles la palabra a fin de que sean los actores de la Paz Pedagógica, y no sólo los meros mediadores de acuerdos, documentos, papeles o normas que no resuelven las contradicciones en sus áreas de influencia. En los contextos de las prácticas pedagógicas se observa una mirada tecnicista que busca imponer desde arriba las políticas de Estado, que se hacen homogéneamente para todo el escenario nacional, sin tomar en cuenta los verdaderos contextos, que distan mucho de lo que se piensa y diseñan.

El clamor que nos deja la experiencia, es que la recuperación de la historia de las prácticas pedagógicas debe superar los siguientes problemas:

1. La filosofía de la educación como acicate de la práctica pedagógica busca empoderar la categoría pazología en la superación de las patologías sociales. Esta variable es fundamental, pues en el ejercicio del acto pedagógico no se puede desarrollar una racionalidad emancipatoria, y mucho menos, la formación de un pensamiento crítico si las Maestras (os) son amenazados y expuestos a la vulnerabilidad de la violencia directa. Las maestras (os) son víctimas de una subcultura del silencio, que se impone de manera tácita, y que es casi legitimada al no poder ejercer su derecho a los derechos. Las maestras (os)

---

<sup>55</sup> Maryury Quintero en José Pascual Mora García. Historia de la práctica pedagógica...

están llenos de miedo ante una violencia estructural, que no sólo ha sido demostrada durante la pandemia COVID19, sino que se traduce en las carencias heredadas históricamente. Igualmente, están llenos de miedo ante la violencia directa, de los grupos alzados en armas y que han ejercido el dominio territorial en espacios que no controla el Estado. Es difícil imaginarse una paz sostenible y profunda sin la superación de estas contradicciones.

2) Una de las formas de contrarrestar esos niveles de desigualdad sería: “(...) posibilitar políticas eficaces de empleo, la financiación subsidiaria de los excluidos del mercado laboral, sistemas de salud sin vacíos, programas de viviendas dignas o espacios públicos no deprimentes”<sup>56</sup>.

3) El Estado Docente o Educativo debe garantizar la protección y dominio de los territorios, a fin de superar el *apartheid* ejercido a los líderes sociales; a los líderes de los DDHH; a los defensores del ambiente, que buscan una pedagogía biocéntrica de la naturaleza y animales sujeto de derechos. Las Maestras (os) son por antonomasia una población vulnerable antes estas circunstancias; pues “..., viven en estos territorios apartados que se encuentran en una situación de permanente vulnerabilidad debido a que no pueden contar con instituciones que hagan valer sus derechos. En este sentido, carecen de aquello que Hanna Arendt llamaba el “derecho a tener derechos”, es decir, del derecho a vivir en una comunidad política en donde se reconozcan y protejan tales derechos”<sup>57</sup>. Lo cierto es que la “limpieza social, política y étnica” que no parece superarse, con datos del 2019: “Hasta la primera semana de septiembre (domingo 8), en el país han sido asesinados 155 líderes: 20 de ellos en suelo antioqueño. Cauca es el departamento con más casos, con un total de 35 y Nariño es el tercero con 17 asesinatos. (...). El informe precisa que desde el 2016 se presentaron homicidios contra líderes y defensores de Derechos Humanos en 29 de los 32 departamentos del país, es decir que en el 90.62 % del territorio nacional se ha atentado contra su vida. En 2019, hay

<sup>56</sup> Bernd Marquardt, 2017. 489-490

<sup>57</sup> Mauricio García Villegas, José Rafael Espinosa R. El derecho al Estado. Los efectos legales del *apartheid* institucional en Colombia. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, 2013

casos registrados en 89 municipios de 23 departamentos”<sup>58</sup>. A pesar del Acuerdo Final de Paz, el compromiso de reparación y no repetición sigue siendo lento, y al revés, por momentos pareciera que se retrocede en los procesos de Paz. Hoy nos acompaña un profundo desanimo, al verse incrementar las muertes de los líderes sociales pues se incrementa en 53% la muerte de líderes sociales, respecto del 2019.<sup>59</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

Manchego Bonilla, N. I. (2017) Ajustes razonables y derechos humanos: una perspectiva de equidad, dignidad y trascendencia en la inclusión educativa. En: *Heurística*, No. 20.

Marquardt, B. (2016) *Paz a través del derecho y la Constitución*, Bogotá, Editorial Ibáñez.

Marquardt, B. (Ed.) (2009) *Constitucionalismo Comparado, Acercamientos metodológicos, históricos y teóricos (Anuario I de CC)*, Bogotá, UNAL, pp.391-422.

Marquardt, B. (2017) *Ius contra Bellum (La promoción del potencial humano a la paz mediante el derecho público interno e internacional) Recorrido del último milenio*. Bogotá: grupo Editorial Ibáñez.

Marquardt, B. (2019) Sánchez, Mariela; Martínez, José (Editores). *Paz territorial y paz pedagógica en Colombia. Revisión de tres años de posacuerdo en una sociedad dividida con un enfoque particular en el departamento del Meta*. 1º Edición.

Marquardt, B. & Martínez, J. & Sánchez, M. (eds.) (2018) *Paz territorial y Tierras, una mirada crítica frente a los acuerdos de La Habana*. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez, 2018a.

Maturana, G. & Garzón, C. (2015) La etnografía en el ámbito educativo: una alternativa metodológica de investigación al servicio docente. En: *Revista Educación y Desarrollo Social*. Vol. 9 No. 2, 192-205. Disponible en: <http://C:/Users/user/Downloads/954-Texto%20del%20art%C3%ADculo-2171-1-10-20150909.pdf> (Consultado mayo 2019).

Mora García, J. P. (2012) Cátedra Libre “Gandhi” de la Paz y Derechos Humanos en la ULA-Táchira. *Heurística*, No. 15, 2012a. Disponible en: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/37316/articulo24.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Consultado mayo 2019).

Mora García, J. P. (2015) Retos de la Pedagogía en Postconflicto. Docente de la ULA participa en jornada sobre formación de educadores en Iberoamérica. En: *Heurística*, No. 18,

<sup>58</sup> Adriana Lucía Puentes. (18 de septiembre de 2019). “¿Cuántos líderes sociales han sido asesinados durante 2019?”, <https://www.elcolombiano.com/colombia/paz-y-derechos-humanos/lideres-sociales-asesinados-en-colombia-durante-2019-hasta-septiembre-segun-inde-paz-PH11611439>

<sup>59</sup> Editorial (El Espectador, 28 de mayo de 2020), "Los siguen matando, cuando son más necesarios". (Recuperado, 30/05/2020) <http://elespectador.com/opinion/editorial/los-siguen-matando-cuando-son-mas-necesarios-articulo-921437>

015, 2015. Disponible en: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/42053/art23.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Consultado mayo 2019).

Mora-García, J. P. (1998) *La Historia de las Mentalidades: ¿Una Alternativa Metodológica para la Historia de la Educación en Venezuela?* En: Libro de Resúmenes del IV Congreso Iberoamericano de Historia de la Educación Latinoamericana. Santiago de Chile: Universidad Católica. 1998.

Mora García, J. P. (2016) “La cultura de paz como categoría de análisis” y “Fundamentos filosóficos de la Cultura de Paz”. En: V CONGRESO INTERNACIONAL DE DDHH, Facultad de Derecho y Cs. Sc. UPTC, Tunja, 27, 28 y 29 de oct. 2016. 27, oct – Aguazul, Casanare. En: *Heurística*, No. 19, 2016. Disponible en: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/43383/articulo36.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Consultado mayo 2019).

Mora García, J. P. (2018) *La Pedagogía de la Resiliencia y los Andamios Geometales*. Conferencia Inaugural de la XI Cohorte del Doctorado de Ciencias de la Educación, RUDE-COLOMBIA, Cade UPTC. Tunja, 24 de agosto de 2018.

Mora García, J. P. (2018) *Las Pedagogías de la Resiliencia, estudio de casos*. Conferencia en la Cátedra Historia y Prospectiva de la Universidad Latinoamericana (HISULA Cade UPTC). Tunja, 26 de agosto de 2018.

Mora García, J. P. (2019) *Para una Pedagogía de las Migraciones en Colombia y América Latina, (Impacto de las Migraciones en la Internacionalización del Currículum*. Capítulo de libro, en edición, Tunja: Ciefed-UPTC. 2019.

Mora García, J. P.; Soto Arango, D.; Lima Jardilino, J. R. (2017) *La historia de la educación en América Latina: Contribución y aportes de la Sociedad de Historia de la Educación Latinoamericana SHELA (1994-2015)*. En: *Revista História da Educação / History Education Journal*, Vol. 21, N° 51, (2017), (pp.351- 375).

Mora García, J. P. (2014) *Paradigma historiográfico emergente en la revista de historia de la educación latinoamericana. Pueblo-Continente*. En: *Revista Oficial de La Universidad Privada Antenor Orrego, Perú*. Vol. 25, 2014, pp.295-312.

Mora-García, J. P. (2019). *Aproximación a las pedagogías alternativas: de la pedagogía de la diversidad a las pedagogías de la resiliencia en el marco del postacuerdo*. En: *Revista Historia de la Educación Colombiana*, No. 22(22), pp.39-66. Disponible en: <https://doi.org/10.22267/rhec.192222.51>.

Mora García, J. P. *Pedagogías, Paz y Resiliencia en el marco del postacuerdo colombiano*. Fusagasugá: UdeCundinamarca. 2021.

Navarrete Noble, R. E. et al. (2014) *La historia de larga duración de Fernand Braudel*. En: *Boletín Científico ATOTONILCO DE TULA*, Volumen 1, No. 2, Julio 2014. Disponible en: <https://www.uaeh.edu.mx/scie/boletin/atotonilco/n2/e3.html> (Consultado julio 2019).

Pecaut, D. (2015) *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia. Comisión Histórica del Conflicto y sus víctimas*. Febrero 2015.

Revéz, E. (2016) *Posconflicto: democracia o cooptación*. En: Fabio Giraldo y Edgar Revéz (Compiladores) *El Posconflicto: una mirada desde la Academia*. Bogotá. Academia de Ciencias Económicas.

Revéz, E. (2016) *La transgresión moral de las Élites y el sometimiento de los Estados*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Económicas.

Rojas Quiñonez, C. La diversidad lingüística en Colombia: protección jurídica de las lenguas indígenas. En: *Pensamiento Jurídico*, N° 22.

Sánchez Cardona, M. (2018). La escuela sociocultural de la paz pedagógica en COLOMBIA. En: *Revista Cultura de Paz*, Ecuador, vol 2, 2018. Disponible en: <https://www.revista-deculturadepaz.com/index.php/culturapaz/article/view/34/24>. (Consultada junio 2019).

Sánchez Cardona, M. (2017) Hacia una propuesta de la Escuela Sociocultural de la Paz Pedagógica en Colombia. En: *Justicia Constitucional Tomo I*, Bogotá, Editorial Ibáñez, pp. 199-222.

Sánchez Cardona, M. (2018a) Educación para la cultura de paz Una aproximación psicopedagógica. Bogotá, Editorial Santo Tomas/Editorial Usta.

Sánchez Cardona, M. (2018b) La paz territorial más allá del acuerdo de la Habana, en Marquardt, Bernd, Martínez, José y Sánchez Cardona, Mariela (eds.) *Paz territorial y tierras. Una mirada crítica frente a los acuerdos de la Habana*, Bogotá, Editorial Ibáñez, pp. 63-85

Sánchez Cardona, M. (2017) Hacia una propuesta de escuela sociocultural de la paz pedagógica en el posconflicto colombiano. En: Ruth Carolina Blanco & María Constanza Ballesteros Moreno (Eds.), *Justicia constitucional*, Tomo 1, Bogotá, Ed. Ibáñez, 2017, págs. 199-222; ÍD., *Falsos paradigmas de paz y posconflicto en Colombia*, op. cit., pp. 600-620.

Soto Arango, D. & Pulido Huertas, D. C. (Eds) (2018) *Las prácticas pedagógicas en Colombia en el marco del Postconflicto*. Conferencia realizada por José Pascual Mora García, el 18 de mayo de 2018, en el Auditorio Gabriela Mistral de la Universidad Juan de Castellanos, organizada por el Sindicato de Maestros de Boyacá, Congreso de Pedagogía Interdepartamental. En: *El Licenciado*, N° 5, mayo 2018. UPTC. Disponible en: [http://www.uptc.edu.co/export/sites/default/facultades/f\\_educacion/licenciado/doc/2018/lic\\_5\\_2018.pdf](http://www.uptc.edu.co/export/sites/default/facultades/f_educacion/licenciado/doc/2018/lic_5_2018.pdf) (Consultado mayo 2019).

Soto Arango, D. E.; Mora García, J. P.; Lima Jardilino, J. R. (2017) Formación de docentes y modelo pedagógico en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. En: *Revista Historia de la Educación latinoamericana*, Vol. 19, No. 29 (2017), (pp.35-66).

Suárez Ojeda, E. N. (2004), Introducción. Resiliencia y Subjetividad. En: Melillo, Aldo; Suárez Ojeda, Elbio Néstor y Rodríguez, Daniel (compiladores). *Resiliencia y Subjetividad. Los ciclos de la vida*. Bs. As: Paidós. Tramas sociales.

Suescún, A. (2012) *El Derecho Chibcha, siglo IX-siglo XVI*, en *Derecho y Sociedad en la Historia de Colombia*, tomo I, Tunja: UPTC, segunda edición.

Trimiño Velásquez, C. y Amézquita Aguirre, L. (2018) Reflexiones desde la universidad sobre educación en derechos humanos y para la paz. En: *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*. Vol. 20 No. 31 (2018) pp.101-124.

Walsh, C. (2013) *Pedagogías decoloniales, prácticas insurgentes de resistir, (re) existir, y (re) vivir*. Tomo I, Bs. As: Clacso.

## CON EL *DEBIDO* RESPETO. CONSIDERACIONES EN TORNO A LOS LÍMITES MORALES DE LA REPROBACIÓN

Matías Parmigiani\*

### Resumen

Pronunciarse reprobatoria o desaprobatoriamente sobre una persona o grupo social puede generar una herida en la autoestima o auto-respeto de dicha persona, así como en la de los integrantes de dicho grupo social. Sin embargo, cuando esta consecuencia parece al menos probable, ¿ofrece ella una razón suficiente para suspender cualquier juicio o evaluación reprobatoria? El presente trabajo intenta responder esta pregunta mediante un análisis crítico de algunas aproximaciones tradicionales a la idea de ‘respeto’, como las de S. Darwall o R. S. Dillon, con el objetivo final de ofrecer una conceptualización alternativa, deudora hasta cierto punto de una tesis planteada por J. Habermas en algunos de sus escritos.

**Palabras clave:** auto-respeto; evaluación; universalismo; particularismo; Darwall.

---

\* Matías Parmigiani es profesor, licenciado y doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Sus principales líneas de investigación tienen que ver con la justificación del castigo, la función normativa del consentimiento, los fundamentos éticos del respeto y la emergencia jurídica, sobre las que versan algunas de sus publicaciones más recientes, incluyendo su último libro: *Emergencia jurídica y objetividad* (Editorial Yachay, Lima - Perú). Actualmente se desempeña como Investigador Adjunto del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Argentina) en el Centro de Estudios Jurídicos y Sociales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC-CONICET). Además, es docente del Profesorado de Ciencias Jurídicas de la misma facultad y de la Universidad Siglo 21, en donde enseña filosofía y ética y dirige un proyecto de investigación vinculado a la valoración de la prueba digital en el ámbito de los ilícitos informáticos.



**WITH ALL *DUE* RESPECT**  
**CONSIDERATIONS AROUND THE MORAL LIMITS OF DISAPPROVAL**

**Abstract**

When someone expresses herself by disapproving a person or social group, she can negatively affect the self-esteem or self-respect of the disapproved person, as well as that of the social group's members. However, when this consequence seems at least likely, does it offer a sufficient reason to suspend any disapproving judgment or evaluation? The present paper aims to answer this question by critically assessing some traditional approaches to the idea of 'respect', like S. Darwall's or R. S. Dillon's. In the end, its goal will be to offer an alternative conceptualization of the idea, based at some point on a thesis defended by J. Habermas in some of his writings.

**Keywords:** self-respect; evaluation; universalism; particularism; Darwall.

Como lo vio P. Strawson hace tiempo, no existe comunidad moral cuyos lazos sociales no descansen en algún punto en cierto tipo de actitudes reactivas, como la gratitud y el resentimiento o el elogio y la reprobación. Tales actitudes, en conjunción con las emociones que ellas mismas suscitan por lo general en sus destinatarios, son en buena medida las que nos hacen humanos. En terminología del propio Strawson, ellas —o nuestro compromiso con ellas—moldean “el marco de referencia general de la vida humana” (2008, 14). Así, por ejemplo, si alguien careciera de la capacidad genérica de mostrarse orgulloso ante una demostración de elogio, o avergonzado o dolido ante un acto de reprobación, esa persona carecería de todo rasgo de humanidad.

En un pasaje de su monumental biografía sobre Dostoievski, H. Troyat afirmó:

Cada uno arroja sobre el que está cerca el peso de su desesperación, de su odio, de su miedo. Nada comienza en nosotros. Nada termina en nosotros. Somos todos prisioneros de la misma red nerviosa, y basta con que uno haga un gesto para que sus allegados sientan un tirón doloroso (1996, 32).

Tal vez estas palabras suenen en buena medida exageradas como una descripción de lo que implica habitar una comunidad humana. En ese sentido, podría objetarse que hay comunidades más liberales, más tolerantes o menos intrusivas que otras. Sin embargo, aunque la objeción parezca razonable, las palabras de Troyat seguirían siendo válidas para subrayar un aspecto que todas las comunidades humanas compartirían sin excepción, incluso aquellas en las que sus habitantes viven signados por la más completa indiferencia hacia sus semejantes. Pues, en comunidades así, ¿no sería esa misma indiferencia un motivo de angustia o preocupación generalizadas? A menos que fuéramos autosuficientes, omnipotentes o inmortales, ¿quién podría prescindir por completo de la compañía o colaboración ajenas en algún momento de su vida? Pero si alguien fuera así, automáticamente dejaríamos de reconocerlo como uno de los nuestros, lo que haría sumamente difícil que lo tratemos como un auténtico ser humano.

En la parte inicial de su *Teoría de la justicia*, Rawls definió a la sociedad como “una empresa cooperativa para la obtención de ventajas mutuas” (1971). Comprensiblemente, esta definición ha ejercido una gran influencia hasta nuestros días, al punto de que muchos autores la consideran incuestionable. Una de las razones se desprende del párrafo anterior: nadie puede prescindir de la compañía o colaboración ajenas. La pregunta clave, no obstante, es *para qué*. Si nadie pudiera prescindir de la compañía o colaboración ajenas simplemente *para sobrevivir*, entonces la postura de Rawls no distaría en demasía de lo que ya sostuvieran los contractualistas clásicos como Hobbes o Locke. Pero Rawls, según sabemos, sostiene que la cooperación también es necesaria cuando se trata de asegurarnos aquellas ventajas que atañen a nuestros proyectos personales o concepciones particulares del bien. Entre ellas, Rawls cita el caso de las bases sociales del auto-respeto (*cf. ibíd.*, 178-182), que aquí bien podríamos identificar —al menos parcialmente— con aquellos marcos de actitudes, sentimientos y emociones interpersonales que constituyen condición de posibilidad de cualquier interacción humana y, por esa misma razón, de cualquier interacción emprendida con un propósito medianamente cooperativo.

Por supuesto, no hay nada que asegure que un marco determinado de actitudes, sentimientos y emociones posibilitará la cooperación y, en última

instancia, la obtención de ventajas mutuas. Por el contrario, hay marcos que dificultan la cooperación o resultan poco ventajosos en términos personales. Y hay otros que directamente socavan las bases mismas del auto-respeto con las que algunas personas necesitan contar para perseguir sus concepciones particulares del bien sin sentirse apenadas o avergonzadas. Un marco actitudinal, en cualquier caso, no es algo que no admita revisiones (sobre este punto, véase una vez más Strawson 2008, 14), aunque tampoco pueda ser visto como algo siempre ajustable a las necesidades o deseos de ciertos grupos poblacionales.

Así como casi toda libertad comporta una limitación, casi toda ventaja comporta una desventaja correspondiente. Por ejemplo, para ejercer la libertad de expresión y obtener las ventajas que se siguen de la misma, no sólo es necesario contar con limitaciones legales que prevengan su ejercicio, sino que también impidan que ese mismo ejercicio afecte libertades o derechos de terceros, aunque estas últimas limitaciones comporten claras desventajas individuales. En un Estado constitucional de Derecho, cuando alguien infringe la libertad de expresión de otra persona, o se excede en el ejercicio de su propia libertad de expresión, afectando derechos o intereses protegidos, por lo general será sometido al veredicto reprobatorio de la sociedad. Desde luego, el mismo escenario tenderá a reproducirse cada vez que se infrinja el ejercicio de cualquier otro derecho o libertad, en la medida en que se cumplan una serie de condiciones procesales, las cuales también tienen por objeto asegurar la protección de otro conjunto no menos importante de derechos y libertades. El quebrantamiento injustificado de un derecho jurídicamente protegido, en cualquier caso, parece respaldar un juicio reprobatorio, el cual comúnmente se traducirá en una condena de tipo penal o civil.

Aunque las modalidades jurídicamente reconocidas de reprobación son más o menos conocidas por todos, y aunque algunas de ellas plantean acuciantes problemas de justificación, aquí no ahondaré demasiado en los mismos. Hay sanciones jurídicas que, aplicadas en ciertos contextos y bajo ciertas condiciones, resultan lisa y llanamente inmorales, como las sanciones penales que privan a sus destinatarios de la libertad ambulatoria encerrándolos en centros de detención superpoblados o insalubres. Pero incluso si abrazáramos medidas sancionatorias alternativas, como algunas por las que abogan los modelos restaurativos de la pena, su finalidad última no podría desligarse de

cierta intención reprobatoria, según lo han reconocido en los últimos años algunos de sus más conspicuos defensores. Hasta aquí, todo parece estar en perfecto orden. Ahora bien, ¿qué sucede cuando un trato reprobatorio, sea de naturaleza jurídica o moral, lesiona el auto-respeto de su destinatario? ¿Qué sucede cuando el agente reprobado experimenta sentimientos de vergüenza o humillación lacerantes, que le impiden reconocerse como alguien de valor tanto ante sus propios ojos como ante los ojos de su comunidad? ¿Resulta justificada una reprobación cuando la misma genera estas consecuencias? ¿Acaso cabe hablar de límites morales en este contexto? ¿O, por el contrario, cualquier acto de reprobación, en la medida en que aparezca normativamente justificado, tiene derecho a imponerse sobre su destinatario? Finalmente, ¿qué diferencia existe entre los tratos reprobatorios normativamente justificados y aquellos que no lo están? ¿Podría un trato reprobatorio de la primera categoría ser irrespetuoso con su destinatario, o sólo se comportan de esta manera los tratos reprobatorios de la segunda categoría?

En el presente trabajo me ocuparé de estas preguntas, con el objetivo de determinar qué condiciones debe satisfacer el trato reprobatorio para resultar moralmente respetuoso de la persona a la que va dirigido. Según la tesis que intentaré fundamentar, no habría en principio ninguna incompatibilidad entre tratar reprobatoriamente a alguien y, aun así, tratarlo con respeto. No obstante, a fin de arribar a esta conclusión, será necesario efectuar una serie de pasos intermedios. En la sección §1, repasaré las dos clases de respeto que postula un clásico artículo de Darwall, para comentar por qué esa clasificación dista de ser exhaustiva. En la sección §2, ampliaré esta crítica, con la intención de mostrar que los tratos aprobatorios o apreciativos, en contra de lo que piensan autores como Darwall o Dillon, no necesariamente son respetuosos. En la sección §3, intentaré demostrar qué otras dos formas de concebir el respeto (y el irrespeto, desde ya) sí estarían en condiciones de iluminar, con una mayor pretensión de exhaustividad, lo que ocurre cuando nos prodigamos un trato respetuoso (o irrespetuoso), y especialmente las tensiones que esto suscita. Mientras las demandas de lo que allí llamaré el respeto universalista, por un lado, y el respeto particularista, por el otro, suelen apuntar en direcciones opuestas, en dicha sección procuro señalar, siguiendo a Habermas, un camino posible para su conciliación, mostrando cuándo y en qué medida la evaluación reprobatoria de una persona podría (e incluso debería) considerarse

irrespetuosa. Y en la sección §4, finalmente, repasaré someramente algunas de las principales formas de la desaprobación, analizándolas en función de la necesidad de construir una comunidad moral en la que nuestro derecho a decir lo que pensamos y/o sentimos no sea inútilmente restringido.

### §1. ¿Dos clases de ‘respeto’?

En su influyente artículo “Two Kinds of Respect”, S. Darwall postuló la existencia de dos clases de ‘respeto’, para las cuales la filosofía práctica de Kant ofrecería sobradas referencias: por un lado, la que sería capturada por la noción de ‘*recognition respect*’ o ‘respeto como reconocimiento’; y, por otro lado, la que capturaría la noción de ‘*appraisal respect*’ o ‘respeto como apreciación’ (cf. 1977, 38-39). Ambas clases de respeto suponen la adopción de una determinada actitud, sólo que mientras el respeto como reconocimiento puede estar dirigido tanto a objetos como a personas, el respeto como apreciación sólo puede dirigirse a personas. Ahora bien, si aquí nos centramos en el terreno de las relaciones personales, el respeto como reconocimiento supondría para Darwall una suerte de trato *indiferenciado* hacia toda persona por el solo hecho de ser persona, en contraposición al respeto como apreciación, que supondría un trato dirigido a valorar positivamente una característica o atributo distintivo de alguien, similar a la estima o a la consideración (cf. *ibíd.*).

Tal como está planteada, la distinción parece clara y razonable. No obstante, cuando llega la hora de ahondar en las diferencias que separan a una noción de la otra, el texto de Darwall parece perder esa claridad inicial. Uno de los puntos de mayor oscuridad se constata en la sección IV, en la que el respeto como reconocimiento es concebido en íntima conexión con la presencia de ciertas restricciones morales, a saber: aquellas que nos indican qué no hacer o cómo no tratar a nadie. Cumplir con estas restricciones sería, en opinión de Darwall, el requisito indispensable para que cualquier ser humano sea tratado ni más ni menos que como una persona, es decir: para que al hecho de que sea persona, y a nada más que a este hecho, se le otorgue el peso apropiado [*proper weight*] (cf. *ibíd.*, 39). Sin embargo, cuando llega el momento de precisar de qué naturaleza serían estas restricciones, los ejemplos a los que alude Darwall son tan específicos que sólo nos permiten comprender qué no

hacer o cómo no tratar a alguien en función de tener ciertos atributos o ejercer tal o cual rol específico. Así, uno respetaría a un boxeador en este sentido, dice Darwall, cuando considera que su gancho izquierdo ofrece razones para no implementar cierta estrategia defensiva, del mismo modo en que uno respetaría a (o *mostraría respeto* por) un juez incluso cuando, sin respetarlo verdaderamente, evita dirigirse a él prescindiendo de ciertos formalismos (*cf. ibíd.*, 40-41).

Como puede apreciarse, la característica definitoria del respeto como reconocimiento es que demanda un tratamiento atento a ciertas restricciones. Con el respeto como apreciación, en cambio, no habría restricciones morales equivalentes. Aparentemente en ese plano el espacio para la espontaneidad sería mayor, aunque Darwall no lo diga en estos términos. En cualquier caso, dos serían los objetos posibles del respeto como apreciación: por una parte, los logros o excelencias de una persona; y, por la otra, aquellos aspectos de su carácter que nos permiten valorarla en tanto que persona (*cf. ibíd.*, 41). Para ilustrar la diferencia y, a la vez, la relación existente entre estas dos subclases del respeto, Darwall acude al ejemplo del jugador de tenis. Supóngase que un tenista expresa admiración por el saque o revés de su adversario, pero que al mismo tiempo lamenta su falta de camaradería en el campo de juego. En ese caso, estaremos ante una clara demostración de la primera subclase de respeto como apreciación, mas no de la segunda, que requiere estar en posesión de una serie más integral de disposiciones, distintivas de la agencia moral de una persona, esto es: de su capacidad de actuar sobre la base de máximas, razones y principios (*cf. ibíd.*, 43).

Curiosamente, Darwall constata en el respeto como apreciación de la segunda subclase una filiación kantiana que parece más propia del respeto como reconocimiento, tal como él mismo advierte en una sección posterior de su texto:

El respeto como reconocimiento por alguien en tanto que persona implica darle el peso apropiado al hecho de que ese alguien sea una persona, lo que exige estar dispuesto a restringir nuestra conducta en función de ese hecho. De este modo, sería al respeto como reconocimiento al que se refiere Kant cuando escribe “un ser semejante representa así un objeto de respeto, restringiendo por eso mismo cualquier decisión (arbitraria)”. El respeto como reconocimiento por las personas, entonces, se identifica con el respeto

como reconocimiento por los deberes morales que vienen dados por la existencia de otras personas (ibíd., 45).

¿A qué responde entonces el intento de Darwall de explicar la segunda subclase del respeto como apreciación apelando también a Kant? Desde luego que bien podría ser el caso que cada vez que expresamos admiración por la honestidad, camaradería o humildad de una persona, nos pronunciemos sobre su capacidad para actuar sobre la base de ciertas máximas o razones (cf. ibíd., 43). Si Kant sostuvo que la característica distintiva de los seres humanos en tanto seres racionales estriba en su capacidad de actuar de acuerdo a la concepción de leyes o principios (cf. FMC 4:412), entonces la condición que deberá satisfacerse para que podamos expresar admiración o respeto por una persona que presuntamente ha sido honesta, digamos, es que haya actuado obedeciendo ciertas razones o principios. Sin embargo, ¿por qué esta condición sería *distintivamente* kantiana? ¿Acaso no es una verdad de Perogrullo que, para evaluar la moralidad de un acto, antes debemos analizar las razones o principios que intencionalmente haya podido perseguir el agente involucrado? Si así no fuera, entonces simplemente no tendría ninguna relevancia el hecho de que la acción haya surgido de la mera casualidad. No obstante, como sabemos que la tiene, el respeto como apreciación exige que al menos seamos capaces de evaluar los motivos que han impulsado a un agente a embarcarse en un curso de acción determinado. Lo que no queda claro en modo alguno es si esta condición es auténticamente kantiana.

A fin de verlo con mayor precisión, considérese el siguiente pasaje extraído de la “Antinomia de la razón pura” contenida en la *Crítica de la razón pura*:

La verdadera moralidad de los actos (mérito y culpa), aun de nuestra propia conducta, sigue permaneciendo oculta para nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Y nadie puede averiguar cuánto de este sea puro efecto de la libertad y cuánto haya que atribuir a la mera naturaleza y a defecto no culpable del temperamento, o a su feliz disposición, y, por consiguiente, tampoco podría juzgar con plena justicia (CRP 579 n) (Kant 1960: 225).

¿No resultan estas palabras sumamente reveladoras del escepticismo que Kant habría manifestado con respecto a la posibilidad de verificar

fehacientemente la verdadera moralidad de nuestras acciones? (sobre este punto en particular, véase especialmente Korsgaard 1997, xxi). ¿Y no contamina este mismo escepticismo cualquier intento de embarcarnos en esa forma de respeto que Darwall denomina apreciación? La postura de Kant puede parecer tan drástica como inaceptable en este punto, pero creo que ella habla a las claras de que la forma de respeto que habría estado en el corazón de su filosofía es el respeto como reconocimiento que el propio Darwall le imputa (*cf. supra*). La discusión que en todo caso podría suscitarse aquí tiene que ver con el carácter más o menos restrictivo que Kant le habría dado a esta noción. Darwall parece convencido de que el respeto como reconocimiento sólo puede brindarse si nos abstenemos de realizar ciertos actos. Pero Kant, cuando emplea el concepto de respeto no ya para referirse a lo que demanda la ley, que es lo que habitualmente hace, sino para referirse a lo que demandan otras personas, admite dos modalidades de trato. La primera modalidad podría considerarse efectivamente *abstentiva*, en la medida en que demanda que nos abstengamos de realizar ciertos actos, fundamentalmente aquellos que implicarían instrumentalizar a otros seres humanos (*cf. FMC 4:429*). Sin embargo, la segunda modalidad tendría una auténtica función *promocional*. En especial cuando se trata de promover los fines que otras personas se propusieran para sus vidas, sostiene Kant, vinculados a su felicidad o autorrealización personal, nuestro involucramiento podría llegar a ser realmente activo (*cf. FMC 4:430*) (*cf. Korsgaard 1997, xxii*).

Razonablemente, entre algunos autores reina la sospecha de que recibir ayuda implica ser víctima de alguna humillación, justamente lo contrario de ser tratado con respeto (*cf. Maliandi 2010, 288*; asimismo, véase Darwall 2006, 126-130). Pero esta sospecha parece desarticularse tan pronto como entendemos que la mejor manera de prestar ayuda consiste en procurar el sentimiento de su destinatario. Si bien no es del todo claro que el último pasaje citado de la *Fundamentación* deba leerse como una sugerencia inconfundible en este sentido, creo que existe más de una razón para adoptar una línea interpretativa semejante (*cf. Parmigiani 2019*). En cualquier caso, incluso si así no fuera, lo que parece manifestarse aquí es una forma de respeto que no se adecua naturalmente a ninguna de las dos clases entrevistadas por Darwall. No parece adecuarse al respeto como reconocimiento, en primera instancia, debido a que el mismo supone una forma indiferenciada de trato, y no hay



nada menos indiferenciado que el intento de ayudar a alguien tomando en consideración sus fines o deseos distintivos. Pero tampoco parece adecuarse al respeto como apreciación, en segunda instancia, debido a que aquí no hay nada que nos lleve a pensar que la persona dispuesta a ayudar comparta, valore o aprecie los fines o deseos de la persona que recibe la ayuda. En este sentido, alguien podría promover los fines de otra persona simplemente porque valora que dicha persona sea feliz, aunque no encuentre razón alguna que haga mínimamente comprensible esa forma de felicidad.

Todo esto, por cierto, tornaría ciertamente insuficiente la lectura que Darwall hace de Kant. Sin embargo, ese sería a esta altura el menor de los males, pues el problema que tiene Darwall es el de cómo conciliar esta nueva modalidad de respeto, característica del trato consensual, con las dos clases de respeto postuladas en su texto. Como veremos en lo que sigue, existen modalidades de trato, como algunas de las implicadas en el trato reprobatorio, que tampoco estarían contempladas en el planteo de Darwall. Pero el punto central aquí, señalado parcialmente por R. S. Dillon (*cf.* 1992, 111), es que el respeto como apreciación tan sólo representaría una de las dos caras que puede adoptar el ‘respeto evaluativo’ [*evaluative respect*], el cual consistiría en “una valoración comparativa de los méritos de una persona o en una evaluación de su calidad relativa a partir de algunos estándares de excelencia” (*cf.* *ibíd.*). Cuando la evaluación es positiva o aprobatoria, tiene lugar el respeto como apreciación, desnudándose la primera cara del respeto evaluativo. ¿Qué sucede, sin embargo, cuando la evaluación es negativa o desaprobatoria? Ni Darwall ni Dillon parecen reparar en el hecho de que una evaluación semejante puede ser tan respetuosa de la persona evaluada como una evaluación positiva o aprobatoria. A mi juicio, esta sería la otra cara del respeto evaluativo. En la próxima sección, intentaré determinar no sólo qué elementos deben darse para que las formas de trato desaprobatorias o reprobatorias se muestren respetuosas, sino también por qué la simple apreciación, contrariamente a lo que suele pensarse, no basta de por sí para transmitir respeto.

## §2. Evaluación y respeto: un fenómeno de múltiples caras

En el año 2014, la Fundación Konex le concedió al poeta e intelectual cordobés Oscar Del Barco el premio nacional de literatura que otorga cada

diez años, considerado como uno de los más prestigiosos del país. Un premio semejante normalmente constituye un honor para su beneficiario, por ser una manifestación de respeto y admiración. Sin embargo, siguiendo en cierto modo el ejemplo de Jean-Paul Sartre, Del Barco rechazó el Premio Konex aduciendo dos razones principales: en primer lugar, que no podía aceptar un premio que en el pasado le había sido otorgado a personas de dudosa reputación moral, como Amalia Lacroze de Fortabat; y, en segundo lugar, que él tampoco se consideraba un ejemplo ético a proponer a los jóvenes, por haber apoyado la dictadura de la Unión Soviética, la falta de libertades en Cuba y el asesinato de dos jóvenes por parte del Ejército Guerrillero del Pueblo en 1964.

Este caso, como también el rechazo de Sartre al Premio Nobel de Literatura, admite muchas lecturas. Una de ellas es la que se desprende de la falta de respeto que un sujeto premiado puede sentir por la institución premiadora, aunque esta falta de respeto se manifieste respetuosamente, es decir, guardando las formas. Otra lectura posible es la falta de respeto que, por paradójico que suene, un acto *apreciativo* de respeto siempre puede significar para todas aquellas personas que no son premiadas. En su exposición de los motivos de rechazo, el propio Del Barco menciona estar en desacuerdo con la absurda jerarquización mentada por el Konex, así como por excluir de su consideración a quehaceres tan relevantes para la sociedad como la literatura, tal el caso de la albañilería o la enfermería. Pero la lectura que aquí me interesa destacar es la posible falta de respeto que el mismo respeto apreciativo puede significar para la persona premiada. En el caso en cuestión, no es seguro que Del Barco se haya sentido irrespetado por la Fundación. Quizás habría experimentado alguna forma de deshonra si hubiera aceptado el premio, aunque ella habría sido una consecuencia imputable a su decisión y no al acto institucional de premiarlo. De todos modos, imaginemos un caso ligeramente diferente. Supóngase que la institución premiadora se hubiera comportado injustamente en el pasado con el individuo premiado, al punto de afectarlo gravemente en su estima u honor. Bajo esta hipótesis, ¿no tendría ese individuo una razón más que atendible para considerar la repentina decisión de premiarlo como una auténtica falta de respeto?

No hay dudas de que el significado de un acto evaluativo varía considerablemente dependiendo de cuál sea la legitimidad imputable a quien lo

realiza. Si la legitimidad es inexistente, pobre o acaso dudosa, difícilmente el acto evaluativo alcance a lograr lo que se propone. A fin de evaluar a alguien por sus logros o fracasos, la instancia evaluadora debe poseer un mínimo de autoridad moral. Esto se aprecia con nitidez en aquellas evaluaciones negativas o reprobatorias que comportan alguna forma de sanción para su destinatario. Así, por ejemplo, en Derecho Penal se discute si un Estado que ha fallado en garantizar para su población ciertos derechos esenciales puede luego alzarse con la potestad de penar a quienes infringen la ley viviendo en contextos de marginalidad o exclusión (*cf.* Virgolini 2005, 274). Quienes piensan que un tratamiento así sería irrespetuoso, plantean la necesidad de adoptar medidas sustitutivas de la pena, al menos hasta que el Estado consiga legitimarse nuevamente frente a la ciudadanía. Y, si bien nada de esto adquiere la misma dimensión cuando el Estado o cualquier otra institución que carece de legitimidad moral pretende premiar u homenajear a alguien, hay casos suficientemente elocuentes. El de Del Barco es uno, por supuesto, pero podríamos imaginar muchos otros. Supóngase que una universidad fuera conocida por otorgar títulos a personas de dudosa reputación académica. Por un tiempo, estas personas podrían experimentar alguna forma de respeto. Sin embargo, en la medida en que luego enfrentarían dificultades considerables para insertarse en el mercado académico o laboral, es probable que ese respeto tendiera progresivamente a desaparecer.

En la sección anterior sugerí que el respeto como apreciación, contrariamente a lo que parecen pensar autores como Darwall o Dillon, tan sólo constituye una de las dos caras que puede adoptar al respeto evaluativo, siendo su contracara el respeto no apreciativo. Ahora bien, así como el respeto como reconocimiento encuentra su contracara en la falta de respeto que se produce cuando alguien es tratado sin atenerse a ciertas restricciones, la propia contracara del respeto evaluativo parece manifestarse precisamente en aquellas circunstancias en las que alguien pretende evaluar a otra persona, positiva o negativamente, careciendo de legitimidad para hacerlo. Cuando se incumplen ciertas reglas, ya sea que determinen la legitimidad de origen del evaluador o su legitimidad de ejercicio, parece producirse una auténtica falta de respeto, aunque la misma no tenga que ver necesariamente con el modo en que es tratado el destinatario de la evaluación ilegítima, sino con el modo en que se comporta el evaluador frente a un contexto socio-normativo más

amplio. Pero, una vez más, si hay reglas que deben cumplirse a la hora de evaluar, muchas de las cuales establecen verdaderas restricciones (por ejemplo, reglas como las que prohíben premiar con un cargo público a quien ha desaprobado una prueba concursal), entonces el respeto como apreciación compartiría muchas de las características que Darwall le atribuye al respeto como reconocimiento. No sólo en ambas clases de respeto hay reglas que restringen nuestro campo de acción, sino que en ambas clases se constatan formas de trato ciertamente próximas al universalismo kantiano, las cuales, por lo demás, parecen dejar bastante poco espacio para la espontaneidad.

### §3. ¿Otras dos clases de ‘respeto’? Entre el universalismo y el particularismo

Posiblemente consciente de los defectos que en este sentido contaminan la distinción de Darwall, Dillon propone una nueva alternativa, aunque no ya frente al respeto como reconocimiento, sino frente a cualquier manifestación más o menos universalista de respeto, incluido el respeto evaluativo. Ella la denomina ‘respeto como cuidado’ [*care respect*], reconociendo su deuda con una importante tradición ética de la que forman parte pensadoras como Carol Gilligan, Marilyn Friedman o Seyla Benhabib, para quienes las exigencias de la moralidad nunca alcanzarán a cumplirse a menos que seamos capaces de atender a la singularidad de los otros (*cf.* Dillon 1992, 117). De acuerdo a Dillon, si bien el respeto como cuidado guardaría mayores similitudes con el respeto evaluativo que con el respeto como reconocimiento, en el sentido de que nos obligaría a atender a las particularidades de cada caso (fundamentalmente, al carácter y a la conducta de los individuos), se diferencia del mismo por su pretensión de *aceptar* las especificidades de cada persona, evitando emitir juicio alguno al respecto. En sus propias palabras:

El respeto como cuidado proporciona así una suerte de limitación al respeto evaluativo: nos llama a ser lentos para juzgar y generosos en nuestra evaluación, reconociendo la realidad del profundo desacuerdo entre personas moralmente sinceras, nuestras propias limitaciones comprensivas y el profundo impacto de nuestras evaluaciones (*ibíd.*, 123).

Pero el rasgo distintivo del respeto como cuidado, como antes he sugerido, estriba en su singularidad o particularidad, que es el rasgo que, a juicio de Dillon, ubica a esta noción en firme contraste con cualquier concepción kantiana de respeto (ibíd., 116). El contraste vuelve a sonar exagerado en virtud de que, según ya se viera (*cf. supra*), simplemente no es cierto que el respeto kantiano tan sólo consista en la prohibición de interferir en la vida de otras personas, manteniendo las distancias que sean necesarias para que dichas personas encuentren espacio suficiente para perseguir sus propios fines y/o ejercitar su capacidad racional con responsabilidad (*cf. ibíd.*, 113; además, véase Alm 2018). En este punto, es posible que la lectura que Dillon hace de Kant vuelva a resultar tan simplificadora como la lectura de Darwall. No obstante, si aquí se prescinde de cualquier discusión exegética, quedará en pie una cuestión de vital importancia: ¿no será acaso que las distintas clases de respeto que cabe constatar en la literatura perfectamente podrían agruparse en dos clases fundamentales, como una clase de respeto universalista, por un lado, y una clase de respeto particularista, por el otro?

Para simplificar un poco las cosas, propondré trabajar sobre la base de las siguientes definiciones provisionarias:

- *Respeto universalista o  $R_{(u)=(df)}$*  Tratar a una persona de acuerdo a ciertos parámetros universales (por ejemplo, de acuerdo a ciertas normas de racionalidad, cordialidad, civilidad, mérito, desempeño profesional, etc.).
- *Respeto particularista o  $R_{(p)=(df)}$*  Tratar a una persona de acuerdo a como dicha persona necesita, desea o valora ser tratada.

Si se aceptan estas definiciones, entonces tanto el respeto como reconocimiento como el respeto evaluativo serían dos variantes de  $R_{(u)}$ , cuyas modalidades de trato podrían ser más o menos universales. En cambio, el respeto como cuidado que propone Dillon podría circunscribirse —o incluso tal vez equipararse— a  $R_{(p)}$ . Las definiciones, por cierto, son sumamente toscas, por lo que también pueden dar lugar a confusiones, falsas dicotomías o burdas simplificaciones. A propósito de  $R_{(p)}$ , por ejemplo, la definición parece dejar

afuera aquellas formas de respeto que demandan ciertas personas en virtud de su pertenencia grupal, un fenómeno que ha sido estudiado de manera prolífica por la filosofía política en los últimos 40 años (*cf.* Kymlicka 2003). Sin embargo, nótese que el tratamiento diferenciado o particularista que suelen demandar algunas personas en virtud de su pertenencia a ciertas minorías étnicas, religiosas o culturales, a menudo nace de una necesidad, justamente la necesidad de obtener ciertas formas de reconocimiento o compensación. Y  $R_{(p)}$ , como se ha visto, no alude meramente a deseos y valoraciones personales, sino también a necesidades, por lo que también estaría contemplado en esta definición el tratamiento particularista entrevisto por las teorías de la ciudadanía diferenciada.

Sobre la base de estas definiciones provisorias, intentemos determinar cómo se manifiesta en la práctica el trato respetuoso. Según  $R_{(u)}$ , una persona será tratada con respeto siempre que se apliquen ciertos parámetros universales, aunque dicha persona desprecie o aborrezca dichos parámetros, por ser contrarios a sus necesidades, deseos o valoraciones. Habitualmente esto último ocurrirá cuando la persona reciba un trato reprobatorio o desaprobatorio. En tales casos, parece claro que  $R_{(u)}$  entrará en tensión con  $R_{(p)}$ ; o, mejor dicho, que las exigencias de  $R_{(u)}$  entrarán en tensión con las exigencias de  $R_{(p)}$ . Ahora bien, ¿en qué sentido podría afirmarse que la persona a quien se le dispensa el trato reprobatorio está siendo víctima de una falta de respeto? En este punto, todo depende de cómo se defina el trato irrespetuoso. Considérense las siguientes definiciones tentativas, las cuales se encontrarían en consonancia con las dos definiciones anteriores de ‘respeto’:

- *Irrespeto universalista o  $IR_{(u)}=(df)$*  Tratar a una persona contraviniendo ciertos parámetros universales (por ejemplo, contraviniendo ciertas normas de racionalidad, cordialidad, civilidad, mérito, desempeño profesional, etc.).
- *Irrespeto particularista o  $IR_{(p)}=(df)$*  Tratar a una persona contraviniendo sus necesidades, deseos o valoraciones personales.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> En “Integridad y desprecio” (1992), Axel Honneth parece equiparar estas dos formas de ‘irrespeto’ con lo que allí llama ‘*desprecio* como humillación’, por un lado, y ‘*desprecio* como deshonra’, por el otro. Mientras la primera forma de desprecio típicamente ocurre cuando a una persona se le niegan los derechos que a otras personas se les reconocen, la

Puesto que, *ex hypothesi*,  $R_{(u)}$  puede dar lugar a  $IR_{(p)}$  en aquellas circunstancias en que una persona *con ciertas necesidades, deseos o valoraciones* recibe un trato reprobatorio, no sólo se plantea el problema de cómo conciliar ambas formas de respeto, sino también el de si es necesario, o siquiera deseable, que dichas formas alcancen a conciliarse. Para ese fin, no obstante, resulta imprescindible preguntarse por la importancia moral de sostener en determinadas circunstancias algunas prácticas de reprobación que garantizan  $R_{(u)}$ . Por lo pronto, supóngase que el empleado de una compañía suspende súbitamente sus tareas laborales en pleno horario de oficina para rezar en voz alta mirando en dirección a La Meca. Cualquier persona que suspenda su labor de esta manera para realizar una acción contraria a las obligaciones laborales contraídas merecerá por lo general una reprimenda o reprobación, sin que este acto constituya una falta de respeto. ¿Pero por qué tendemos a pensar que esto sí sería una falta de respeto [ $IR_{(p)}$ ] para el creyente musulmán? La razón no parece otra que la importancia vital que le adjudicamos a sus creencias religiosas. Alternativamente, supóngase que otro empleado hace lo mismo que el creyente musulmán, pero en este caso no para cumplir con una obligación religiosa, sino para conectarse a la transmisión televisiva del partido de su equipo de fútbol favorito. ¿Por qué aquí la reprobación no parecería encerrar la misma falta de respeto que en el otro caso? Después de todo, su pasión por el fútbol, y particularmente por su equipo, podría ser realmente muy honda, al punto de definir su identidad como persona.

---

segunda forma de desprecio se da cada vez que alguien es tratado como si su estilo de vida no valiera la pena (*cf.* 1992, 81-82). Más allá de los pormenores de esta clasificación, lo que resulta llamativo es que Honneth haya elegido el término ‘desprecio’ para dar cuenta de tales situaciones, un término que hasta ahora no fue mencionado en este trabajo, pero que bien podría contraponerse al respeto apreciativo mentado por Darwall. Ahora bien, antes se vio que esta última forma de respeto tan sólo puede ser vista como una variante del respeto evaluativo, cuya contracara sería el *respeto no apreciativo* (*cf. supra*), y no en cambio el *desprecio*, actitud que, como el propio Honneth nota, parece estar dirigida a socavar la integridad de su destinatario. Así como cabe diferenciar entre lo que implica respetar, no respetar e irrespetar (o faltarle el respeto) a alguien, tal vez también quepa diferenciar entre lo que implica apreciar, no apreciar y despreciar a alguien. Mientras las dos primeras acciones de cada trilogía son compatibles con el trato respetuoso, no sucede lo mismo con las últimas.

Si hemos de hallar alguna diferencia entre estos casos, de nada servirá que nos empeñemos en comparar el peso que para cada uno de los empleados poseen ciertas inclinaciones, creencias o valoraciones, pues siempre puede hallarse un ejemplo que sea lo suficientemente demostrativo del carácter recalcitrante de una actitud subjetiva. Llevada a estos extremos, una comprensión denodadamente particularista de lo que está en juego conlleva el riesgo de desdibujar todo límite entre lo que merece y no merece tolerarse. No obstante, ¿con qué indicios contamos? Sin dudas,  $R_{(p)}$  reclama una atención a las especificidades y los detalles sobre la que no puede prejuzgarse. En esta atención, habremos de considerar lo que resulta importante para alguien, que suele vincularse con aquello que le preocupa (*cf.* Frankfurt 2006; al respecto, véase *infra*). Sin embargo, semejante indicio es insuficiente para salir de la encerrona, por la misma razón antes expuesta: siempre puede hallarse una preocupación que sea para alguien lo suficientemente grave como para requerir nuestra atención, sin que esto tenga por qué llevarnos a suspender un juicio reprobatorio o a mostrarnos indulgentes, comprensivos o tolerantes.

Tal vez un modo diferente de hallar el indicio *relevante* se advierte si consideramos la tipología específica a la que responden las creencias o valoraciones de las personas. Para retomar el ejemplo anterior, seguramente el *carácter religioso* de las creencias o valoraciones del empleado musulmán debería contar de un modo *especial*, es decir, de un modo en el que no estaría en condiciones de hacerlo el carácter que revisten las creencias y valoraciones de un aficionado al fútbol en tanto simple aficionado al fútbol. Habermas parece ofrecer una clave. Aludiendo a la tolerancia religiosa, a la que concibe como precursora de los derechos multiculturales (*cf.* 2003, 10 y sigs.), él cree que una demanda de inclusión resulta atendible en la medida en que las consecuencias que para una persona se seguirían de desatenderla la llevarían ni más ni menos que a *malograr* su propia vida (*ibíd.*, 8). Las creencias y valoraciones religiosas comparten con otras creencias y valoraciones, como las relativas a la sexualidad o a ciertas cosmovisiones metafísicas y políticas, el hecho de que están plagadas de contenido normativo, con todo lo que esto implica para el desarrollo de una vida plena en sus diferentes dimensiones, tanto materiales como espirituales. En contraposición, según parece, no habría nada semejante en las creencias y valoraciones del fanático futbolero. Desde luego, si aquí nos guiamos por los fanáticos que pueblan los cuentos



del escritor argentino Roberto Fontanarrosa, las diferencias vuelven a atenuarse. Para ellos, es claro que el fútbol posee una importancia práctica desbordante. ¿Pero no es igualmente clara la intención humorística que se plasma en la mayoría de estos cuentos? Si las historias de Fontanarrosa son hilarantes, no es porque la conducta de sus protagonistas resulte precisamente encomiable.

En “La importancia de lo que nos preocupa”, H. Frankfurt escribió:

El hecho de que lo que le preocupa a una persona sea una cuestión personal no implica que cualquier cosa valga. Aún puede ser posible distinguir entre cosas que en cierta medida son dignas de preocupación y cosas que no lo son. Como consecuencia, puede resultar útil investigar qué hace que algo sea digno de preocupación, es decir, qué condiciones deben cumplirse si algo ha de ser apropiado o digno como ideal o como objeto de amor, y cómo debe decidir una persona, entre las diversas cosas dignas de preocupación, por cuál preocuparse. Aunque algunas personas pueden preocuparse, justificadamente, por cosas diferentes o preocuparse en forma diferente por las mismas cosas, esto no significa, por cierto, que su amor y sus ideales no sean susceptibles de una crítica importante de cualquier clase o que no puedan encontrarse principios analíticos generales que posibiliten la diferenciación (2006, 134).

Más adelante, Frankfurt nos invita a considerar el caso de una persona que se preocupa por evitar romper los espejos. “Sin duda está cometiendo un error de algún tipo al preocuparse por esto” (ibíd., 137), afirma. Sin embargo, a la hora de explicar en dónde reside un error así, él no arroja mayores precisiones. Similares son algunos de los casos que analiza Philippa Foot en *Bondad natural*. “Recuerdo una charla —escribe— en la que un doctor decía que uno de sus pacientes (...) era perfectamente feliz recogiendo hojas todo el día” (2002, 154). Lo que parece estar allí ausente, reflexiona, es “la dimensión de la profundidad”, a la que vincula con aquellas “cosas que ocupan un lugar básico en la vida humana, como el hogar, la familia, el trabajo y la amistad” (cf. ibíd., 156-159).

Estas definiciones pueden parecer ciertamente elusivas, pero hay una cuestión crucial que remarca Foot a lo largo de todo su ensayo y que puede ser útil en este contexto. Todas las preocupaciones humanas existen en la

medida en que se susciten en nosotros ciertos estados mentales. Pero sería un craso, sostiene ella, concebir una preocupación como un simple estado mental, ya que esto impediría diferenciar entre las preocupaciones que valen la pena y las que no. Seguramente para el fanático futbolero sus preocupaciones son importantes, en el sentido de que ocupan un lugar de privilegio en su estructura conativa o motivacional. No obstante, para que sus empleadores reconozcan su importancia, esto no es suficiente. Ellos han de poder apreciar el asunto que despierta su preocupación como un asunto importante, en el sentido de que valga la pena no sólo invertir tiempo, dinero y energía en el mismo, sino también desatender otros asuntos, como las obligaciones laborales contraídas. *A priori*, tal vez no haya nada que les impida apreciar el asunto en tal sentido. Así, por ejemplo, si los empleadores fueran tan fanáticos del fútbol como su empleado, les sería más fácil comprender las razones que lo impulsan a suspender sus obligaciones cuando juega su equipo favorito. Con todo, ¿por qué no nos parecería reprochable que el empleado fuera sancionado, como sí nos parecería hasta cierto punto que lo fuera el creyente musulmán? En este último caso, la dimensión de la profundidad no viene dada por el *lugar básico* que ocupan en la vida de una persona ciertas preocupaciones, como diría Foot, sino más bien por su *tipología característica*. Las preocupaciones religiosas poseen una historia y un trasfondo que no parecen estar presentes en las preocupaciones futboleras, y estos elementos deberían alzarse con alguna relevancia a la hora de evaluar su peso o catadura moral.

En este punto específico es donde conviene abreviar nuevamente en Habermas. Si la tolerancia religiosa ha sido, como él piensa, la precursora de otros derechos multiculturales tendientes a garantizar la inclusión de minorías históricamente excluidas, no es porque lo religioso se ubique por encima de cualquier otro asunto o preocupación. Es porque la religión ha sido durante mucho tiempo y para mucha gente un motivo de discriminación, como también el sexo, la raza o la lengua. Por haber sido así, cada uno de estos asuntos reclama un tratamiento especial en los distintos ámbitos prácticos en los que nos desenvolvemos como seres humanos. El caso del *hijab* en los colegios secundarios al que se refiere Habermas en su texto constituye una buena ilustración de lo que quiero decir (*cf.* 2003, 10-11), pues marca la diferencia que existe entre quienes merecen y *no merecen* un trato diferencial por razones religiosas. En Francia, por ejemplo, la Ley 2004-228 del 15 de marzo de 2004

prohíbe la tenencia de símbolos o ropa que manifieste una pertenencia religiosa en los colegios públicos. De esta ley no sólo se infiere la prohibición del uso del *hijab*, sino también la portación de crucifijos. Sin embargo, en un país de tradición cristiana como Francia, es posible que un tratamiento indiscriminadamente laicista no consiga más que perpetuar el sentido de alienación de la minoría musulmana, dejando prácticamente intacto el sentido de pertenencia de las mayorías cristianas. Por eso mismo, el propio Habermas se pregunta si “la tradición interpretativa republicana” dominante en un país como Francia puede ser tan fuerte como para violar “la obligación de neutralidad del Estado frente a la legítima pretensión de una minoría religiosa a presentarse a sí misma y a obtener un reconocimiento público” (ibíd., 11).

A mi modo de ver, todo esto es muy relevante para entender por qué el empleado musulmán merece un tratamiento especial en su ámbito laboral que no merece en cambio el simple aficionado al fútbol. En su caso, una forma determinada de  $R_{(p)}$  parece obligar a los empleadores a suprimir cualquier juicio reprobatorio cuando suspende sus tareas laborales para ponerse a rezar. Como producto de este tratamiento, otros empleados podrían sentirse irrespetados en el sentido capturado por  $IR_{(u)}$ . Es más, alguien como el aficionado al fútbol podría aducir que se le ha faltado el respeto en el sentido capturado por  $IR_{(p)}$ . Ahora bien, tan pronto como se advierte que el tratamiento especial que recibe el empleado musulmán constituye una condición indispensable de su inclusión comunitaria, garantía básica para que sea tratado con el mismo respeto universalista  $[R_{(u)}]$  que rige para quienes ya se encuentran incluidos, las reservas que puedan albergar al respecto el resto de sus compañeros se mostrarán en un punto carentes de fundamento.

En el caso del empleado aficionado al fútbol,  $R_{(p)}$  no tiene cabida justamente porque dicho empleado, al menos *ex hypothesi*, ya pertenece al universo de personas integradas a la comunidad mayoritaria que comparte cierta idiosincrasia cultural. Desde luego, esto no significa que él no sienta que merece un tratamiento especial como el que se le prodiga a su compañero musulmán. Ignorar su pasión por el fútbol, además, parece contravenir un deseo o valoración definitoria de su identidad, y ya se ha visto lo que significa  $IR_{(p)}$ : tratar a una persona contraviniendo sus necesidades, deseos o valoraciones personales (*cf. supra*). Sin embargo, si se acepta esta definición tal cual fuera formulada, potencialmente cualquier deseo o valoración sería digna de

atención, incluyendo deseos o valoraciones tan caprichosas como injustificables, como el deseo de ver mi estatua erigida en el campus de la universidad (cf. Korsgaard 1996, 286), o la valoración positiva que podría sentir un musulmán por prácticas como la clitoridectomía y los divorcios *talaq* (cf. Kymlicka 2003, 216).

Tal como han sido definidos anteriormente,  $R_{(p)}$  y su contrario,  $IR_{(p)}$ , no pueden mantenerse en pie a menos que se introduzca una importante *doble reserva*. Por un lado, para que una necesidad, deseo o valoración personal pueda reclamar con justicia un tratamiento especial, dicha necesidad, deseo o valoración no debe contravenir las demandas universalistas de  $R_{(u)}$ . Esta reserva, que hasta cierto punto parece cumplirse en el caso del fanático de fútbol, no se cumpliría en el caso de un empleado cuyo deseo fuera que no se incorporen a su trabajo personas de cierta ascendencia étnica, por ejemplo, o de un credo religioso específico. Personas así estarían manifestando lo que Dworkin dio en llamar “preferencias externas” (2013, 295 y sigs.), y ya sabemos los inmensos problemas que para cualquier política pública conlleva tomarlas en serio. Pero, *por otro lado*, tan importante como la reserva anterior es que el tratamiento que se sigue de  $R_{(p)}$  sea necesario para que su destinatario pueda integrarse a la comunidad moral en donde rigen las demandas universalistas de  $R_{(u)}$ . Puesto que, como antes he sugerido, esta reserva se incumple en el caso del fanático futbolero, sus deseos o valoraciones no merecen tomarse en serio, o por lo menos no en el sentido en que sí merecerían considerarse los deseos o valoraciones del empleado musulmán.

#### §4. Modalidades respetuosas (e irrespetuosas) de la reprobación

En la sección anterior intenté poner de manifiesto que la reprobación que resulta compatible con las formas universalistas de respeto consagradas en la fórmula  $R_{(u)}$  sólo infringe el respeto particularista  $R_{(p)}$ , postulado por enfoques como el de R. Dillon, si existen razones para temer que su destinatario pudiera sufrir alguna forma de menoscabo o perjuicio que actúe en detrimento de lo que requiere para incorporarse plenamente como miembro de una determinada comunidad moral. Por supuesto, esto no significa que cuando la reprobación se encuentra justificada en este sentido, no haya modos o formas de expresarla que resulten irrespetuosas. Particularmente cuando se dicen cosas

que hubieran podido evitarse, se emplea un tono inadecuado o se expone a una persona a situaciones vergonzantes, la reprobación transgrede el límite de lo que debiera tolerar un trato genuinamente respetuoso. Aunque en esta sección no puedo ocuparme de todas las modalidades existentes de la reprobación, un somero repaso por algunas de las más salientes podría darnos la pauta que estamos buscando para comprender qué dimensiones del respeto deberían mantenerse al resguardo de cualquier afectación.

Como fácilmente se intuirá, existe una diferencia muy grande entre ‘no respetar’ a alguien y ‘faltarle el respeto’. Por empezar, uno comete una falta de respeto con una persona cuando la trata contraviniendo cierto parámetro universal, tal como se viera en la sección anterior. Del mismo modo, uno le falta el respeto a una persona cuando le atribuye una propiedad indeseable que dicha persona no tiene. Así, por ejemplo, le faltamos el respeto a Juan si lo tratamos como si fuera imprudente o poco generoso, cuando Juan de hecho es todo lo contrario. Lo propio sucede cuando uno juzga o expresa reprobación por otra persona sin detentar el rango o posición moral que nos permitiría hacer de jueces. Esto es lo que típicamente sucede cada vez que alguien es reprobado por otra persona que merece la misma reprobación, o incluso una reprobación mayor, que la persona que está siendo juzgada. Pero ahora supóngase que, más allá de estas fallas o incongruencias, uno sólo se dispusiera a expresarle a alguien de manera sincera que no lo respeta. Expresiones como “No tengo respeto alguno por lo que Usted hace”, “No tengo respeto por lo que Usted representa”, o incluso “Siento asco (o repugnancia) por su persona”, son perfectamente capaces de transmitir, cada una a su modo, sentimientos sinceros de una persona hacia otra. Como bien sabemos, el solo hecho de no respetar a alguien no constituye de por sí una falta de respeto. ¿Pero qué hay acerca del acto expresivo de quien se sincera de esta manera? ¿No constituye asimismo una auténtica falta de respeto?

#### B. Williams ha escrito a propósito de la sinceridad:

Como nos recuerdan los psicólogos sociales y los novelistas, en situaciones de amistad y confianza es común que las personas mientan abiertamente a los demás, los confundan o les transmitan impresiones falsas, para no dañarlos o exponerse ellos mismos a ser heridos, y en general para sostener sistemas de estima mutua (2006, 117).

Si nos guiamos por esta reflexión, una de las conclusiones a la que arribaremos es que la necesidad de sostener sistemas de estima mutua muchas veces tornará desaconsejable formular expresiones como las mencionadas, y más aún si son sinceras. Esto típicamente tenderá a ocurrir en círculos íntimos como una familia o un grupo de amigos, pero también es posible que debamos actuar de la misma manera en círculos más amplios, como una legislatura, un consejo deliberante, una reunión de consorcio o un congreso académico. Las expresiones en cuestión no son de por sí groseras ni contienen términos vulgares o convencionalmente insultantes, pero parecen lo suficientemente descalificadoras como para que la persona a quien van dirigidas experimente una herida significativa en su autoestima o auto-respeto. Por eso mismo, su empleo debe realizarse con suma prudencia, quizá reservándolas para aquellas ocasiones en que no haya duda alguna sobre la falta de calidad moral de su destinatario. Otras expresiones, como “Usted me ha defraudado”, “Siento una decepción profunda” o “Ya no puedo confiar en Usted”, son también demostrativas del profundo grado de reprobación que puede suscitar en un agente, aunque su tenor sea muy diferente. Mientras las expresiones anteriores parecen clausurar cualquier posibilidad de conciliación entre el agente reprobador y el agente reprobado, estas expresiones abrirían en cambio una pequeña luz de esperanza para que ello ocurra.

Más allá de las expresiones que sean características de los actos de reprobación, convendría diferenciar entre varias modalidades reprobatorias, que van desde la simple lamentación que uno expresa frente a un agente por no haber satisfecho ciertas expectativas, hasta lo que hoy se conoce como ‘cancelación’, una práctica cultural consistente en quitarle apoyo, anular o bloquear a una persona o agente colectivo por algo moralmente repudiable que haya podido hacer o decir en el pasado. Entre ambos extremos hay numerosas modalidades intermedias, como la inculpación, la condena, la desafectación o algunas formas de descalificación. La inculpación típicamente ocurre cuando el agente reprobador le asigna al agente reprobado la responsabilidad por la ocurrencia de un hecho moralmente reprochable. La condena, cuando la asignación de responsabilidades va acompañada de un reproche o sanción característica. La desafectación, por su parte, cuando el agente reprobado es apartado de sus funciones durante un tiempo o de manera

permanente. Y la descalificación, finalmente, cuando la falta de calificación de una persona para un puesto o función es puesta en evidencia. Casi todas estas prácticas, por razones diferentes, tienden a menoscabar la autoestima o el auto-respeto de la persona o agente reprobado. Sin embargo, esa no es razón para que se consideren irrespetuosas. Según ya se viera, aquí todo depende en última instancia de cuáles sean los parámetros universales imperantes que justifican cierto tipo de evaluaciones.

Menos claro se muestra en cambio el carácter respetuoso de la reprobación cuando nos movemos en ámbitos como el de la moralidad privada, en donde los parámetros supuestamente aplicables no parecen tan evidentes. Imagínese que expreso mi disgusto o desaprobación por una práctica o costumbre que mucha gente valora, o por la que siente una predilección especial. Por ejemplo, imagínese que me expreso en contra de una festividad popular, un fetiche sexual o un estilo de música, afirmando que dicha festividad (o dicho fetiche, o dicho estilo de música) es de mal gusto. En este caso cometería una falta de respeto en el sentido prefigurado por  $IR_{(u)}$  si incumpliera un parámetro universal como el que podría prescribir no emitir juicio u opinión en cuestiones como estas. Pero supóngase que no existiera un parámetro semejante, o que el mismo fuera difícil de reconocer. Incluso en ese caso podría suceder que cometiera una falta de respeto en el sentido prefigurado por  $IR_{(p)}$ , debido a que contravendría las valoraciones compartidas por dichos grupos de personas. Ahora bien, ¿no constituye una manifestación como esta un caso claro de libertad de expresión? Y, si lo fuera, ¿cuánto irrespeto [ $IR_{(p)}$ ] sería capaz de tolerar nuestro derecho a expresarnos libremente?

Ninguna de tales preguntas ameritaría una respuesta taxativa. Por lo pronto, supóngase que al destinatario directo de la expresión le es completamente indiferente lo que yo tenga para decirle, no porque no respete mi opinión, sino debido a que la actividad calificada por mí como de mal gusto no es una parte consustancial de su vida. Dado que mi acto reprobatorio no alcanza a hacer mella en la autoestima de esa persona, el mismo parece al menos tolerable. Por el contrario, si esa práctica o actividad tuviera otro lugar en su vida, o mi autoridad moral o epistémica fuera tan grande para esa persona que mis expresiones pudieran llegar a avergonzarla, al extremo de generarle una gran incomodidad, entonces el acto reprobatorio adquirirá otra dimensión

moral. En todo caso, uno debería justificar muy bien por qué tal práctica o actividad nos parece de mal gusto.

El problema que plantean los actos reprobatorios de esta naturaleza es que el componente de subjetividad que los acompaña suele empañar cualquier intento de ofrecer una justificación que sea medianamente convincente para la otra parte. Si yo sostengo que el género musical X es de mal gusto, por el alto componente sexista de sus letras y el prácticamente nulo contenido melódico de su música, señalando además que quienes disfrutaban de este género artístico suele ser gente con escasa formación cultural, seguramente me expondré a numerosas críticas. Habrá quien diga, por ejemplo, que desconozco el género, o que no todas sus letras son sexistas. Y habrá quien me recrimine, probablemente con mayor razón aún, que yo no soy nadie para juzgar el nivel cultural de una persona. Todo esto, por cierto, es materia opinable, por lo que tampoco valdría la pena insistir en demasía para que tales expresiones sean erradicadas de nuestro discurso. Pero lo que sí deberá admitir cualquier agente que esgrima juicios y justificaciones de este talante es el grado de exposición que conllevan. Quien, como el personaje del ejemplo, dice lo que dice sobre un género musical, debe asumir que se expone a las reacciones ajenas. Y, a menos que detente una autoridad incontestable, también debe asumir que estas reacciones no siempre serán concesivas. Por el contrario, muchas de ellas apuntarán a dejar en evidencia su propia negligencia, ignorancia o estupidez para juzgar, lo cual podría dejarlo muy mal parado frente a su comunidad de pertenencia. Cuando uno se expone de esta manera a las reacciones ajenas, voluntariamente acepta el riesgo de vivir en un ámbito en el que ya no le estarán garantizadas las condiciones o bases sociales que son necesarias para su propio auto-respeto.

Conviene llamar aquí la atención sobre un punto que podría suscitar objeciones. Que la propia falta de respeto pueda con plena justicia dar lugar a la falta de respeto ajena parece recordar en cierto modo la antiquísima Ley del Tali3n: ojo por ojo y diente por diente. O peor aún, parece situarnos en un mundo en el que todo puede salirse de control. Típicamente esto sucede hoy en día con la cultura de la cancelación antes citada, que somete a algunas personas al escarnio público sin siquiera ofrecerles la oportunidad de efectuar un descargo o una justificación. En no pocos casos, la cancelación se produce como consecuencia de actos o dichos transcurridos hace mucho tiempo,



cuando sus autores eran más jóvenes y habitaban un ambiente cultural muy distinto, en donde ciertas cuestiones —lamentablemente, por cierto— gozaban de otra clase de aceptación. Puesto que algunas reacciones espontáneas suelen actuar como un remedio que puede ser peor que la enfermedad, se impone la pregunta de si muchos de estos excesos no se evitarían apelando a las herramientas regulatorias que ofrece el Derecho.

A mi juicio, la alternativa jurídica es perfectamente viable. No ciertamente la penal, he de aclarar, debido a que sus soluciones tienden a ser tanto o más excesivas que las reacciones espontáneas de la sociedad. Pero tal vez el Derecho Civil o el Derecho Administrativo sí estén en condiciones de canalizar algunos conflictos de manera apropiada. De todos modos, tampoco podemos ser ingenuos. La vía jurídica probablemente funcione para situar a algunas personas frente al tribunal de la razón, exigiéndoles una rectificación temprana que ayude a descomprimir algunas situaciones de tensión social. En aquellos casos en que las personas o grupos afectados por una expresión irrespetuosa o humillante se vean imposibilitados de hablar en su defensa o carezcan de visibilidad pública, como habitualmente sucede con quienes viven en contextos de vulnerabilidad o exclusión, el Derecho seguramente puede representar una herramienta vindicatoria indispensable. En cambio, lo que difícilmente podrá evitar son muchas de las reacciones sociales que hoy son tan comunes en distintas partes del mundo. Para ese fin, el Derecho es absolutamente inapropiado. Nada de esto significa, por cierto, que debamos permanecer de brazos cruzados cuando un individuo es sometido a un escarnio público desmesurado. En la medida en que seamos libres de hablar para expresar nuestro repudio, ¿por qué no habríamos de hacerlo?

Como sabemos, hay heridas que sólo cierran con el tiempo. Sin embargo, una certeza tan simple y banal como esta no puede ser una excusa para callar. Incluso en sociedades pacíficas y tolerantes, el solo hecho de hablar conlleva riesgos concretos. Exponerse al escrutinio crítico de los demás es uno de ellos, y ni siquiera el mayor. Admitir nuestros errores puede ser en ocasiones sumamente doloroso, por lo que también deberá asumirse esa posibilidad. Lo que no puede ocurrir, y contra lo que debemos estar siempre prevenidos, es que nuestras opiniones o puntos de vista sean descontextualizados, recortados o ridiculizados, una práctica que en muchos países se ha

vuelto natural con el tiempo, alentada desde las redes sociales y muchos medios periodísticos.

Según podría inferirse de lo anterior, el Derecho también parecería inapropiado para desalentar escenarios semejantes. Pero eso no significa que nos veamos impedidos de asumir otros compromisos morales, como el compromiso de hacer todo lo que esté a nuestro alcance para construir una sociedad más tolerante y respetuosa, en la que los únicos desincentivos para hablar sean el prejuicio, la desinformación o la falta de argumentos. Por el contrario, cuando lo que se impone es un temor generalizado a que nuestras opiniones se distorsionen, se sobreexpongan o se manipulen, y ese temor obliga a mucha gente a guardar silencio, no sólo disminuye la libertad de expresión. Lo que además ocurre es que nuestro entorno socio-cultural adopta una fisonomía ciertamente desconcertante, en la que el auto-respeto con el que cada persona necesita contar mínimamente para desarrollar su propio plan de vida o poner práctica su concepción particular del bien ya no estará garantizado.

## §5. Palabras finales

A lo largo de este trabajo he intentado mostrar que el trato respetuoso que nos debemos en tanto seres humanos no sólo no es incompatible con el trato reprobatorio o desaprobatorio, sino que a veces lo presupone, incluso aunque esta última modalidad de trato alcance a afectar negativamente la autoestima o auto-respeto de sus destinatarios. A fin de demostrar este punto, me vi en la obligación de revisar el clásico planteo de Darwall en torno al respeto para sostener, siguiendo parcialmente a Dillon, que tanto el trato aprobatorio o apreciativo como el trato reprobatorio, desaprobatorio o no apreciativo constituyen modalidades posibles del respeto como evaluación, una forma de respeto tan universalista como el respeto como reconocimiento postulado por Darwall. Según la propuesta aquí sugerida, lo que legitima a una evaluación como respetuosa son un conjunto de reglas o principios más o menos explícitos. Cuando un agente evaluador se aparta de los mismos al momento de pronunciarse sobre otro agente, se arriesga a faltarle el respeto, por más que su acto evaluativo persiga una intención netamente aprobatoria.

Por supuesto, dado que hay ocasiones en que una evaluación que resulta respetuosa o irreprochable en este sentido puede afectar negativamente la autoestima o auto-respeto de su destinatario, incurriendo en lo que aquí he llamado un irrespeto particularista, se plantea el interrogante de qué hacer al respecto. Una alternativa consiste en proceder poniendo especial atención en la particularidad del agente evaluado, asumiendo la validez de una ética del cuidado como la que plantea Dillon. Sin embargo, puesto que al mismo tiempo existe el riesgo de que por esta vía se les concedan a algunas personas ciertos beneficios que a otras se les niegan, ¿en dónde ha de encontrarse el equilibrio? De acuerdo al argumento aquí esgrimido, para que un tratamiento diferenciado se justifique no basta meramente con estar atentos a los bienes, valores o deseos que las otras personas consideran importantes. Lo que además se requiere es que estos bienes, valores o deseos que se ponen en juego sean de una tipología tal que su desconsideración contribuya a perpetuar el sentido de alienación de quienes comulgan con ellos, impidiendo o dificultando su integración a la comunidad moral de la cual ansían formar parte. Si esta condición se satisface, entonces el respeto particularista o el trato diferenciado que plantean las éticas del cuidado se justificará plenamente, aunque esto implique apartarse en el plano evaluativo de los patrones que propician el respeto universal.

Por otro lado, ¿cómo cabe comportarse cuando no hay normas, principios o patrones evaluativos claros o transparentes? ¿Qué se espera que hagamos cuando se trata de emitir un juicio en cuestiones más bien opinables o subjetivas, como un género artístico, una moda, un hábito culinario o una preferencia sexual? En tales áreas, según sostuve, deberíamos ser muy lentos o precavidos para juzgar, y en especial cuando la persona a la que se dirige nuestro juicio puede resultar particularmente sensible a lo que le digamos. J. M. Esquirol equipara el respeto a la adopción de una mirada atenta y humilde, la cual a menudo resulta refractaria al enjuiciamiento crítico de los demás (2006). Sin dudas, él plantea un punto que cualquier práctica evaluativa debería considerar seriamente. La suspensión del juicio debería ser siempre una opción, y más cuando lo que está en juego es la construcción de un entorno cultural que favorezca el auto-respeto. Como sugerí en la última sección, este objetivo constituye un deber de todos y cada uno de nosotros, pese a que no exista un camino único o inconfundible en esa dirección. A veces, hablar de

más puede resultar tan irrespetuoso como hablar de menos o llamarse al silencio. En otras ocasiones, intervenir en un asunto que no es de nuestra directa incumbencia puede resultar tan irrespetuoso como no hacerlo. El respeto, como dice Esquirol, depende de “esa capacidad de aproximación a lo concreto (...) que Aristóteles llamó *epikeia*” (ibíd., 157), por lo que difícilmente las recetas generales o las fórmulas abstractas sean útiles para lograrlo.

Finalmente, toda aquella persona que se pronuncie con desaprobación en estas áreas más bien difusas de la moralidad social, como quien le imputa una deficiencia cultural a un individuo que comulga con un estilo de música determinado, por ejemplo, debe saber que se expone con todo rigor al peso de la crítica. ¿Por qué habría de ser de otra manera? A fin de cuentas, estos son los costos lógicos de la libertad de expresión, aun en sociedades signadas por el fanatismo, la incomprensión y la intolerancia.

## REFERENCIAS

ALM, D. 2018. Punishment, consent, and value. *Ethical Theory and Moral Practice* 21: 903-914.

DARWALL, S. 1977. Two Kinds of Respect. *Ethics* 88(1): 36-49.

———, 2006. *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*. Harvard University Press: Cambridge.

DILLON, R. S. 1992. Respect and care: Toward moral integration. *Canadian Journal of Philosophy* 22(1): 105-132.

DWORKIN, R. 2013. *Taking Rights Seriously*. Bloomsbury Academic: New York.

ESQUIROL, J. 2006. *El respeto o la mirada atenta: Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Gedisa: Madrid.

FOOT, P. 2002. *Bondad natural. Una visión naturalista de la ética*. Paidós: Barcelona.

FRANKFURT, H. 2006. “La importancia de lo que nos preocupa”. En *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*, 119-138. Katz: Buenos Aires.

HABERMAS, J. 2003. De la tolerancia religiosa a los derechos culturales. *Claves de Razón Práctica* 129: 4-12.

HONNETH, A. 1992. Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría* 5: 78-92.

KANT, I. 1960. *Crítica de la razón pura*. Losada: Buenos Aires.

———. 1997. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed. Mary Gregor. Cambridge University Press: Cambridge.

KORSGAARD, C. 1996. “The reasons we can share: An attack on the distinction between agent-relative and agent-neutral values”, 275-310. En *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press: Cambridge.

———. 1997. “Introduction”. En *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed. Mary Gregor, vii-xxx. Cambridge University Press: Cambridge.

KYMLICKA, W. 2003. “La teoría y la práctica del multiculturalismo de inmigración”, 185-220. En *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Paidós: Buenos Aires.

MALIANDI, R. 2010. *Ética convergente. Fenomenología de la conflictividad*. Las Cuarenta: Buenos Aires.

PARMIGIANI, Matías. 2019. Consentimiento, beneficencia y magia moral. ¿Una propuesta kantiana? *Revista Portuguesa de filosofía* 75 (1): 609-644.

RAWLS, J. 1971. *A Theory of Justice*. Harvard University Press: Cambridge.

STRAWSON, P. 2008. “Freedom and Resentment”. En *Freedom and Resentment and Other Essays*, 1-28. Routledge: Londres.

TROYAT, H. 1996. *Dostoievski*. EMECÉ Editores: Buenos Aires.

VIRGOLINI, J. 2005. *La razón ausente: ensayo sobre criminología y crítica política*. Editores del Puerto: Buenos Aires.

WILLIAMS, B. 2006. *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*. Tusquets Editores: Barcelona.

## UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE JUSTICIA EN LA REPÚBLICA DE PLATÓN

Milagros Terán Pimentel<sup>1</sup>

*En cuanto a la Justicia, el que este nombre se aplica a la comprensión de lo justo, es fácil comprenderlo; pero lo Justo mismo es difícil (Platón, Cratilo, 412c).*

### Resumen

Será analizado en el presente ensayo el concepto de justicia que Platón nos proporciona en el capítulo IV de *República*: “será Justicia por tanto la posesión y la práctica de lo que a cada uno es propio”<sup>434a</sup>, y en torno a éste se explicará su naturaleza, elementos, características, y fin, procurando resaltar: a) los conceptos tradicionales filosóficos de la Justicia y aquellos en los cuales Platón innova; b) la coherencia, armonía que existe entre los diferentes elementos que definen la justicia platónica: lo bueno y lo útil, y c) los elementos de Derecho que se hacen presente en la doctrina platónica de la justicia: la legislación y la actividad judicial, expuestos fundamentalmente en *Gorgias*.

**Palabras clave:** justicia, coherencia, armonía, lo bueno, lo útil.

### AN APPROACH TO THE CONCEPT OF JUSTICE IN PLATO'S REPUBLIC

#### Abstract

Chapter IV from Plato's *Republic* provides a concept of justice which will be explored in this essay: "therefore, the possession and practice of that which is proper to each will be Justice" (434 a). Nature, composition, characteristic and purpose of this concept will be explained, and we intend to highlight: (a) the traditional philosophical concepts of Justice, and those innovated by Plato; (b) coherence and harmony as characteristics of the different features

---

<sup>1</sup> Milagros Terán Pimentel es profesora de la Escuela de Derecho. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad de Los Andes. Mérida-Venezuela.

of platonic Justice: the good and the useful; and (c) Law's features which are present at the platonic doctrine of Justice: legislation and judicial practice, according *Gorgias*.

**Key words:** justice, coherence, harmony, the good, the useful.

## 1. Consideraciones previas

Si bien la justicia es un tema tratado por los griegos, será la filosofía que con su particular visión universal la examinará como principio, causa y fundamento del Cosmos, de las sociedades, del hombre y de sus leyes, ya como divinidad misma o como dádiva que los Dioses dan a los hombres transformada en razón, porque, en esa filosofía temprana, la justicia griega es asunto de los dioses, orden de la naturaleza y de las sociedades y deber de los hombres.

Platón no escapa a esta tradición y como sus predecesores<sup>2</sup>, se ocupa de la Justicia. Qué es la justicia es la cuestión filosófica central en obras de Platón

---

<sup>2</sup> Werner, Jaeger, en su ensayo: *Alabanza de la ley. Los orígenes de la Filosofía, del Derecho y los griegos*, realiza un interesante análisis sobre el aporte de los griegos a la Filosofía del Derecho, desde Homero hasta Platón, fundamentalmente en lo que a Justicia y Derecho se refiere. Así, descubre en Homero la concepción de una justicia divina-política entregada a los hombres y garantizada por Zeus, sobre la cual estará fundado el cuerpo social, y en Hesíodo una justicia divinizada, encarnada en Zeus, fundamento de la sociedad humana y el orden divino del universo; mientras que Protágoras, al igual que Homero, imagina una justicia puesta por los dioses en el corazón de los hombres; Solón, en esa tendencia “racionalizadora” de la justicia, sólo la percibe como principio inmanente al órgano político y común a la vida humana, de allí que con este Legislador se inicia una nueva concepción de la justicia (eunomia: armonía entre la ley y el orden natural y lógico de las cosas) como salud del cuerpo social, y en conexión estrecha de causa y efecto con los fenómenos sociales; finalmente, nos muestra Jaeger, las construcciones filosóficas de concepciones “naturales” de la justicia en Anaximandro, (cuya *dike* es el orden eterno que rige el universo todo, redimiéndolo del caos, y es principio inherente a la naturaleza divina de las cosas), en Parménides y Heráclito, desarrolladores, ambos, de una *dike* como principio supremo del universo, en la que Parménides, (a semejanza de su doctrina del ser que excluye el no-ser, que no admite cambios, que es inmutable), confiere a *Dike* forma de deidad rígida, severa e inflexible, cuya naturaleza simboliza las cadenas en las que tiene a sus víctimas; mientras que para Heráclito la Ley es la razón más alta del imperio de la razón en la vida humana, es el fundamento invisible sobre

como *Protágoras*, *Gorgias*, en *República*, en sus primeros capítulos fundamentalmente, y en las *Leyes*. En *República*<sup>3</sup> particularmente, que es la obra que tomaremos como referencia para analizar el concepto de justicia platónico, la discusión sobre qué es la Justicia, cuál su naturaleza y origen, así como los elementos que la componen y su finalidad, es desarrollada por Platón sobre el escenario de un Estado-ciudad<sup>4</sup> perfecto que servirá al filósofo para explicar mejor sus argumentos.

En el pensamiento de Platón hay una justicia divina que atraviesa y compone un cosmos u orden natural, y una justicia política que por un lado ordena y regula el Estado a través de sus estamentos y por el otro, ajusta el desacuerdo cuando es necesario, porque esa justicia *que consiste en dar a cada uno lo que es debido*, según el poeta Simónides<sup>5</sup>, cumple la función rectora de regular, retribuir y armonizar las relaciones de los hombres frente a los hombres, a los dioses y a la naturaleza misma.

Hallaremos por tanto, en el concepto de justicia platónica, rasgos esenciales de aquella tradición jurídica plasmada en la primitiva literatura griega y en la estructura de un Estado-Ciudad fundamentado en *Dike* como designio divino y arte político que procura el bien y la felicidad de los hombres; pero también encontraremos aspectos nuevos que Platón pone al descubierto, y que aunados a concepciones clásicas producirán una “nueva justicia” de origen universal (naturaleza, hombre, sociedad), autónoma y formal, cuyo movimiento rápido y sutil tendrá la virtud de atravesar todas las cosas<sup>6</sup>, incluida la idea del Derecho, que a partir de entonces delinearé con mayor precisión la

---

el que descansan los miembros de una comunidad; pero sobre todas las leyes humanas, informándolas, existe una ley divina que todo lo abarca. *Passim*.

<sup>3</sup> Platón, *República*. Introducción de Manuel Fernández Galiano y traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Editorial Alianza, Madrid, 2000.

<sup>4</sup> En el capítulo II de *República* Glaucón, Adimanto y Sócrates fundan una ciudad sencilla con ciudadanos especializados en las artes necesarias para una vida social simple, que posteriormente deberá expandirse en razón del lujo que a ella se incorpora y que impulsa la creación de artes nuevas que Platón prefiere llamar auxiliares. Todos los demás tópicos que Platón propone y expone en *República* como la educación, las artes, la virtud y el vicio, las partes o clases que conforman la sociedad de ese Estado idóneo (que Platón explica en paralelo a las partes y funciones del alma), los gobiernos y sus formas degeneradas, la música, la gimnasia, el mito, la poesía, entre otros, son tratados para reafirmar, aclarar o revelar su doctrina de la justicia, y con ella, de lo bueno, de lo útil, de lo justo o lo injusto.

<sup>5</sup> Platón, *República*, 332c

<sup>6</sup> Platón, *Cratilo*, 413a



justicia como su principio y causa, y la legislación y la actividad judicial, partes de la justicia platónica, como sus elementos.

Así pues, será analizado en el presente ensayo el concepto de justicia que Platón nos proporciona en el capítulo IV de *República*: “será Justicia por tanto la posesión y la práctica de lo que a cada uno es propio” (434a), y en torno a éste se explicará su naturaleza, elementos, características, y fin, procurando resaltar: a) los conceptos tradicionales filosóficos de la Justicia y aquellos en los cuales Platón innova; b) la coherencia, armonía que existe entre los diferentes elementos que definen la justicia platónica: lo bueno y lo útil, y c) los elementos de Derecho que se hacen presente en la doctrina platónica de la justicia: la legislación y la actividad judicial, expuestos fundamentalmente en *Gorgias*.

## 2. Del dar al hacer lo debido como justicia universal y autónoma. El origen de la justicia en Platón

Platón nos presenta una justicia universal, tridimensional<sup>7</sup>, configurada por una justicia divina (cósmica) y una justicia política (social), similares a la justicia de Homero y a la *Dike* de Hesíodo<sup>8</sup>, enmarcadas en esa tradición literaria y filosófica que reconoce la justicia como ordenación del cosmos y la sociedad; pero también nos habla de una justicia ética-racional sembrada en

---

<sup>7</sup> Jaeger señala a Platón como el filósofo que explica la justicia y el derecho en todas sus dimensiones, considerados en conjunto con el problema de la realidad. *Vid., óp., cit.,* pág., 38; mientras que Giuseppe Graneris expresa que en Platon “*la justicia es virtud universal en cuanto su obra armonizadora es necesaria en tres planos (cósmica, política, individual) y en cada uno de ellos abraza las tres partes*” El concepto de Justicia en Sócrates, Platón y Aristóteles, *La filosofía del Diritto, nella sua storia e nei suoi problemi*, Desclee et Cie, Roma 1961, pág., 11.

<sup>8</sup> En el pensamiento homérico existe la idea de una sociedad humana basada en la justicia como principio general, administrada por los Reyes, garantizada por *Zeus*, fuente divina de toda justicia terrenal, en la que *dike* es la línea de demarcación entre barbarie y civilización, *themis* es el Derecho y *las themistes* toda regulación. Posteriormente, *themis* cederá gradualmente su paso frente a *dike*, que es la palabra preferida de Hesíodo, y que significa igualdad y obligación mutua. Hesíodo atribuye a *Zeus* la protección del Derecho; por lo tanto, si para Homero *Zeus* es garante de la justicia, para Hesíodo *Zeus* encarna la divinidad de la justicia. *Dike*, hija de *Zeus*, *sentada junto al trono de su padre, le refiere los actos de los hombres injustos para que pueda castigarlos según corresponda*. *Vid.,* Werner, Jaeger, *Alabanza de la ley. Los orígenes de la Filosofía, del Derecho y los griegos*, págs., 19-21.

el individuo y análoga, por su origen, a la justicia de Anaxágoras que señala como lo justo “el *noüs* (la razón), pues ésta es autónoma y, sin mezclarse con nada, gobierna todas las cosas atravesándolas (Platón, *Cratilo*, 413a).

Platón inserta la virtud individual en el campo de la justicia. El hombre, a semejanza de la *polis* o del cosmos, debe armonizar sus partes y hacer lo que debe: la justicia es la virtud a cuya causa las cosas que hay en los hombres y en las ciudades hacen lo suyo propio, tanto en lo que toca a gobernar como lo que toca a obedecer<sup>9</sup>. La felicidad consiste en la realización o cumplimiento de la función a la que se está capacitado por naturaleza (*República*, 420b.c), de allí la necesidad de que cada quien cumpla su parte y realice su función específica para que prospere la ciudad (421c-d); toda vez que, la posesión y la práctica de lo que a cada uno es propio será reconocida como justicia (434a) y el hombre justo lo será por razón de aquello que tantas veces hemos expuesto: que cada uno haga lo propio suyo (442d).

Por tanto, la justicia es inherente al hombre en virtud de su misma naturaleza (concordando en este punto con la concepción de justicia de Anaximandro<sup>10</sup> que la entiende como atributo natural de los entes), pero también de una educación que la refuerza y permite al hombre poseerla, tenerla. El hombre es justo en la medida en que respete su esencia y la domine, para lo que requerirá de una educación que lo habitué a ello con libertad y autonomía de cualquier poder externo, o acaso “¿no son las cosas más perfectas las menos sujetas a transformaciones causadas por un agente exterior?”<sup>11</sup>. Si bien, la justicia es producto de la naturaleza<sup>12</sup>, el hombre individual y social posee,

---

<sup>9</sup> Platón, *República*, 443 b.

<sup>10</sup> Según Heidegger, en *Sentencia de Anaximandro. Caminos del Bosque*, pág., 7, Anaximandro habla de Derecho e injusticia de las cosas mezclando conceptos morales y jurídicos con la naturaleza, por lo que la justicia es un acuerdo de lo ente que mora en un tiempo determinado.

<sup>11</sup> Platón, *República*, 381 a-b. Si bien, Platón se refiere al alma y a todo producto de la naturaleza y el arte, que al estar bien hechos y hallarse en buen estado son los que menos se dejan alterar por el tiempo u otros agentes destructivos, la justicia reforzada por la educación es igualmente difícil de alterar por fuerzas externas como la ley o la naturaleza misma.

<sup>12</sup> Así como está en la naturaleza de los hombres la salud, está dispuesta la justicia. Pero de la misma manera que al cuerpo no le basta ser lo que es, y para procurar lo conveniente (salud) se ha dispuesto el arte de la medicina, así también la justicia se ha dispuesto para procurar al hombre aquello que más le conviene. (*República*, 341 a) La justicia es el mayor bien que puede albergar en su interior el alma (367 a) (...) que vale la pena poseer por sí

por esa misma fuerza de la naturaleza expresada en la razón, la libre voluntad para abrazarla. Esta autonomía de la justicia individual o humana expresa dos elementos a ella intrínsecos: voluntad y educación, disposición y hábito, o lo que es lo mismo, volviendo al concepto platónico de justicia, “la posesión y la práctica de lo que a cada uno es propio” (*República*, 434a).

Dado lo anterior, la justicia, como todo arte, sólo es posible a través de la educación (conocimiento) y el ejercicio constante<sup>13</sup>, “ya que las buenas prácticas llevan a la consecución de la virtud” (*República*, 444 e), y como toda virtud la justicia debe ser valorada en sí misma, obedecida por el “amor que el mismo hombre profesa a la justicia y sus consecuencias” (*República*, 358 a). La justicia implica el deber de hacer cada cual lo que le es propio, y si bien el deber no es una virtud, si lo es el hábito constante de cumplir con el deber, por el deber mismo. Ánimo y libertad<sup>14</sup> de actuar en justicia, son precisamente virtudes del hombre justo<sup>15</sup>.

Para Platón no es la naturaleza con su fuerza o el Estado con sus leyes los que imponen su justicia a los hombres, sino por el contrario, es el hombre mismo, quien haciendo triunfar la razón, “disponiendo rectamente sobre sus

misma, como, por ejemplo, la vista el oído, la inteligencia, la salud, o cualquier otro bien de excelencia genuina o intrínseca... (367 c-d)

<sup>13</sup> Francisco Bravo, *Introducción a la Filosofía de Platón*, Eduven, Caracas, 1990, pág., 14: “La educación que Platón propone en *República* (376e), igual a la recibida por él, es “*παιδεία εἰς ἀρετήν*” (educación para la virtud); es decir, para la excelencia propia del ser humano”. Platón combina la cultura del cuerpo (gimnasia) y la del alma (la música o culto de las Musas), pues una y otra dan al hombre el conocimiento y la práctica de las virtudes que conduce al hábito, de allí que sea de singular importancia la comparación que hace Platón entre gimnasia y legislación en el *Gorgias*: la gimnasia ejercita el cuerpo, la legislación es la gimnasia de la justicia, la ejercita y la hace hábito, virtud del hombre. En consecuencia, la virtud es también para Platón el hábito de observar la Ley. Platón, *Gorgias*, Obras Completas, Tomo II, Editorial Bibliográfica Argentina, Buenos Aires, 1967, pág. 541.

<sup>14</sup> “*Porque es muy difícil, Calicles, y digno de los mayores elogios el no salir de la justicia, cuando se tiene una plena libertad de obrar mal, y son bien pocos los que se encuentran en esta condición*” Platón, *Gorgias*, *óp., cit.*, pág. 564.

<sup>15</sup> Esta disposición constante del ánimo, nacida de la voluntad libre, autónoma, de cumplir el deber y practicar la virtud por sí misma, está presente también en aquella “verdadera moralidad” a la que aspira Kant con su imperativo categórico. Toda la tesis del imperativo categórico expuesta por Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se basa en una voluntad libre y soberana del ser racional que se auto legisla. Una voluntad racional sometida a su propia Ley universal; que en razón de su universalidad exige que el precepto moral sea concebido como obligatorio por cualquier ser razonable, en todo lugar y época, por sí mismo y sin limitaciones o consideraciones últimas.

asuntos domésticos, se rige, y ordena y se hace amigo de sí mismo y pone de acuerdo sus tres elementos exactamente como los tres términos de una armonía”<sup>16</sup>. A partir de esta justicia individual, esencia de los hombres, hecha hábito, arte, virtud, la *polis* podrá erigir su propia justicia y la justicia será el fundamento mismo del hombre, su gobierno y sus leyes.

De allí que, desde esta perspectiva platónica en la que la justicia se racionaliza con más fuerza, el hombre actuará justamente por voluntad y hábito, y no por mero convenio nacido de la fuerza o del poder, ya que la Ley, tenida entonces como causa u origen de la justicia<sup>17</sup>, dejará esta concepción para transformarse en el ejercicio, la praxis de lo justo; y aquella justicia entendida como un dar de los dioses a los hombres o de los hombres a sí mismos, transmuta, como expresión de la doctrina platónica que racionaliza el ser, en un hacer constante y humano, muy humano; pues, el único que piensa, se cuida, pregunta por su vida y cuestiona sus actos, es el hombre.

### 3. La Justicia como virtud de lo bueno y lo útil con miras al bien

Platón define la justicia desde tres puntos de vista, desde su naturaleza como virtud humana; desde los elementos que la definen como lo útil y lo bueno; y desde sus fines como la salud del alma, o lo conveniente para el hombre, el bien. Veamos brevemente cada una de ellas:

---

<sup>16</sup> *República*, 443d-e

<sup>17</sup> Este cambio de concepción resulta de gran relevancia en una época en la que Grecia tuvo la revelación de que el hombre puede actuar sobre el Estado, cambiar su constitución y modificar así su propia suerte a través de la fuerza o de la ley (*nómos*); superando aquella tradición según la cual el Estado incluido en el universo natural resultaba tan irreformable como la naturaleza misma, por lo que era indiferente que la justicia y la ley se transportaran de lo físico a lo humano, pues todo permanecía dentro de lo fatal e inevitable, parafraseando a Werner, Jaeger, *Alabanza de la ley. Los orígenes de la Filosofía, del Derecho y los griegos*, págs., 35-38 No obstante, esta nueva visión de la ley y la justicia traía consigo un inconveniente: el poder y las leyes cambian constantemente y pueden quedar a merced de la ambición y el egoísmo de los hombres, de suerte que, si la Justicia se originaba de la ley o del poder, y éstos son expresión del interés del más fuerte, justicia y leyes cambiarán según cambien los intereses y las fuerzas. Es por esta razón que, como lo expresa Francisco Bravo, *Introducción a la Filosofía de Platón, ob. cit.*, pág., 13: “Es necesaria una nueva fundamentación de la acción humana que ayudará al agente moral, no a parecer bueno, sino a serlo de verdad”; obedeciendo a la ley no sólo para evitar el castigo, o por su utilidad práctica respecto de “seguridad” y “créditos”, sino porque nacía de la justicia, y ésta más que cualidad o virtud humana, es el principio supremo del ser: el hombre es hombre en la medida en que sea justo.

a.- Atendiendo a su naturaleza la justicia es virtud humana: Ya hemos dicho que la justicia es una virtud y como tal, es esencialmente humana<sup>18</sup>. Y como quiera que la virtud es la praxis constante y eficaz de un arte, τέχνη; es la fuerza, eficacia de las cosas para producir sus efectos y en un sentido más restringido, es la excelencia; la justicia como virtud es la disposición (estudio y ejercicio) del hombre a la excelencia cumpliendo con eficacia y fuerza lo que es de suyo.

La justicia no es simple cualidad del hombre, es el principio supremo que lo conecta con su ser, ya que en la medida en que el hombre ordena su alma, se hace amigo de sí mismo y actúa conforme a su esencia es verdadero hombre y verdaderamente justo: un hombre es justo en la medida en que es realmente hombre, y es hombre en la medida en que participa del ser verdadero<sup>19</sup>. Desde este punto de vista la justicia es τέχνη, cuyo principio o ἀρχή de movimiento (origen, eidos y telos) está en el hombre mismo, quien interviene su propia naturaleza para ordenarla, dominarla y hacer que cada parte de su alma cumpla con lo que le es propio. En consecuencia, la justicia como virtud, ἀρετή, debe ser autónoma (deseable por sí misma y no sujeta a voluntad exterior) y constante para que marche o corra “siempre sin coacción y sin obstáculo con el movimiento fácil y el libre curso de un alma buena”<sup>20</sup>.

b.- Desde sus elementos constitutivos: la justicia es lo bueno y lo útil. Como lo expresa el mismo Platón (*República*, 332c), Simónides envolvió poéticamente en un enigma lo que entendía por justicia al definirla como dar a cada quien lo debido, sin explicar qué era lo debido; es por ello que, en las siguientes líneas Platón analiza qué es lo debido atendiendo a lo bueno y a lo útil; es decir, es justo lo debido, y lo debido es lo bueno y lo útil.

¿Qué es lo bueno-justo? La bondad del ser consiste en que cada uno tiene una función específica y es bueno aquél que tiene la capacidad de cumplir, de realizar su función. La razón específica es la causa (αἰτία) de la existencia del ser, *nihil est sine rationes* y aquello por cuya culpa un ente es eso que es

<sup>18</sup> A pesar que Anaximandro habla de “derecho e injusticia de las cosas” (véase *supra* nota 10) y Sócrates (Platón) argumenta haciendo referencias al mundo animal (caballos, perros, *República* 335b-c) la virtud griega sólo se predica de los hombres.

<sup>19</sup> Werner, Jaeger, *Alabanza de la ley. Los orígenes de la Filosofía, del Derecho y los griegos*, *óp., cit.*, pág., 38.

<sup>20</sup> Platón, *Cratilo*, Obras Completas, Tomo II, Editorial Bibliográfica Argentina, Buenos Aires, 1967, pág. 309: concepto de ἀρετή

(αίτιον), pero también es la causa de que sea reconocido, porque sólo puede llamarse conocido aquello que lo es en razón de su ser. Todo hombre debe cumplir fiel y oportunamente esta tarea, de la misma forma en que cada una de las partes de su alma deben estar ordenadas<sup>21</sup> para que cada una de ellas haga lo que le es debido: que actué la prudencia, el valor, la templanza, y la justicia en igualdad y con absoluta armonía<sup>22</sup>.

En la aplicación de este principio al campo político, estriban el orden del Estado y su perfecta dirección: cuando cada quien realiza en él el contenido que le es propio, se habrá cumplido el bien peculiar de la sociedad, la justicia; por lo que, un hombre y una sociedad son justas cuando cada una de sus partes cumplen con lo suyo, aquello para lo que su naturaleza está mejor dotada, sin multiplicar sus “actividades” (*República*, 433b). El cumplimiento de la función específica supone urgencia, resolución, observancia expedita de lo debido, porque la expresión “ἀγαθόν, lo bueno, se aplica a lo que es admirable por su rapidez”<sup>23</sup>, siendo evidente para Platón, que si se deja pasar el momento oportuno para realizar un trabajo, éste no sale bien (*República*, 370b-c)

Y, ¿qué es lo útil-justo?: lo conveniente<sup>24</sup>, satisfacer una necesidad, resolver un conflicto, procurar ventaja, beneficiar, causar provecho. De modo que es útil aquello que aporta este beneficio o ventaja según la función

<sup>21</sup> “Así es que un cierto orden propio de cada cosa es lo que la hace buena, por consiguiente, el alma en que se encuentra el orden que le conviene es mejor que aquella en que no hay ningún orden...”

<sup>22</sup> La justicia es armonía, igualdad, atendiendo a aquella igualdad de la que nos habla Jaeger: “Así como Anaximandro había interpretado el proceso natural del ser y el dejar de ser como una penalidad natural que las cosas individuales se debían entre sí, así también los médicos jónicos que escribieron los libros hipocráticos hablaban de las causas de la enfermedad y de su tratamiento en términos de retribución (la enfermedad supone un desequilibrio en las funciones y humores del cuerpo, un desajuste, si consideramos la interpretación de Heidegger de la sentencia de Anaximandro, un desorden en las diferentes partes del cuerpo, según Platón) En consecuencia, la salud se describe como una especie de *isomoiria*, como el equilibrio de los varios elementos y humores del cuerpo. Lo cual constituye una evidente aplicación del concepto de justicia, que los griegos definían generalmente como lo igual (ison). La causa de la enfermedad es la perturbación de aquella relación y el dominio de uno de los elementos sobre los demás” (*Vid., óp., cit.*, pág., 27) En otras palabras, lo que la medicina llama salud, es la recta armonía o mixtura de los opuestos comprendidos en el cuerpo.

<sup>23</sup> Platón, *Cratilo*, *óp., cit.*, pág. 304.

<sup>24</sup> *República*, 339 b: “yo también reconozco que lo justo es algo conveniente”; 341 a: “¿y no existe el arte- dice Sócrates- precisamente para esto, para buscar y procurar a cada uno lo conveniente?”

específica<sup>25</sup> de cada ente. Es propio de todo arte procurar bienestar, provecho o ventaja, por el contrario, si sólo procura placer es adulación<sup>26</sup>; así la medicina es útil para el enfermo, el albañil para la construcción de una casa, el soldado para la guerra, la justicia para regular la relación de los hombres.

Si lo bueno exige *opportunitās*, lo útil requiere necesidad; es decir, que se ofrezca a quien lo amerite, y en las cantidades y tiempo en que lo amerite. El arte no busca lo conveniente para sí mismo sino para quien lo necesita...” (341 a) El hombre justo debe ser necesariamente y a un mismo tiempo bueno y útil; pues, si ha sido bueno pero inútil, será como quien arroja sal al mar y si ha sido útil, sin ser bueno, lo habrá sido por azar o multiplicando sus funciones, en cualquier caso, no ha sido justo.

c.- Desde sus fines: la Justicia es la salud del alma (*República*, 444c-d). Para Jaeger “esta recíproca fecundación del pensamiento jurídico por el estudio médico y filosófico de la naturaleza, y de éste por aquél, es uno de los fenómenos más interesantes de la historia del espíritu griego”<sup>27</sup>. El pensamiento griego descansa en el supuesto de que la justicia es la clave que conduce a la naturaleza misma de las cosas, por lo tanto, si la justicia es la salud del alma, también lo es del cuerpo social.

La justicia, siendo *τέχνη*, es un saber que tiene en su mirar un fin. La justicia ha nacido para ordenar y reglar el alma de los hombres y del Estado para conducirlos hacia el bien, la felicidad. El bien es el fin de todas las acciones, todo lo demás a él debe referirse y no el bien debe referirse a todo lo demás<sup>28</sup>. Si el hombre quiere ser feliz debe ser justo<sup>29</sup>, lo que constituye el tema central del capítulo I de la *República*, la extrema injusticia va acompañada de una extrema infelicidad. Y aunque muchas veces Platón usa indistintamente los conceptos “bueno” y “bien”, no son sinónimos, debemos precisar que lo bueno es un medio, un instrumento para la consecución del bien: si el hombre desea alcanzar el bien, debe hacerlo.

<sup>25</sup> *República*, 346 a: “Y no nos procura cada una (*téchne*) un provecho especial, no ya común con las otras, como la medicina procura la salud, el pilotaje la seguridad al navegar, y así las demás”; 346 c: “y así confesamos que cada arte tiene su propio provecho”. Para Platón este provecho especial, propio de cada arte se refiere a su función específica.

<sup>26</sup> Platón, *Gorgias*, *óp.*, *cit.*, pág. 566.

<sup>27</sup> Véase Jaeger, *óp.*, *cit.*, pág., 28.

<sup>28</sup> Platón, *Gorgias*, *óp.*, *cit.*, pág., 529.

<sup>29</sup> Platón, *República*, 358 a.

#### 4. Elementos jurídicos presentes en la concepción platónica de Justicia: legislación y actividad judicial. Formalidad de la Justicia

Hemos dicho que la justicia ha nacido para ordenar y reglar el alma de los hombres y del Estado con el fin de conducirlos hacia el bien, la felicidad; por lo que la justicia es el principio rector del hombre, de sus relaciones con otros hombres, del Estado y de las leyes que regulan unos y otro, lo que constituye uno de los aportes esenciales de Platón a la filosofía jurídica. Dentro de esta concepción platónica de la justicia encontramos que la legislación y la actividad judicial son partes del arte político que, al igual que la justicia, mira al alma<sup>30</sup>. A su análisis dedicaremos este acápite final.

a) La ley, ejercicio y forma de la justicia: Platón coloca la legislación frente a frente con la gimnasia, una de las artes dedicadas a la salud del cuerpo, porque ambas prescriben los ejercicios que mantienen o procuran la belleza natural del alma y del cuerpo. En este sentido, la ley nace para regular a los hombres y ejercitarlos en la práctica constante de lo justo, pues “se llama legítimo y ley todo lo que mantiene en el alma el orden y la regla, mediante los que se forman los hombres justos y cuyo efecto es la justicia”<sup>31</sup>, he aquí la belleza de la ley, su utilidad: hombres y Estado deben desarrollar sus tendencias proporcionalmente, en armonía y orden, por lo que tienen que someterse al imperio de la justicia y de su legislación.

Pero la ley no sólo conduce al hombre a la justicia, sino que además es su maestra, le enseña a trazar su vida rectamente por el camino de la justicia (sin salirse de la línea), de la misma forma que en el gimnasio se les enseña a los hombres ejercitar sus cuerpos. Platón muestra, en boca de Protágoras, como toda la vida del Estado y sus ciudadanos, su educación y su cultura están subordinados a la Ley: “la Ley de la polis es el verdadero pedagogo de los ciudadanos, dice Protágoras, es una escuela para los adultos; les enseña como el maestro enseña a sus alumnos, a escribir sin salirse de la línea”<sup>32</sup>.

Esta explicación platónica de la ley resalta dos aspectos fundamentales para la filosofía jurídica: primero, si la ley nace para ejercitar a los hombres en la práctica de la justicia y para conducirlos a ella, la ley es creada por causa

<sup>30</sup> Platón, *Gorgias, óp., cit.*, págs., 476-478

<sup>31</sup> Platón, *Gorgias, óp., cit.*, pág., 536

<sup>32</sup> Platón, *Protágoras*, 326 c-d



de la Justicia y no la Justicia por causa de la Ley<sup>33</sup> y, segundo, si la ley es la forma en que se ejercita la Justicia, su manera de expresarse, la justicia adquiere, como el Derecho, carácter formal.

b) La actividad judicial y las penas como remedio del alma: Asevera Platón que el mayor de los males es la impunidad, “no basta decir que el hombre injusto no es dichoso, hay un hombre más desgraciado, el que comete la injusticia impunemente”<sup>34</sup>, y si alguno se ha hecho malo en algo es preciso castigarlo; pues, la utilidad del castigo radica en que libera al alma de una enfermedad moral, la mayor de las enfermedades, la injusticia, de la misma manera en que el hierro y el fuego procuran al enfermo la salud<sup>35</sup>.

En razón de que las penas, las curas y prácticas médicas tienen un mismo objetivo, restablecer la salud, (aunque en distintos objetos, alma y cuerpo), Platón consideró la actividad judicial frente a la medicina, de la misma forma en que lo hizo respecto de la legislación y la gimnasia, si bien la función del legislador está en belleza por encima de la del juez, tal como la gimnasia sobre la medicina<sup>36</sup>.

Como podemos observar, en esa concepción platónica la justicia no se confunde con el derecho, antes bien, la justicia, reina de todas las virtudes y supremo bien, no puede ser impuesta con el aparato exterior y coactivo que es propio del derecho; por el contrario, la virtud platónica se inculca y se cultiva con un sistema mucho más amplio, suave y penetrante, la educación, que transforma en hábito, en virtud el arte de la justicia.

---

<sup>33</sup> Como propone Calicles, o Trasímaco, muy a su manera, al defender la doctrina de la fuerza como elemento dominante en las relaciones sociales y realidad universal e innegable; o los sofistas al pregonar que las leyes (nomos humano o de la ciudad) violentan el estado de naturaleza y son verdaderas añadiduras, puestas por estatuto o convención, de las leyes naturales y que el hombre es justo sólo por obedecer la ley que la fuerza o el poder le imponen.

<sup>34</sup> Platón, *El Gorgias*, *óp., cit.*, pág., 446.

<sup>35</sup> Platón, *El Gorgias*, *óp., cit.*, pág., 447.

<sup>36</sup> Platón, *Gorgias*, *óp., cit.*, pág., 447.

La justicia platónica abraza el mundo ético con una visión de unidad, armonía y coherencia actuada y vivida en el individuo, la polis y el universo. El derecho pareciera estar fuera de este reino, y, sin embargo, echado por la puerta, vuelve a entrar por la ventana: no pueden prescindir la justicia y la República platónica del imperio de las leyes y las penas, que en última instancia guían, limitan y vigilan ese ideal de justicia y ciudad bien educada, gobernada por el sabio Rey pero necesitada, por la realidad histórica, de un orden legal que las materialice.

*Milagros Terán Pimentel*

# Traducción



## LA CRISTOLOGÍA DE KARL JASPERS<sup>1</sup>

**Autor: Harold A. Durfee<sup>2</sup>**

*Resumen de la traductora:* El presente ensayo fue publicado en 1964, dos años después de la publicación del original en alemán de la obra de Karl Jaspers *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*<sup>3</sup> (publicada en versión al español como *La fe filosófica ante la revelación*, Editorial Gredos, Madrid, 1968). Vale la pena notar que el autor no hace mención de esta obra en el texto ni en las notas finales de su ensayo, así como que la versión traducida al inglés por E. B. Ashton de la mencionada obra de Jaspers fue publicada por vez primera en 1967 bajo el título “Philosophical Faith and Revelation” (New York: Harper and Row; London: Collins). Según Durfee, la distinción que Jaspers desea establecer entre el mensaje de Pablo de Tarso y el mensaje de los Evangelios Sinópticos puede parecerle a muchos la firme continuación de un liberalismo anticuado, en tanto el pensamiento cristiano reciente ha sido más consciente de la continuidad de Pablo con las intenciones de Jesús, según los Sinópticos, de lo que Jaspers sugiere. Señala el autor que Jaspers describe su fe filosófica como estando situada entre la revelación y el ateísmo, pero que su cristología también indica que esta descripción es más ambigua de lo que el propio Jaspers sugiere, por lo que sería más acertado colocar a Jaspers entre la ortodoxia cristiana y el ateísmo. El autor afirma que la relación entre la revelación, la gracia y la auto-transformación del creyente requiere una elaboración más cuidadosa

---

<sup>1</sup>La presente versión al español ha sido traducida por Gladys L. Portuondo del original en inglés, publicado en: Harold A. Durfee, “Karl Jaspers’ Christology”, *The Journal of Religion*, Vol. 44, No. 2 (Apr., 1964), pp. 133-148, The University of Chicago Press, en: <http://www.jstor.org/stable/1200282>

<sup>2</sup> El autor, Harold A. Durfee, recibió su educación en la Universidad de Vermont (Ph.B), en la Universidad de Yale (B.D.) y en la Universidad de Columbia (Ph. D.). Ha enseñado Filosofía en Park College y en American University, Washington, D.C., donde ha sido presidente del Departamento de Filosofía y Religión.

<sup>3</sup> Karl Jaspers, *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, R. Piper & Co., München. 1962.

por parte de la interpretación de Jaspers. Con seguridad, según estimamos, esta elaboración se desarrolló por Jaspers en la obra mencionada más arriba, *La fe filosófica ante la revelación*. No obstante, la valoración de la cristología de Jaspers en el presente ensayo según varias obras anteriores a la mencionada recoge momentos fundamentales de su pensamiento que continuaron perfilándose con posterioridad.

**Palabras clave:** Jaspers, Karl; Jesús de Nazareth; fe filosófica; fe revelada; teoría de las cifras; período axial; teísmo; filosofía cristiana de la historia; filosofía de la comunicación; teoría de la justificación; libertad; trascendencia.

## KARL JASPERS' CHRISTOLOGY

Harold A. Durfee

*Abstract by the translator:* The present essay was published in 1964, two years after the publication of Karl Jaspers' original work "Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung" (R. Piper & Co., München, 1962). The author does not mention that work into the text and neither at the endnotes in his essay, and it is worth noting that the English version from the mentioned Jaspers' work was first published in 1967 with the title "Philosophical Faith and Revelation", translated by E. B. Ashton, New York (Harper and Row) and London (Collins). According to Durfee, the distinction which Jaspers wishes to draw between the message of Paul of Tarsus and the message of the Synoptic Gospels may seem to many a staunch continuation from an old-fashioned liberalism, while recent Christian thought has been more aware of Paul's continuity with the intentions of Jesus, according to the Synoptics, than that which Jaspers suggests. The author points out that Jaspers describes his philosophical faith as located between revelation and atheism, although his Christology also indicates that this description is more ambiguous than Jaspers himself suggests, and so it would be more accurate to place Jaspers between the Christian orthodoxy and atheism. The author asserts that the relationship between revelation, grace, and the believer's self-transformation requires Jaspers' interpretation to be more carefully elaborated. Surely, as we estimate, this elaboration was

developed by Jaspers at his work mentioned above. However, the evaluation on Jaspers' Christology in the present essay gathers fundamental moments of his thought, which continued to develop later.

**Keywords:** Jaspers, Karl; Jesus of Nazareth; Philosophical Faith; Revealed Faith; Theory of Ciphers; Axial Period; Theism; Christian Philosophy of History; Philosophy of Communication; Theory of Justification; Freedom; Transcendence.

**Comentario de la traductora:** Karl Jaspers no aceptó el postulado cristiano de la divinidad de Jesús. Para los cristianos esta condición puede conducir al rechazo de la filosofía de Jaspers en su totalidad. Sin embargo, el propio Jaspers subrayó la importancia trascendental de la tradición judeocristiana desde el punto de vista cultural y religioso y nunca pretendió que la filosofía pudiese sustituir la fe religiosa en ninguna de sus formas, subrayando que para el creyente la autenticidad de su fe religiosa está ligada a la autenticidad de su *Existenz*. Al mismo tiempo, Jaspers distinguió la fe religiosa de la fe filosófica -la cual interpreta siguiendo a Kant, si bien indica que ambos tipos de fe pueden coexistir de manera muy próxima en un mismo individuo. No obstante, Jaspers se excluye a sí mismo de esta condición, apelando a su posición respecto a la fe filosófica y a la trascendencia como una postura personal y no como una verdad impositiva, y dejando abierta la pregunta por los fundamentos existenciales de toda fe, filosófica o religiosa, y la posible discusión sobre su autenticidad y universalidad. La postura de Jaspers con respecto al problema de Dios es la del teísmo, compatible con la fe filosófica, al tiempo que rechaza en su "credo" filosófico su aceptación de toda fe revelada, incluyendo la fe en el Dios del Antiguo Testamento. Para Jaspers, Dios es siempre *Deus absconditus*, el Dios oculto que nunca se manifiesta directamente en la realidad del mundo, sino únicamente a través de cifras cuya validez depende siempre de su significación existencial. En este sentido, la *Existenz* constituye para Jaspers la instancia en cuyo ámbito se "interpreta" el significado de las cifras, por lo que también las realidades históricas se convierten en cifras por su significado existencial para el ser humano. Así mismo, Dios se presenta como el Dios de la razón para Jaspers, al cual Pablo de Tarso hizo referencia en *Hechos 17:22*. Por otra parte, en ningún caso Jaspers ha considerado la fe filosófica como la única fe válida, y menos aún con valor absoluto para todos en un sentido

racionalista. El carácter racional de la fe filosófica supone para Jaspers, al menos, el reconocimiento de la problematidad de las condiciones históricas y existenciales de su significado y validez. Hasta aquí llega, podría afirmarse, el ámbito propio de la fe filosófica para cualquiera que no se satisfaga con ella, y por tanto para el creyente en la revelación. Sin embargo, este último caso, la fe filosófica podría aceptarse como un escalón en el proceso de apropiación parcial del mensaje bíblico, si puede afirmarse que mientras la fe filosófica es parcialmente suficiente para el conocimiento del Jesús histórico (en este estadio se mantiene Jaspers en su presentación del Jesús histórico a través de su obra "Los grandes filósofos", si bien Jaspers suprime toda referencia a la vida de Jesús como testimonio de la revelación), la historia salvífica no sólo remite a la vida del Jesús histórico según testimonios de su época, sino según las referencias proféticas a su venida en el Antiguo Testamento como contenidos de la fe revelada para la apropiación del mensaje de Jesús el Cristo como persona divina. La encarnación como cumplimiento de la promesa de Dios representa para el creyente la unidad de la realidad histórica (la vida de Jesús entendida como revelación del misterio salvífico) y de las profecías veterotestamentarias. Como lo indica Joseph Ratzinger: "Ciertamente, la hermenéutica cristológica, que ve en Cristo Jesús la clave de todo el conjunto y, a partir de Él, aprende a entender la Biblia como unidad, presupone una decisión de fe y no puede surgir del mero método histórico. Pero esta decisión de fe tiene su razón —una razón histórica— y permite ver la unidad interna de la Escritura y entender de un modo nuevo los diversos tramos de su camino sin quitarles su originalidad histórica"<sup>4</sup>. Resulta de interés la reflexión que sigue de Stephen A. Erickson: «Los griegos nos proporcionaron el dios de los filósofos. Los encuentros judeo-cristianos nos ofrecieron el dios de la religión. Estos dos dioses, divididos recurrente y problemáticamente, o amalgamados en uno a través de muchos siglos, han sido la verdadera sustancia y el aliento de vida de lo que los fundacionalistas han visto e incluso, en lo que han confiado, como refugio y, en muchos casos, como esperanza salvífica. Es aquí donde el misticismo ha de ser encontrado ante todo, al menos en Occidente. Si estos dos dioses, como los he denominado, han sido el destino metafísico-teológico del fundacionalismo, el

---

<sup>4</sup> Véase: Joseph Ratzinger, "Jesús de Nazareth", p. 7, en <http://biblio3.url.edu.gt/SinParedes/08/Benedicto-XVI-Jesus.pdf> Así también véase: Antonio Jiménez Ortiz, "La teología fundamental frente al pensamiento de Karl Jaspers en la obra de Heinrich Fries", *Revista Estudios Eclesiásticos*, Vol. 65, Núm. 254 (1990): julio-septiembre, pp. 299-316.

misticismo ha sido pensado como uno de los modos de acceso centrales, aunque controvertidos, de la realidad metafísica». Y más adelante: «Dados los amplios reclamos, abrazados sinceramente y verdaderamente comprensivos, que la filosofía ha hecho respecto a sí misma como *capataz conceptual* (el subrayado es mío, G. P.) -a lo que Kant se refería en una carta a Henrietta Hertz como el deber racional de involucrarse en la metafísica de la metafísica-, es del todo fácil entender cómo la filosofía podría negar naturalmente un dominio, antes que confesar sus propias limitaciones respecto a este». (En: Stephen A. Erickson, "Intuition, Worlds, and Transcendence. The eroding Foundations of Spiritual Experience", en : *Existenz, An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, Vol. 12, No.2, Fall 2017 (la traducción es mía), en <https://www.existenz.us/volumes/Vol.12-2Erickson.pdf>

—\*—



La intención de este ensayo es analizar la interpretación sobre Jesús brindada por uno de los principales filósofos existencialistas europeos, Karl Jaspers. Hay una diversidad de razones para dicho análisis y muchas perspectivas dentro de las cuales su interpretación se hace fructífera y de especial interés.

Jaspers es algo único entre los filósofos en cuanto filósofos al dedicar una atención considerable a la persona, al mensaje y a la significación de Jesús. La mayoría de los filósofos, con unas pocas excepciones como Nietzsche, evitan completamente todo intento de comentar acerca de esta figura tan discutida en la historia religiosa de la humanidad. Sin embargo, Jaspers dedica especial atención a numerosos líderes religiosos, incluyendo a Jesús, y a su importancia para la historia de la reflexión filosófica. En este punto su análisis puede tener especial relevancia para la controversia fe-razón en nuestros días.

Pero Jaspers ocupa también un lugar más bien único en el movimiento existencialista mismo. No sólo fue uno de los primeros líderes en este movimiento filosófico, sino que su reflexión ha mostrado una simpatía considerable por la perspectiva religiosa. Él se muestra en sus escritos como alguien atento a la relevancia de lo trascendente tanto en la filosofía como en la vida moderna. Su pensamiento mantiene una constante asociación con la tradición bíblica. Es más, dentro del movimiento existencialista él ha sido un filósofo protestante, muy distinto del filósofo católico-romano, Marcel; del filósofo no creyente, Sartre, o de un filósofo que evitó la discusión teológica, como lo hizo Heidegger. Por el contrario, Jaspers ha mantenido un diálogo constante con el cristianismo y con la teología cristiana, sin dejar de ser filósofo. Esto se hizo especialmente evidente en su discusión con Bultmann<sup>1</sup>. ¿Qué tendría que decir entonces este filósofo sobre Jesús?

Esta preocupación respecto al pensamiento religioso se evidencia además por su serio interés tanto en Kierkegaard, como en Nietzsche. Él interpreta a ambos pensadores como principales voceros del siglo diecinueve, y su filosofía se ha desarrollado a la luz de estas “excepciones”. En vista del interés directo respecto a Jesús de parte tanto de Kierkegaard como de Nietzsche, independientemente de sus diferencias, difícilmente Jaspers podría haber evitado tratar directamente el problema de la interpretación cristológica.

Jaspers también ha hablado como una especie de kantiano. En vista del uso constante de la filosofía de Kant por los pensadores cristianos durante el pasado siglo y de la fuerte influencia kantiana en la teología protestante contemporánea, puede resultar especialmente interesante ver qué tendrá que decir un filósofo kantiano sobre la actividad de Jesús<sup>ii</sup>, como un protestante preocupado por la razón práctica y el orden moral.

Con una gran parte de sus escritos disponible en traducciones, es posible que él pueda tener una influencia creciente en los ámbitos del pensamiento religioso. Si es así, muchos aspectos de su posición filosófica se harán crecientemente relevantes y por lo tanto conformarán perspectivas diversas dentro de las cuales se podrá interpretar su análisis sobre Jesús. Al mismo tiempo que Jaspers ha sido insistente acerca de la presencia de lo trascendente, ha sido igualmente insistente en que este podría conocerse o ser aprehendido sólo en cifras, ninguna de las cuales es suficiente para abarcar lo trascendente. El kantismo de dicha posición resulta obvio, pero la sugerencia de que estamos confinados a las cifras también tiene, como veremos, su propia significación para la cristología de su posición.

Adicionalmente, Jaspers desarrolla un análisis de lo que él llama “fe filosófica”, la cual él coloca entre la revelación y el ateísmo. Esta es la fe por la cual el filósofo y el hombre ilustrado vivirán. Es obvio decir que dicha fe filosófica ha de desempeñar un papel crucial en su reacción respecto a la persona de Jesús.

Además, no se debe olvidar que Jaspers empezó su carrera como psicólogo profesional y que había recibido la educación correspondiente en ciencias exactas. Él entonces habla al hombre moderno como alguien que conoce la ciencia desde dentro, pero que pese a todo encuentra que la actividad científica necesita ser complementada por la “fe filosófica”. Sus intereses científicos no lo conducen a abandonar el ámbito del mito, sino que más bien complementan su énfasis en el papel central del mito y de la cifra. Luego, desde la perspectiva de la relación de la ciencia y la religión, la interpretación de Jesús por parte de Jaspers asume una relevancia adicional.

Finalmente, el concepto de trascendencia de Jaspers lo conduce a brindar atención especial a la apertura del hombre en el mundo y, especialmente, a su apertura a la comunicación. Esto brinda a Jaspers la oportunidad de hablar como el filósofo de la comunicación y la tolerancia, y también lo conduce a

sentirse especialmente molesto por las pretensiones de exclusividad respecto a la verdad. Tales pretensiones pondrían fin a la conversación y la comunicación. Una vez más, la relevancia del tema de la comunicación asume significación especial para la cristología.

Desde estas múltiples y diversas perspectivas, por consiguiente, sugeriría que el pensamiento de Jaspers es de especial interés cuando él dirige su enfoque a la interpretación sobre Jesús. Si bien es cierto que cada pensador serio tiene su propia interpretación de la deidad, puede ser igualmente cierto que muchos tienen su propia interpretación de la persona y la obra de Jesús. No estoy seguro de que “cristología” sea la palabra apropiada para dichas interpretaciones. Con seguridad, esta no será la cristología como ha sido frecuentemente presentada en los credos y en el debate teológico. No voy a preocuparme por analizar la teología de Jaspers como un todo, porque esa es una tarea mucho más extensa. Pero estoy interesado en ver qué hace él de la figura histórica de Jesús, tanto en cuanto a la historia como en cuanto a la significación personal, y esto especialmente a la luz de los diversos marcos filosóficos delineados más arriba.

### **Las enseñanzas de Jesús y la historia de la filosofía**

El análisis cristológico de Jaspers no está recogido en ningún tratado, sino que referencias dispersas a través de sus obras ofrecen evidencia de que una cristología bastante clara está presente y más o menos explícita en sus numerosos escritos. La discusión de la vida de Jesús por parte de Jaspers es breve y más bien rutinaria. No obstante, él señala especialmente la ambigüedad en la concepción que Jesús tiene de sí mismo. Él sugiere que aparentemente Jesús no llega a ninguna conclusión firme respecto a este asunto y que mucho de lo que hemos preservado en relación a su supuesta conciencia mesiánica es el resultado de la influencia de la formulación dogmática posterior. Jaspers parece enfatizar una falta de claridad en la “autoconciencia” de Jesús, junto a su comprometida dedicación y obediencia a Dios.

Al discutir el mensaje de Jesús, Jaspers subraya el papel del Reino de Dios y nota el fuerte elemento escatológico en la presentación del Reino por parte de Jesús. El Reino de Dios es algo “enteramente diferente” de la historia. Jaspers se apoya fuertemente en la “ética interina” de Schweitzer y en la

interpretación de Martin Dibelius. No pretendo sugerir que sus comentarios históricos en este punto sean únicos, sino que más bien son un énfasis que él adopta de la erudición bíblica actual. Él también enfatiza la intención de Jesús de concentrarse en el ser interior del hombre. “Él exige lo que no se puede querer, sino que es la fuente de todo querer”<sup>iii</sup>.

Jaspers sugiere que la exigencia de Jesús de amar a nuestro enemigo es una característica distintiva del Nuevo Testamento y que no es típica del Viejo Testamento. Sin embargo, para Jaspers, Jesús es el último de los profetas hebreos, con un énfasis radical en la devoción a Dios y la subordinación de todas las cosas del mundo a lo divino<sup>iv</sup>.

De vez en cuando Jaspers también señala la distinción entre Jesús y el cristianismo, o entre el mensaje de Jesús y el mensaje de la iglesia que existe históricamente. Para Jaspers, el mensaje de Jesús fue distorsionado desde San Pablo, y desde entonces la comunidad cristiana ha descuidado con frecuencia el mensaje central a favor del desarrollo del dogma. Con frecuencia Jaspers identifica su propia interpretación del mensaje bíblico con los Evangelios Sinópticos y se disocia a veces específicamente de San Pablo. Jesús no se opone a la Ley del Viejo Testamento como lo hace San Pablo, según Jaspers. La creación de Cristo fue obra de Pablo y de la iglesia primitiva. La fe de Jesús y de los Sinópticos no es, como se propone en credos y dogmas, la fe de la iglesia que existe históricamente<sup>v</sup>. Jaspers también distingue su confianza relativa a los Sinópticos del “gnosticismo” del Evangelio de Juan<sup>vi</sup>.

Jaspers considera a Jesús, junto a Sócrates, Buda y Confucio, como uno de los “individuos paradigmáticos” que ejercen gran influencia no meramente sobre la historia de la cultura, sino más específicamente sobre la historia de la filosofía. Aunque no hay una prueba racional que establezca a estas figuras como mercedoras del poder que han ejercido sobre la historia de la humanidad, su influencia obviamente es todavía, pese a ello, muy grande y difícilmente se puede evitar sentirse afectado por su realidad. “Estos hombres establecen normas por sus actitudes, acciones, experiencia del ser y sus imperativos. Al ahondar en el corazón de sus propios problemas, los filósofos posteriores han mirado hacia estos pensadores. Cada uno en su esfera, todos ellos han ejercido una enorme influencia en la filosofía posterior”<sup>vii</sup>. Aunque Jaspers se refiere a estos cuatro en conjunto, lo que dice se aplica igualmente a Jesús. Por lo tanto, él propone que estos hombres, incluyendo a Jesús, no son

aquellos que tienen visiones y éxtasis, sino que más bien “indican lo que ha de hacerse” y de este modo rompen con lo acostumbrado y crean nuevas posibilidades<sup>viii</sup>.

Jaspers señala cómo ellos llaman a una transformación interna. Estos hombres no son filósofos en el sentido clásico. Pero la filosofía bien puede recibir, y ha recibido frecuentemente, no sólo inspiración de sus enseñanzas, sino de su misma realidad. Por consiguiente, ellos “se convierten en modelos” para la humanidad, impactando a esta y a la filosofía. Cada uno de estos hombres, incluyendo a Jesús, es una vía para experimentar la situación y la tarea humana. En consecuencia, cada uno “cumplió las potencialidades humanas últimas”<sup>ix</sup>. Ellos encarnaron la existencia en lo extremo, y en esto ellos son esenciales para la filosofía y para el estímulo de la reflexión filosófica. Ellos, como nosotros, fueron hombres que enfrentaron los extremos de la vida, por lo que nos encontramos junto a ellos en la confrontación de la situación humana.

Aunque los cuatro tienen mucho en común, Jaspers no trata de trazar algún denominador religioso común a todos ellos. Más bien él desea reconocer su unicidad y sus diferencias y permitirle a cada uno realizar su propia contribución a la cultura y a la filosofía. “Ellos no pueden ser ensamblados para formar un solo hombre que podría viajar por todos sus caminos de una vez”<sup>x</sup>. Estos hombres no han de ser imitados, sino que más bien son caminos para iluminar nuestra propia existencia y nuestro pensamiento. La relación de estos cuatro es claramente señalada cuando Jaspers escribe, “Esquemáticamente, podemos decir que Sócrates, en el mundo, sigue el camino del pensamiento, de la razón humana; este es el camino que distingue al hombre, su potencialidad característica. Buda se esfuerza por anular el mundo por la extinción de la voluntad de existir. Confucio aspira a construir un mundo. Jesús es la crisis del mundo”<sup>xi</sup>.

### **Jesús y la filosofía de la historia**

A pesar de la propuesta de que Jesús es la crisis del mundo, esta no conduce a Jaspers a considerar que él es el centro de la historia, como lo ha considerado la filosofía cristiana de la historia. Más bien Jaspers desarrolla una filosofía de la historia en la que el centro de la historia o “periodo axial”,

como él lo llama, ocurre mucho antes que la vida y la época de Jesús. Jaspers observa que la filosofía occidental de la historia se “fundó en la fe cristiana”, pero que su propia filosofía de la historia reinterpreta el centro del proceso histórico.

En el desarrollo de su filosofía de la historia Jaspers intenta distinguir claramente entre los elementos de fe y los temas de información empírica. Esta filosofía teísta de la historia se desarrolla a partir de la fe de que el hombre tiene un solo origen y una sola meta, ambos desconocidos, si bien pueden ser sugeridos sólo mediante cifras y símbolos. El hombre, creado por Dios, se mueve a través de la caída y entonces, a través del conocimiento y la actividad temporal, hacia “la lucidez de lo manifiesto conscientemente”. La meta es la comprensión amorosa y la comunión de los espíritus<sup>xiii</sup>. Es dentro de dicha fe que los datos empíricos han de interpretarse<sup>xiii</sup>.

El problema de la filosofía cristiana de la historia, con Cristo como centro de la historia, es que esta es válida solamente para los cristianos creyentes. Por tanto, esta no es la fe de la humanidad, sino sólo la fe de un grupo un tanto exclusivo de creyentes. Además, dicha interpretación cristiana de la historia ha fracasado con frecuencia al tratar de establecer una cuidadosa conexión entre su fe y los datos empíricos de la historia. Cualquier centro de la historia, si alguno fuese propuesto, no debe ser un elemento de fe sino más bien un descubrimiento empírico. Entonces este podría aceptarse por todos, incluyendo a los creyentes cristianos. “El eje estaría situado en un punto de la historia que da nacimiento a todo lo cual, desde entonces, el hombre ha sido capaz de ser, el punto más abrumadoramente fructífero en la formación de la humanidad”<sup>xiv</sup>.

Jaspers descubre dicho “periodo axial” no en el Jesús histórico, sino en el periodo alrededor del 500 a.C., o entre el 800 a.C. y el 200 a.C. Esta es la línea divisoria principal en la historia de la raza humana. Este es el periodo de Confucio, Buda, Zaratustra, los profetas hebreos, Homero, Platón y otros espíritus principales de la cultura humana. Los eventos más significativos ocurrieron en este “periodo axial”. Jaspers caracteriza su contribución de muchas maneras. El hombre “se hace consciente del Ser como un todo”, “experimenta el terror del mundo y su propia impotencia”, “experimenta lo absoluto en las profundidades del yo y en la lucidez de la trascendencia” y “la razón y la personalidad se revelan por vez primera”<sup>xv</sup>.

Este periodo axial siguió a lo que Jaspers se refiere como “la era mítica” y el periodo axial como un periodo más racional produjo serios conflictos entre lo mítico y lo racional. El desenvolvimiento de este periodo crucial también involucró la lucha por “la trascendencia del Dios uno”, así como interpretaciones éticas más serias de la religión. La filosofía aparece y el hombre entonces llega a sí mismo “dentro del Ser”, superando de este modo la dicotomía y la dualidad sujeto-objeto. Mientras las causas del periodo axial pueden seguir siendo desconocidas y su ocurrencia puede parecer milagrosa o providencial, su significado está todavía sujeto a interpretación. Hacer de este periodo el centro de la historia humana es “ganar posesión de algo *común a toda la humanidad*, más allá de todas las diferencias de credo”<sup>xvi</sup>. Él presenta, por lo tanto, una tesis referente a la unidad de la historia abierta a la comunicación y a la comunión con todos los humanos, independientemente de su “fe”. Esta tesis también sirve como un “*reto a la comunicación sin límites*”, en vista del hecho de que esta es una unidad común para toda la humanidad<sup>xvii</sup>.

Resulta obvio que la propuesta lleva a dialogar a Jaspers con la filosofía cristiana clásica de la historia, y él está bien consciente del diálogo. Jaspers propone que la filosofía cristiana de la historia permanece intacta como proclamación de fe de la comunidad cristiana. Pero mientras que dicha convicción, referente a Jesús como el centro de la historia, puede ser una convicción vinculante para los creyentes, no puede ser una orientación vinculante para todos los hombres. La humanidad misma está unida en apertura y comunicación en la experiencia del periodo axial. Pero la humanidad no puede unirse a través de la revelación. Como ser humano, es posible encontrar la importancia experiencial y la centralidad del periodo axial. Sólo como receptor de la revelación puede el ser humano recibir la unidad de la comunidad cristiana.

Jaspers propone entonces una especie de relación dialéctica entre la perspectiva y la contribución del periodo axial y la perspectiva y las contribuciones de los líderes espirituales posteriores. En esta conexión él plantea la cuestión de las normas de forma bastante directa y en este respecto ilustra algo de la ambigüedad relativa a su cristología. Pregunta si el periodo axial ha de aceptarse como norma o “vara de medir” para las creaciones y desenvolvimientos espirituales que lo sucedieron. No hay duda sobre la presencia de los logros espirituales posteriores e incluso de su tremenda visión y contribución.

Pero la cuestión es si estos logros han de medirse por los logros del periodo axial y, de modo más importante, si en dicha comparación los logros posteriores parecerán siempre débiles e inadecuados.

Jaspers trata de hablar con cuidado respecto a dichos temas comparativos y normativos. Existe poca duda sobre la contribución única de los movimientos posteriores, y ningún intento de interpretarlos como meras repeticiones del periodo axial tendrá éxito. Pero incluso después de la apreciación más sincera de la creatividad de los espíritus posteriores, se encontrará todavía la necesidad de regresar a la creatividad del periodo axial para “volver a ganar su salud”. Al hablar con claridad de Jesús, específicamente en comparación con Jeremías como un miembro del periodo axial, él señala la contribución de Jesús, que nunca antes fue alcanzada, como “una profundidad del alma, especialmente en el caso de la ‘excepción’”. Pero él no proporciona más detalles, y al continuar tratando la relación dialéctica entre la creatividad de las figuras posteriores y la necesidad de regresar al periodo axial para encontrar lo importante del asunto, elige ilustrar por medio de la referencia a la relación de Agustín con la filosofía griega. Pero no interpretemos a Jaspers como si pusiera demasiadas expectativas en el periodo axial como norma, porque esto también sería desertar de su kantismo y de su teoría de la trascendencia. “En ningún lugar de la tierra podemos encontrar la verdad final, la auténtica salvación. El periodo axial terminó también en fracaso. La historia continuó.”<sup>xviii</sup>

Pero para Occidente, el retorno desde el centro cristiano al periodo axial apenas ocurrió. Aunque hubo alguna reconsideración de la contribución griega y algún retorno a los profetas hebreos, esta reconsideración del periodo creativo central de la historia siguió siendo fragmentaria. Por consiguiente, un gran abismo se estableció entre el mundo de la antigüedad y el mundo que encontró su centro en el eje cristiano. Este abismo fue parcialmente salvado por el desarrollo del mundo moderno desde el Renacimiento y la Reforma, en los cuales hubo un reconocimiento creciente del verdadero “eje de la historia mundial”<sup>xix</sup>. Por lo tanto, Jaspers intenta sustituir la interpretación de la historia enraizada en la comunidad de la fe cristiana, que de este modo pierde la comunión con la mayoría de la humanidad, con una interpretación de la historia enraizada en la experiencia de la humanidad como un todo, la cual preserva de esta manera el centro mismo de la comunicación entre todos los hombres.



Hasta ahora nos hemos ocupado de la interpretación por parte de Jaspers de la vida y el mensaje de Jesús y también de su interpretación acerca del centro de la historia, que coloca a Jesús en el periodo post-axial. Pero ¿qué hay de la unidad de la historia y qué de Jesús como “excepción, y qué de este Uno único, en vista de la bien conocida exigencia de Jaspers respecto a la apertura y la comunicación?

### **Jesús y la comunicación**

Cercana al centro de la filosofía de Karl Jaspers se encuentra la tesis de la apertura, la comunicación y la tolerancia. Si lo trascendente sobrepasa todo nuestro conocimiento y no puede ser aprehendido; si la verdad trasciende todo conocimiento, todos nuestros símbolos y categorías, entonces, con seguridad, ninguna posición tiene autoridad para identificarse como la verdad y establecer pretensiones de exclusividad. Aunque dichas pretensiones se han presentado con frecuencia en la historia, quien reconoce el verdadero significado de lo trascendente reconocerá su inadecuación. Obviamente, este es un aspecto adicional del kantismo y del teísmo de Jaspers. Este kantismo y este teísmo son los que han hecho a Jaspers el filósofo continental del espíritu abierto de la filosofía socrática. Pero también es este último aspecto del pensamiento de Jaspers el que lo ha llevado al diálogo con la comunidad cristiana y con sus frecuentes afirmaciones de exclusividad respecto a la persona de Jesús.

Los profetas hebreos, como figuras del “periodo axial”, llevaron a una transformación radical del espíritu del hombre primitivo. Ellos liberaron al hombre de la “magia y la trascendencia de los objetos”. Sobre este fundamento el pensamiento cristiano adoptó “la trascendencia más extrema”, pero “encadenó esta realización al mundo de la inmanencia, y por lo tanto provocó la perpetua inquietud involucrada en la tarea de darle al mundo una conformación cristiana”<sup>xx</sup>.

Especialmente en Occidente, una cualidad dinámica de inquietud ha sido adoptada por las “excepciones”, creando nuevos desenvolvimientos y en consecuencia, abriéndose camino a través de las formas universales establecidas. “El Occidente proporciona espacio a la excepción para moverse”<sup>xxi</sup>. Pero el Occidente desarrolló también otro extremo, por su “*pretensión de verdad*

*exclusiva*”, desarrollada en las religiones bíblicas. Esta pretensión rigurosa es una característica única que atraviesa la historia de la cultura religiosa occidental.

Jaspers reconoce que hay una variedad de religiones bíblicas y tendencias, que resultan de extraer el pensamiento y la inspiración de uno de los orígenes bíblicos. Por consiguiente, esta pretensión de exclusividad fue compensada por la tendencia a la pluralización de las religiones bíblicas, así como por la tensión entre la iglesia y el estado. La literatura bíblica está llena de “polaridades” cuando se aborda como totalidad. No sólo hay muchas propuestas, sino también sus opuestos en el contenido total de esta literatura. Podemos tener la necesidad de que la verdad se aborde a través de dichas polaridades, pero seguramente no hay razón para convertir a uno de los polos en la totalidad de la verdad, aunque esto se hace a menudo. Estas pretensiones de exclusividad, que aparecen en formas variadas, condujeron a las religiones al conflicto, y esta rivalidad albergó no sólo el fanatismo, sino también el cuestionamiento inevitable de dichas pretensiones.

Está en el corazón mismo de la filosofía de Jaspers como existencialista el que la verdad histórica y temporal, por el hecho mismo de que es histórica, no pueda ser universalmente válida para toda la humanidad. Las figuras históricas de gran poder espiritual pueden ser dignas de ser seguidas, pero no se debe hacer de ellas más de lo que es filosóficamente significativo y posible. Como figuras históricas, hombres como Jesús tienen sus limitaciones. Absolutizar tal persona con afirmaciones de poseer una relación exclusiva con lo trascendente es “despojar su imagen de toda humanidad natural”<sup>xxii</sup>. Entonces esta persona pierde las mismas cualidades que hacen históricos a los seres humanos históricos<sup>xxiii</sup>. Esto no significa retractarse de su contribución espiritual única y creativa, sino significa que reconocer su creatividad y unicidad no requiere negar su humanidad.

Una de las manifestaciones principales de dichas afirmaciones se encuentra en los intentos de la filosofía de la historia. Especialmente aquí, dichas afirmaciones conducen a los escritores a proponer una unidad de la historia que se apoya en la revelación, o que incluso discernida racionalmente distorsiona la pluralidad de los fenómenos históricos. Tales afirmaciones se desmoronan como clave de la unidad de la historia, porque si fuesen válidas, entonces cada evento o persona histórica sería meramente el mediador para esta

unidad, y meramente un paso en el tiempo hacia el significado trascendente. “No es por sí mismo”, sino que meramente sirve como mediador<sup>xxiv</sup>. Pero la relación original con la Deidad, que cada hombre tiene en su propio nombre, y la “infinitud de lo comprensivo”, desmienten dicho estatus mediador para los acontecimientos. Además, si dichas personas y acontecimientos no fuesen más que mediadores de la unidad de la historia, entonces muchas personas y acontecimientos de gran magnitud serían apartados como de poca importancia y significado en el proceso histórico, porque ellos no tendrían ninguna relación íntima con la unidad y serían incidentales para el significado de la historia.

Debería señalarse también que introducir dicha unidad en la filosofía de la historia es interpretar el proceso histórico como un sistema cerrado donde la dirección inicial y el fin son conocidos del todo. Pero la historia no está tan cerrada, y el origen y el fin no son tan claros.

Tal interpretación no puede sino conducir a una filosofía de la historia radicalmente diferente. En la sección anterior ya señalamos el rechazo de Jaspers respecto a la filosofía cristiana de la historia. Ahora es evidente por qué su teoría de la apertura y su rechazo a las pretensiones de exclusividad condujeron al desarrollo de una filosofía de la historia que rechaza la exclusividad de Jesús como el centro y el significado de la historia<sup>xxv</sup>. Los símbolos de la unidad pueden ofrecer dirección por un momento, pero no pueden aceptarse como una verdad última.

También hemos señalado la posición de Jaspers dentro del marco de la religión bíblica, pero este es un territorio muy amplio según como él lo interpreta. No es, con seguridad, una interpretación cristiana, o siquiera hebrea, de la literatura bíblica. Esta interpretación permite también a Jaspers suprimir toda pretensión de exclusividad incluso en la interpretación de esta literatura. La religión bíblica “abarca todas las fes cristianas así como las judías y aquellas que creen sin una iglesia, e incluso de alguna forma aquellas que abjuran expresamente de toda fe. La religión bíblica por lo tanto se convierte en un todo abarcador, llegando a través de milenios desde Abraham a nuestros días, pero nadie tiene derecho a reclamarla para su propia posesión”<sup>xxvi</sup>.

Resulta claro que, para Jaspers, Jesús no está en el centro de la religión bíblica. Él es solamente una parte del cristianismo, y una parte que fue cambiada en algo que él nunca se propuso. En adición a haber sido tomado como

modelo para la humanidad, él fue “transformado de Jesús en Cristo...de una realidad humana en un objeto de fe”<sup>xxvii</sup>. Cuando sus discípulos empezaron a creer en él, así como en su mensaje, él se convirtió en el Mesías y después de eso su humanidad fue desatendida. Esto significó la destrucción de la verdad que se había evidenciado en la persona de Jesús y la transformación de esta verdad en el mito del “Dios-hombre”<sup>xxviii</sup>. Pero es este mito el que ha fomentado las pretensiones de exclusividad y el que debe descartarse a fin de volver a capturar la verdad que se hizo evidente en la persona. La fe cristiana, cuando se interpreta y se desarrolla apropiadamente, eliminará dichas pretensiones de exclusividad. Esto no será el fin del cristianismo, porque la fe en la verdad, como se evidencia en la persona de Jesús, todavía sería una fuerza motivadora. Jaspers no trata de describir o de analizar la naturaleza de un cristianismo tan depurado del “estigma de exclusividad”, pero él indica que esto es necesario si este ha de retornar a su verdadero origen. Una cuestión principal de nuestra época, cuando tantos han renunciado a la creencia en “Cristo” como camino exclusivo o único de lo trascendente, es si se puede o no restaurar el cristianismo a su verdadero origen y transformar la fe en Cristo en sus dimensiones válidas de apertura a lo trascendente<sup>xxix</sup>. “Tenemos que abandonar la religión de Cristo” a fin de recapturar la oportunidad de la comunicación y la comunión humana<sup>xxx</sup>. La religión de Cristo tomó la teoría de la salvación del Deutero-Isaías y la atribuyó a Jesús, creando por tanto una exclusividad que es la muerte de la comunicación humana<sup>xxxi</sup>.

Jaspers reconoce que tales pretensiones ponen en peligro el debate con el creyente, sólo porque las pretensiones en sí mismas pueden detener el diálogo y la comunicación. Él muestra una gran preocupación sobre este asunto debido a una variedad de razones. De una parte, mientras las pretensiones de exclusividad parecen interponerse en el camino del diálogo genuino, ellas no deberían estorbar la discusión abierta entre los seres humanos. Pero más allá de esto, la sugerencia de Bultmann y de otros parecería proponer que para el cristiano la idea de Dios sin “Cristo”, según se entiende en la religión de la exclusividad, sería “locura”. Pero obviamente Jaspers desea sostener precisamente esto. Lo trascendente, que es central en su postura, le proporciona el teísmo, pero la pretensión exclusivista tiene que ser abandonada. Por consiguiente, él mantendrá por encima de todo a Dios sin “Cristo”, y la posibilidad de tal posición se encuentra ahora en riesgo en el intento de mantener un

diálogo con aquellos que sostienen las pretensiones exclusivistas. Finalmente, dichas pretensiones le parecen a Jaspers un ataque contra el mismo espíritu de la filosofía según él lo aprendió de maestros clásicos tales como Platón y Kant. Él teme que aquellos que tienen tales pretensiones fracasen obviamente en comprender qué es realmente el espíritu filosófico o la “fe filosófica”, y aquellos que entienden lo que involucra la filosofía tienen que rechazar necesariamente con vigor dichas pretensiones cristológicas<sup>xxxii</sup>. Por tanto, este debate sobre la exclusividad y la comunicación y el papel de Jesús en cada una de ellas parecería estar, para Jaspers, en el centro del diálogo y de la posibilidad de diálogo entre la “fe filosófica” y la fe cristiana en la revelación. Aunque dichas pretensiones deben ser abandonadas, como ya se ha sugerido, esto no elimina para Jaspers una interpretación seria de las enseñanzas, la persona y la contribución de Jesús -la excepción y la crisis del mundo. Tenemos que volvernos ahora a esta contribución positiva.

### **Jesús como Cifra de la Trascendencia**

Mucho encuentra Jaspers en la persona, la obra y el mensaje de Jesús, lo que él considera de la mayor relevancia para nuestro mundo y para su filosofía de lo abarcador. La contribución de Jesús es descrita en una variedad de formas que enfatizan la historicidad y la finitud del hombre, la libertad del yo y el autodespertar del individuo, la inevitabilidad del sufrimiento y la simbolización de lo trascendente.

Ya hemos señalado la insistencia de Jaspers en que Jesús se encuentra dentro de la tradición profética y por tanto cumple la misión de esta. Aunque como judío respetó las tradiciones judías, él las subordinó de forma radical a la voluntad de Dios. Su vida estuvo “iluminada por la deidad”<sup>xxxiii</sup>. Una de las primeras cosas que dice sobre la contribución de Jesús involucra su percepción de lo trascendente. Lo trascendente es iluminado como el “fundamento de todas las cosas”, que condiciona a todo lo demás pero sin estar sujeto a condición alguna. Por consiguiente, si bien Jesús está “en el mundo, él trasciende el mundo”<sup>xxxiv</sup>. Con esta percepción, el hombre no puede ser cautivo del mundo. Esta postura de parte de Jesús de “ser independiente del mundo” no lo hace despreocupado, porque constantemente él está involucrado en el mundo. Él estuvo “abierto al mundo”, pero su lealtad a lo abarcador mantuvo

el mundo en su lugar. Él no fue uno para quien el mundo ocupó el lugar de Dios. No estuvo dedicado a los “absolutos finitos” o tentado a pensar que trozos del conocimiento mundano igualaban al conocimiento total.

Sin embargo, Jaspers insiste en que Jesús no se mantuvo meramente independiente del mundo, sino que su orientación hacia lo trascendente también “pone absolutamente todo en el mundo en cuestión”<sup>xxxv</sup>. Al respecto Jesús desarrolló un tema de forma radical que en el pensamiento del Viejo Testamento era sólo una semilla. Había aquí una radicalidad que no se encontraba en la literatura del Viejo Testamento. “Toda la realidad mundana es desprovista de su fundamento, absoluta y definitivamente”<sup>xxxvi</sup>. Los órdenes mundanos colapsan en la falta de sentido ante esta orientación radical que Jaspers ve en Jesús. En este cuestionamiento radical del mundo Jesús es, con seguridad, una cifra de lo abarcador.

Ha de señalarse también que “la esencia de su fe es la libertad”<sup>xxxvii</sup>. Esta fue la libertad de Jesús y la libertad abierta a otros que se dirigirán así a lo trascendente. La tentación de hacer del mundo más de lo que merecía “se destrozó contra la libertad de su fe en Dios”<sup>xxxviii</sup>. Él estaba libre de los órdenes de este mundo.

Dicha libertad también abre un amplio espacio para la frustración, la desesperación y el sufrimiento en el mundo. La frustración ha de esperarse y el sufrimiento no será evitado, pero la orientación hacia lo abarcador proporciona esperanza a aquellos que sufren adversidad. Morir a manos de los poderes de este mundo, en sufrimiento, persecución, abuso, degradación, eso es lo que conviene al creyente<sup>xxxix</sup>. Jesús ofrece la única esperanza disponible para aquellos a quienes los órdenes de este mundo han negado la esperanza. Él muestra que la potencialidad humana está bajo la peor de las condiciones. Según los estándares del mundo esta esperanza es imposible, pero esta es la única esperanza real que se tiene. Jesús “apunta a un lugar donde un hogar se abre al hombre en cada modo del fracaso”<sup>xl</sup>. Dicho fundamento de esperanza sólo puede señalarse indirectamente. No es lo que los órdenes del mundo sugerirían y es contradictorio a lo que la razón sugeriría. “Él parece poner a prueba lo que es locura en el mundo para su posible verdad”. Esta es la unicidad de la iluminación en Jesús y esta es la libertad del hombre que vive en la trascendencia de lo abarcador.

Jaspers está bien consciente del carácter escatológico del mensaje de Jesús. Aun cuando el final de la historia no llegó como se había anticipado, esto aún exige a cada uno una decisión esencial respecto a lo trascendente. “Jesús recuerda a los hombres su situación extrema”<sup>xli</sup>.

Jaspers enfatiza también el papel del sufrimiento en la vida de Jesús como un aspecto de su carácter único. El sufrimiento no es meramente intenso y enfrentado de lleno; en dicho sufrimiento todos los fundamentos de su ser con excepción de lo trascendente se destruyen. Él no se resigna a sufrir o a soportar pacientemente, sino que vive sobre el único fundamento del cual puede venir ayuda. Por lo tanto, Jaspers contrasta el papel del sufrimiento en el espíritu de Jesús con la “dignidad” de la ética estoica y la apatía del estoicismo<sup>xlii</sup>. Dicha dignidad fracasa “o se congela en la indiferencia”. Consecuentemente, Jaspers ve la realidad de Jesús en el coraje y en el “cumplimiento de su misión divina de decir la verdad, de ser la verdad”<sup>xliii</sup>. Jaspers también contrasta el papel del sufrimiento en el mensaje de Jesús con el lugar de la tragedia en el pensamiento griego. Este es lo opuesto al “principio trágico griego” porque la “religión bíblica se encuentra fuera o más allá del sentido de lo trágico”<sup>xliv</sup>. En este sentido Jaspers puede hablar de la cruz donde la “realidad fundamental de lo eterno está encarnada en el tiempo”<sup>xlv</sup>. Es en el símbolo de la cruz que la autenticidad de la vida en la relación con lo abarcador es revelada y la imposibilidad de la confianza en el mundo se hace clara. Así, la cruz se coloca junto a la idea de Dios como el símbolo central de la religión bíblica, donde se ofrece la respuesta a la pregunta por la muerte y donde dicha muerte se toma como la voluntad de Dios. Es a través de dicha visión que Jesús vive como individuo histórico y paradigmático. Su limitación más seria es que con un mundo tan sujeto a cuestionamiento, queda poco lugar para “construir en el mundo”<sup>xlvi</sup>.

A la naturaleza de la libertad en la cristología de Jaspers se le da una mayor dirección interna de la que hemos señalado hasta ahora. La persona que vive en la fe como lo hizo Jesús, despierta a sí misma y es “dada a sí misma por Dios”, exigiendo entonces una nueva apreciación y entendimiento de la realidad<sup>xlvii</sup>. El hombre debe someterse a un “re-nacimiento”. “El hombre tiene la “nobleza de nacimiento creada por Dios”, que ha de recibir o renovar en su libertad. Esta es la concepción bíblica del “Cristo en mí” que ha de ser cumplida en la libertad de uno mismo<sup>xlviii</sup>. El espíritu de Cristo, entonces, es

una comunión con esta naturaleza del hombre en relación a la cual han de tomarse decisiones fundamentales. Esta es “la realidad de lo divino en el hombre”<sup>xlix</sup>. Pero con seguridad esta puede cumplirse por aquellos que no mantienen las pretensiones de exclusividad que hemos discutido anteriormente. Esta es la decisión con la que somos confrontados a través de la persona de Jesús como cifra de lo trascendente. Este énfasis sobre la libertad que se hace consciente de sí misma lo toma Jaspers como un aspecto central de su filosofía. La libertad no vive a partir de sí misma, sino que según llega a entenderse encuentra de modo creciente que su ser mismo apunta a su fundamento en lo abarcador. Aquí el existencialismo de Jaspers se destaca cada vez más y en esto hay una seria oposición a la interpretación de la libertad en Sartre<sup>l</sup>.

A fin de no ser mal interpretado, Jaspers se esfuerza en distinguir dicho análisis de la libertad y del “Cristo en mí” de la doctrina protestante clásica de la justificación por la fe. Jaspers rechazará con vigor dicha posición. La libertad que se hace consciente y por tanto dedicada a la trascendencia no es tener fe en Jesús como encarnación única de lo trascendente en el tiempo. Ni dicha fe se debe a la acción de algún agente externo tal como la gracia de Dios. Interpretar las cosas de este modo significa abandonar todo el sentido de lo trascendente, y la historicidad del hombre y las potencialidades de la existencia que Jaspers considera cruciales en el análisis de la situación humana. La doctrina de la justificación por la fe es la compañía natural de una filosofía que encuentra que la situación natural humana no tiene esperanza y por tanto confía en la fe en la “historia redentora”. Esta no es sino otra declaración de la doctrina de la exclusividad, y no es el centro de la religión bíblica, aunque algunos lo consideren así. Más bien, la religión bíblica sabe del “Cristo en mí” del que hemos hablado ya. El hombre, con la ayuda de Dios, puede ser responsable del cumplimiento de su propia libertad<sup>li</sup>. La decisión de encontrar el sí-mismo es posible sin Cristo y aparte de toda la teoría de una historia redentora, la cual ha sido clásica en el pensamiento protestante occidental. Aquellos que no reciben la gracia y para quienes la historia redentora nada significa, aún pueden, a partir de su propia libertad, ver en el sufrimiento del Jesús histórico una cifra de lo trascendente sin estar movidos a creer en él, sino movidos hacia lo abarcador a ejercer su libertad. La decisión solicitada en la teoría de la justificación por la fe es una adición teológica y no una parte del mensaje de Jesús. La decisión que él pidió fue la decisión ante Dios



y respecto a Dios. Ninguna gracia y ninguna creencia puede cancelar la culpa propia. Uno tiene que responder por esta<sup>lii</sup>. A pesar de que gran parte de la doctrina de la justificación se ha asociado históricamente a Pablo, hemos visto que se puede llegar a sí mismo sin la gracia e independientemente de Cristo. Por consiguiente, hemos llegado a una filosofía y a una visión que es válida y “filosóficamente convincente”, aun cuando las perspectivas de Pablo en referencia a esto pueden haber sido muy útiles.

Este análisis conduce también a Jaspers a preocuparse del problema de la subjetividad y la objetividad en la autoconciencia de la libertad. Ha habido una intención constante de interpretar la ocurrencia de la revelación en formas exclusivistas. Pero la revelación propiamente entendida no es una ocurrencia singular, única y objetiva, en la que las personas tienen que creer para estar seguras. En lo abarcador, el sujeto y el objeto son inseparables, por lo que la ocurrencia de la revelación tiene la forma de un círculo. “Decimos que o bien esa revelación es el proceso de hacerse revelado al sujeto, el cual concibe la revelación en sí misma como algo objetivo; o que la razón, en el movimiento de la razón, sujeta su revelación a la prueba de la racionalidad”<sup>liiii</sup>. Esto es lo que ocurre cuando el yo despierta a sí mismo. Pero dicha circularidad no es crítica de la posición, porque la circularidad es “la forma fundamental de toda conciencia”. La pregunta crucial es en cuanto a la profundidad y adecuación de los círculos propuestos. La lógica no puede resolver el debate entre los círculos. La afirmación de la cifra de la trascendencia en oposición a la cifra de la justificación por la fe es la apertura y no exclusividad de una y el fallo en reconocer la historicidad de Jesús de parte de la otra. Por lo tanto, aunque la revelación histórica y objetiva no es una característica de la fe del hombre abierto y comunicativo, esto no sugiere un debilitamiento de la vitalidad de la fe. El hombre en cuanto hombre, y el filósofo en cuanto filósofo, están, o pueden estar en una relación directa con lo trascendente y ninguna relación a través del Cristo histórico es necesaria. Para aquellos a quienes él habla esto puede ayudar, pero lo trascendente está disponible aparte de tales hechos. En consecuencia, la objetividad de una revelación única en esta encarnación histórica particular es denegada en nombre de la libertad humana y de la trascendencia de lo divino. Jesús como la única encarnación histórica, por quien somos justificados, no exige una decisión, sino que Jesús exige que el hombre “sea dado a sí mismo”, y con seguridad esta es una decisión crucial para

todos<sup>liv</sup>. Así, Dios habla a través de muchos hombres, si uno sólo escucha, y no exclusivamente a través de un hombre, aunque seguramente hay aquellos individuos paradigmáticos quienes “expresan lo que no hay forma apropiada de decir”<sup>lv</sup>. Pero afirmar la pretensión de exclusividad es confundir el reclamo de universalidad con la historicidad y la cifra de la trascendencia con la ocurrencia de un evento histórico<sup>lvi</sup>.

Todo esto sugiere una cuidadosa relación entre Jesús, la doctrina de la justificación por la fe y la filosofía. Dichas pretensiones de exclusividad son imposibles para la filosofía o la “fe filosófica”, que cuestiona, que sujeta el mundo a cuestionamiento y que está abierta a aquello que abarca toda la historia. Tales pretensiones son precisamente lo opuesto a la fe filosófica y en consecuencia, Jaspers obligaría a decidir entre la fe filosófica y la doctrina de la justificación o cualquier otra pretensión exclusiva de revelación.

Pero la fe filosófica no se opone a Jesús o a su fe. Ella ve en la fe de Jesús la “misma tranquila determinación que busca el filósofo, y la misma incertidumbre respecto a la voluntad de Dios que experimenta el filósofo”<sup>lvii</sup>. Jesús es aquel que llama a confiar en el mundo en cuestión y por tanto ha sido “crucial en determinar el curso de la filosofía”. El pensamiento filosófico no puede darnos contenidos de fe, pero puede mantener nuestras mentes abiertas a la fe. Este puede ser un lugar cuya posición se encuentra entre el escepticismo y la exclusividad. Esta es la posición de quien reconoce las cifras de lo trascendente -como cifras. Como lo ha expuesto el profesor Ricoeur, “el Dios-hombre es la antítesis de la cifra”<sup>lviii</sup>. Pero esto está lejos de la afirmación de que Jesús no es una cifra única de lo trascendente.

## Conclusión

Ahora que el análisis de la cristología de Jaspers está completo, unos pocos comentarios concluyentes sobre sus propuestas pueden estar en orden.

La distinción que él desea dibujar entre el mensaje de Pablo y el mensaje de los Evangelios Sinópticos puede parecerle a muchos una firme continuación de un liberalismo anticuado. El pensamiento cristiano reciente ha sido mucho más consciente de la continuidad de Pablo con las intenciones de Jesús de lo que Jaspers sugiere. De hecho, el interés de la totalidad de su postura más liberal en materia de religión puede resultar algo sorprendente, porque el

pensamiento cristiano reciente considera tan asociado al existencialismo religioso con la neo-ortodoxia de nuestros días, que encontrar un filósofo del existencialismo religioso que es mucho más liberal que los teólogos existenciales del siglo veinte puede no ser lo esperado. Si esta propuesta hubiera venido de los existencialistas no teístas, esta no habría sido una sorpresa, pero encontrar este énfasis en el existencialismo teísta no resulta típico en el pensamiento religioso del siglo veinte. Pero Jaspers es consciente de esta distinción y se considera a sí mismo más liberal. Él es más un racionalista liberal de lo que uno espera que usualmente sea un filósofo existencial, y esto con intención. Levi ya ha señalado la continuidad de Jaspers con la filosofía racionalista del siglo dieciocho y su cristología brinda más evidencia en esta dirección<sup>lix</sup>.

Jaspers describe frecuentemente su fe filosófica en tanto situada entre la revelación y el ateísmo, y hay algo que decir en este punto a favor de su interpretación. Pero su cristología indica también que este punto de vista es un poco más ambiguo de lo que él sugiere. Porque parecería que todas las interpretaciones significativas de la revelación no son denegadas, y que en un sentido muy real Jaspers tiene su propia teoría de la revelación. Hay un sentido significativo en el cual, para Jaspers, Jesús es una revelación de lo abarcador. Al intentar disociarse de ciertas teorías que él atribuye al cristianismo ortodoxo, Jaspers se pone con demasiada facilidad en contra de la teoría de la revelación. Sería muy acertado colocarlo entre la ortodoxia (como él la interpreta) y el ateísmo. De hecho, sería muy útil que Jaspers ampliara su propia teoría de la revelación y la gracia, lo cual seguramente se hace evidente en la “libertad que despierta a sí misma”. Lo trascendente no es completamente inactivo en este proceso, y esto no es un pelagianismo riguroso aun cuando hay simpatía en esta dirección. La interrelación entre la autotransformación, la gracia y la revelación en la propia posición de Jaspers requiere aún una elaboración cuidadosa. Sólo entonces será aclarada su propia teoría de la revelación.

Jaspers hace comentarios interesantes sobre la transformación de los órdenes naturales por los individuos paradigmáticos. Pero también esto necesita de mucha mayor claridad. De algún modo, aquellos que son excepcionales transforman el orden natural, pero la extensión en la cual este se transforma o cambia sigue siendo mayormente ambigua. Obviamente, este es un tema

central tanto en la filosofía tomista de la religión como en la protestante. Pero es de importancia principal para entender la relación de la cristología de Jaspers con su fe filosófica. La fe filosófica es una fe en la razón humana, así como una fe en lo trascendente. Si es el caso que Jesús como la crisis del mundo transforma el orden natural, entonces habrá con seguridad un impacto sobre la razón, por lo cual uno continúa con la fe filosófica como filósofo. Esta no parece ser la razón natural que no es tocada por la “excepción”, pero tampoco está claro a qué transformación del orden natural de la razón se sometió cuando fue iluminada por esta cifra de la trascendencia. Un interés más preciso sobre el problema cristológico y su relación con la razón natural sería de la mayor utilidad.

Con seguridad, toda la filosofía de Jaspers, incluyendo su cristología, es una de las exposiciones más recientes del humanismo cristiano, y por tanto no resulta sorprendente encontrar tensión entre esta y muchas teorías tradicionales de la encarnación. Pero también es cierto que los filósofos existenciales han tenido un profundo sentido de lo histórico que no será destronado pronto. De este modo, hay un reto que se presenta al pensamiento protestante clásico, y especialmente a su teoría de la encarnación. Ahora el problema es encontrar una forma de declarar la teoría clásica, si esto es posible, con la debida consideración a la historicidad y a los límites de los personajes históricos, y conservar todavía la intención de las formulaciones clásicas. Jaspers encuentra que a fin de conservar lo histórico y sus límites es necesario negar la afirmación clásica de la encarnación. Esta fue, justamente, por supuesto, la paradoja sobre la que Kierkegaard insistió que debía mantenerse como paradoja. Claramente, este tema aún no está resuelto. Pero hay un tema adicional de la mayor seriedad desarrollado en la cristología de Jaspers. Hemos señalado con frecuencia las formas en las cuales él incluye a Jesús como expresión central de la libertad y la dedicación adecuadas del hombre racional e ilustrado. Parecería que la significación de Jesús ha sido acomodada e incluida ahora en el centro de la filosofía de Jaspers, lo que exactamente es lo que origina el problema. Se ha sugerido antes, especialmente en relación con Heidegger, que la filosofía continental ha abarcado ahora la teología, por lo que el círculo de la teología y el círculo de la filosofía se hacen uno. Si este fuera el caso, entonces la cuestión de la auto-identidad y la independencia de la teología con seguridad está en riesgo. La inclusión, por parte de Jaspers, de la

significación de Jesús como cifra central de lo trascendente dentro de su análisis del hombre y de la libertad humana brinda una evidencia adicional de esta tendencia de la filosofía continental como filosofía dirigida a abarcar los significados teológicos<sup>ix</sup>.

Parece haber poca duda de que Jaspers ha declarado una posición con mayor acomodo al mundo no cristiano de lo que ha sido costumbre en los círculos protestantes. Si una filosofía trascendental ha de atraer al mundo no cristiano o a los no cristianos en el mundo llamado cristiano, Jaspers ha hecho claramente un noble esfuerzo. Esto es especialmente relevante, justo cuando Occidente y la civilización histórica cristiana se encuentran en una relación más directa que nunca antes con cultos no cristianos.

Consecuentemente, era mayormente adecuado para Jaspers enfocarse en la relación de tolerancia y convicción no sólo en su cristología, sino a través de su fe filosófica. Sea que su propuesta de conciliación de las dos resulte o no satisfactoria, al menos él se ha centrado en el tema apropiado con el intento más serio, enraizado y con base en el espíritu mismo de la búsqueda filosófica en el pensamiento occidental. Jaspers ha intentado seriamente restablecer el espíritu socrático en la filosofía moderna. Este propósito y tema resulta merecedor de consideración atenta y seria, porque, sobre todo, el hombre occidental, bien como demócrata, o bien más específicamente como cristiano, tiene ante sí como nunca antes la cuestión de cómo ser tolerante y abierto en comunicación y todavía con convicción, persuasivo y fiel. En referencia a este asunto, la cristología de Jaspers es muy sugerente. El filósofo de la religión del siglo veinte que hablará del mayor dilema del hombre moderno necesitará seguramente tener claridad en cuanto al estatus de las cifras de lo abarcador y a cómo ellas funcionan. La cristología de Jaspers es la presentación de dicha cifra central que personifica en una misma cifra el espíritu de lealtad y dedicación y el espíritu de apertura y tolerancia.

## Notas

---

<sup>i</sup> K. Jaspers y R. Bultmann, *Myth and Christianity* (New York: Farrar, Strauss & Co., 1958).

ii “Me considero a mí mismo un protestante, soy un miembro de la iglesia, y como protestante disfruto la libertad de cerciorarme de mi fe, la fe sobre la base de la cual me gusta pensar que vivo, sin mediadores, en relación directa con la trascendencia, guiado por la Biblia y por Kant” (*Ibíd.*, p. 78).

iii K. Jaspers, *The Great Philosophers* (New York: Hartcourt, Brace & World, 1962), p. 77.

iv P. A. Schilpp, *The Philosophy of Karl Jaspers* (New York: Tudor Publishing Co., 1957), p. 768.

v Jaspers, *op. cit.*, pp. 79,91,227.

vi “El Cristo espiritualizado del Evangelio según San Juan, aunque noble y cautivador como un héroe de cuentos de hadas, nos parece mucho menos significativo que la figura viviente de Jesús en los Sinópticos” (Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, p. 21)

vii Jaspers, *op. cit.*, pp. 99-100.

viii *Ibíd.*

ix *Ibíd.*, p. 105.

x *Ibíd.*

xi *Ibíd.*, p. 103.

xii K. Jaspers, *The Origin and Goal of History* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1953), p. IV.

xiii Esto no tiene la intención de ser una interpretación completa de la filosofía de la historia de Jaspers, sino que considera este tema sólo en la extensión en que se relaciona con su cristología.

xiv *The Origin and Goal of History*, p. 1.

xv *Ibíd.*, pp. 2, 4.

xvi *Ibíd.*, p. 19.

xvii *Ibíd.* Como hemos señalado, esta demanda de apertura, comunicación y tolerancia es una de las características centrales de la filosofía de Jaspers. Esto lo conduce a oponerse a todas las pretensiones de exclusividad y por lo tanto a un serio conflicto con la mayor parte de la teología cristiana. La importancia de esto para la significación de Jesús será tratada de modo más amplio en la presentación de este ensayo.

xviii *Ibíd.*, p. 20.

xix *Ibíd.*, p. 60.

xx *Ibíd.*, p. 75.

xxi *Ibíd.*, p. 64.

xxii K. Jaspers, *The Great Philosophers*, p. 93.

xxiii Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, p. 100.

xxiv K. Jaspers, *The Origin and Goal of History*, p. 259.

xxv *Ibíd.*

xxvi K. Jaspers, *The Great Philosophers*, p. 93.

xxvii *Ibíd.*

xxviii Schilpp, *op. cit.*, p. 400.

xxix K. Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1949), pp. 95-96.

xxx El Profesor Ricoeur observa que el rigor excepcional con el que Jaspers realiza su ataque a la exclusividad es mucho más áspero que su ataque a varios sistemas filosóficos con pretensiones semejantes, y que es un ataque al mismo centro de la doctrina de la revelación (véase Schilpp, *op. cit.*, p. 623).

- 
- xxxi K. Jaspers, *op. cit.*, p. 105.
- xxxii Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, pp. 110-111.
- xxxiii Jaspers, *The Great Philosophers*, p. 88.
- xxxiv *Ibid.*
- xxxv *Ibid.*, p. 89.
- xxxvi *Ibid.*
- xxxvii *Ibid.*, p. 88.
- xxxviii *Ibid.*
- xxxix *Ibid.*, p. 89.
- xl *Ibid.*
- xli *Ibid.*, p. 90.
- xlII Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, p. 84.
- xlIII Jaspers, *The Great Philosophers*, p. 90.
- xlIV Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, p. 40.
- xlV Jaspers, *The Great Philosophers*, p. 91.
- xlvi *Ibid.*, p. 103.
- xlVII *Ibid.*, p. 88.
- xlVIII Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, pp. 50-51.
- xlIX Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, p. 105.
- <sup>1</sup> Schilpp, *op. cit.*, p. 780.
- li Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, pp. 50-51, 73, 75.
- lii Schilpp, *op. cit.*, p. 780.
- liii Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, p. 46.
- liV *Ibid.*, pp. 77-78.
- liV Jaspers, *The Great Philosophers*, p. 100.
- liVI Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, p. 101. Véase también K. Jaspers, *Truth and Symbol* (New York: Twayne Publishers, 1959), pp. 76-77.
- liVII Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, p. 82.
- liVIII Schilpp, *op. cit.*, p. 624.
- liX A. W. Levi, "The Meaning of Existentialism for Contemporary International Relations", *Ethics*, LXXII (1962), 248.
- liX Véase especialmente una cita en la rrevisión de un libro en *Theology Today*, XIX (1962), 440.

# Interdisciplinares





## RESISTENCIA A LAS POLÍTICAS DE VACUNACIÓN EN LA HISTORIA DE MÉXICO

José Ramón Orrantía Cavazos\*

### Resumen

La historia de la resistencia a la vacunación se ha explicado a partir del modelo de déficit, atribuyendo a la ignorancia o a la carencia de información científica confiable la oposición a ser vacunado. Sin embargo, al estudiar la historia de la vacunación, vemos que las razones para resistirse pueden ser más profundas que sólo la carencia de información adecuada: concepciones de los límites del poder estatal, sobre la libertad y la propiedad, sobre el cuerpo como *locus* de resistencia, etc. Para diseñar campañas de vacunación efectivas, es necesario considerar estos elementos, pues de otra forma se pueden ver las políticas de Salud Pública como políticas represivas o violatorias de libertades. En este artículo exploramos la historia de la vacunación en México para hacer algo muy necesario y que no se ha realizado: una breve historia de la resistencia a las políticas de vacunación, señalando sus elementos epistémicos, políticos, culturales y sociales.

**Palabras clave:** Resistencia a la vacunación, historia de México, modelo de déficit, biopolítica, políticas de Salud Pública.

---

\* Licenciado en Filosofía (UAM); con Maestría en Humanidades (línea en Filosofía Política en la UAM); doctor en Filosofía (UNAM). Desde el 2014 es profesor de la asignatura Ciencia y Sociedad en la Facultad de Química de la UNAM. También ha impartido clases en el posgrado de Filosofía de la Ciencia de la UNAM; en la Escuela Nacional de Antropología e Historia desde el 2016; en la Universidad del Claustro de Sor Juana y en la Universidad Anáhuac. Actualmente realiza una estancia posdoctoral en el Programa Universitario de Bioética, en donde hace una investigación sobre la inadecuación de la narrativa de la posverdad para abordar el problema de los grupos antivacunas. Dirección electrónica: [jrocley@hotmail.com](mailto:jrocley@hotmail.com)

## RESISTANCE TO VACCINATION POLICIES IN THE HISTORY OF MEXICO

### Abstract

The history of vaccine hesitancy has been explained using the deficit model, taking ignorance or the lack of reliable scientific information as causes for opposition to being vaccinated. However, after studying the history of vaccine hesitancy, we can see that the reasons for resistance can go deeper than just absence of adequate information: conceptions of the limits of State power, of freedom and propriety, of the body as *locus* of resistance, etc. So as to design effective vaccination campaigns, taking these elements into consideration is absolutely necessary. Otherwise, Public Health policies can be seen as repressive or violative of freedoms. In this article, we explore the history of vaccination in Mexico in order to do something very much necessary which has not been done: a short history of resistance to vaccination policies, emphasizing its epistemic, political cultural and social elements.

**Key word:** Vaccine hesitancy, history of Mexico, deficit model, biopolitics, Public Health policies.

### 1. La Historia Monumental de la Ciencia

La historia de la ciencia en general, y la de la vacunación en particular, se transmite a través de narrativas heroicas sobre triunfos y victoria. Es una historia de progreso lineal y acumulativo, en la que los obstáculos aparecen para hacer mayor la tenacidad del héroe, para enaltecer la persistencia y engrandecer los sacrificios de esas figuras que pusieron todo su empeño intelectual y moral para ofrecer un bien a la humanidad, de manera desinteresada. Una historia de héroes en las que el papel jugado por los personajes está bien definido: el agente donador atraviesa una serie de pruebas para no dejar lugar a dudas de su entereza; el paciente recibe el don, a veces agradecido, en otras ocasiones ingrato. Es la historia del científico ilustrado que debe luchar contra todos los obstáculos para llevar las luces al pueblo ignorante, a veces a pesar del mismo pueblo.

Este tipo de historia “en retrospectiva” (Latour, 1991) edifica monumentos en las plazas para fijar la interpretación del pasado a las necesidades narrativas del presente —el presente funciona sobre el pasado como “causa futura” (Acevedo, 1997)—, es decir, el pasado entra en relación de vasallaje con el presente para proporcionar modelos, ideales, guías o lo que éste le requiera en tanto señor suyo (Nietzsche, 1932).

La historia de la ciencia ha funcionado para mantener distancia entre la imagen pública y la interna de la ciencia (Olivé, 2000). La narrativa heroica de la ciencia

difunde descubrimientos, logros, predicciones exitosas y conocimiento ya establecido y los presenta como conocimiento completo y objetivo. La actividad científica es representada mediante ilustraciones de libro de texto que la presumen como neutral o imparcial, autónoma y libre de intereses políticos, de mercado o teológicos (Goldenberg, 2016; Nowotny, 2005), ilustración fiel al espíritu que Robert Hooke imprime a la investigación científica en los Estatutos de la *Royal Society*, de 1663 (Bernal, 1986).

Lo que logra esta narrativa histórica es justificar la confianza en que los expertos realizan su labor de acuerdo con métodos adecuados y que sus motivaciones morales están en el lugar adecuado, que los resultados presentados no han sido *cuchareados*<sup>1</sup> y no están sujetos a controversia (Goldenberg, 2016). El problema es que la distancia epistémica que se ha establecido estructuralmente entre el público y la élite científica —además de la oscuridad en que se realiza la mayoría de investigación científica— pone al primero en una difícil situación para evaluar los impactos y resultados presentados. El pedir confianza en la ciencia sin poseer las herramientas epistémicas para evaluar si esa confianza es merecida es lo mismo que pedir dar un “salto de fe” (Goldenberg, 2016).

La historia de la ciencia estabilizada funciona mientras no haya un evento disruptivo que ponga en duda el proceso de construcción del conocimiento científico. En nuestro caso, el desarrollo de la vacuna contra el COVID-19 irrumpe abruptamente.<sup>2</sup> La incertidumbre ante la infección por Coronavirus —la falta de consenso entre la comunidad científica sobre su comportamiento y síntomas, tasa y forma de contagio, cómo combatirlo o las medidas de protección y, por supuesto, la visibilidad pública de los problemas que enfrentó la industria farmacéutica en la investigación de una vacuna— son un vistazo a la cotidianidad de la comunidad científica, para ver cómo *se cocina* la ciencia: negociación de perspectivas en conflicto, procesos de estabilización del conocimiento, dependencia epistémica y dependencia financiera (privada y pública) de las investigaciones, fallas éticas, epistémicas y metodológicas en la investigación, etcétera (Goldenberg, 2016; Nowotny, 2005).

---

<sup>1</sup> En los círculos científicos, se utiliza esta figura para hablar de manipulación intencional de los resultados o del experimento para coincidir con las predicciones o proyecciones.

<sup>2</sup> No es la primera vez que esto ocurre. Como señalan diversos especialistas (Funtowicz y Ravetz, 2000; Jasanoff, 2007), desde los 1960s y 70s, con el surgimiento de las ciencias ambientales y globales, se ha cuestionado el alcance de la ciencia de laboratorio (*bench science*) para dar cuenta de fenómenos complejos, con alta incertidumbre y que ponen en juego una gran cantidad de intereses. Ante estos fenómenos con carácter de urgencia, nuevos actores epistémicos con experticias cívicas exigen se reconozca su participación en el proceso de creación del conocimiento. No obstante, la crisis de COVID-19 pone a la ciencia en un lugar incómodo, el cual abre las posibilidades de una transformación democrática o un endurecimiento de las estructuras actuales.

## 2. Argumentos epistémico-cognitivos y político-normativos en la resistencia a la vacunación

La historia de la vacunación en México funciona con la dinámica monumental. Un orgullo de la medicina y la salubridad mexicanas, se nos relata la forma en que el descubrimiento de la vacuna de Jenner fue traído a la Nueva España por Francisco Javier Balmis en 1803 —en la Real Expedición Filantrópica de la Vacuna financiada por el rey Carlos IV—, transfiriendo la vacuna de un niño español a otro (utilizándolos como incubadoras; más adelante utilizó el mismo procedimiento con niños mexicanos indígenas). Escuchamos cómo después Eduardo Liceaga trajo la vacuna antirrábica descubierta por Pasteur en un cerebro de conejo, en 1888, de manera que México se incorporó rápidamente al avance de la ciencia y el combate a enfermedades infecciosas. De ahí, el desarrollo de instituciones de salubridad e investigación es una consecuencia natural, que tiene su culminación heroica en la erradicación de la viruela del territorio nacional en 1952 (Jiménez, 2015; Hurtado y Matías, 2005). En esta historia heroica hay obstáculos, algunos físicos (la topografía e hidrografía del territorio nacional), otros presupuestales y de construcción de instituciones; pero los más graves serían los que tienen que ver con la conquista de la confianza: la oposición a la vacunación, fundamentada en la superstición y la ignorancia, que debe ser enfrentada con todas las armas de la ilustración y la ciencia.

Desde esta perspectiva monumental, la oposición a la vacunación se aborda desde el modelo de déficit de conocimiento (Goldenberg, 2016 y 2020): quienes ponen en duda la seguridad o eficacia de la vacunación lo hacen por falta de conocimiento del funcionamiento de las vacunas y de los procesos de investigación, son ignorantes (voluntarios o involuntarios) de los hechos objetivos y se dejan guiar por estados emocionales e impresiones subjetivas. En este modelo, se concibe a un público aquejado por carencias cognitivas respecto al conocimiento científico (Aibar, 2012; Jasanoff, 2007; Funtowicz y Ravetz, 2000). Un ejemplo del modelo de déficit se encuentra en la retórica de la posverdad, pues se parte de la existencia de una realidad a la que determinados grupos tienen un acceso privilegiado. Los *posverdad* serían, en contraste, quienes moldean o dan forma a la realidad de acuerdo con sus intereses, creencias personales o emociones, haciendo caso omiso de los hechos (McIntyre, 2018). En particular, los grupos antivacunas son vistos como el caso en que mejor se ve el significado de posverdad en relación con la ciencia: “emoción y creencia frente a evidencias” (De la Rosa, 2019), es decir, que el sentimiento subjetivo tiene el mismo peso que la opinión experta. Es de resaltar que, en una editorial de la *American Journal of Public Health*, se llame a la pandemia de COVID-19 la primera pandemia posverdadera (*first post-truth pandemic*) por el escepticismo que se ha despertado hacia las instituciones de salud pública (destacando, entre diversos fenómenos, la duda sobre la vacunación) (Parmet y Paul, 2020). En lugar de intentar comprender las causas profundas del descrédito actual de las instituciones de producción de conocimiento, se recurre al descrédito de la capacidad epistémica del

público. Desde la perspectiva de la posverdad, sólo existen hechos contra dementes (*facts vs wackos*) (Hausmann, 2018).

¿En realidad es fructífero abordar desde el modelo de déficit o la narrativa de la posverdad una problemática que está desbordando las posibilidades de las instituciones de salud y la defensa ilustrada de la ciencia, de la vacunación y sus beneficios? Nos parece que este abordaje es excesivamente simplista, pues reduce un problema complejo a componentes epistémico/cognitivos, dejando de lado los elementos éticos (de *ethos*) y políticos que subyacen a este conflicto. En primer lugar, deberíamos ser capaces de responder a las siguientes preguntas: ¿aceptarían los renuentes a la vacunación que hacen caso omiso de la evidencia científica? ¿Aceptarían que su postura está basada en impresiones subjetivas y emociones irracionales? ¿Se consideran a sí mismos relativistas? ¿Es posible explicar los diferentes aspectos de su posición desde la carencia epistémica, la ignorancia sobre ciencia o la incapacidad cognitiva?

Para responder esta pregunta, consideramos necesario revisar rápidamente dos tipos de argumentos que utilizan las personas renuentes a la vacunación y los grupos antivacunas:

- Argumentos Epistémicos (World Health Organization, 2020):
  - Las enfermedades contagiosas han sido erradicadas en mi país
  - Las vacunas no son seguras
  - Las vacunas causan autismo
  - No es sano dar varias vacunas a la vez a los niños
  - Las vacunas contienen mercurio, que es muy dañino
  - Sólo necesitamos higiene para evitar contagios
  - Sólo necesitamos fortalecer el sistema inmune
  - La vacuna DTP está relacionada con el síndrome de muerte súbita
  - Es mayor el riesgo de vacunar que el inmunizarse mediante contagio
  - Etc.

Llamo a estos argumentos *epistémicos* en tanto pueden ser debatidos a nivel de conocimientos, rebatidos recurriendo a “hechos” comprobables y evidencias científicas, riesgo relativo entre vacunar y no hacerlo, probabilidades y estadísticas, etcétera. Ante estos argumentos, los teóricos de la posverdad atacan señalando que son argumentos basados en emociones, que no tienen sustento en los “hechos” o en las evidencias científicas, por lo que afirman (con razón) que son fácilmente desmontables: sólo se requiere hacer un poco de *fact-checking* y listo. Ésa es la estrategia que ha desarrollado la OMS en diferentes documentos en los que desmonta los mitos y expone los hechos sobre la seguridad de la vacunación.

El problema surge cuando tratamos con otro tipo de argumentos no susceptibles de *fact-checking*.

- Argumentos ético-políticos (Lopera, 2016):
  - Intereses espurios de las farmacéuticas
  - Rechazo a obligatoriedad
    - Violación a Derechos Humanos
    - Violación a libertad individual
    - Violación sobre propiedad del cuerpo y/o de los hijos
    - Rechazo a vigilancia estatal
  - Concepciones alternativas sobre salud (religiosas, culturales, alternativas)

Llamo a estos argumentos *ético-políticos* en tanto involucran evaluaciones axiológicas y morales en relación con un *mundo de vida* (*ethos*) de agentes específicos insertos en comunidades con sistemas de determinaciones concretas: tradiciones, costumbres, corporaciones, instituciones de diverso tipo, etcétera. Con estos argumentos, entran en consideración otros factores que oscurecen el debate, pues se hace referencia a intereses espurios de las farmacéuticas orientadas al mercado y la ganancia, en lugar de hacia la salud (Pignarre, 2005); el rechazo a la obligatoriedad de la vacunación desde posturas de libertarismo de derecha que se oponen a toda forma de intervención estatal, o desde la izquierda, de concepciones del cuerpo como *locus* de resistencia política ante el poder del Estado; de concepciones sobre la función del Estado y su relación ante el ciudadano y el individuo y de la inviolabilidad de los derechos y la libertad individuales naturales; de concepciones sobre la propiedad, sobre el cuerpo como propiedad (y no como siendo uno mismo) y de los hijos como propiedad; de concepciones alternativas de salud basadas en tradiciones culturales o religiosas; etcétera.

Como vemos, si bien el primer tipo de argumentos puede ser abordado desde el modelo de déficit de manera más o menos satisfactoria, en definitiva, el segundo tipo de argumentos requiere de otro enfoque. Pero, más allá de esta división entre tipos de argumento (como si se pudieran abordar por separado), es indispensable tomar en cuenta que este tipo de problemas no pueden reducirse a lo puramente técnico o científico. Por el contrario, aunque la opinión científica es insoslayable en el abordaje de problemas con dimensiones técnico-científicas y en cierta forma son la base para la elaboración de políticas públicas y la toma de decisiones políticas, es necesario entender la tensa relación entre la ciencia y lo público, las relaciones prácticas y políticas inherentes en el quehacer científico (Olivé, 2000; Goldenberg, 2016). El abordaje de la historia de la ciencia, entonces, debe poner énfasis no sólo en los logros y en las grandes figuras, sino también en los fracasos y las controversias existentes antes de la estabilización del conocimiento; se debe poner gran énfasis en los aspectos epistémicos de la construcción del conocimiento, pero también en la ciencia como actividad cultural situada en y respondiendo a un contexto, a las necesidades

de un punto espacio-temporal. Es decir, que aparte de los factores epistémicos se consideren los no-epistémicos: económicos, políticos, sociales, ideológicos, culturales e incluso religiosos (Acevedo-Díaz y García-Carmona, 2017).

A manera de ilustración, haremos un rápido recuento histórico de la oposición a las políticas de vacunación en México, de manera que podamos trascender la historia monumental y pongamos sobre la mesa las controversias científicas, los intereses económicos y políticos involucrados en el desarrollo de instituciones de salud y programas de vacunación y la forma como el ejercicio del poder los afectaba. Esto permitirá entender la oposición a la vacunación en un contexto socio-tecnológico-científico, en el que ninguno de los elementos tiene mayor peso que el otro. Pero, antes de abordar el caso mexicano, expondremos de manera muy sucinta el caso de la oposición a la vacunación en la Inglaterra del siglo XIX, puesto que ello nos permitirá visualizar elementos de peso para emitir juicios sobre este fenómeno complejo.

### 3. La regulación de los cuerpos en la Inglaterra victoriana

Foucault desarrolla toda una teoría sobre la disciplina del cuerpo: la del cuerpo individual que es atravesado por el poder o *Anatomopolítica*, según la cual el cuerpo es objeto de poder y como tal debe ser sometido, utilizado, perfeccionado y transformado (Foucault, 2003); la del cuerpo social en la que los dispositivos crean sujetos definidos por determinaciones específicas a través de tecnologías de normalización de poblaciones, o *biopolítica* en sentido estricto (Foucault, 1988; Lemke, 2011). Ambos dispositivos de disciplina están asociados a formas de saber, se sostienen en conceptos normativos extraídos de las ciencias naturales y humanas modernas, pero sus objetivos no son puramente epistémicos, sino que tienen la meta de estructurar la acción política de acuerdo con fines específicos.

Como veremos en las siguientes secciones, el combate de los grupos antivacunas, en Inglaterra y en México, además de tener fines de salubridad, tiene componentes anatomopolíticos y biopolíticos que han dado forma a la oposición ideológica y política de los opositores a la vacunación. Sin entender cómo operan estos elementos de biopoder, será imposible acercarnos de manera productiva al problema de los grupos antivacunas.

Ésta es la manera en que Nadja Durbach (2000) entiende el movimiento antivacunas en la Inglaterra victoriana, pues más allá de los argumentos sobre la seguridad y la eficacia de la vacunación jennericiana, ella concibe esta oposición como una preocupación por la tendencia a la expansión de las atribuciones del Estado en los ámbitos privado y el doméstico de la práctica médica y el cuidado del cuerpo. En particular, Durbach pone énfasis en la regulación de los cuerpos de la clase trabajadora a través de la aprobación de diferentes leyes sanitarias. Una de las más fervientes formas de resistencia a estos dispositivos disciplinarios se dio a través de la oposición a la vacunación obligatoria.

A pesar de que la seguridad de la vacuna de brazo a brazo fue defendida por las autoridades médicas y políticas y de que, analizando las cifras, se puede dar constancia de su eficacia en el combate a la propagación de la viruela, no podemos dejar de señalar que existían elementos que generaron preocupación. En primer lugar, la controversia entre la comunidad médica sobre si la eficacia y seguridad de la vacuna brazo a brazo era mayor o menor que la que se extraía directamente de la ternera. Con respecto a la vacuna brazo a brazo, existía el temor de que se pudieran transmitir otro tipo de enfermedades humanas, como la sífilis, escrófula o el retraso mental. La vacunación se realizaba con una lanceta con la que se hacía una incisión en la pústula variolosa de alguien que hubiera sido vacunado ocho días antes, para después rasgar la piel del nuevo vacunado (muchas veces con la misma lanceta) e introducir cuidadosamente la linfa. Efectivamente, el contagio de la sífilis a través de la vacunación representaba un peligro del procedimiento de brazo a brazo (Carrillo, 1999). En cuanto a la vacuna directamente de la ternera, el miedo era similar, pues se pensaba que se podrían adquirir enfermedades animales o se podía “contaminar la sangre” con la bestialidad del animal (lo cual era inaceptable para la ética cristiana).

Si a esto agregamos que la vacunación se realizaba en sitios que no habían sido expresamente diseñados para el propósito —como auditorios, cuartos de lectura, capillas, escuelas, hostales, bares y cafés—, que a muchos vacunadores se les pagaba por niño vacunado y que no siempre estaban bien preparados para hacer inspecciones del sujeto del que se extraía la linfa para encontrar signos de escrófula o sífilis (u otras enfermedades), ya tendríamos suficientes elementos para levantar suspicacia.

Pero a esto se suma todavía la serie de medidas legales para forzar la vacunación: altas multas a los padres que no llevaran a sus hijos a vacunar o que se rehusaran a que se tomara la linfa de sus hijos días después de que los hubiesen vacunado; la confiscación de bienes cuando no se podía pagar la multa; la posibilidad de ser arrestado y encerrado con criminales comunes; la amenaza de muchos empleadores de que los trabajadores perderían su empleo si no se vacunaban, lo cual se consideró como un abuso de la posición de poder y de tiranía política; el hecho extralegal de que los empleados civiles, contratados para localizar y obligar a los que se resistían a la vacunación, rara vez perseguían a los objetores de la clase media o personas con posiciones importantes (a menos que fueran activos antivacunas), mientras que la clase trabajadora era constante blanco de estas políticas al considerárseles “sucios y contagiosos conductores de enfermedad” (Durbach, 2000).

En Inglaterra, la Ley sobre Vacunación y la Ley sobre Enfermedades Contagiosas fueron una novedad política, pues constituían una extensión de los poderes del Estado a áreas de libertades sociales en nombre de la salud pública. Intelectuales como Herbert Spencer o Sir Bernard Shaw apoyaban la postura de los movimientos en contra de la vacunación obligatoria. Spencer consideraban que esta medida era ejemplo de la locura de expandir el papel del Estado, mientras que Shaw veía en ello un crecimiento insidioso del poder de la profesión médica. En el caso de F. W. Newman (profesor emérito de latín en la University College London), él consideraba



que el parlamento no tenía derecho de asaltar el cuerpo saludable de un hombre o un niño y que la obligatoriedad era una usurpación al derecho a la resistencia. También hubo simpatizantes del movimiento feminista —quienes participaron con John Stuart Mill en debates sobre la propuesta de reformar los derechos de propiedad de la mujer casada— que, al mismo tiempo que toman una postura en contra de la Ley de Enfermedades Infecciosas, se unen al Comité de Madres de la *Anti-Vaccination Compulsory League*. Es el caso de Josephine Butler, feminista que luchó por el bienestar de las prostitutas y denunció la doble moral sexual inglesa, pues consideraba que el arresto y revisión obligatoria de las prostitutas constituían una “violación quirúrgica”, y que la prostitución era explotación por opresión masculina. Como podemos ver, la oposición a la vacunación fue sólo una de las diferentes manifestaciones de la concepción del cuerpo como *locus* de resistencia política (Porter y Porter, 1988).

Esto nos permite tener una visión del escenario en el que la clase trabajadora se veía a sí misma vigilada y espiada: “El lenguaje del espionaje apareció repetidamente en la propaganda antivacunas de la misma forma en que lo hizo en las resistencias a la Ley de Educación y la Ley de Enfermedades Contagiosas” (Durbach, 2000: 55). Se comparó al inspector de salubridad con el inquisidor, así como al objetor con el esclavo fugitivo cuyo cuerpo había sido apropiado por el amo y se encontraba en constante persecución. Así, se llegó a equiparar la vacuna (y la cicatriz que dejaba) con la marca que se hace en el ganado para señalar propiedad, con lo que se pretendía denunciar el riesgo siempre latente de que los cuerpos de los trabajadores fueran apropiados por el Estado. Lo que se ponía de manifiesto aquí, a través de la lucha antivacunas, es la preocupación por la autonomía de la clase trabajadora y su preocupación por el control del propio cuerpo, de la propiedad (en la que se incluyen los hijos) y de la autodeterminación. La experiencia de la vulnerabilidad del cuerpo lo pone como lugar de producción de la identidad de clase y de resistencia a que fuera apropiado por el Estado (Durbach, 2000; Porter y Porter, 1988).

Tras múltiples manifestaciones a finales del siglo XIX en Inglaterra, especialmente la de 100,000 personas en Leicester (1885), se creó una comisión para estudiar el caso de las vacunas que, durante siete años, escuchó el testimonio de personas en pro y en contra de la vacunación. El resultado es sumamente interesante, puesto que, por un lado, se revalidó la eficacia de la vacunación; pero, por el otro, se eliminaron las penalizaciones por no vacunarse y en la Ley de Vacunación de 1898 se creó una cláusula de “objeto de conciencia” para obtener la exención (Wolfe y Sharp, 2002).<sup>3</sup> Aunque esto podría parecer un revés a la ciencia, un retroceso en el avance en la protección contra enfermedades prevenibles, tanto Hausman (2019) como Durbach (2000) concuerdan en que fueron estas medidas las que hicieron que los

---

<sup>3</sup> Con esta cláusula se introdujo al idioma inglés el concepto de *conscientious objector* (Wolfe y Sharp, 2002).

movimientos antivacunas perdieran fuerza y virulencia, logrando, paradójicamente, una mayor cobertura que con la vacunación obligatoria.

#### 4. La resistencia a las políticas de vacunación en la historia México

Según Hicks (2017), las controversias científicas, en muchos casos, no son acerca de ciencia, sino acerca de problemas mucho más profundos, como la relación del capitalismo con el medio ambiente, el manejo de riesgo, el papel de los expertos en una democracia, el alcance de los servicios de salud y las obligaciones estatales, etcétera. Como hemos mencionado antes, la ciencia juega un papel de primera importancia en estas controversias, pues es la base de la toma de decisiones y la puesta en práctica de políticas públicas. Pero es indispensable no confundir los “hechos” o evidencias científicas con las interpretaciones o los juicios que de ellos se desprenden (Oreskes, 2020). Es decir, que la acción política que se deriva de un descubrimiento científico no es inmediata y directamente (lógicamente) derivable de tal descubrimiento y, muy probablemente, la justificación de la toma de una decisión no pueda sostenerse deductiva o irrefutablemente. La ciencia es muy mala sustituta de la política, pues al tratar de reducir la participación en el debate sólo a los expertos y los temas exclusivamente a los de alcance técnico-científico, deja fuera problemas de importancia económica, cultural o de otro tipo que son significativos para su adecuada discusión o resolución (Hicks, 2017).

Así es también en nuestro caso. La historia de la resistencia a la vacunación en México no es una historia de la oposición al desarrollo de la ciencia y sus aplicaciones para el bienestar social —como se podría pensar desde una concepción tradicional del contrato social de la ciencia (Gibbons, 1999)—, sino una historia de torpe consolidación de instituciones de salud pública, confrontación entre poderes federal y estatales (o entre modelos centralista y federalista), oposición a concepciones discriminatorias sobre la pobreza y al ejercicio del control social a través de los modelos policiacos de salubridad e higiene, confrontación entre concepciones biomédicas y sociales de la salud, por mencionar sólo algunos.

En lo que resta de este trabajo pretendemos abordar, de manera breve pero crítica, algunos momentos relevantes de esta historia, enfocándonos en algunos de los puntos mencionados. Con seguridad será una exposición incompleta de ellos, pues ni la extensión ni las energías nos permiten en este momento abordarlos más profundamente. Sin embargo, creemos que la exposición que haremos de ellos será suficiente para cumplir el objetivo de mostrar cómo en la historia de la resistencia a la vacunación hay algo más que una simple oposición ignorante a los avances de la ciencia fundada en evidencia, sino toda una gama de problemas socioeconómicos y culturales que no pueden soslayarse. El ejemplo histórico podría abrirnos una perspectiva para tratar el presente problema de los grupos antivacunas, especialmente importante por la suspicacia generada por el reciente desarrollo de las vacunas contra COVID-19.

No hay historia de la vacunación sin historia de resistencia a la vacunación. Incluso antes de la vacuna de Jenner, la variolación provocaba serias dudas sobre su seguridad. Ya hemos señalado la fuerte oposición a las políticas de vacunación obligatoria durante la Inglaterra victoriana y veremos que, en el caso mexicano, los esfuerzos por efectuar vacunaciones masivas y las políticas de vacunación tampoco estarán exentos de rechazo (aunque, probablemente, no uno tan virulento como el inglés o el estadounidense).

#### 4.1 Siglo XIX y Porfiriato

Una vez hecho el descubrimiento de Jenner, la corte española practicaba la vacunación antivariolosa con la técnica de brazo a brazo, ya en 1797. En 1802, el rey Calos IV financia la Real Expedición Filantrópica de la Vacuna contra la Viruela, a cargo de Francisco Javier Balmis, quien llega a Yucatán en 1804 con un manual para vacunar y con la vacuna activa en niños españoles huérfanos que servían de incubadoras. La técnica se extenderá por toda la república, pero no habrá una instancia específica que aplique la vacuna (Hurtado y Matías, 2015). El clero, que tenía un gran poder civil por ser el que llevaba registro de bautismos (el equivalente de un acta de nacimiento), casamientos y defunciones, a través de instituciones de caridad será en buena parte el encargado de la administración de hospitales (órdenes hospitalarias) y cementerios. Sin embargo, no habrá instancia específica encargada de las tareas de vacunación, ni lugares especialmente destinados a dicho propósito.

Según Rodríguez y Rodríguez (1998), a partir de 1820 —fecha en que, en un intento del gobierno de aumentar su poder en asuntos de salud, se suspenden las órdenes hospitalarias que pasan a depender del ayuntamiento—, la oposición de la iglesia, un excesivo centralismo, la ausencia de planes efectivos de contingencia y una persistente inestabilidad política favorecerán el surgimiento constante de epidemias: cólera, tifo, influenza, fiebre amarilla, paludismo y, por supuesto, viruela. Esta situación aún se puede ver claramente en 1848, al final de la guerra contra Estados Unidos, que se considera causa parcial de una epidemia de cólera que se extendió hasta 1851. Paradójicamente, y aunque el temor a la vacunación es constante, la ausencia de planes concretos y de instituciones específicas de vacunación, así como la falta de campañas eficientes de vacunación masiva, evita que exista una oposición organizada a la vacuna.

Con la desamortización de los bienes de la iglesia en 1856, los hospitales y orfanatos que aún estaban en su poder (que eran la gran mayoría) pasan a estar bajo control gubernamental de la secretaría de Salud. En este punto hay un cambio importante en la forma de atender la salud, pues se pasa de una atención fundada en el principio de caridad al de salubridad y beneficencia: los servicios públicos son ahora responsabilidad del Estado. Es relevante que, a pesar de este cambio, en la constitución de 1857 no aparecen preceptos relacionados con salud, por lo que el presidente Juárez instituye el Consejo Nacional de Beneficencia Pública en 1861. A pesar de esto, la constante pugna con la iglesia y la Guerra de Reforma se traducirán en un

mal servicio de salud a la población, con la consecuencia de un aumento de las fundaciones y de la medicina privada. Más aún, el centralismo de Juárez dejará a las poblaciones alejadas de la capital sin servicios eficientes de salud (Rodríguez y Rodríguez, 1998).

Hacia finales del siglo XIX, existen diferentes instancias encargadas de la vacunación, pero no estaban bien reguladas: en ocasiones vacunaban los organismos estatales, pero también podían hacerlo las burocracias sanitarias, responsables del Estado (inspectores), autoridades políticas o incluso particulares (Carrillo, 1999). Sin embargo, para los 1870s se comienza la formalización del Consejo Superior de Salubridad, el cual alcanza su autonomía en 1879. Para 1885, con Eduardo Liceaga como su presidente, su función social y científica se formaliza: administrar vacunas, estudiar epidemias, limpiar la ciudad, producir la vacuna antirrábica. Con este Consejo se hace una división de las administraciones locales y federal y se inicia su participación en asuntos internacionales (Rodríguez y Rodríguez, 1998).

Es interesante señalar que en 1876 se celebra el Primer Congreso Nacional de Médicos, en el cual se produce un choque entre las teorías de miasmas y desequilibrio de los humores y la teoría microbiana para la explicación de la enfermedad. Como ya hemos señalado, en una historia retrospectiva de la vacunación no cuestionamos los presupuestos ontológicos subyacentes a un avance científico cuyo conocimiento ya ha sido estabilizado. Es decir, podemos no ser conscientes de que, para 1796 (año del descubrimiento de Jenner), la teoría microbiana no se había desarrollado, por lo que podemos decir con cierta seguridad que los expertos sabían que la vacuna contra la viruela era efectiva, pero no tenían una idea clara de su funcionamiento, de su etiología o siquiera la forma de contagio de la enfermedad. La teoría ambientalista de la enfermedad tenía, aún para el último tercio del siglo XIX, gran apoyo, por lo que se consideraba a la viruela como consecuencia de las miasmas, la suciedad y la materia en descomposición y los malos olores de la capital (Agostoni, 2017; Rodríguez y Rodríguez, 1998).

Por un momento, la retórica ilustrada de la élite médica podría sugerir que entre los médicos existía un conocimiento compartido y un consenso sobre la eficacia y seguridad de la vacuna contra la viruela. Pero, como señalamos antes, no sólo había controversia acerca de los presupuestos ontológicos de la vacunación —de las entidades causa de la enfermedad y de la inmunidad—, sino que no había consenso acerca de la seguridad de la vacuna brazo a brazo, ya que no se sabía cómo operaba la vacuna en el sistema inmunológico y se sospechaba que podría ser un vector de contagio de sífilis, tétanos, escrófula, etcétera. Además, el procedimiento de la vacunación causaba molestias (dolor y cicatrices) y, debido a diversas causas que iremos explorando, existía la experiencia de que “no prendía” (Agostoni, 2017).

Pero, si la resistencia a la vacunación sólo se debiera a esto, parecería que el rechazo habría obedecido a una mala comprensión de la eficacia de la vacunación y una falta de conocimiento sobre la dinámica de creación de consensos dentro de las comunidades científicas. Y se tendría razón, hasta cierto punto, de evaluar la

situación desde el modelo de déficit. A lo mucho, habría de mejorarse el procedimiento y la profesionalización de la aplicación de la vacuna, para asegurar que “prenda”. Sin embargo, debemos tomar en cuenta otros fenómenos que dan cuenta, desde otro paradigma social, de la oposición a la vacunación en México.

En la discusión sobre los medios de contagio de la viruela entraron en juego factores como la pobreza y nociones de predisposición constitucional derivadas del darwinismo social que, al mismo tiempo que “explicaban” por qué la viruela golpeaba más en sectores pauperizados de la población (pobres e indígenas), daban razón de las diferencias sociales y la desigual distribución de la riqueza, hacían menos a ciertas culturas sobre otras (las indígenas sobre la occidental) y justificaban el condicionamiento de la conducta y el control social a través del principio moralizador de la higiene, que será un principio esencial de las políticas de salud de Díaz (Agostoni, 2017; Rodríguez y Rodríguez, 1998). Durante el gobierno de Díaz (1880-1910) se vacunaba por persuasión o por fuerza. Por persuasión, a través de la gratuidad de la vacunación y de la gratificación por presentar a los niños ya vacunados con buenos granos vacunos, vacunando en días de mercado y raya y en parroquias, escuelas, hospitales, y mediante una importante propaganda en la prensa (Carrillo, 1999).

En el Congreso Nacional de Higiene (1883-1884) se discute y aprueba la necesidad de que la vacunación se volviera obligatoria, argumentando que, aunque la libertad individual no podía ser restringida, la salud pública era un asunto prioritario, pues la libertad individual no implica la libertad de perjudicar a otros. El gobierno debía velar por la salud de su pueblo, velar por sus intereses y darle garantía de bienestar. Para 1891, el Primer Código Sanitario de los Estados Unidos Mexicanos determinaba que la vacuna era obligatoria para todos los niños en sus primeros cuatro años. Así, también se vacunaba por fuerza.

Para lograr este objetivo, se establecen multas de 5 a 500 pesos, por no cumplir con las disposiciones relativas a vacunación, a padres y tutores, directores de planteles de enseñanza, maestros de talleres, dueños de talleres y casas de comercio. Los directores de escuela tenían que verificar que los niños estuvieran vacunados o canalizarlos para vacunación. Algunos padres se rehusaban a vacunar a sus hijos a pesar de que ello implicara que se quedaran sin escuela. Más aún, había agentes que buscaban niños no vacunados en la calle, pero que también estaban facultados para entrar a las casas y pedir auxilio a la policía para realizar su labor de vacunación. En ocasiones, ello significaba “secuestrar” a los infantes.

Las personas infectadas que no podían guardar cuarentena en casa (por su situación de pobreza) eran trasladados a lazaretos (“la mayor de todas las abominaciones”, Carrillo, 2002), cuyas condiciones eran tan malas que las familias preferían ocultar a los enfermos. En cuanto a los servicios de vacunación, era común que se efectuaran en estaciones de policía, lo cual explicaría con facilidad la resistencia a llevar a los niños a un sitio en que estarían en contacto con los gendarmes, con presos e incluso con cadáveres. En estos lugares no había cuartos destinados a la vacunación, los encargados de vacunar no tenían la preparación ni las condiciones para

hacer un reconocimiento o revisión de los niños para ubicar enfermedades transmisibles (sífilis, tétanos), no había forma de hervir el agua para la adecuada asepsia y las condiciones eran, generalmente, insalubres (Carrillo, 1999). Esta situación, dice Carrillo, continuaba hasta cierto punto aún en 1920.

Ahora bien, debemos resaltar que para el porfirismo atender los problemas colectivos de salud no podía entenderse separado del proceso de producción económica: “[...] ante la multiplicación de vías férreas y comunicaciones telegráficas, y el desarrollo de la agricultura y el comercio, era indispensable lograr el mejoramiento de las condiciones sanitarias y la solidaridad de todo el país en materia de higiene pública” (Carrillo, 2002: 69). La importancia de determinadas regiones (puertos, ciudades, regiones mineras o la zona productora de henequén de Yucatán, conectadas por la red ferroviaria) demandó la imposición de medidas de saneamiento. En estas regiones, las epidemias y endemias significaban una amenaza en la reproducción de la fuerza de trabajo en haciendas, minas, puertos y fronteras (Carrillo, 2002).

Las epidemias, según Carrillo (2002), significaban pérdidas económicas y de capital humano, debido a que se debían imponer cuarentenas y medidas para proteger las fronteras, o porque las medidas eran impuestas por otros países sobre México (como la cuarentena de hasta tres meses impuesta a sus buques durante epidemias de fiebre amarilla). La expansión del capitalismo al interior de México que tuvo lugar durante la dictadura porfirista, que demandó la construcción de redes ferroviarias, de transporte y de comunicación, también conectaba unas zonas con otras con las que no habían estado en contacto, por lo que facilitaba la transmisión de enfermedades contagiosas. Así, el libre tráfico de personas exigía programas para la conservación de la salud colectiva, entre los cuales estaban las campañas de vacunación (Carrillo, 1999; 2002).

Lo anterior también permite explicar la severidad de las medidas y la centralización que se logra a partir del Primer Código Sanitario de los Estados Unidos Mexicanos (que, de nuevo, deja sin atención a zonas rurales que no se consideran esenciales en este proyecto de expansión capitalista). La política sanitaria del porfirismo fue un dispositivo disciplinario de la población, que pretendía enseñar a los individuos el orden, la puntualidad y la limpieza, condiciones esenciales para la reproducción de la fuerza de trabajo (Carrillo, 2002). Pero, de la misma manera, y si relacionamos estas medidas con las estudiadas en el caso de Inglaterra contra la clase obrera, se vuelve comprensibles la oposición en un sentido que va más allá del miedo que la vacunación en sí podría provocar. Aunque de forma menguada, ante el riesgo de que los cuerpos fueran apropiados por el Estado, el cuerpo adquiere importancia como lugar de resistencia. Las epidemias, como podemos ver, no se pueden reducir a agentes naturales y poblaciones afectadas, sino que tienen un aspecto inherentemente político. Así, por ejemplo, durante este periodo “La prensa radical utilizaba a las epidemias para censurar a los gobiernos federales o locales, y las comparaba con los males políticos” (Carrillo, 1999: 20).

Para finales del gobierno de Porfirio Díaz (1910), la controversia sobre la etiología de la enfermedad se había cerrado a favor de la microbiología o la teoría general de los gérmenes derivada de los trabajos de Pasteur, Koch y Lister. El combate a las enfermedades y su posible erradicación puso un importante énfasis en la medicina de laboratorio, en la elaboración de sueros, vacunas y reacciones. Paradójicamente, se alimentó una visión muy estrecha de la enfermedad que, al poner énfasis en los factores causales (microbios), dejaba de lado los factores sociales, políticos o económicos que favorecen su propagación y las hacen más o menos graves (Agostoni, 2017). La medicina de laboratorio avanzaba en detrimento de una concepción social de la medicina, que no logrará articularse sino hasta la década de los 1930s. Mientras tanto, la mayor parte de la población carece de acceso a servicios médicos curativos, preventivos o asistenciales, pues el énfasis ha sido puesto en el saneamiento de zonas estratégicas para el desarrollo económico.

#### 4.2 De la Revolución al Cardenismo

En 1905, con la fundación del Instituto Bacteriológico Nacional, se produce un gran impulso a la medicina de laboratorio (bacteriología e inmunología) y a la producción de sueros, reacciones y vacunas, lo cual se verá debilitado por la inestabilidad provocada por la Revolución Mexicana y el proceso de reconfiguración del Estado. La gravedad de las condiciones sanitarias resultado de la guerra y la necesidad de combatir las enfermedades se manifiestan en la producción de metáforas de guerra para enfrentar los problemas de salud: el combate a la enfermedad se entiende como una serie de estrategias (defensivas y ofensivas) para librar al cuerpo social e individual de la enfermedad (el enemigo). Se vuelve necesario implantar una “dictadura sanitaria”, en manos del Estado, que devuelva la salud pública a la Nación (Agostoni, 2017).<sup>4</sup>

Con la Constitución de 1917, la protección a la salud se plasma como derecho de todos los habitantes del país, con lo que se refuerza el papel fundamental del Estado en esta lucha, pues depende directamente del ejecutivo garantizar la salud. Ante esta obligatoriedad, se vuelve tarea del Departamento de Salud Pública dictar las medidas a seguir para lograr el objetivo. Durante los años 20s habrá campañas de vacunación masivas y brigadas ambulantes de vacunación llevadas a cabo por estudiantes de medicina y enfermeras, quienes recorren barrios, calles y vecindades para

---

<sup>4</sup> No es inocuo el uso de metáforas bélicas para confrontar las enfermedades, pues constituyen formas de concebir el cuerpo (campo de batalla, lugar de lucha) y la enfermedad (el enemigo), la función de las instituciones de salud pública (la función y alcance de los poderes del Estado), la responsabilidad del personal de salud (soldados) y del enfermo (población civil cuyas prerrogativas ciudadanas son suspendidas en tiempos de emergencia). Es muy elocuente en este respecto el video de Disney “Defense Against Invasion”, de 1943, en el que la explicación de cómo funcionan las vacunas se convierte en un discurso de legitimación del desarrollo del aparato científico-militar de los Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial.

vacunar. Aunque se pedía a la gente que se vacunara voluntariamente, la vigilancia que se ejercía en centros de trabajo y escuelas y el establecimiento de cuarentenas hacían que la gente se escondiera (Agostoni, 2017).

Con la Primera Guerra Mundial, la imposibilidad de importar vacunas y sueros del extranjero fomenta la necesidad de soberanía sanitaria, con primacía en producción de vacunas. Para 1921, con el Instituto Nacional de Higiene, se dispara la producción masiva de vacuna animal, después de que en 1918 el Departamento de Salubridad prohibiera la vacunación de brazo a brazo por el riesgo de transmisión de enfermedades infectocontagiosas (Santos, 2014). En 1925, Calles moderniza y amplía las instalaciones del Instituto Nacional de Higiene y promulga leyes que impulsan la vacunación a nivel nacional, pero que también vuelven a la vacunación una obligación individual (Santos, 2014) (las sanciones por no vacunarse podían ir de 36 a 48 horas de arresto), con lo que se supedita la soberanía estatal e individual a las prioridades de la nación, y el derecho individual al derecho colectivo (Agostoni, 2017).

Ya entonces, Manuel Iglesias advierte sobre los riesgos de la obligatoriedad de la vacunación: resistencia pasiva mediante el ocultamiento de enfermos, resistencia activa mediante el rechazo violento de vacunadores y destrucción de vacunas, fraudes y falsificación de certificados de vacunación, etc. Frente a una amplia campaña de propaganda y de vigilancia epidemiológica de las vacunas contra la escarlatina y la difteria, se produce un amplio rechazo entre padres de familia. Aunado a esto, el descontento provocado por las reformas anticlericales de Calles alimenta el descontento por la vacunación y la resistencia y movilización. Al boicot contra el pago de impuestos se suma un boicot a las campañas de vacunación. Los argumentos esgrimidos —por ejemplo, por la Sociedad de Madres de Familia de la Escuela Anexa a la Normal para Maestros— tenían el sentido de que los niños eran objetos de experimentación científica y que no se tomaba en cuenta la opinión y autoridad de los padres de familia. Ante el aumento de las movilizaciones y la presión de los grupos de padres de familia, en 1927 se crea una Comisión de Asuntos Científicos para realizar un dictamen sobre la seguridad de las vacunas. Las conclusiones recomiendan una de las pruebas de la vacunación, pero no recomienda otra, con lo que las movilizaciones se vuelven más numerosas. Para el 2 de abril, se suspende la obligatoriedad de las pruebas de vacunación (Agostoni, 2017). Es de destacar que, de forma similar que en Inglaterra, la cancelación de la obligatoriedad provocó que las movilizaciones cedieran.

A pesar de los esfuerzos, una mayoría de la población no tenía acceso a servicios de salud, sea por falta de acceso a programas médicos preventivos, por la imposibilidad de acceder a servicios médicos privados o por el hecho de que la mayor parte de la población se encontraba en el ámbito rural. El caso del Niño Fidencio es interesante, en tanto muestra que esta población sin acceso a servicios de salud recurría a opciones medicinales tradicionales o alternativas.



Así, el imperativo de llegar a todos los rincones del país impone la necesidad de una reflexión sobre la orientación de la medicina. Se identifican dos problemas: 1) una abrumadora presencia de enfermedades prevenibles en ámbitos rurales, debida a la falta de servicios e infraestructura sanitaria, carencia de acceso a médicos certificados y ausencia de nociones de higiene pública y privada; 2) la medicina se ejercía bajo un sistema liberal de la profesión, por lo que tenía mayor presencia en consultorios privados de ciudades y no había incentivos ni interés en atender a poblaciones rurales. En los 1930s, tendrá lugar una profunda transformación higiénica y sanitaria a través de programas de medicina social que tenían como objetivos sistematizar programas de educación y propaganda higiénica, y de erradicar creencias y prácticas médicas nocivas a la salud individual y colectiva. Para ello, se inician programas de capacitación de un gran conjunto de agentes de salud para identificar, describir y cuantificar problemas médico-sociales. Surge un nuevo tipo de médico con alto sentido de compromiso social (Agostoni, 2017).

Aquí se manifestará el proyecto de justicia social y transformación cultural de la Revolución: la atención a la salud implicará salir del consultorio, clínica u hospital para trabajar en comunidades rurales (Carrillo, 2005). La medicina social, para poder diseñar programas de salud, presta atención a las múltiples causas de las enfermedades colectivas: se analiza el contexto ambiental, social y cultural; se fomenta el asistencialismo hacia la prevención; se establecen las brigadas sanitarias y de servicios médicos, curativos y asistenciales (Agostini, 2017).

El compromiso social de la Revolución se manifestará durante el cardenismo con la Reforma Agraria, el fortalecimiento de los sindicatos obreros y con reformas económicas y administrativas. En cuanto a salud pública, durante el cardenismo estará en estrecha relación con la reforma agraria, a través del establecimiento de unidades sanitarias en cooperativas ejidales, con las cuales cada ejido debía contar con hospitales y servicios sociales y tener acceso a crédito. Por otro lado, se tomaron medidas administrativas, como el aumento del presupuesto a 5.5% del presupuesto de egresos de la Federación, y se extienden los servicios al “interior de la república” (Carrillo, 2005). Para ello, se fortalece el Departamento de Salud Pública como institución central en cuestiones sanitarias e higiénicas, se da impulso a la cooperación entre las autoridades municipal, estatal y federal y se trabaja con los maestros rurales (“cruzados del cardenismo”) para promover al acceso a los servicios, crear organizaciones campesinas y cooperativas y participar en actividades sanitarias. Con la intención de “socializar la medicina”, en 1935 la Universidad Nacional y el Departamento de Salubridad Pública establecen la obligación del servicio social de los estudiantes de medicina de la Universidad que consiste en ejercer un año en medios rurales. Propuesta innovadora y sin precedentes, el trabajo de los estudiantes consistía en realizar diagnósticos y descripciones de poblaciones, para lo que tenían que hacer mapas hidrográficos y topográficos e informes estadísticos de natalidad, mortalidad y morbilidad (Carrillo, 2005; Agostoni, 2017).

Aunque este enfoque encontró oposición por parte de sectores médicos que se resistían a la “apropiación del trabajo médico por parte del Estado”, este nuevo esquema de investigación médica social cambiará el enfoque de las políticas de Salud Pública. En cuanto a la vacunación, por ejemplo, se favorece la vacunación selectiva en lugar de la masiva y se pone énfasis en la persuasión y no en la coerción. En lugar de centrarse en la extinción de focos de enfermedad, los conocimientos adquiridos mediante la práctica de la medicina social permiten hacer campañas para determinar dónde es necesario vacunar y cómo hacerlo (Agostoni, 2017).

A pesar de este enfoque social y la cooperación que se establece entre los médicos y los maestros rurales, la política de salud pública de este tiempo sigue una línea ilustrada que es compatible con el indigenismo de Estado de los años 40s, según el cual el terapeuta tradicional representa un obstáculo para la acción institucional y el desarrollo (Milano, 2007). Este tipo de retórica ya se dejaba ver en la postura de los funcionarios encargados del programa de medicina social y del servicio social mexicano: Gustavo Baz dirige un discurso a la primera generación de pasantes de medicina que serían enviados a poblados y comunidades a realizar el servicio social. En él, como preparándolos para lo que les esperaba, les comenta que tendrían que “competir con curanderos y brujas”, que ejercerían entre “gentes primitivas y rudísimas, hijos incultos de la sierra, del bosque y del páramo que no tienen la más leve noticia de lo que es el moderno arte de curar” (citado en Agostoni, 2016: 159). Es decir, el enfoque de combate a las enfermedades se complementa con una visión ilustrada de lucha contra la superstición y la ignorancia, una visión desde el modelo de déficit del conocimiento.

### **4.3 De la erradicación de la viruela al A-H1N1**

A partir de 1944, Ávila Camacho inicia la Campaña Nacional contra la Viruela, la cual tiene, por primera vez, el concepto de erradicación y no sólo de control. Para lograr este objetivo, se fortalece la colaboración entre los niveles municipal, estatal y federal y la participación de maestros rurales y estudiantes en las campañas de vacunación, y se fomentan relaciones cordiales con los médicos locales. Para alentar la vacunación, se llevan a cabo campañas de propaganda en radio, en películas, a través de folletos y volantes y se utiliza a intermediarios indígenas locales para que difundan información, por ejemplo, con canciones. También se trabaja en cooperación con los Estados Unidos, debido a la porosidad de la frontera.

A pesar de las dificultades técnicas para la conservación de la linfa (lo cual causaba que a veces “no prendiera”, que se tuviera que vacunar a la gente múltiples veces y que hubiera casos de agresión a los vacunadores) y de los problemas para alcanzar regiones de difícil acceso (por falta de caminos y lo accidentado de los terrenos), el 13 de junio de 1952 el Dr. Rafael Pascasio Gamboa, secretario de la entonces Secretaría de Salubridad y Asistencia, anuncia que se ha alcanzado la erradicación de la viruela epidémica. No obstante, la aplicación de la vacuna contra la viruela continuará hasta 1980. En 1960, el Instituto Nacional de Higiene cambia de

nombre por el de Instituto Nacional de Virología. En esta década, México alcanza soberanía sanitaria al producir todas las vacunas del esquema básico de vacunación (Agostoni, 2017). Este momento, y su culminación en la década de los 80s, es considerado el momento máximo de la historia de la vacunación en México, con el establecimiento de la cartilla nacional de vacunación (1978-79) y de los días nacionales de vacunación (1986) en un intento de eliminar la polio (Santos, 2014; Vázquez-Santaella, 2014).

Sin embargo, la resistencia a la vacunación tiene otro episodio interesante, que resalta por la forma que toman los rumores sobre la vacunación, como arma para hacer política. En 1973, Luis Echeverría (por recomendación de la OMS) anuncia una serie de modificaciones a la Ley General de Población, con el objetivo de combatir el alto índice de natalidad (3.5% anual) y llevar a cabo una Reforma Educativa. Entre las medidas propuestas, resaltaba que las mujeres tenían derecho a decidir la cantidad de hijos que querían tener (independientemente de sus maridos), la introducción de programas de educación sexual en las escuelas y la modificación de los libros de texto, introduciendo conceptos extraídos de teorías marxistas en los libros de Ciencias Sociales, e información sobre cómo nos desarrollamos en los de Ciencias Naturales.

Estas modificaciones no fueron bienvenidas por varios sectores reaccionarios. A las medidas para combatir la natalidad se les atacó como medidas que promovían el aborto; a la introducción de conceptos marxistas en los libros de Ciencias Sociales se le acusó de ser un intento de implantar el comunismo en México; a la modificación del contenido de los libros de Ciencia Naturales, se le acusó de ser corrupción moral que desvirtúa la sexualidad, induce la locura y lleva al infierno.

Evidentemente, ninguno de estos contrargumentos tenía fuerza para constituir una oposición pública congruente (y laica). Casualmente, en 1974 comienzan a correr rumores sobre que las vacunas causaban esterilidad en los niños y que, en consonancia con el combate a los índices de natalidad, las campañas de vacunación tenían fines inmorales para reducir el tamaño de la población, además de rumores de que los médicos abusaban sexualmente de los niños. Aunque no se sabe con exactitud quién comenzó la difusión del rumor, se sospecha de grupos de extrema derecha católica (Yunque, la Unión Nacional de Padres de Familia, el mismo PAN ha sido señalado). La propagación del rumor fue seguida de publicaciones, manifestaciones y mítines (principalmente en Monterrey) que, desafortunadamente, sí tuvieron repercusión en la vacunación contra sarampión y tuberculosis (Sandoval, 2018).

Afortunadamente, el daño no fue duradero y, para los 1980s, México producía todas las vacunas del Programa Ampliado de Inmunizaciones e, incluso, exportaba vacunas. Pero, a partir de la administración de Salinas de Gortari, con el proceso de desindustrialización de México para entrar en relaciones de libre comercio con Estados Unidos y Canadá (TLC), el gobierno deja de invertir en infraestructura y se desmantelan los institutos que producen vacunas, reduciendo la capacidad técnica del país en este aspecto. Durante la administración de Ernesto Zedillo, esta tendencia

se profundiza y, ya para 1999, la Gerencia General de Biológicos y Reactivos se reduce a Laboratorios de Biológicos y Reactivos de México (Birmex), una paraestatal que produce sólo dos de las doce vacunas del esquema básico de vacunación (Gómez, 2009).

Esto es un ejemplo de cómo se comienza la mercantilización de la atención a la salud a través de diferentes esquemas de Asociación Público-Privado (APP), perdiendo con ello la soberanía sanitaria. La mayoría de las vacunas se compran al sector privado (Glaxo Smith Kline, Merck Sharp & Dohme, Sanofi Aventis, etc.),<sup>5</sup> lo que genera una serie de sospechas de que el tipo de asociaciones APP son maneras de pasar fondos públicos a manos privadas (Tamez, *et al*, 2016: 10-12). Por ejemplo, debido a una serie de irregularidades en la identificación de casos de influenza A/H1N1, un pobre registro estadístico y la atribución incorrecta del número de muertes (Noriega y Montoya, 2009)<sup>6</sup> —lo que desata acusaciones de exageración por parte del Sector Salud y de los medios de comunicación—, aunado a las compras millonarias que se realizaron a Sanofi Pasteur y a Glaxo Smith Kline, durante la epidemia de influenza A/H1N1 se llegó a dudar de la existencia misma de la epidemia (Tamez, *et al*, 2016: 16) y se acusó al gobierno de Felipe Caderón de mercantilizar la salud.

Sabemos que la OMS, al menos desde 1999, había advertido sobre la posibilidad de una pandemia y había pedido a las naciones que se prepararan para ello. En el año de la pandemia de A/H1N1, México no tenía la infraestructura para hacerle frente, por lo que se comienza un plan para crear laboratorios para desarrollar tratamientos y tener disponibilidad de vacunas. Bajo el gobierno de Felipe Calderón Hinojosa, en 2007 se había establecido una alianza entre Birmex y Sanofi-Pasteur para edificar una planta en la autopista México-Querétaro. En el 2009, ya con la pandemia, se

---

<sup>5</sup> A la fecha, Birmex no produce sino cinco productos: vacuna Td (tétanos, difteria), vacuna bOPV (poliomelitis), vacuna antiinfluenza estacional, Faboterápico Polivalente Antiviperino (mordedura de serpiente), Faboterápico Polivalente Antialacrán (picadura de alacrán): <https://www.birmex.gob.mx/comercializacion.html>. De estos, sólo tres son vacunas. Los otros ocho productos comercializados por la paraestatal (vacuna contra sarampión y rubeola, vacuna contra el sarampión, parotiditis y rubéola, vacuna recombinante contra la hepatitis b, vacuna bcg, vacuna dpt, efavirenz, lamivudina/zidovudina, abacavir/lamivudine) son producidos por otros laboratorios (V. página de Birmex: <https://datos.gob.mx/busca/dataset/productos-con-registro-sanitario-birmex>).

<sup>6</sup> “[...] de las 660 personas con toda la sintomatología de influenza A/H1N1, con exámenes de laboratorio, estudiadas en la Jurisdicción de Tlalpan, sólo 119 (18%) fueron por A/H1N1, 96 (14.6%) por influenza A o B estacional y todas las demás, 445 (67.4%) resultaron negativas”; “De las defunciones asociadas a síntomas de influenza y neumonía descritas como posibles casos de influenza porcina y con estudios de laboratorio, que se reportaron entre abril y junio de 2009 en la Jurisdicción de Tlalpan, de los 76 casos, sólo el 21% fue por A/H1N1; el 4% por influenza estacional y, un dato de la mayor relevancia, el 75% salió negativo”. (Noriega y Montoya, 2009: 4).

comienzan los trabajos, con una estimación de \$493 millones. En el 2011, se solicitan otros \$598 millones. Para el año 2013, ya con la presidencia de Enrique Peña Nieto, y a pesar de que se concluye el contrato por la obra, no se había construido planta alguna. Se requería, para terminarla, de otros \$1,000 millones. En el 2018, el edificio a medio construir es demolido (Flores, 2020).

Así, desde finales de los 80s y hasta la fecha, lo que hemos visto es el desmantelamiento de los sistemas de salud a través de su progresiva mercantilización y privatización, lo que los vuelve ineficientes en momentos de excepcionalidad (e incluso en la normalidad). Es de esperarse, como ocurrió con las campañas de vacunación contra la influenza porcina y contra el virus del papiloma humano, que un diseño estructural de esta naturaleza cause suspicacia entre sectores específicos de la población, principalmente los más afectados, promoviendo indirectamente resistencia a la vacunación.

### **Conclusiones: La pandemia de COVID-19 y la resistencia a la vacunación**

En el 2019, la OMS califica a la resistencia a la vacunación como una de las diez amenazas a la salud global, pues vacunar puede prevenir de dos a tres millones de muertes anualmente (World Health Organization, 2019). Desde el infame artículo de Andrew Wakefield, los casos de sarampión vieron un aumento que, para el 2019, había alcanzado un 30%. De esta manera, la resistencia a la vacunación debe ser preocupación insoslayable de cualquier institución de salud pública y de cualquier gobierno.

La vacunación es un área estratégica de las políticas de salud pública de un Estado, pues, como hemos señalado, los brotes epidémicos de enfermedades prevenibles pueden tener consecuencias que van más allá de sólo las afectaciones a la salud. Una buena cobertura (ya sea del esquema básico o del aumentado) puede ser reflejo de la eficiencia de un gobierno para cubrir las necesidades de salud de su población; pero, de la misma forma, una falla en este terreno puede interpretarse como negligencia, desinterés o incapacidad. Más aún, un mal manejo de una epidemia puede traducirse en bloqueos o restricciones al trabajo, al comercio, al esparcimiento, etcétera.

Es por estas razones que la toma de decisiones sobre políticas de vacunación no puede ser entendida exclusivamente como un problema tecnocientífico a cargo de un grupo de expertos, sino más bien como uno de alta complejidad, en el que la incertidumbre es inherente y en el que entran en juego gran cantidad de intereses — económicos, políticos, científicos, comerciales, de justicia— que superan las cuestiones técnicas, científicas o de salud (en un sentido estrecho). Así, como señalamos en el texto, la vacunación es un terreno en el que se juega política y económicamente, por lo que oponerse a un gobierno puede manifestarse como resistencia a sus políticas de vacunación.

Desde esta perspectiva, la resistencia a la vacunación (sea como organizaciones antivacunas o simplemente como manifestación de dudas sobre la seguridad o eficacia de las vacunas) adquiere un cariz bastante complejo: aunque existen elementos de falta de comprensión sobre ciencia, ignorancia y/o desinformación —que es como generalmente se tiende a explicar este fenómeno (Modelo de déficit del conocimiento)—, cuando se advierten los elementos biopolíticos y anatómo-políticos de las políticas de salud pública de un Estado, el cuerpo (individual o social) se convierte en terreno político de lucha y resistencia. La resistencia a la vacunación podría convertirse, de esa forma, en arma de desestabilización política.

La relevancia de este tipo de enfoques es manifiesta frente a la pandemia de coronavirus y el desarrollo en tiempo récord de las diferentes vacunas contra COVID-19. Particularmente, el no tomar en consideración estos elementos pueden traducirse en fallos en la planeación de políticas de vacunación eficientes. Un ejemplo relevante es el de Hong Kong: a pesar de haber asegurado, anticipadamente, dosis suficientes de la vacuna de Pfizer-BioNTech para inocular a toda su población (7.5 millones de personas), ha tenido un bajo nivel de inscripción de la gente para recibir la vacuna, derivado de la desconfianza de la población hacia el gobierno (lo que podría significar que las dosis se desperdicien si se pasa la fecha de vencimiento).<sup>7</sup>

De manera similar, en los Estados Unidos es indispensable tener en cuenta la desconfianza de los afroamericanos contra la ética en la investigación (con Tuskegee como referencia obligada) y la historia de racismo médico de este país para comprender la brecha en las tasas de vacunación entre personas de color y otros grupos. Posterior al asesinato de George Floyd a manos de un policía blanco, las protestas antirracistas y la alta tasa de mortalidad de afroamericanos se sumaron a la desconfianza contra la vacunación: para mediados de 2020, 40% de afroamericanos no pretendía vacunarse.<sup>8</sup>

En el caso de México, la campaña de vacunación no puede separarse del contexto de polarización política y confrontación frente a las elecciones intermedias de 2021. Aunque el movimiento antivacunas no es particularmente fuerte en México (producto, nos parece, del éxito de las campañas de vacunación del siglo XX), destaca que Médicos por la Verdad —un grupo antivacunas con presencia internacional— haya aprovechado el contexto del plantón de FRENA en el Zócalo capitalino para realizar una manifestación contra la (supuesta) obligatoriedad de la vacunación contra COVID-19. Entre los comentarios de su página de Facebook podemos encontrar

<sup>7</sup> <https://www.eluniversal.com.mx/mundo/hong-kong-preve-tirar-millones-de-vacunas-contracovid-poblacion-no-quiere-recibir-las?fbclid=IwAR1wzhz6Q9QoiKGexGrY-SIA-BFZ2scB-7Rsob8tdcIxuauACQKszHrZzmjA>

<sup>8</sup> [https://apnews.com/article/donald-trump-us-news-ap-top-news-politics-virus-outbreak-dacdc8bc428dd4df6511bfa259cfec44?utm\\_source=dlvr.it&utm\\_medium=facebook](https://apnews.com/article/donald-trump-us-news-ap-top-news-politics-virus-outbreak-dacdc8bc428dd4df6511bfa259cfec44?utm_source=dlvr.it&utm_medium=facebook) ; <https://www.washingtonpost.com/dc-md-va/2020/07/17/black-anti-vaccine-coronavirus-tuskegee-syphilis/>

posturas contrarias al gobierno actual y alineadas hacia la derecha radical: que el gobierno quiere promover un contagio masivo para alcanzar la inmunidad de rebaño, al tiempo que se disminuye la población; que el gobierno es parte de la *Plandemia* (conspiración internacional para controlar a la población a través de la vacunación); que se pretende tomar control sobre los cuerpos (al mismo tiempo que este grupo rechaza la posición feminista sobre el aborto); que la vacunación es una manera de esterilizar a la población; etcétera.

A esto puede sumarse la difusión de rumores sobre la ineficiencia de determinadas vacunas (por ejemplo, toda una guerra contra Cansino y contra Sputnik en los medios), sobre las fechas en las que ciertos rangos de edad serían vacunados (que podían llegar hasta finales de 2022) o sobre supuestas instrucciones para fingir que se vacuna o para obtener más dosis de la recomendada por frasco.

Estos tres ejemplos nos permiten entender que las estrategias para hacer frente a la resistencia a la vacunación *no pueden reducirse a (aunque tampoco pueden prescindir de) estrategias de comunicación científica o difusión de información confiable*. En muchas ocasiones, como hemos mostrado con esta exposición histórica, la resistencia a la vacunación obedece a oposición política o cultural (expresada en los terrenos del cuerpo social o individual), por lo que un enfoque de ilustración pública se quedará corto en sus pretensiones. Así, las estrategias para diseño de políticas de salud pública, especialmente de políticas de vacunación, deben tomar en cuenta la manera en que estas campañas se inscriben en un contexto específico, con todas sus determinantes sociales, culturales y económicas particulares. De otra manera, es posible que la recepción de una cierta tecnología, como las vacunas, se reciba con desconfianza y recelo por parte de algún público, independientemente de su eficacia técnica y su respaldo científico.

Ciudad de México, 2021.

## FUENTES DE CONSULTA

Aibar, Eduard, “La participación del público en las decisiones científico-tecnológicas”, en Eduard Aibar y Miguel A. Quintanilla (eds.). *Ciencia, Tecnología y Sociedad*. Madrid, Trotta, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, No. 32, 2012, pp. 325-350. Acevedo-Díaz, José Antonio, “Cómo puede contribuir la Historia de la Técnica y la Tecnología a la educación CTS”, en R. Jiménez y A. Wamba (Eds.), *Avances en la Didáctica de las Ciencias Experimentales*, España, Universidad de Huelva, 1997, pp. 287-292

Acevedo-Díaz, José A. y Antonio García-Carmona, *Controversias en la historia de la ciencia y cultura científica*, Madrid, Ed. Catarata, 2017.

Agostoni, Claudia, *Médicos, campañas y vacunas. La viruela y la cultura de su prevención en México 1870-1952*, Históricas Digital, UNAM, Serie Historia Moderna y Contemporánea, 70, 2017. Recuperado de [http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/medicos/campanas\\_vacunas.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/medicos/campanas_vacunas.html) el día 7 de junio, 2021.

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

Carrillo, Ana María, “Los difíciles caminos de la campaña antivariolosa en México”, *Ciencias* 55, 1999, pp. 18-25.

\_\_\_\_\_, “Economía, política y salud pública en el México porfiriano (1876-1910)”, *História, Ciências, Saúde, Manguinhos*, vol. 9 (suplemento), 2002, pp. 67-87.

\_\_\_\_\_, “Salud Pública y poder en México durante el Cardenismo, 1934-1940”, *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, Vol. 25, 2005, pp. 145-178.

De la Rosa, E., “La posverdad en la ciencia”, *Sem@foro*, 67, 2019. Recuperado de [https://digital.csic.es/bitstream/10261/191693/1/De%20la%20Rosa\\_Posverdad\\_Sem%40foro2019.pdf](https://digital.csic.es/bitstream/10261/191693/1/De%20la%20Rosa_Posverdad_Sem%40foro2019.pdf) el 4 de febrero de 2021.

Durbach, Nadja, “‘They might as well Brand us’: Working-class resistance to compulsory vaccination in Victorian England”, *Social History of Medicine*, Vol. 13, No. 1, 2000, pp. 45-62.

Flores R., Linaloe, “Opacidad y despilfarro, el sello de la casa: tres episodios de los Calderón-Zavala en el Gobierno”, *Sin Embargo*, 7 de septiembre, 2020. Recuperado de <https://www.sinembargo.mx/07-09-2020/3854060> el 7 de junio, 2021.

Foucault, Michel, “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3, 1988, pp. 3-20.

\_\_\_\_\_, *Vigilar y Castigar*, Argentina, Siglo XXI Editores, 2003.

Funtowicz, Silvio O., y Jerome R. Ravetz, *La ciencia posnormal. Ciencia con la gente*. Icaria Editorial, España, 2000.

Gibbons, M., “Science's New Social Contract with Society”, *Nature*, 402, 1999, pp. 81-84. Recuperado de: <https://www.nature.com/articles/35011576> el 7 de junio de 2021.

Goldenber, M., “Public misunderstanding of science? Reframing the problem of vaccine hesitancy”, *Perspectives on Science*, 24 (5), 2016, pp. 552-581.

Gómez, T., “México desoyó a la OMS”, *El Universal*, 30 de abril de 2009. Recuperado de <https://archivo.eluniversal.com.mx/nacion/167693.html> el 7 de junio, 2021.

Hausman, Bernice, “Stop telling anti-vaxxers they’re insane for questioning vaccines”, *The Philadelphia Inquirer*, 2019. Recuperado de <https://www.inquirer.com/opinion/commentary/anti-vaccine-vaxxer-movement-parents-judgment-20190328.html> el 7 de junio de 2021.

Hicks, Daniel J., “Scientific Controversies as Proxy Politics”, *Issues in Science and Technology* 33, no. 2 2017.

Hurtado O., Claudia y Norma A. Matías, “Historia de la vacunación en México”, *Revista Mexicana de Puericultura y Pediatría*, Vol. 13, No. 74, 2005, pp. 47-52.

Jasanoff, Sheila, *Designs on Nature*. Princeton University Press, EUA, 2007.

Jiménez Z., Luis, “Breve historia de la inmunología en México”, *Revista Ciencia*, Vol. 66, No. 2, 2015, pp. 8-17.

Latour, Bruno, “Pasteur y Pouchet”, en Serres, M. (ed.), *Historia de las Ciencias*, España, Ed. Cátedra, 1991.

Lemke, Thomas, *Bio-Politics. An advanced introduction*, EUA, New York University Press, 2011.

Lopera, E., *El movimiento antivacunas. Argumentos, causas y consecuencias*, Madrid, Ed. Catarata, 2016.

Milano, Chiara, “La legitimación de las medicinas indígenas en México. El ejemplo de Cuetzalan del Progreso (Puebla)”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 41, 2007, pp. 81-106.

McIntyre, L., *Post-Truth*, EUA, The MIT Press, 2018.



Nietzsche, Friedrich, “De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida”, en *Obras Completas. Tomo II. Consideraciones Intempestivas 1873-1875*, Madrid, Ed. Bolaños y Aguilar, 1932.

Noriega Elío, Mariano y Aishshah Montoya Ruiz, “Influenza a la mexicana o la versión amarillista del A/H1N1”, Editorial de la Revista Salud de los Trabajadores, Vol. 17, No 1, 2009, pp. 3-5.

Nowotny, Helga, “The changing nature of public science”, en Nowotny, H., *et al* (coord.): *The public nature of science under assault*, Alemania, Ed. Springer, 2005.

Olivé, León, *El bien, el mal y la razón*, México, Ed. Paidós, 2000.

Oreskes, Naomi, “Don’t fact-check judgement calls”, *Scientific American*, enero 2020.

Parmet, Wendy y J. Paul, “Covid-19: the first posttruth pandemic”, *American Journal of Public Health*, Vol. 110, No. 7, 2020, pp. 945-946.

Pignarre, Philippe, *El gran secreto de la industria farmacéutica*, España, Ed. Gedisa, 2005.

Porter, Dorothy y Roy Porter, “The politics of prevention: anti-vaccinationism and public health in nineteenth century England”, *Medical History*, Vol. 32, No. 3, 1988, pp. 231-252.

Rodríguez de Romo, Ana Cecilia, Martha E. Rodríguez P., “Historia de la salud pública en México: siglos XIX y XX”, *Historia, Ciencias, Saude, Manguinhos*, Vol. 5, No. 2, 1998, pp. 293-310.

Sandoval R. Alicia, *El rumor como arma política de las derechas contra el gobierno de Luis Echeverría Álvarez, 1970-1976*, Tesis para obtener el grado de maestra en Historia Moderna y Contemporánea, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2018.

Santos, José Ignacio. *El Programa Nacional de Vacunación: orgullo de México*. *Rev Fac Med UNAM*. 2002;45(3):142-153.

Tamez, Silvia, Catalina Eibenschutz, Xareni Zafra, Raquel Ramírez, “La articulación público-privada en la producción de vacunas en México”, *Saúde Debate*, Rio de Janeiro, Vol. 40, No. 111, 2016, pp. 9-21.

Vázquez-Santaella, Judith, “Los orígenes de la cartilla nacional de vacunación”, *Acta Pediátrica de México*, Vol. 35, 2014, pp. 257-258.

Wolfe, R.M., Sharpe, L.K., “Anti-vaccinationists past and present”, *BMJ*, Vol. 325, 2002, pp. 430-432.

World Health Organization, “Ten threats to global health in 2019”, 2019. Recuperado de <https://www.who.int/news-room/spotlight/ten-threats-to-global-health-in-2019> el 7 de junio, 2021.

World Health Organization, “Vaccines and immunization: Myths and misconceptions”, 2020. Recuperado de <https://www.who.int/news-room/q-a-detail/vaccines-and-immunization-myths-and-misconceptions> el 7 de junio, 2021.

## INFORMACIÓN GENERAL



## ÍNDICE ACUMULADO

### DIKAIOSYNE N° 1

*José M. Delgado Ocando*

Hacia una concepción postmoderna del Derecho.

*Luz Marina Barreto*

La fundamentación de la cooperación desde la teoría de la decisión racional: la constitución de la ética reflexiva.

*Ana Julia Bozo de Carmona*

Hacia una teoría del Derecho postmoderna.

*Roque Carrión Wam*

La cultura jurídica como expresión del malestar finisecular: Modernidad vs. Postmodernidad.

*Pedro Barbosa de la Torre*

El criterio filosófico de la verdad.

*Lorenzo Fernández Gómez*

Otra lectura sobre los derechos humanos.

*Mayda Hočevár*

El sentido de la filosofía del derecho en la actualidad.

*Pompeyo Ramis Muscato*

Los principios universales del Derecho.

*Mauricio Navia*

Ética y Estética.

*Lionel Pedrique*

Consideraciones de M. Heidegger sobre la época actual como expresión del estado de abandono del ser.

*Elías Capriles Arias*

El nihilismo pseudo-postmodernista vs. La verdadera postmodernidad.

*Héctor Tabera*

Filosofía del Derecho y justicia social.

*Lino Rodríguez Arias*

El comunitarismo en el mundo de hoy.

*Andrés Eloy León Rojas*

Subdesarrollo, sistemas y justicia distributiva.

*Alberto García Müller*

Marco jurídico de la economía solidaria.

*Carlos Durand*

La costumbre jurídica india como sistema de Derecho.

*Hermann Petzold Pernía*

El problema de la subsunción y la argumentación jurídica.

*María Petzold*

Los tópicos jurídicos ¿medios para evitar la rigidez del derecho positivo?

*Laura García Leal*

Algunas reflexiones sobre la decisión judicial y su motivación.

*Swing Olivares*

Decisiones judiciales ¿generadoras de cambios jurídicos sociales?

*Flor Ávila*

El amparo constitucional y su efectividad en el fortalecimiento del derecho social.

*Ronald Chacín*

La política del trienio adeco y la Democracia unidad de Lijphart.

*Juan Carlos Morales*

Bases teórico-doctrinarias y filosóficas de la integración latinoamericana.

*Ivonne Parra*

El presidencialismo en Venezuela. Efecto sobre la legitimidad y estabilidad democráticas en el país.

*María Inés Arias de Rincón*

Consideraciones sobre la informática jurídica documental.

*Gladys Rodríguez*

Bases de datos y su protección legal.

*Miriam Rincón de Maldonado*

Condiciones para la instauración de la poliarquía en la Venezuela post-pérez-jimenista.

### DIKAIOSYNE N° 2

*Luz Marina Barreto*

La reflexión ética y la constitución de una cultura política orientada al entendimiento.

*Margarita Belandria*

Estructura ontológica del sujeto práctico kantiano

*Elías Capriles Arias*

El anarquismo lógico y político de Antístenes en el hilo de Ariadna de una antigua tradición soteriológica.

*Mayda Hočevár*

Ética y modernidad.

*Rómulo Perdomo Márquez*

La ética de la nueva era.

*Pompeyo Ramis Muscato*

Actitud de Bartolomé Xiberta ante la Filosofía.

*Pompeyo Ramis Muscato*

Traducción: ¿Qué es la filosofía? de Martín Heidegger.

*José Antonio Ramos Pascua*

¿Positivismo débil o exhausto? El positivismo jurídico institucionalista de D.N. MacCormick y O. Weinberger.

### DIKAIOSYNE N° 3-4

*Luz Marina Barreto*

Bioética y Derecho

*Margarita Belandria*

Reflexiones acerca de la enseñanza de la lógica en los estudios jurídicos.

*Carlos Casanova*

Filosofía primera y otros modos de discurso en Aristóteles.

*Carlos Casanova*

La Universidad como espíritu de un pueblo.

*Ramón Jáuregui*

Filosofía y ciencia.

*Pompeyo Ramis Muscato*

Notas sobre el valor antropológico de la filosofía medieval.

*Andrés Suzzarini*

Profesores y filósofos.

*Jesús Rondón Nucete*

El proceso constitucional durante las dictaduras andinas.

*Eduardo Vásquez*

La metafísica de Kant.

#### DIKAIOSYNE N° 5

*Margarita Belandria*

Ley moral e imperativo categórico en la doctrina ética kantiana.

*Carlos Casanova*

La Universidad en Peligro.

*Ramón Jáuregui*

Simón Rodríguez y la Sociedad Republicana.

*Marco Ortiz P.*

Terminología platónica en la diferenciación entre “disputa” y “discusión”.

*Malín Pino de Casanova*

El Derecho y la posmodernidad (o lo jurídico, el mal y el sentimiento trágico de la vida).

*Pompeyo Ramis Muscato*

Un caso de “ius naturae” en el Derecho Político.

*Eduardo Vásquez*

Estado, Cultura y Escuela.

*Peter Fitzpatrick*

La juridicidad primitiva: las ficciones freudianas y los orígenes del Derecho.

(Traducción: Mayda Hocesvar y José Antonio Ramos Pascua).

*Hercilia López*

Jian Qing, viuda de Mao: una furia hecha de gritos.

*Margarita Belandria*

Algunas ideas para la reforma universitaria.

*Juan Mendialdua*

El deber ser de la Universidad.

#### DIKAIOSYNE N° 6

*Alberto Rosales*

Heidegger y la pregunta por el ser.

*Marco Ortiz Palanques*

Los diferentes argumentos usados en Platón contra los sofistas.

*Pompeyo Ramis Muscato*

Al estilo de un gran epígono.

*José Rubén Sanabria*

Ética y postmodernidad.

*Yoleida Vielma Mendoza*

La persona humana como realidad ontológica del derecho.

*Margarita Belandria*

Elementos de la metafísica kantiana en los que se funda el derecho.

*Ludwing Feuerbach*

Historia de la filosofía moderna, lecciones VII y VIII. (Traducción de Eduardo Vásquez)

*Belkis Rojas*

De naturaleza sangrina.

*Carlos Casanova*

Sobre el ingreso a las universidades y otros problemas del sistema educativo venezolano.

*Roque Carrión W.*

Reorganización de los estudios universitarios de Derecho.

*Alberto Rosales*

“El final de la filosofía” (Recensión).

#### DIKAIOSYNE N° 7

*Carlos Casanova*

Una visión platónico-aristotélica de la interpretación jurídica.

*Roque Carrión W.*

Sugerencias para la reforma radical de la administración de la autonomía universitaria.

*Marco Ortiz Palanques*

El problema de la verdad en el Protágoras histórico y el establecimiento de la *techne* retórica.

*Milagros Otero Parga*

El derecho, una realidad cambiante.

*Malín Pino de Casanova*

¿Hacia un nuevo modelo médico? (o de las dimensiones de lo humano en los nuevos paradigmas médicos).

*José Antonio Ramos Pascua*

Derecho y Moral una necesidad recíproca.

*Margarita Belandria*

Ética y condición humana.

*Rowina Hill*

El retorno de la diosa.

*Ronald Skinner Montes de Oca*

Actualizando a Vitruvio: una visión y un modelo.

*Ludwing Feuerbach*

Historia de la filosofía moderna: Lección XV  
(Traducido del alemán por Eduardo Vásquez).

DIKAIOSYNE N° 8

*Francisco Carpintero Benítez*

Tomás de Aquino ante la ley natural.

*Ramón Jáuregui*

Ética y Religión.

*Marco Ortiz Palanques*

Las Siete Partidas de Alfonso X “El Sabio” como instrumento legitimador.

*Pompeyo Ramis Muscato*

Un Tratado Clásico de Sociología.

*Andrés Suzzarini Baloa*

Reflexiones para una reforma universitaria.

*Margarita Belandria*

El concepto platónico de justicia.

*Ludwing Feuerbach*

Historia de la Filosofía Moderna: Lección XVI.

*Pascual Mora*

Antiesayo para entrar y salir de las Nuevas Tecnologías de Información y Comunicación (Oportunidades y desafíos a la educación).

DIKAIOSYNE N° 9

*Mayda Hočevár*

Finalidad y paradojas del comunismo platónico.

*Marco Ortiz P.*

El concepto de rey, reino y territorio en las «Siete Partidas de Alfonso X “El sabio”»

*Eduardo Vásquez*

La razón en la filosofía.

*Margarita Belandria y Andrés Suzzarini*

La Lógica en el Derecho.

*Margarita Belandria*

El saber en peligro.

*Alexis Márquez Rodríguez*

La crisis venezolana.

*Alexis Márquez Rodríguez*

Las cuatro patas de la dictadura.

*Martín Heidegger*

¿Qué es metafísica? (Traducción de Pompeyo Ramis)

DIKAIOSYNE N° 10

*Ángel Alonso Salas*

La historia interminable del mito.

*Elías Capriles Arias*

La vía del medio y la gran perfección.

*Ronald Chacín*

Algunas notas sobre la teoría de la interpretación judicial de Carlos Cossio.

*Alexis Márquez Rodríguez*

Autonomía universitaria y revolución.

*J. Pascual Mora*

La Universidad, una mirada desde la filosofía.

*Gladys Portuondo*

Comentarios sobre el (los) significado(s) de la apercepción trascendental de las categorías de I. Kant.

*Javier Gómez Navarrete*

El conocimiento para los Mayas.

*Marco Aurelio Ramírez*

Los nexos poéticos de los poemas mayores de San Juan de La Cruz.

DIKAIOSYNE N° 11

*Gilberto Castrejón*

El erotismo como experiencia vinculada a lo sagrado.

*Teresa Espar*

Laberintos de sabiduría: entre la razón y el mito.

*Javier González y Margarita Belandria*

Hacia una noción de “globalización”.

*Drina Hočevár*

Filosofía, semiótica y ritmo.

*Rebeca Maldonado*

Más allá del pensamiento determinante, el pensamiento reflexionante.

*J. Pascual Mora*

La muerte como imaginario social: una mirada de la modernidad a la postmodernidad cultural.

*Edilio Peña*

El impacto de la ideología y la política en la cultura y el arte de la América Latina.

*Pompeyo Ramis Muscato*

Ontología de la trascendencia.

*Andrés Suzzarini*

Sentido de una reforma general de la educación.

*Alexis Márquez Rodríguez*

Los personajes femeninos en las novelas de Alejo Carpentier.

*Laurencio Zambrano*

Gobernabilidad y constituciones (de la colonización a la emancipación).

DIKAIOSYNE N° 12

*Javier González*

La nueva concepción de la Ley en la Constitución venezolana de 1999.

*Aidaliz Guarisma Mérida*

La justicia, ¿una virtud necesaria?

*Joaquín Herrera Flores*

Derechos humanos, interculturalidad y racionalidad de resistencia.

*Drina Hočevar*

El estado de apertura (erschlossenheit) y la esencia del lenguaje.

*Ramón Jáuregui*

El problema de la libertad.

*Malín Pino*

De la violencia a la retórica en la construcción de la civilidad (o de los espacios prepolíticos a los espacios deliberativos).

*Martín López Corredoira*

Contra la democracia.

*Milagros Otero Parga*

Un punto de vista práctico sobre el Derecho.

*Carlos Parodi Remón*

El Derecho en Antígona, ¿Natural o Positivo?

*Andrés Suzzarini Baloa*

Por la democracia.

*Eduardo Vásquez*

La ciencia según Hegel.

*Yoleida Vielma Mendoza*

Responsabilidad civil y responsabilidad moral.

Hacia una responsabilidad civil más objetiva.

#### DIKAIOSYNE Nº 13

*Ángel Alonso*

La labor del filósofo .

*Martín López-Corredoira*

Castigo y derecho sin libre albedrío ni responsabilidad.

*Pascual Mora*

De los metarrelatos a la "muerte de los intelectuales".

*Gustavo Víctor Ramírez*

La creatio ex nihilo y sus implicaciones fenomenológicas en Levinas.

*Pompeyo Ramis Muscato*

¿Qué significa meditar?

*Eduardo Vásquez*

Sobre la violencia: orígenes y antídoto.

*Leonardo Arellano*

Louis Kahn: filosofía, arte y arquitectura

*Luz Varela*

La oligarquía venezolana en el siglo xxi: del estereotipo al anacronismo.

*André Maurois*

El arte de pensar (Traducción de Pompeyo Ramis).

*Josef Simon*

Friedrich Nietzsche (1844-1900) (Traducción de Luisa Meyer).

#### DIKAIOSYNE Nº 14

*Belkis Cartay*

La Naturaleza: objeto o sujeto de derechos.

*Gilberto Castrejón*

Acerca de la racionalidad científica: Feyerabend y los límites de la argumentación.

*Ronald Chacín*

El embrión es vida humana.

*Martha De La Vega*

Ética y política: las consecuencias prácticas de la modernización en la óptica de una acción comunicativa .

*Margarita Blandria y Javier González*

La libertad de expresión: de la doctrina a la ley.

*José Pascual Mora*

Globalización y 'Glocalización' frente al debate postmoderno.

*Carlos Parodi*

El Derecho en «El Alcalde de Zalamea».

*Teresa Espar*

La palabra y su universo de sentido.

*Drina Hočevar*

Procesos existenciales en el ritmo de la poesía.

*Karl Löwith*

Mi vida en Alemania antes y después de 1933

(Presentación y traducción de Eduardo Vásquez).

#### DIKAIOSYNE Nº 15

*Blandria, Margarita y González, Javier*

Fundamentos axiológicos de la libertad de expresión.

*Carpintero Benítez, Francisco*

Voluntad, ausencias, y normas: el sustrato histórico del positivismo en el Derecho.

*Casanova Guerra, Carlos*

Nominalismo jurídico, escolástica española y tradición.

*Hočevar, Mayda*

El primer principio de la razón práctica en la teoría de la ley natural de John Finnis.

*López de Cordero, Mery*

El derecho a una educación integral de calidad, ¿utopía o posibilidad?

*Peña, Edilio*

La muerte de la imagen.

*Portuondo, Gladys*

Karl Jaspers: autorreflexión y 'existenzerhellung'.

*Ramos Pascua, José Antonio*

Derechos humanos y positivismo moderado.

*Ramis Muscato, Pompeyo*

De la libertad y sus apariencias.

*Rivara Kamaji, Greta*

Pensamiento y vida: la 'guía' zambraniana.

*Alcaraz Ariza, María Angeles*

Las mujeres en la ciencia de la salud.

*Arellano, Leonardo*

Cultura arquitectónica y crisis de la contemporaneidad.

*Roberto Walton*

Homenaje al filósofo venezolano Alberto Rosales.

DIKAIOSYNE Nº 16

*Grave, Crescenciano*

Naturaleza, carácter y violencia: derivas a partir de Schopenhauer.

*Maldonado, Rebeca*

Sobre la posibilidad de un fundamento analógico y simbólico. Ensayo de hermenéutica analógica.

*Parra Tapia, Ivonne*

Consideraciones biojurídicas sobre la vida en el embrión humano.

*Rensoli Laliga, Lourdes*

La Europa unificada según Leibniz: irenismo y política.

*Seoane C., Javier B.*

Repensar el "dilema" comunitarista-liberal en Venezuela.

*Suzzarini Baloa, Andrés*

Una introducción a la doctrina platónica del alma.

*Terán Pimentel, Milagros*

De vuelta al Tribunal

*Vielma Mendoza, Yoleida*

Discusiones en torno a la reparación del daño moral.

*Pérez Lo Presti, Alirio*

El giro en la obra de Milan Kundera: un reflejo de la contemporaneidad.

*Salazar Morales, Teresa*

Aproximación histórica sobre el consumo de drogas en Venezuela.

DIKAIOSYNE Nº 17

*Belandria, Margarita*

Venezuela, ¿un Estado de Derecho? (Venezuela. A State of Rule of Law?).

*Brand, Isabel (de)*

Una Aproximación al Léxico del crimen y la pasión en Medea y Phaedra de Séneca. (An approach to the speech of crime and passion in Seneca's Medea and Phaedra).

*González González, George*

Relación entre la Iglesia y las Fuerzas Armadas.

(Relation between Church and Armed forces).

*Márquez Rodríguez, Alexis*

Sobre el arte diabólico de la tortura. (Regarding the diabolical art of torture).

*Mora García, Pascual*

Hermenéutica crítica de la historia del tiempo presente: la invención de la tradición en la 'revolución bolivariana'. (Critical hermeneutics of present time history: the invention of tradition in 'bolivarian revolution').

*Quintero Moreno, Rafael*

En torno al principio del "iura novit curia". (Concerning the "iura novit curia" principle).

*Ramis Muscato, Pompeyo*

Experiencia del conocimiento. (Experience of knowledge).

*Suzzarini Baloa, Andrés*

La doctrina platónica del alma en el diálogo el Fedón. (The platonic doctrine of the Fedón's soul).

*Vielma Mendoza, Yoleida*

Importancia jurídica de valorar el daño a la persona. (Legal importance to value the damage to the person).

*López Saco, Julio*

Psicopatologías en la Grecia antigua a través de sus mitos. (Psychopathology in ancient Greece through myths).

*Angola Heredia, José Tomás.*

Recensión sobre 'Los Juristas del Horror', de Ingo Müller.

DIKAIOSYNE Nº 18

*Bozo de Carmona, Ana Julia*

¿Por qué democracia? Referencia a los derechos humanos y a la ciudadanía.

(Why democracy? Reference to human rights and citizenship)

*Calvo González, José*

Libertad de expresión y 'libertad cómica' (Free speech and 'comical liberty').

*Hočevár González, Mayda*

La justicia según J. Finnis (Justice according to John Finnis).

*Lizaola, Julieta*

El lenguaje sagrado y su escritura (*The sacred language and its writing*).

*Meabe, Joaquín E.*

Acercas del carácter coactivo de la metanastasis en Tucídides (On coming to compelling nature of Thucydides' metanastasis).

*Mora García, José Pascual*

Apuntes para una filosofía crítica de la historia regional (Notes for a critical philosophy concern to the regional history).

*Ortiz Palanques, Marco*

Competencia política partidista en los textos de Simón Bolívar (julio 1811 - julio 1815)

(The defender political competition in the Simon Bolivar's writings (july, 1811 to july, 1815).

*Pavó Acosta, Rolando*

Fundamentación socio-jurídica de los procesos normativos (Social and juridical reasoning about the normatives changes).

*Portuondo Pajón, Gladys Leandra*

Filosofía y psicopatología en Karl Jaspers: los entramados de la existencia (Philosophy and psychopathology in Karl Jaspers: the studworks of the existence).

*Suzzarini Baloa, Andrés*

La doctrina platónica del alma en la "República" (The platonic doctrine of the soul in the "Republic" dialogue).

*Terán Pimentel, Milagros*

Una aproximación a la concepción romana del Derecho (An estimate study to the roman concept of law).

*Pérez Lo Presti, Alirio*

Lo dionisiaco y lo apolíneo en Don Juan Tenorio (The dionysiac and the apolline in Don Juan Tenorio).

DIKAIOSYNE Nº 19

*De la Vega, Marta*

Ciudadanía y sociedad civil en las democracias contemporáneas. (Citizenship and civil society in contemporary democracies).

*González Broquen, Ximena*

El poder simbólico de los medios de comunicación (The symbolic power of the mass media).

*Meabe, Joaquín E.*

La rutinización de la indiferencia ética y el aplanamiento de los valores en la Argentina actual (Ethical indifference routine and smoothing moral in contemporary Argentina).

*Moreno Lax, Alejandro*

Jürgen Habermas: entre la ética del discurso y la ética de la especie (Jürgen Habermas: between the ethics of discourse and the ethics of the species).

*Ramos Pascua, José Antonio*

Derechos humanos y proceso justo. (Human rights and rightful process).

*Robledo Rodriguez, Alejandro*

El Fedón o la trascendencia del alma (Phaedo or the immortality of the soul).

*Rodríguez Ferrara, Mauricio*

La enseñanza del Derecho en los países de Derecho escrito (Legal education in civil law systems).

*Rodríguez Ferrara, Mauricio*

De cómo los latinoamericanos percibimos la pena de muerte (How latin-americans view the death penalti).

*Suzzarini Baloa, Andrés*

La doctrina platónica del alma en el 'Timeo' (The platonic doctrine of soul in 'Thimaeus').

*Camacho Crispín, Marco Antonio*

Bajo los murmullos: tributo a Juan Rulfo (Under the whispers: a homage to Juan Rulfo)

*Belandria, Margarita*

Semblanza del jurista venezolano Tulio Chiossone.

DIKAIOSYNE Nº 20

*Buganza Torio, Jacob*

El carácter analógico del valor (The analogical character of value).

*Casanova, Carlos*

Derecho natural, Marx y la propiedad en Venezuela (Natural Law, Marx and private property in Venezuela).

*González García, Maharba Annel*

Michel Foucault: la emergencia de una historia crítica (Michel Foucault: the emergency of a critical history).

*Hočevár, Mayda y Belandria, Margarita*

Justificación de la autoridad (Justification of authority).

*Mora García, José Pascual*

La racionalidad dialógica gadameriana y la historia de mentalidades (Gadamer's dialogic rationality and the history of mentalities).

*Portuondo, Gladys*

Filosofía y socialismo: una aproximación a su inconciliabilidad (Philosophy and socialism, an approach to its irreconcilableness).

*Rodríguez, Agustín*

Lenguaje, pensar y arte (poesía) en el pensar del Ereignis de Heidegger. (Language, thinking and art (poetry)in the thinking of Heidegger's



Ereignis).

*Vielma Mendoza, Yoleida*

Un nuevo horizonte en materia de derecho de daños (A new horizon in the matter of right of damages).

*Flores Ortega, Bernardo Enrique*

El simbolismo del viaje, la nostalgia por la Edad de Oro y otros mitos en Don Quijote de la Mancha (The symbolism of the journey, the nostalgia for the Golden Age and other myths in Don Quixote).

*Hočevar, Drina*

Acercamiento existencial al análisis de Edipo Rey de Sófocles (Existential Approach to the Analysis of Oedipus Rex by Sophocles).

DIKAIOSYNE Nº 21

*Calvo González, José*

Libertad de expresión artística ¿Equilibrio de Derechos o Derechos en equilibrio? (Freedom of artistic expression. Balance of rights or rights in balance?).

*Mata Carnevali, María Gabriela*

Diálogo de civilizaciones, religiones semitas y espiritualidad. (Dialogue of civilizations, Semitic religions and spirituality).

*Morales, Fabio*

Dos argumentos sobre la unidad de las virtudes en Platón: Protágoras 329b-332ª. (Two arguments on the unity of the virtues in Plato: Protagoras 329b-332a”).

*Olson, Alan M.*

Fe y razón. Reencuentro con Isaac e Ismael (Faith and reason. Isaac and Ishmael revisited).

*Hernández de Padrón, María Inés*

Notas para una reflexión sobre las tribus urbanas. (Notes for a reflection on the urban tribes).

*Pavó Acosta, Rolando*

El discurso científico: entre la intertextualidad y el nihilismo jurídico. (The scientific discourse: between intertextuality and legal nihilism).

*Ramis Muscato, Pompeyo*

De la sustancia y sus determinaciones (On substance and its determinations).

*Rodríguez, Agustín*

El comprender en Dilthey y Heidegger (Understanding in Dilthey and Heidegger).

*Scarano, Nico*

El actuar moral. Sobre el Libro I, Capítulo III de la Crítica de la Razón Práctica. (Moral Action. On Book I, chapter III of Kant's Critique of Practical Reason).

*Belandria García, José Rafael*

Naturaleza jurídica de las universidades nacionales. (Legal nature of national universities).

*Rosales, Alberto*

Semblanza de Agustín Rodríguez y reseña de su libro Wahrheit und Befindlichkeit in der Fundamentallontologie.

DIKAIOSYNE Nº 22

*Belandria, Margarita*

Venezuela y su Estado de Derecho (The Venezuelan rule of law).

*Bianchi Pérez, Paula Beatriz*

Evolución del concepto de bien jurídico en la dogmática penal (Evolution of the concept of legally protected interest in penal dogmatics).

*Calvo G., José*

Libertad de Expresión y Weblogs (Freedom of speech and weblogs).

*González, Rush*

Fenomenología de la expresión y la objetivación del conocimiento en Cassirer (Phenomenology of expression and knowledge's objetivation in Cassirer).

*Portuondo Pajón, Gladys L.*

Historia, antropocentrismo, maquiavelismo. La perspectiva filosófica de Jacques Maritain. (History, anthropocentrism, machiavelism: the Maritain's philosophical point of view ).

*Ramos Pascua, José Antonio*

Balance crítico de la Filosofía Jurídica de H. L. A. Hart (A critical balance of H.L.A. Hart's Legal Philosophy).

*Ramis M., Pompeyo*

Campaña de autobuses ateos (Atheist bus campaign).

*Robledo, Alejandro*

Interpretación democrática (Democratric interpretation).

*Margarita Belandria*

Rafael Pizani en el centenario de su nacimiento.

DIKAIOSYNE Nº 23

*Asuaje, Rosa Amelia*

Una Aproximación lexicográfica del Culto a Apolo en el Ion de Eurípides (A lexicographic approximation to the Apollo's worship into Euripides's Ion).

*Carpintero Benítez, Francisco*

Los constructos racionales en la reflexión sobre la justicia (primera parte) (Rational constructions inside the reflection about justice).

*Iracheta, Francisco*

El problema de la libertad y de la normatividad en la teoría ética de Kant (The problem of freedom and normativity in Kant's ethical theory).

*Lara, José David*

Pobreza y violencia. Un ensayo reflexivo desde México (Poverty and violence. A reflexive essay from Mexico).

*Mora García, J. Pascual*

Aproximación filosófica a la nueva Ley Orgánica de Educación (2009): aciertos, silencios y vacíos (Philosophical approaching to the new Organic Law of Education (2009): abilities, suppressions and vacancies).

*Pino de Casanova, Malín*

Occidente, democracia y alteridad (Occident, democracy and alterity).

*Rodríguez S., Román*

Dimensión teórico-normativa de la igualdad en la constitución de 1961 (The theoretical - normative dimension in the constitution gives 1961).

DIKAIOSYNE Nº 24

*Aguiló Bonet, Antoni Jesús*

Globalización neoliberal y teología neoconservadora: la teología neoliberal de Michael Novak [Neoliberal globalization and neoconservative theology: Michael Novak's neoliberal theology]

*Barrientos Rastrojo, José*

Crítica de la justicia social singeriana en el orbe de una propuesta liberal moderada (Critique of singerian social justice inside of a moderate liberal proposal).

*Carpintero Benítez, Francisco*

Los constructos racionales en la reflexión sobre la justicia (segunda parte) [Rational constructions inside the reflection about justice]

*Pacheco Amitesarove, Antonio J.*

Las nociones de espacio y tiempo en la obra precritica de Kant: "de la única prueba fundamental posible para una demostración de la existencia de Dios" (1763) [The notions of space and time in the precritical work of Kant "the only possible fundamental proof for a demonstration of the existence of god" (1763)]

*Rensoli Laliga, Lourdes*

Franz Rosenzweig: la judeidad como parte de lo humano [Franz Rosenzweig: the jewish condition as a form of the human]

*Rodríguez Salón, Román*

Dimensión teórico-normativa de la igualdad en la Constitución de 1961 [The theoretical - normative dimension in the Constitution gives 1961]

*Suzzarini Baloa, Andrés*

Una aproximación al concepto de utopía [An approach to the concept of utopia]

*Torres Rangel, Jorge Alexander*

Descartes: las pasiones del alma y la música barroca [Descartes: Passions of the Soul and Baroque Music]

DIKAIOSYNE Nº 25

*Calvo G. José*

Constitucional Law en clave de teoría literaria: una guía de campo para el estudio [Constitutional law and literary theory. A field guide]

*Ceaser, James W.*

Una genealogía del antiamericanismo [A genealogy of anti-americanism (Traducción de Gladys Portuondo)]

*González, Roberto*

La idea de la historia y la estructura dinámica del ser del hombre desde el punto de vista de Eduardo Nicol [Idea of history and the man's dynamic structure, from Eduardo Nicol's point of view]

*Hočevar, Drina*

Sujeto, Diálogo y Trascendencia en Edipo en Colono de Sófocles [Subject, dialogue and transcendence in Sophocle's Oedipus at colonnus]

*Ochoa, María Julia*

Inalienabilidad de los bienes culturales [On the inalienability of cultural objects]

*Ramis Muscato, Pompeyo*

La duda y sus limitaciones [The doubt and its limitations]

*Ramos Pascua, José Antonio*

Justicia y derechos humanos en el pensamiento jurídico de H. L. A. Hart [Justice and human rights in H. L. A. Hart's legal philosophy]

*Rodríguez, Román*

La prueba de los hechos, una discusión jurídica y epistemológica [The proof of the facts, a legal and epistemological issue]

*Suzzarini Baloa, Andrés*

Platón, origen de las utopías [Plato, the source of utopias]

*Angulo Rivas, Alfredo*

Es que la historia ya no es como antes...

DIKAIOSYNE N° 26

*Barrientos Rastrojo, José*

El 'filósofo-poético' en la obra de María Zambrano [The "Poet-philosopher" in the work of Maria Zambrano]

*Belandria, Margarita y Suzzarini, Andrés*

Socialismo y utopía [Socialism and utopia]

*Buganza, Jacob*

Crítica al papel del corazón en la antropología y la ética de Dietrich von Hildebrand [Criticism to the Role of the Hearth in the Anthropology and Ethics of Dietrich von Hildebrand]

*González de Requena Farré, Juan Antonio*

Las sociedades de la sociedad civil [The societies of civil society]

*Steinfath, Holmer*

Igualdad e intereses. Fundamentación de la moral en Ernst Tugendhat [Equality and Interests. The Moral Foundations according to Ernst Tugendhat]

*Mora García, José Pascual*

La ley de educación universitaria-2010 en siete pares categoriales [Higher education act-2010 in seven categorical pairs]

*Ortiz Palanques, Marco*

La fórmula de Madison [The Formula of Madison]

*Parmigiani, Matías*

Reflexividad, imaginación y empatía en la concepción arendtiana del juicio moral [Imagination, reflexivity and empathy in Hannah Arendt's conception of moral judgment]

*Vásquez, Eduardo*

La filosofía en las humanidades [Philosophy in humanities]

DIKAIOSYNE N° 27

*Alcántara Moreno, Gustavo*

Reflexiones sobre la noción de trabajo en Adam Smith (Reflections on the notion of labor in Adam Smith).

*De Mora Quirós, Enrique V.*

Un caso histórico de desproporción penal: Muyart de Vouglans contra Beccaria.

(A historical case of criminal disproportion: Muyart of Vouglans against Beccaria).

*Garrán Martínez, José María*

El préstamo con interés y la usura en el pensamiento de Domingo de Soto. Un ejemplo de confrontación entre la moral y la economía en el siglo XVI.

(The loan with interest and usury in Domingo de Soto's thinking. An example of confrontation between morality and economics in the sixteenth century).

*Mora García, José Pascual*

San Antonio del Táchira: el umbral de la nación y la región tachirense (revisiones epistemológicas de la historia patria en el bicentenario de la declaración de la independencia de Venezuela).

[San Antonio del Tachira: the threshold of the nation and the region of Tachira (epistemological revisions of national history in the bicentennial of the Declaration of Independence of Venezuela)]

*Ochoa Jiménez, María Julia*

Neoconstitucionalismo y cambio de paradigma judicial (Neoconstitutionalism and change of judicial paradigm).

*Portuondo P., Gladys*

Karl Jaspers y la filosofía de la comunicación (Karl Jaspers and the Philosophy of Communication).

*Rodríguez Campos, William*

Aporte de la Iglesia al Derecho Humano Amerindio (Contribution of the Church to American Indian Human Right).

*Rodríguez Salón, Román*

Reflexiones sobre la Interpretación de la Constitución en el Estado social y democrático de Derecho. (Derecho Reflections on the interpretation of the constitution in the social and democratic state of law).

*Villate, Jorge L.*

Entre tiranos y villanos: Fuente Ovejuna, una lectura políticamente incorrecta (Between tyrants and villeins: Fuente Ovejuna, a politically incorrect reading).

DIKAIOSYNE N° 28

*Belandria, Margarita*

El lenguaje jurídico

(The legal language).

*Carpintero Benítez, Francisco*

¿Derechos de las personas o derechos de las teorías? (Rights of persons or rights of theories?).

*Ramis, Pompeyo*

Una ecuación es para siempre (An equation is forever).

*Robledo, Alejandro*

¿Cómo construir cosas con palabras?

(How to construct things with words?)

*Rodríguez, Román*

Las presunciones jurídicas (Legal presumptions).

*Roggero, Jorge*

Gorgias y el derecho. Actualidad iusfilosófica de su retórica logológica (Gorgias and the Law. On the Contemporary Jurisprudential Relevance of his Logological Rhetoric).

*Rojas, Cristian*

Evolución de los derechos indígenas en la ley (Evolution of indigenous rights according to the law)

*Suzzarini Andrés y Belandria, Margarita*

Tomas Moro y el origen del concepto de utopía (Thomas Moro and the sources of the concept "uthopia").

*Gil Otaiza, Ricardo*

La herbolaria, entre la magia y la ciencia

#### DIKAIOSYNE Nº 29

*Mora García, José Pascual*

El 19 de abril de 1810: una mirada retroprogresiva de la tachiranidad. On 19 april 1810: a retrospective look on tachiran identity (1810-2014).

*Rodríguez, Román*

Discusiones en torno al significado de presunción jurídica. (Discussing in regard to the meaning of the legal presumption).

*Suzzarini, Andrés*

La imaginaria Ciudad del Sol de Tomasso Campanella. (Tomasso Campanella's Imaginary City of Sun).

*Terán, Milagros*

Derecho Romano y Common Law: *ars iuris* y razón artificial. (Roman law and Common law: *ars iuris* and artificial reason).

*Casanova, Carlos*

Comentario a: Conocimiento de Dios por las vías de la Razón y del Amor, de Josef Seifert

*Parmigiani, Matías*

Empatía, reflexividad y juicio moral. Comentarios a: *¿Es necesaria la empatía para la moralidad?* de Jesse J. Prinz

INTERDISCIPLINARES

*Ricardo Gil Otaiza*

El pensamiento complejo en la enseñanza de la farmacognosia.

*Mª Concepción Rodríguez, Ricardo Gil Otaiza, et al* Caracterización etnobotánica y etnomédica de *Aloysia Citriodora Palau* en el Municipio Rangel del Estado Mérida, Venezuela.

*Ricardo Gil Otaiza, Juan Antonio Carmona Arzola y Mª Concepción Rodríguez*

Estudio etnobotánico y etnomédico en las comunidades rurales de Bailadores, Municipio Rivas Dávila del Estado Mérida – Venezuela.

#### DIKAIOSYNE Nº 30

*Belandria, Margarita*

Fundamentos a priori de la ética y el derecho en Kant (A priori foundations of ethics and law in Kant).

*Carpintero Benítez, Francisco*

Personas y cosas: la persona en las personas (People and things: the person in people)

*Contreras, Frank*

Personalismo comunitario y transformación social en el pensamiento de Emmanuel Mounier (Communitarian personalism and social transformation in Emmanuel Mounier's thinking)

*Ester Sánchez, Antonio Tirso*

El sentido de la enseñanza de los derechos humanos en la sociedad democrática (The meaning of the teaching of human rights in the democratic society)

*Ramos Pascua, José Antonio*

¿Son los derechos humanos un instrumento del imperialismo? (¿Are human rights an instrument of imperialism?)

*Rojas Belandria, Cristian Paul*

Los imperativos en la filosofía kantiana (The imperatives in kantian philosophy)

*Salgado Escorcia, Felisa Sandra*

Participación política de la mujer. Mujeres: logros de ciudadanía y participación política en México.

*Díaz Estrada, Francisco*

Ignacio Ellacuría, un mártir que ilumina el caminar del quehacer científico comprometido.

#### DIKAIOSYNE Nº 31

*Barradas Nahr, Mariela & Rico Montilla, Mario*

El Pensamiento ético de Baruch de Espinosa.

*Ester Sánchez, Antonio Tirso*

Los objetivos declarados del derecho a la educación. Especial consideración al menor inmigrante.

*Megías Quirós, José Justo*

El derecho y los derechos en la antigua Grecia.

*Rico Montilla, Mario Alejandro*

Alegría y libertad en la ética de Baruch de Espinosa.

*Rojas Belandria, Cristian*

Objeciones de San Agustín al maniqueísmo.

*Suzzarini, Andrés*

La Nueva Atlántida de Francis Bacon.

*Tom Rockmore*

El nazismo y la filosofía de Heidegger

RECENSIONES

*Margarita Belandria*

Cappelletti: un poeta filósofo.

INTERDISCIPLINARES

*Ricardo Gil Otaiza e Isabel Gil Toba*

Los nombres vernáculos de las plantas medicinales como expresión lingüística y cultural en algunos herbolarios del estado Mérida.

DIKAIOSYNE Nº 32

*Buganza, Jacob*

Permanencia y vigencia del concepto de "virtud moral" en la filosofía contemporánea

Permanence and validity of the concept of "moral virtue" in contemporary philosophy.

*Graterol Mujica, M. Andreína*

La Muerte como la posibilidad más cierta del Dasein

*Megías Quirós, José Justo*

Derecho y derechos en la antigüedad romana

*Pérez Perdomo, Rogelio*

Estado de naturaleza, anomia y derecho una reflexión desde américa latina

*Rico Montilla, Mario Alejandro*

Naturaleza del alma en la ética de Baruch de Espinosa

*Sevilla Godínez, Héctor*

El camino hacia la metafilosofía a través de la paradoja del mundo "real" en el Mūlamadhya-makakārikā de Nāgārjuna

*Suzzarini, Andrés*

Las doctrinas socialistas

INTERDISCIPLINARES

*Gil Otaiza, Ricardo*

Plantas medicinales: medicamentos y venenos

Medicinal plants: medicines and poisons.

*Revilla Herman, Edison R. & Gil Otaiza, Ricardo*

Aspectos filosófico-legales de la educación universitaria para el adulto mayor en Venezuela

DIKAIOSYNE Nº 33

Edición en homenaje al Profesor Suzzarini

I. RECENSIONES

*Belandria, Margarita*

Homenaje al profesor Andrés Suzzarini

II. ARTÍCULOS DEL PROFESOR SUZZARINI

*Suzzarini, Andrés*

Aristocracia del saber y otras formas de gobierno en la doctrina política de Platón.

*Suzzarini, Andrés*

El filósofo gobernante y su educación como especialista en la doctrina política de Platón.

III. ARTÍCULOS DE OTROS AUTORES

*Rodríguez Puerto, Manuel*

¿Es la certeza jurídica un mito? La propuesta del realismo jurídico americano

*Sánchez, Nuria*

Política, democracia y contingencia: una lectura de la *Ética* de Spinoza

*Terán Pimentel, Milagros*

La justicia y su realización como principio, causa y elemento del derecho: una mirada a la luz de la concepción romana de *ius*

INTERDISCIPLINARES

*Belandria, Margarita*

La proposición como elemento constitutivo del razonamiento lógico

*Gil Otaiza, Ricardo y Revilla Herman Edison R.*

El lenguaje científico en la formulación de modelos teóricos

*Revilla Herman Edison R. y Gil Otaiza, Ricardo*

La construcción de teorías científicas: una disertación desde lo pragmático

DIKAIOSYNE Nº 34

*Alonso Salas, Ángel*

Homo zombie u homo zapping: una disyuntiva de nuestro tiempo.

*Belandria, Margarita*

En torno a la emergencia humanitaria en Venezuela.

*Portuondo, Gladys L.*

Significado filosófico del problema psicofísico.

*Sevilla Godínez, Héctor*

El culmen de la filosofía en el gran despertar. El pensamiento de Śaṅkara y la idea del conocimiento en el Advaita.

*Terán Pimentel, Milagros*

La *i* latina, la lealtad familiar y el imperativo categórico kantiano.

INTERDISCIPLINARES

*Gil Otaiza, Ricardo*

16 de septiembre de 1810: quiebre y desarraigo.

*Revilla Herman Edison R. y Gil Otaiza, Ricardo*

La gerontogía en Venezuela: una forma de innovación educativa.

DIKAIOSYNE Nº 35

*Astorga Omar, Llanes, María Guadalupe.*

Dilemas del cosmopolitismo de Kant: la cuestión de la ciudadanía global.

*Buganza, Jacob.*

Rasgos de la ética de Teofrasto

*Castro Romero, Marlene. Rico Montilla, Mario Alejandro.*

Pensamiento griego y kantiano como precursores del modelo científico en tanto categoría epistemológica.

*Caviglia Marconi, Alessandro Carlo.*  
Moral kantiana, imperativo categórico y republicanismismo

*Megías Quirós, José Justo.*

Propiedad y libertad de disposición en la antigüedad tardía hispana

*Ortiz Palanques, Marco.*

Sociología política platónica

*Vercellone, Adriana L.*

Seis lecciones de Hannah Arendt sobre la responsabilidad pública

*Albrecht Kiel*

Dieciséis perspectivas sobre el conocimiento orientador en Karl Jaspers

INTERDISCIPLINARES

*Álvarez, Santiago*

La violencia como constructora de relaciones sociales: una comparación

de prácticas de comensalidad y terror entre Argentina y Colombia.

*Gil Otaiza, María Xiomara*

Las ciudades intermedias y sus indicadores de sostenibilidad urbana: una alternativa para el análisis del desarrollo ambiental de la ciudad de Neiva - Colombia

RECENSIONES

*La ley es la ley. Autoridad e interpretación en la filosofía del derecho.* Andrés Rosler. Por: Guillermo Lariguet

DIKAIOSYNE N° 36

*Alonso, Ángel*

Violencia de género: un diagnóstico de nuestro tiempo

*Carpintero Benítez, Francisco*

La doble cara de sir Isaiah Berlin sobre la libertad: libertad negativa y libertad positiva.

*Castrejón, Gilberto*

Idealidad, substancialismo y relacionismo. Física y metafísica en el problema de la naturaleza del tiempo

*Castro Romero, Marlene | Rico Montilla, Mario*

Naturaleza modelizadora de la ciencia

*Moreno, Gendrik*

La rebelión de Antígona: apuntes filosóficos sobre una tragedia

*Vivanco Saavedra, Luis*

Santo Tomás de Aquino y la muerte

INTERDISCIPLINARES

*Gil Otaiza, Ricardo*

La originalidad y el plagio en la investigación científica

DIKAIOSYNE N° 37. (número especial sobre DDHH. Enero 2022).

*Asprino Salas, Marilena*

Migración venezolana en tiempo de pandemia en Ecuador

*Ávila, Keymer*

El estado de excepción como vida cotidiana: Remilitarización política y su impacto sobre la seguridad ciudadana en Venezuela

*Daniels, Alí*

El concepto de immanencia en los derechos humanos

*De los Reyes, David*

Ai Weiwei y los transterrados a la deriva. Arte y activismo en los derechos humanos

*Gabaldón, Luis Gerardo*

Violencia policial y justicia internacional

*Megías Quirós, José Justo*

Derechos humanos e Inteligencia Artificial

*Ortiz Palanques, Marco*

Comparación de los estatutos de protección temporal para venezolanos promulgados por Colombia y Estados Unidos

*Ramos Pascua, José Antonio*

Los derechos humanos y sus adversarios

*Ronconi, Liliana | Ciancaglioni Troller, Ágatha*

La presencia de mujeres en organismos internacionales. Avances y desafíos actuales

*Santacruz, Andrea*

El Estatuto de Roma como tratado en materia de derechos humanos

*Gómez Gamboa, David Augusto*

Los principios interamericanos sobre libertad académica y autonomía universitaria

# CDCHT

El Consejo de Desarrollo, Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes es el organismo encargado de promover, financiar y difundir la actividad investigativa en los campos científicos, humanísticos, artísticos, sociales y tecnológicos.



## *Objetivos Generales*

El CDCHT, de la Universidad de Los Andes, desarrolla políticas centradas en tres grandes objetivos:

- Apoyar al investigador y su generación de relevo.
- Vincular la investigación con las necesidades del país.
- Fomentar la investigación en todas las unidades académicas de la ULA, relacionadas con la docencia y con la investigación.

## *Objetivos Específicos*

- Proponer políticas de investigación y desarrollo científico, humanístico y tecnológico para la Universidad.
- Presentarlas al Consejo Universitario para su consideración y aprobación.
- Auspiciar y organizar eventos para la promoción y la evaluación de la investigación.
- Proponer la creación de premios, menciones y certificaciones que sirvan de estímulo para el desarrollo de los investigadores.
- Estimular la producción científica.

## *Funciones*

- Proponer, evaluar e informar a las Comisiones sobre los diferentes programas o solicitudes.
- Difundir las políticas de investigación.
- Elaborar el plan de desarrollo.

## *Estructura*

- Directorio: Vicerrector Académico, Coordinador del CDCHT.
- Comisión Humanística y Científica.
- Comisiones Asesoras: Publicaciones, Talleres y Mantenimiento, Seminarios en el Exterior, Comité de Bioética.
- Nueve subcomisiones técnicas asesoras.

## *Programas*

- Proyectos.
- Seminarios.
- Publicaciones.
- Talleres y Mantenimiento.
- Apoyo a Unidades de Trabajo.
- Equipamiento Conjunto.
- Promoción y Difusión.
- Apoyo Directo a Grupos (ADG).
- Programa Estímulo al Investigador (PEI).
- PPI-Emeritus.
- Premio Estímulo Talleres y Manteamiento.
- Proyectos Institucionales Cooperativos.
- Aporte Red Satelital.
- Gerencia.

[www.ula.ve/cdcht](http://www.ula.ve/cdcht)

E-mail: [cdcht@ula.ve](mailto:cdcht@ula.ve)

Telf. 0274-2402785/2402686

Alejandro Gutiérrez

**Coordinador General**



UNIVERSIDAD  
DE LOS ANDES  
VENEZUELA