



Las mujeres en la historia de la filosofía

ANA CLAUDIA OROZCO RESÉNDIZ
COORDINADORA

TEXTOS:

CLAUDIA ABIGAIL MORALES GÓMEZ

LAURA ALICIA SOTO RANGEL

MARÍA FERNANDA JIMENA OCHOA ARANA

MIRIAM DÍAZ SOMERA

MÓNICA CONCEPCIÓN CRUZ MIGUEL

ROXANA NAYELI GUERRERO SOTELO

VIRIDIANA ZARETH LÓPEZ ARROYO



PROYECTO
INFOCAB
PB401221

[LAS MUJERES EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA]



Universidad Nacional Autónoma de México
Escuela Nacional Colegio de Ciencias y Humanidades

Las mujeres en la historia de la filosofía

COORDINA:

Ana Claudia Orozco Reséndiz

AUTORAS:

Claudia Abigail Morales Gómez

Laura Alicia Soto Rangel

María Fernanda Jimena Ochoa Arana

Miriam Díaz Somera

Mónica Concepción Cruz Miguel

Roxana Nayeli Guerrero Sotelo

Viridiana Zareth López Arroyo

**PROYECTO
INFOCAB
PB401221**

Primera edición: abril de 2023.

ISBN: 978-607-30-7414-8

Diseño de portada: Iris Tonalli Leal Trejo.

Edita: Colegio de Ciencias y Humanidades, UNAM

www.cch.unam.mx

Esta obra se financió con recursos de UNAM-DGAPA-INFOCAB, como parte del proyecto: PB401221.

Las mujeres en la historia de la filosofía, Ana Claudia Orozco Reséndiz, Claudia Abigail Morales Gómez, Laura Alicia Soto Rangel, María Fernanda Jimena Ochoa Arana, Miriam Díaz Somera, Mónica Concepción Cruz Miguel, Roxana Nayeli Guerrero Sotelo, Viridiana Zareth López Arroyo, Iris Tonalli Leal Trejo, D.R. © 2023, Universidad Nacional Autónoma de México, Av. Universidad 3000, Universidad Nacional Autónoma de México, C.U., Delegación Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México.

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución, No comercial, Sin derivadas. Código Legal: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>, (CC-BY-NC-ND).

www.cch.unam.mx



Para citar el contenido digital: Orozco Reséndiz, A., Morales Gómez, C., Soto Rangel, L., Ochoa Arana, M., Somera, M., Cruz Miguel, M., Guerrero Sotelo, R., López Arroyo, V., Leal Trejo, I. (2023). *Las mujeres en la historia de la filosofía*. Ciudad de México, México. Colegio de Ciencias y Humanidades, UNAM.

LAS MUJERES EN LA
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Presentación

El texto que tiene usted en sus manos, querido lector o lectora, es producto de una serie de reflexiones consecuencia de la preocupación por la falta de materiales que expongan las ideas filosóficas de mujeres intelectuales.

La idea surgió porque en clases tenemos la buena voluntad para integrar el pensamiento filosófico de mujeres intelectuales, pero no siempre contamos con los recursos para incorporarlos en nuestros programas operativos. Debido a esto, un grupo de compañeras nos dimos a la tarea de organizar algunas líneas de reflexión que posibiliten el acercamiento a las filosofías producidas por mujeres, tanto para docentes como estudiantes.

De esta manera, organizamos el proyecto que se suscribe dentro de la Iniciativa para Fortalecer la Carrera Académica en el Bachillerato de la UNAM (INFOCAB), Proyecto PB401221, que, sin el apoyo y confianza dados a esta propuesta, no hubiera sido posible concretar este proyecto. Asimismo, agradecemos profundamente el apoyo y colaboraciones que desde la Dirección General de Asuntos del Personal Académico a la Docencia (DGAPA) nos ha dado porque sin él, tampoco hubiera sido posible concluir con el presente texto. De igual manera, agradecemos todo el apoyo y colaboración de la Secretaría de Comunicación Institucional de la Escuela Nacional Colegio de Ciencias y Humanidades.

Por otro lado, es menester señalar que cada uno de los ensayos aquí presentes aporta aspectos críticos para incluir tanto en la materia de Filosofía 1 y 2 como en la de Temas Selectos de Filosofía

1 y 2. Por lo que no es un texto que sea de utilidad sólo para una unidad o materia, sino que intenta ser semillero de ideas en cualquiera de los Programas Indicativos relacionados con la Filosofía.

No obstante, al inicio de cada ensayo hemos colocado un cuadro donde sugerimos el propósito y en qué aprendizajes o temáticas pueden suscribir el texto con el fin de dar una orientación a su lectura y estudio.

SOBRE EL LIBRO EN CUESTIÓN

En 1970 en un 8 de marzo, Rosario Castellanos dio una conferencia que tituló: “La abnegación: una virtud loca”, discurso que la filósofa mexicana presentó en conmemoración del Día Internacional de la Mujer. En este evento comentó varios puntos de interés respecto a la mujer y su situación en el mundo actual.

No es de sorprender que haya puesto especial atención en la mujer mexicana, al contrario, es comprensible porque está dentro de su circunstancia. En tal discurso, Castellanos hace un llamado donde alude a la mujer de la segunda mitad del siglo XX que comienza a ganar espacios en la esfera pública. Sin embargo, menciona que sigue siendo insuficiente, porque todavía es difícil la entrada de la mujer intelectual al mundo profesional, académico y otros espacios, pues los porcentajes de participación e inserción social aún siguen altos en el caso de los varones en comparación con las mujeres.

Hoy, en pleno siglo XXI, aunque ya ha sido reclamado y hay cada vez “más oportunidades” para que las mujeres se inserten en los distintos espacios públicos, parece no ser suficiente. Entonces, ¿qué es lo que está sucediendo?

Una primera respuesta la tenemos a la mano y tiene que ver con la presencia de la desigualdad social, cuyas consecuencias son obvias, esto se puede apreciar en diferentes contextos. En este libro, precisamente, plantaremos un aspecto que fomenta dicha desigualdad a través de la violencia de género en su expresión simbólica. Debido a que los diversos ensayos que se concentran en el libro exponen, además de ideas filosóficas de algunas mujeres,

se tratan temas como la misma violencia. Luego, con base en la experiencia educativa, proponemos el uso de la perspectiva de género, misma que planteamos en la materia de Filosofía, por ser la materia que imparten quienes suscriben el texto en cuestión.

El objetivo es compartir algunos elementos de utilidad que pueden incorporarse a cualquier disciplina, principalmente a la de Filosofía o relativas a ella, suponemos que podría traer consecuencias favorables para contrarrestar la desigualdad social, en particular la que proviene de la violencia contra las mujeres disfrazada de violencia de género. Asimismo, el libro está hecho para consultarse tanto por docentes como por estudiantes, y en general, por el público interesado.

Dicha violencia se ve reflejada en un ambiente de inseguridad y desconfianza que impide a las personas tener relaciones afectivas y estables, pues se entorpece u obstaculiza el cuidado de sí mismas, el cultivo de valores como: sororidad, empatía, solidaridad, entre otros.

Es lamentable, pero aún prevalece la ausencia de la perspectiva de género en la mayor parte de las instituciones de educación de nuestro país, esto se puede ver en los Programas de Formación del personal académico y en la composición de la comunidad, cuya presencia de mujeres es escasa. Sus participaciones en la toma de decisiones, en puestos de gobernanza u ocupación donde haya de por medio el uso de poder es menor.

Por lo anterior, nos sumamos a una forma de reclamo, para promover la toma de conciencia desde el quehacer áulico; primero, visibilizando los problemas que nos aquejan respecto la desigualdad social vertida especialmente en la violencia de género y, luego, ampliando nuestros horizontes de reflexión a través de los programas operativos que usualmente llevamos a cabo en nuestro quehacer docente. Esto para materializar las reflexiones en acciones afirmativas que sean de utilidad para contrarrestar estas violencias hasta lograr, en algún momento, la igualdad entre seres humanos.

En este sentido, al adentrarse a la filosofía y su estudio, consideramos de importancia dar atención especial en la formación básica del nivel medio superior, pues la filosofía es una disciplina

que acompañará al estudiante durante toda su vida, y no sólo académica o profesional, sino en la cotidianidad.

El planteamiento de diversas cuestiones sobre la tarea del filosofar ya implica un quehacer filosófico, con el simple hecho de indagar sobre el término iniciamos un ejercicio filosófico. Aspecto que nos recuerda el significado y sentido etimológico de la propia palabra *filosofía*, donde efectivamente encontramos una inclinación hacia la sabiduría, pero es aquí donde está el punto más controversial porque no todo el saber es filosófico, o al menos, eso es lo que se nos ha hecho creer. Esto es, exploramos algo que nos resulta desconocido, pero que de alguna manera nos es familiar, lo cual se debe a que siempre hay algo, que no sabemos ni conocemos, pero nos mueve a conocerle, nos incita a indagar sobre eso.

Se trata de una reflexión filosófica íntimamente relacionada con la vida; es decir, no es sólo una exposición de ideas en abstracto, sino que estas están relacionadas con la vivencia, con la experiencia de la vida. Al respecto, Griselda Gutiérrez (2016) habla del modelo filosófico que nos heredó Graciela Hierro y comenta que filosofar tiene que ver con las “elaboraciones teóricas capaces de producir conocimiento implicado” (p. I), sin duda, esto forma parte de una renovación de los estudios filosóficos.

De ahí que volvamos a la pregunta una y otra vez sobre *qué es la filosofía*, compleja a la hora de plantearla, porque lo único concreto que podemos decir ante dicha interrogante es que no hay nada definitivamente conocido ni establecido. Sin embargo, se han aceptado diversas “razones imperiosas”, cuya inclinación se hace a través de la ciencia, pero esto no quiere decir que haya únicamente un modo de hacer filosofía. De lo anterior se sigue que la noción de filosofía no es una, sino múltiple y diversa, por lo que hay múltiples visiones del mundo, tantas como seres humanos hay en el mundo de la vida.

Así pues, la filosofía es algo que va más allá, implica tener disposición para ampliar nuestros horizontes de reflexión, ser flexibles, practicar la escucha atenta para concebir una visión del mundo más amplia. De modo que, las tareas del filosofar y concepción de filosofía que nos interesan están relacionadas con “la

de una reflexión rigurosa, pero no ajena o no divorciada de la vida, es la de elaboraciones teóricas capaces de producir conocimiento implicado, vale decir, conocimiento comprometido con pensar y mejorar la calidad de la propia vida” (Hierro, 2016, p. I).

De ahí que se plantea una idea de filosofía amplia y flexible que permita albergar la diversidad filosófica que tenemos frente a nuestros ojos. En este caso, se trata de una invitación hacia la incorporación de otras filosofías que han sido excluidas de la historia de la filosofía, además de tener consideración de aquellos factores que normalizan la ausencia de las producciones filosóficas de las mujeres, pues resulta un factor principal para visibilizar uno de los grandes problemas globales. El pretexto para abordar dicha problemática fue la historicidad de la filosofía con intención de recuperar otras filosofías a través del tiempo, especialmente las producidas por mujeres.

En este sentido, encontramos algunas dificultades para desarrollar este estudio, pues es notable la ausencia de las mujeres intelectuales, propiamente las filósofas, porque a la hora de hacer una revisión minuciosa en los manuales de historia de la filosofía no hay suficientes menciones sobre sus producciones. Así pues, la mayor parte de los manuales de filosofía y su historia carecen de personajes femeninos. Por lo que a través de este texto nos encargaremos de difundir el pensamiento filosófico de mujeres filósofas, tales como: Diotima de Mantinea, Sor Juana Inés de la Cruz, Rosario Castellanos, Francesca Gargallo, María Zambrano, Vera Yamuni, Hanna Arendt, Graciela Hierro, Juliana González, Martha Nussbaum, Elsa Cecilia Frost, Simone Weil, Adela Cortina, entre otras. Esto será posible a partir de la distribución de materiales en el programa operativo.

En este caso nos interesa ampliar la perspectiva filosófica que ha quedado limitada en la difusión de las filosofías propuestas por mujeres; ya que la mayoría de los manuales de historia de la filosofía, mexicana, latinoamericana y, en general, mundial no incluyen a mujeres. Nuestra consideración se sitúa en el mismo nivel de importancia que otras producciones filosóficas, por eso creemos firmemente que el estudio de la filosofía no debería excluir ninguna aportación humana, porque “el ser humano es una

totalidad que no admite ser fragmentada ni ocultada” (Gargallo, 2012). Así pues, toda filosofía producida a través del tiempo es igualmente valiosa.

La meta es generar un pensamiento crítico a partir de los valores que se promueven en la universidad; valores como la igualdad, la solidaridad, la equidad, entre otros. En esta misma línea de ideas y siguiendo las recomendaciones del Modelo Educativo del Colegio de Ciencias y Humanidades, “Actitudes y valores como la postura de la investigación, el aprecio por el rigor intelectual, la exigencia, la crítica y el trabajo sistemático, así como dimensiones éticas derivadas de la propia adquisición del saber, no están fuera del modelo educativo, al contrario, constituyen una vértebra fundamental que le permitirá tener posiciones éticas humanas más adecuadas para nuestra sociedad” (<https://www.cch.unam.mx/modelo>). Así pues, mediante las explicaciones entre economía, política, ciencias sociales, arte, y en general, la cultura es necesaria la intervención, inclusión y difusión de las propuestas intelectuales hechas por mujeres.

Por otra parte, el planteamiento del problema comienza con la identificación de la ausencia de las mujeres en la enseñanza de la filosofía, por lo que nos interesa visibilizar este punto, problemática común donde se excluye intencionalmente a la mujer del quehacer filosófico, al menos, en la esfera académica. No obstante, algunos objetaran que esto no es así, porque ya hay accesos en la formación académica en todos los niveles tanto a hombre como a mujeres, incluso, la inclusión es tema cada vez más recurrente, pero este, quizá sea una cortina de humo, pues aún quedan tareas pendientes para que verdaderamente muestren el equilibrio social en todos los espacios públicos y privados.

Nuestro propósito es compartir algunos elementos de utilidad que pueden incorporarse a cualquier disciplina, especialmente en la materia de Filosofía y generar un pensamiento crítico, analítico y reflexivo incluyente de las todas las formas del pensar.

Tenemos razones para considerar que ha habido un descuido notable a la hora de abordar los estudios filosóficos donde han quedado fuera las múltiples voces de mujeres que han aportado sus filosofías.

Al respecto, basta con hacer una revisión minuciosa de las diferentes historias de la filosofía, tanto antigua como contemporánea, de igual forma, los manuales con esta temática muestran una ausencia evidente al no considerar lo suficiente el trabajo de las mujeres y sus aportaciones a la filosofía.

Tenemos los casos de las historias de la filosofía de autores como Samuel Ramos (1990) con su *Historia de la Filosofía*, donde sólo nombra a Sor Juan Inés de la Cruz, sin mencionar a sus colegas contemporáneas que también aportan a la filosofía con su obra, tales como Rosario Castellanos o Vera Yamuni, a quienes, sin duda alguna, conoció y convivió como sus pares en la Facultad de Filosofía y letras de la UNAM. En años recientes podemos nombrar a Gustavo Leyva (2018), autor de *La filosofía en México en el siglo XX*, quien realizó una historia de la filosofía en México y quien dedica muy pocas líneas a las mujeres filósofas, aunque sí hace mención amplia de que hay producciones de mujeres y se detiene en la presentación del trabajo de María Zambrano.

En 2020 salió a la luz el libro de Fanny del Río *Las filósofas tienen la palabra* (2020), donde expresa abiertamente la queja contra estas ausencias en diversidad de historias de la filosofía. Ella se concentra especialmente en la historia de la filosofía en México, por ser su lugar de enunciación y donde sitúa primero esta grave problemática. Nos presenta un libro muy interesante donde están expuestas las producciones de 10 filósofas mexicanas contemporáneas, aunque también se promueven otras voces, otras filosofías hechas por mujeres.

Por otra parte, al pensar otras construcciones de historias de la filosofía tenemos un panorama similar, tampoco hay suficiente reconocimiento, o si lo hay es mínimo, por ejemplo, los 9 Tomos de F. Copleston de *Historia de la filosofía*; o las *Historias de la filosofía* que inició Guillermo Fraile (1966) y que dio continuidad a ella su discípulo Teófilo Urdániz (2001). Estos son sólo algunos casos de personajes que han dedicado parte de su obra a la construcción de la historia de la filosofía, pero en muchos casos con un notorio abandono de las producciones filosóficas de las mujeres a través del tiempo.

Entre tanto, el ejercicio docente implica una preparación constante de la disciplina que se desempeña, la actualización de conocimientos y habilidades. Al respecto, Augusto Salazar Bondy (1967) señala que “es un hecho que la carencia de las cualidades propias del especialista en el magisterio filosófico provoca el más completo fracaso de la enseñanza” (p.47). Por ello, es importante el reconocimiento de las formas de ser y actuar como parte de la formación que se le otorga al alumnado, en este caso, la actualización docente implica que balanceemos la carga referencial en nuestros programas operativos.

Por lo que esta propuesta surge de la necesidad por difundir algunas visiones filosóficas elaboradas por mujeres, pues hallamos una carencia evidente en las diferentes expresiones en las que se presenta la historia de la filosofía. Debido a esto, nuestra intención es colaborar en la difusión de dichas producciones, las cuales pondremos al alcance de las y los estudiantes que deseen ampliar su marco de reflexión e incluir a personajes femeninos dentro de sus reflexiones cotidianas.

Para llevar a cabo dicha tarea, optamos por un enfoque con perspectiva de género, el cual se interpreta y se toma como eje rector de esta reflexión en relación con el estudio de las filosofías. Pensar la filosofía y su historia es complejo, en el entendido que hacer historia implica opinar sobre aquellos problemas fundamentales de la sociedad, tales como la política, la economía, las costumbres y tradiciones de la región, entre otros aspectos. Karl Popper (1995) afirma que “No es posible escribir historia sin opinar sobre los problemas fundamentales de la sociedad, de la política y de las costumbres” (p. 149). No obstante, encontramos que uno de estos problemas es la falta de consideración de las producciones de las mujeres hacia la filosofía, cuya invisibilización es evidente.

De tal manera, conviene hacerlo con perspectiva de inclusión, particularmente desde la doble tradición que la compone; para nuestros fines, nos referimos al amplio bagaje occidental que va desde el pensamiento griego hasta el contemporáneo, sin dejar a un lado el pensamiento indígena antiguo y actual. Esto debido a que consideramos que son elementos fundamentales que consti-

tuyen una filosofía incluyente, se trata de una visión antropológica de la historia como parte constitutiva del ser humano.

Bajo esta perspectiva, el sentido histórico aporta a la historia de la filosofía un elemento que da cuenta del desarrollo de las diversas formas de conocer de los seres humanos en el tiempo, esto para crear un análisis y reflexión enfocando a sus distintas manifestaciones en la historia. La filosofía debe partir de su propia realidad, recurriendo a su propia historia, promoviendo la producción de un quehacer filosófico que sea autónomo, acompañado de un ejercicio libre y desinteresado, éticamente responsable.

De modo que la filosofía aquí planteada es una filosofía práctica que requiere ir al pasado para la construcción de propuestas que permitan redimensionar la noción de *ser humano*. En ocasiones iniciamos los estudios con el interés sobre la propia situación actual y lo que implica, pero volvamos a la pregunta: ¿cuál es nuestra situación y qué la produce?

Es cierto que nuestro interés se finca en la actualidad, nos mueve a estudiar el pasado: nuestra propia situación. En este preciso instante, hay que revisar la situación que vivimos las mujeres, analizar las diferentes formas que ha habido en la historia que invisibilizan el papel de la mujer. Por eso, en el caso de las mujeres, la resistencia sólo se muestra como parte de la experiencia emancipadora. Así, las mujeres “Han pasado de ser ignoradas, explotadas o maltratadas, incluso por las leyes, a conseguir una valoración equiparable al hombre, aunque esto -y no es una salvedad menor- sólo en las sociedades desarrolladas” (Marinas & De La Válgoma, 2000, p.79). Lo ideal es que continúe en todos los espacios y sociedades esta resistencia, con el objetivo de alcanzar la igualdad y equidad entre hombres y mujeres.

Mucho se ha hablado de cierta forma de ser que impera en la sociedad, una racionalidad patriarcal implementada en el imaginario colectivo, que va de generación en generación desde hace cientos de años, cuya intención es la obstaculización del despliegue de la mujer, mejor conocido como *machismo*. Si deseamos combatir el *machismo* hoy, resulta más que necesario ir a sus raíces. Desde cuándo comenzó a perpetuarse esa estruc-

tura de racionalidad patriarcal que tanto daño nos hace hoy en día, “que en muchos casos se remontan hasta muy lejos en el tiempo, de manera que el conocimiento de esos antecedentes es indispensable para conocer bien las situaciones del presente” (Yamuni, 1966, p. 179).

Por esta razón invitamos a explorar cada rincón de la filosofía para evidenciar el papel fundamental que ha tenido y tiene la mujer en el quehacer del filosofar. Con disposición para conocer todas las voces que filosofan e ir con mirada de asombro hacia la filosofía, “La razón del carácter selectivo de todas nuestras descripciones reside, en términos generales, en la infinita riqueza y variedad de los aspectos posibles de los hechos del mundo que nos rodea” (Popper, 1995, p. 151). Sin embargo, como esto no sucede con frecuencia, es necesario ampliar los horizontes de reflexión. Excluir no es casual, hay aspectos de interés o conveniencia que nos conducen a ello, por eso, un buen motivo para ampliar dicha mirada reflexiva lo hallamos mediante el ejercicio educativo a través del aula.

Finalmente, formar a las y los jóvenes del bachillerato es una inversión social, porque están en el proceso de obtener su ciudadanía, fortalecer la democracia en la sociedad, pues el mayor obstáculo al que nos enfrentamos es al de la violencia, cuyo despliegue humano es impedido. “Más aún, es válido afirmar que cada vez que se violan los derechos humanos, se atenta contra la democracia” (Gargallo, 2012, p. 27). Ante los eventos relacionados con la democracia en las diferentes regiones del mundo, cabe resaltar la importancia de la transparencia en ellas, pues a partir de dicho factor se puede corroborar la eficacia del gobierno y las decisiones que lleva a cabo. Mientras continúe la disparidad, discriminación, desigualdad social, exclusión, habrá violencia, y esto genera violación a los derechos humanos.

Volvamos la mirada a la educación, cuyo referente inmediato es ser una categoría social que refiere a la adquisición de contenidos, conocimientos y actitudes, puede ser buen vehículo que promueva y genere equidad e igualdad.

La educación en el bachillerato contiene sentido de orientación o actitud, garantiza inmutabilidad de las técnicas de las que dispo-

ne, tiende a reconocer dichas técnicas, puede ser de renovación o corrección. Esto permite estar capacitada para situaciones nuevas o cambiantes, la meta es que estos conocimientos adquiridos sean útiles para la vida. las técnicas que se requieren deben ser renovadas y acordadas a la situación que demanda la sociedad.

Es verdad que la tarea no será fácil, pues en muchos casos sabemos que no hay documentación que favorezca nuestro propósito; empero, este libro apenas es un punto de partida e invitamos a quienes tengan interés en ampliar, criticar o modificar estas líneas que se ponen a disposición.

Que este texto sea una incentivo más para ampliar los horizontes de reflexión, todos ellos muy interesantes e igualmente valiosos.

ANA CLAUDIA OROZCO RESÉNDIZ
CIUDAD DE MÉXICO, 2022.

REFERENCIAS

- Modelo Educativo Escuela Nacional Colegio de Ciencias y Humanidades. Recuperado de: <https://www.cch.unam.mx/modelo>
Programas Actualizados de las Asignaturas. 2015-2016. CCH-UNAM. Recuperado el 24 de agosto de 2020.
- Castellanos, R. (1992). “La abnegación: una virtud loca”, en *Debate Feminista*, año 3, vol. 6, septiembre, pp. 287-292.
- Del Río, F. (2020). *Las filósofas tienen la palabra*. México: Siglo XXI.
- Fraile, G. (1956). *Historia de la filosofía: Grecia y Roma*. Madrid: BAC.
- Fraile, G. (1966). *Historia de la filosofía: Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*. Madrid: BAC.
- Gargallo, F. (2012). *Tan derechas y tan humanas. Manual ético de derechos humanos de las mujeres*. <http://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/librosdefg/tan-derechas-y-tan-humanas>
- Hierro, G. (2016). *Ética y feminismo*. México: UNAM.
- Leyva, G. (2018). *La filosofía en México en el siglo XX*. México: FCE.
- Marinas, J. A., & De la Válgoma, M. (2000). *La lucha por la dignidad. Teoría de la felicidad política*. Barcelona: Anagrama.
- Popper, K. (1995) “Acerca de la historiografía y el sentido de la historia”, en *La responsabilidad de vivir. Escrito sobre política, historia y conocimiento*. Barcelona: Paidós, pp. 149-174.
- Ramos, S. (1990). *Obras Completas II*. México: UNAM.
- Urdánóz, T. (1987). *Historia de la Filosofía*. Vols. VII y VIII. Madrid: BAC.
- Salazar Bondy, A. (1967). *Didáctica de la filosofía*. Lima: Editorial Universo.
- Yamuni, V. (1966). *La mujer en el pensamiento filosófico y literario*. México: UNAM, *Anuario de Letras. Lingüística y Filología*, 6, pp. 179-200.

Asignatura	Filosofía 1.
Semestre escolar	Quinto semestre.
UNIDAD TEMÁTICA	Unidad 1. La filosofía y su relación con el ser humano.
Propósitos de la unidad	Al finalizar la unidad el estudiante: Identificará las características generales de la filosofía desde sus diferentes tradiciones con el fin de vincular su formación humana con su entorno social.
Aprendizajes	Comprende elementos fundamentales de la condición humana, a partir de las áreas o disciplinas filosóficas, con la finalidad de valorar los alcances de éstas en diversos ámbitos.
Tema	Historicidad de la filosofía.

Voces silenciadas por la élite filosófica griega antigua

ANA CLAUDIA OROZCO RESÉNDIZ

INTRODUCCIÓN

En este texto nuestra atención se centra en la filosofía griega antigua, lo cual se debe a que es el tema más común dentro de los estudios filosóficos, pues se inicia con la historia de la filosofía griega por ser cuna de la filosofía. Asimismo, requeríamos un pretexto para situar las aseveraciones antes hechas, y en especial, mostrar a los y las estudiosos de la filosofía que esta puede ser un arma política. Esto es, a partir de las consideraciones acerca de que el pensamiento, la reflexión, el análisis, entre otros ejercicios del pensar, hay que insistir en que no son únicos de alguna región, de una cultura o de una época, también se requirió hacer énfasis en que no son exclusivos de un género humano. Fue en este punto de reflexión que nos cuestionamos profundamente acerca del papel de las mujeres en la historia de la filosofía.

Para ejemplificar esta aseveración, tomamos como punto de partida la filosofía socrática presentada a través de la obra platónica, donde hallamos varios silencios que no dejan ver el verdadero

despliegue de las mujeres intelectuales, especialmente el de Diótima de Mantinea. Asimismo, las pocas referencias que tenemos sobre esta filósofa son menester difundirlas con insistencias a la hora de mencionar la filosofía griega antigua.

Nuestro objetivo es incentivar a las y los lectores en la consideración de nuevas interpretaciones sobre las filosofías que se nos han presentado como clásicas del Pensamiento Occidental. Esto porque hay razones imperiosas que imposibilitan el acercamiento a las filosofías hechas por mujeres, aspecto que claramente incomoda a quienes participamos del quehacer filosófico.

En este sentido, presentamos brevemente la exposición de este tema con perspectiva de género para que las compañeras estudiosas de la filosofía, especialmente, tomen conciencia de sus formas de ser en el mundo; tomamos como punto de partida algunos *Diálogos* platónicos, tales como la *Apología de Sócrates*, *Critón* y *El Banquete*, textos donde hallamos elementos para comprender el contexto de la época y el papel de la mujer en la Grecia antigua. Estamos conscientes que nuestro estudio no es exhaustivo y tampoco pretende ser una investigación especializada, más bien deseamos aportar una mirada diferente a las consideraciones más comunes que suelen realizarse en el espacio áulico.

SOBRE EL SENTIDO DE LA FILOSOFÍA

Conocer una filosofía implica el conocimiento de una sociedad, está implícito el compromiso de comprender el contexto, pues es ahí donde están presentes los problemas que desembocan en la construcción de un pensamiento profundo, preocupado por la situación. Sin embargo, cabe la posibilidad de que haya quienes no estén al pendiente sobre su realidad social. (Sánchez Vázquez, 1983).

En este caso, dedicamos un parte de nuestra atención a la reflexión de la filosofía griega antigua, un asomo a su desarrollo, a las diversas situaciones que se nos han compartido acerca de cómo se desarrolló tan loable tarea, o sea, la del filosofar. En palabras de Adolfo Sánchez Vázquez “conocer la filosofía griega permite

conocer un aspecto de la sociedad de la época correspondiente; sin embargo, el conocimiento básico de esa sociedad, de sus estructuras y relaciones fundamentales no se deduce de la idea que la filosofía griega tenía de sí misma, o, en términos hegelianos, de su conciencia de sí” (Sánchez Vázquez, 1983, p. 54).

La filosofía está estrechamente vinculada con el mundo de la vida, no es posible hacerla de espaldas a la realidad, por lo que requerimos una filosofía útil para la vida, más no que nos haga presas de ésta. Hacer filosofía es lo mismo que decir pensamiento vivo, filosofar es una forma de vivir. Se trata de una actitud ante el mundo; actitud que abarca múltiples formas de ser y estar del ser humano, y junto con ello se reconfigura la necesidad del preguntar. Por lo que al indagar sobre quiénes han hecho filosofía nos exige, de manera implícita, considerar lo más posible aquellas expresiones de vida que llevaron en su existencia concreta.

Estamos envueltas en nuestra propia historia, de ella nos anclamos gracias a los recuerdos y la lealtad que de ellos tenemos. Parte de nuestra indiferencia por la acción del pensar se debe a cierto malestar que traemos encima, debido a nuestra carga existencial plagada de incomodidad, angustia, silencios incómodos. En este caso, algo que incomoda a muchas estudiosas de la filosofía es que no nos sentimos reflejadas en esas aventuras del pensar, pues es constante la omisión de pensadoras que algo abonaron al desarrollo de la conciencia a través del tiempo.

María Zambrano (2014) escribió alguna vez desde el exilio el por qué escribimos y comenta que “es una acción urgente y apremiante” porque “la palabra nos libera de ella”. Es cosa común que se anuncie una descripción fantasiosa o fuera de lo real hablar de las mujeres. De ahí que Rosario Castellanos comparta algunos casos donde se dejan ver estas insinuaciones en la literatura y denuncie las injusticias epistémicas (Fricker, 2017) que hemos encubierto durante muchas generaciones. Al respecto, nos dice:

Atentas observaciones de nuestras semejantes presentes y pasadas, de próximas o ajenas latitudes, despiadada de introspección, nos convencen de que las teorías que hemos expuesto son verdaderas, que las observaciones, por ofensivas que parezcan, son justas. Y sin embargo...

Aceptamos las experiencias de quienes nos antecedieron y sus conclusiones. Pero no confiemos ciegamente en ellas. Acaso no se ha llegado al punto que se debía porque no se escogió bien el camino; tal vez el deseo preconcebido -el prejuicio- era tan fuerte que, aunque hayan tocado puntos distintos de los que se propusieron, persistieron en considerarlos como si fueran aquellos que habían planeado y en vez de regocijarse y enorgullecerse por el descubrimiento de fértiles américas continuaron creyendo haber alcanzado legendarias indias (Castellanos, 2020, pp. 78-79).

Por lo anterior, toca seguir desarticulando aquellos discursos que ocultan voces silenciadas y hacer sonar la voz propia, frente a las imperiosas razones que insisten que las mujeres no aparecen en las grandes historias de la filosofía porque simplemente no filosofaban, como si esto sólo fuera una atribución de un solo sector de la humanidad. Nos corresponde hacer una filosofía que permita conocer a la sociedad en su totalidad, no un solo horizonte de reflexión producto de una parte de ella, conocer la sociedad en la medida en que se explique a través del conocimiento de un todo social.

LA FIGURA SOCRÁTICA

Han pasado más de dos mil años y el legado que dejó Sócrates continúa discutiéndose desde muchas aristas. Una de ellas será su desapego al núcleo familiar, las desafortunadas relaciones con sus compañeras y la falta de interés por considerar a las mujeres capaces de hacer un pensamiento tan complejo como el resultado del filosofar. Sin embargo, lo poco o mucho que podamos especular sobre la persona que fue Sócrates requiere ser considerado con cautela, pues no tenemos manera de saber de él de manera directa.

Sócrates nació en 469 A.C. en Alopece, pueblo de Ática; su padre, Sofrónisco, de oficio escultor y su madre, Fenáreta, con oficio de partera o comadrona. Contrajo matrimonio con Jantipa, de apenas 20 años, mientras que él le doblaba la edad y un poco más. Además de Jantipa, también tuvo relación con Myrto, con

quien procreó, probablemente un hijo, mientras que con Jantipa tuvo tres. Esto, quizá sólo haya sido mero requisito, para cumplir con su proyecto de repoblación de la *polis* griega, recordemos que Atenas recién había sufrido una gran pérdida de hombres dedicados a defender a la polis (Laercio, 2013).

En Sócrates es posible visualizar a un hombre nacionalista, comprometido con la ciudad, se sabe que fue a la guerra contra los persas en Delión, en Potidea, para defender a la *polis* griega. Platón expone la vida de Sócrates de manera idealista incluso de manera extrema maximiza el personaje. Cabe mencionar que Sócrates no salió mucho de Atenas, Aristóteles comenta que, además de sus salidas para ir a la guerra, salió a Delfos para consultar el Oráculo (Laercio, p.51).

Los diálogos dónde reconocemos la filosofía socrática o donde podemos encontrar mayor cercanía a ella en la obra platónica son: *Apología*, cuya tesis es la defensa de los atenienses que condenaron a muerte a Sócrates por la vía democrática; *Critón*, presenta la negación para huir de las acusaciones que se le adjudican a Sócrates y *Eutifrón*, donde se defiende la pertinencia de la acusación hacia Sócrates. De acuerdo con Paulina Rivero (2015), “el Sócrates que aparecen los diálogos de juventud platónicos, concretamente en *La Apología*, es lo más cercano que podemos tener al Sócrates real al que realmente existió” (p. 76).

En dichos *Diálogos* se trata el tema sobre el juicio y la condena a Sócrates, misma que podemos hallar en el filme que realizó el cineasta italiano Roberto Rossellini en 1971 en su famosa película *Sócrates*. La acusación fue por impiedad, delito grave en la sociedad ateniense, y por razones sociales, se relacionó con la corrupción a menores o jóvenes, lo que implicaba alejarlos de la vida cómoda, privilegiada y sin interés por preservar los bienes de la familia.

En esos momentos era mal visto el oficio del filósofo pues se consideraba una actividad callejera, de poco reconocimiento. Basta con recordar las diversas expresiones que Aristófanes, mediante su comedia política, lanza contra los sofistas, considerando a Sócrates uno de ellos, la desconfianza hacia el filósofo es tal que ridiculiza su quehacer intelectual.

No obstante, a diferencia de los sofistas, Sócrates fue muy cuidadoso con el lenguaje, pues lo usa con cautela, mientras que los sofistas lo hacen a conveniencia para mostrar la verdad y obtener el éxito político que buscan, su conocimiento se basa en la *doxa* u opinión, mientras que Sócrates lo hace con la *episteme* o razón.

Hablar de la filosofía socrática puede ser una tarea compleja, debido a que no hay suficientes elementos que nos permitan conocer ampliamente su vida y obra, no obstante, personajes como Aristófanes (2011) a través de *Las Nubes*, Jenofonte en su papel de historiador y Platón en diversos *Diálogos*, especialmente en *Apología* y *Critón*, nos permiten conocer al filósofo ateniense, además de que fueron algunos que convivieron con éste. (Parain, 1972). Gracias a ellos tenemos noticia de su filosofía. Asimismo, Diógenes Laercio (2013) recoge diversas anécdotas y las reúne para conformar un ideario biográfico del filósofo ateniense.

En cuanto a su filosofía, podemos dividir en tres grandes ejes la filosofía socrática. El primero se refiere al método de la mayéutica, inicia con la ironía, degrada paulatinamente la inteligencia de su interlocutor; este método se muestra en el dialogo, mismo que vemos en la expresión filosófica de Platón, es con el diálogo que se reivindica la dialéctica, también atribuida a Sócrates. La mayéutica es el alumbramiento del logos, o sea, ilumina la comprensión de los hombres que viven en ignorancia.

El siguiente elemento se refiere al estudio formal de la moral, cuya preocupación en Sócrates fue constante, de ahí una de sus acusaciones, por corromper a la juventud incitando a que cuestionaran todo dogma, incluyendo normas y reglas que son parte fundamental de la vida familiar.

En tercer aspecto se refiere al cuestionamiento de la estructura social, es decir, la vida política. Aunque el filósofo ateniense fue siempre respetuoso de las leyes de la *polis* griega, deja ver la importancia que hay en el ejercicio del preguntar, en especial porque la circunstancia cambia conforme cambian los seres humanos y esto implica que se reconfiguren las leyes impuestas. Sócrates vive la ciudad, la obediencia de la ley, pero eso no impide que se cuestione la pertinencia de las leyes, si efectivamente son un transporte que salvaguarda la justicia.

ALGUNAS MUJERES EN LA VIDA DE SÓCRATES

Como se mencionó, Jantipa fue la compañera de vida de Sócrates, con muchos años de diferencia entre ambos, cuya sospecha es que esta razón es suficiente para no tener metas en común o una visión del mundo compartida. De Jantipa también sabemos poco, algunas insinuaciones sobre su persona las encontramos con Platón, pero es Diógenes Laercio quien comparte una síntesis más amplia sobre ella.

Es importante mencionar que Platón expone una figura muy débil de Jantipa, inferior a Sócrates. Y esta misma percepción la captura de manera clara Rossellini (1971), donde la escenificación de Jantipa se presenta como una mujer alterada, cansada por la falta de apoyo de su compañero de vida, quizá -me atrevo a sospechar- frustrada por la situación que padece con la carga de que implica el cuidado de la familia. El mismo Platón nos describe a una Jantipa irritable, siempre de mal humor e incluso como si fuera un obstáculo para que Sócrates no ejerza sus reflexiones y pueda compartir sus ideas libremente, se le describe, también, como histérica y sumisa, aspectos que Rossellini logra captar y llevar a la pantalla.

No obstante, Jantipa tiene un papel fundamental porque es ella quien confronta a Sócrates sobre el cuidado y formación de las crías, es ella el sostén de su familia, muestra que posee coraje suficiente para mantener firme sus ideas. Mientras Sócrates continúa aferrándose a su vocación de partero de ideas, ayuda a parir a los hombres que tienen dificultad para materializar sus pensamientos, es un hombre de convicción fuerte, posee coraje para defender sus ideas a costa de su familia. Familia que más bien se percibe como un obstáculo en el libre desarrollo de su conciencia, pues se desocupa de la formación y manutención de sus propios hijos y sólo los arroja al mundo para cubrir la cuota de repoblación que demandó la *polis* griega.

Jantipa es expuesta por Platón como histérica, sumisa (Méndez, 2008). El filósofo ateniense no pierde oportunidad para despotricar contra la compañera de su maestro, pues la consideró como un lastre en la vida “profesional” de Sócrates.

Entre tanto, Sócrates se presenta en la obra platónica como alguien sabio y fuerte.

Platón describe en *Apología* el pasaje del juicio a su maestro, donde Sócrates, convencido de que su labor es honrosa y correcta, propuso su manutención en el Pritaneo, lugar donde se reunían los funcionarios o altos mandos y ser mantenido por dicha instancia resultaba un privilegio, pero en ningún momento pensó en su familia, o sea, en Jantipa y sus hijos. (*Apología*, 36b-37a). Por lo que esto se consideró una burla, factor determinante para condenarlo a la pena capital y beber cicuta. Este y otros motivos son los que llevan a decir a Aristófanes (2011) en *Las Nubes* que es un sujeto tan concentrado en los estudios, pero tan descuidado en lo verdaderamente importante: la vida.

Hasta aquí, sólo un comentario acerca de la relación formal que tuvo con Jantipa, pero no olvidemos que también se nombra a Myrto como otra compañera con la que tuvo un hijo, de la cual no tenemos suficiente información, no obstante, es casi predecible que también hubo un comportamiento similar.

Sin embargo, la enunciación de Diotima es diferente, pues Platón sí expone abiertamente la influencia que deja a su maestro Sócrates, a la vez que admite que ella es su maestra. Sócrates visitó varias veces a Diotima, de ahí nuestra sospecha anunciar que sí fue su maestra, en el *Banquete* dice: “no estaría admirándote, Diotima, por tu sabiduría, ni hubiera venido una y otra vez a ti para aprender precisamente estas cosas” (206b) refiriéndose al amor, entre otros temas.

Por otra parte, hay que decir que “Diotima representa la sabiduría de las mujeres al servicio de la transmisión de una ruta para pensar superando lo evidente impulsando un tipo alternativo de trascendencia” (Pagés, 2018, p. 31). En este caso, nuestro propósito consiste en hallar la resonancia de la voz femenina en el espacio filosófico a través de la presencia socrática.

Así pues, Diotima fue una mujer de la que se habló poco, pero la característica de haber sido una de las sabias de la Grecia antigua es una constante a la hora de mencionarla si quiera. Se trata, pues, de una sacerdotisa en el templo de Apolo, en Mantinea, mujer poderosa, ciudadana griega.

Hay varias especulaciones sobre ella, incluso se llegó a pensar que fue producto de la imaginación de Platón para ejemplificar sus ideas en el *Banquete*. Uno de los sospechosos de haber esparcido esta falsa creencia es Marsilio Ficino, filósofo renacentista, a quien le parecía absurdo que hubiera mujeres filósofas (Pagés, 2008).

Sin embargo, Diotima de Mantinea, no sólo es la excepción, sino la muestra palpable del silenciamiento de aquellas voces de mujeres que se nos han ocultado a través del tiempo. La descripción de Diotima por parte de Platón refleja la forma tan rígida de presentarla, a la vez parece enigmática su figura. Recordemos que las mujeres no tienen acceso a la educación directa, en todo caso sólo se destaca su vocación sexual o reproductiva (Jaeger, 1942).

En este sentido, algunas actividades que con frecuencia se atribuyeron a las mujeres fueron el tejido, el mando de la casa y, por supuesto, la formación de las crías. Además de un comportamiento adecuado en la participación de la vida pública, o sea, no meterse en asuntos que nos les correspondían. Por lo que salir de este tipo de actividades podría resultar repulsivo y mal visto para la sociedad ateniense, ocupaciones como leer, estudiar o el mismo ejercicio del pensar no se concebían como algo común para las mujeres. Sin embargo, Diotima no era una mujer del vulgo, razón por la cual haya sido un misterio para Platón, una incógnita que llamó su atención por ser alguien que impactó profundamente en el interior de Sócrates (Pagés, 2008).

Así pues, la elocuente participación de Sócrates en el Banquete que realizó Agatón, anfitrión de tal acontecimiento grandilocuente, fue impactante, porque es ahí donde presenta la impronta que dejó Diotima en él. Sócrates es el portavoz de la narración del mito de Eros que Diotima alguna vez le expresó, mismo que comparte frente a otros discursos lejos de un enfoque filosófico.

Antes de comenzar las intervenciones de los invitados a dicho evento, Agatón solicita que no haya distracciones, entonces, sin vino y sin flautistas, se realiza la discusión sobre el amor, tema principal del banquete. De modo que se creyó haber alejado por completo a los distractores, objetos de incomodidad donde claramente Platón deja ver cómo se presenta el problema de la filosofía y la feminidad, pues aparece Diotima con una teoría filosófica muy

potente, y aunque ella no figura físicamente en el evento, Sócrates la representa. Una de las razones por las que las mujeres no tienen permitido estar presentes durante tal discusión es debido a que sus movimientos corporales diluyen los ejercicios del filosofar; aspecto que cuestionamos y muestra una dirección reveladora en el camino del filosofar, como si fuera un acto meramente producto de la razón, sin sensibilidad.

Diotima, nombrada en la exitosa convocatoria al banquete propuesto, sugiere que el amor dentro del plano del deseo queda a un lado por considerarlo más como algo trascendente que el deseo por el saber. De esta manera, en el *Banquete* notamos una relación entre la feminidad y la filosofía, pues es la primera vez que una voz femenina se hace presente en la obra platónica de modo formal y sin minimizar el aporte realizado por Diotima.

Empero, Platón sí nombra a otras mujeres, como Jantipa, pero no de modo intelectual, de manera seria y formal, sino despectivamente. Esto es porque “Diotima representa la sabiduría de las mujeres al servicio de la transmisión de una ruta para pensar superando lo evidente, impulsando un tipo alternativo de trascendencia” (Pagés, 2008, p.31). Esta filósofa plantea la belleza de manera sistemática y la fundamenta con base en la razón, pues “la idea de una belleza no sólo abstracta en relación con la multiplicidad de sus encarnaciones, sino también depurada de toda connotación corporal” (Perrot & Duby, 2008, p. 90).

Se trata de un tipo de belleza que no es superficial, sino que va más allá, tiene que ver con el alumbramiento del pensamiento, categorías en las que Platón no se detiene. En relación con Dios hay una visión reveladora que muestra la concepción de lo femenino que tiende hacia un proceso de tránsito que va del universo simbólico hacia lo más íntimo del ser a través de la perspicacia del pensamiento profundo, abstracto.

La exposición de ideas que realiza Diotima en el *Banquete* es crucial, porque es ella quien aporta el argumento más potente dentro del simposio. “El amor, en el Banquete, será caracterizado por Diotima como la cosa que conduce a otra parte: desde el amor físico hasta el abstracto más allá de lo sensible que revela la filosofía” (Pagés, 2008, p. 34).

El amor se toma en cuenta como una aspiración a la que hay que alcanzar, no es de fácil acceso, pero sí es algo que está entre la divinidad y el ser humano. “La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este *demon* como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo” (Banquete, 203a).

Es, en términos generales, un puente que une lo humano con lo divino, y los que filosofan están en un punto intermedio, como Eros. Por lo que, necesariamente, el amante de la sabiduría será capaz de transitar dicho puente; el amor es el camino para alcanzar la vida inmortal, puede ser un objeto o persona, incluso la aspiración a un Estado justo, pues el amor es como es, es un punto de equilibrio, pero también es un punto de apertura hacia lo desconocido, lo misterioso, que a pesar de no conocerse no significa que sea algo negativo. En palabras de Diotima, digamos que “El amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien” (Banquete, 206b).

Al considerar a Diotima y su papel preponderante dentro del banquete hay 3 factores que conforman una la unidad, presentes en su argumento: la triada de la belleza-bondad-verdad, necesaria para comprender cómo lleva la mayéutica a la práctica. Método que no dudamos que haya transmitido Diotima a Sócrates, recordemos como inicia el discurso sobre Eros que realiza Sócrates:

Me parece, por consiguiente, que lo más fácil es hacer la exposición como en aquella ocasión procedió la extranjera cuando iba interrogándome. Pues poco más o menos también. Yo le decía lo mismo que Agatón ahora a mí: que Eros es un gran dios y que lo era de las cosas bellas. Pero ella me refutaba con los mismos argumentos que yo a él: que, según mis propias palabras, no eran ni bello ni bueno. (Banquete, 201d).

Con lo anterior, podemos percibir como emplea la mayéutica como medio para alumbrar la comprensión, mismo que usará para ayudar a parir a los hombres sus ideas. Por otra parte, Sócrates es hábil al tomar estas consideraciones filosóficas y usarlas en su mayéutica. Tomó del acto de parir la forma en la que es posible materializar las ideas, como proceso cognitivo del cual se vale Platón

para exponer su teoría del conocimiento, “mediante el paradigma del parto, Platón hace coincidir el sujeto cognoscente con su alma y más precisamente con un alma que no tiene acceso inmediato y bien conocido a la verdad” (Perrot & Duby, 2008, p. 94).

De esta manera, encontramos puntos de referencia para aseverar el impacto de la filosofía de la sacerdotisa de Mantinea sobre la obra platónica, particularmente, en Sócrates, de quien no reparamos en decir que fue su maestra, dice al respecto: “Pues por eso precisamente, Diotima, como te dije antes, he venido a ti consiente de que necesito maestros” (Banquete, 207c). A la vez, también la sospecha de que la gran Safo de Lesbos pudo haber influido en sus reflexiones filosóficas. Otra mujer que dedicó parte de sus elucubraciones hacia las mujeres y a la divinidad, fue privilegiada al cantarle a las musas, cuyos poemas también buscan la máxima belleza.

NOTAS SOBRE LA FILOSOFÍA PLATÓNICA

Es cierto que uno de los textos paradigmáticos en la Historia de la Filosofía es la *República* de Platón (2010), donde se expresa la estructura de poder con la propuesta del personaje más apto y conveniente para gobernar: “filósofo-rey”. Pero para que éste logre el cometido, Platón nos describirá todos los elementos necesarios para ello, incluyendo el papel de la mujer, quien representará un rol fundamental, pues será ella, la compañera del “participante” al gobierno, la que se encargará de atender las necesidades y peticiones del hombre libre. “En la República (...) Platón, sin rechazar la idea de la inferioridad de la mujer, prescribe normas que la colocan en pie de igualdad, de educación y de funciones con el varón.” (Yamuni, 1966, p. 181).

Este planteamiento responde a su propuesta de Estado, donde no cabe la idea de gobernar por una mujer, niño o esclavo, solo un hombre libre. Gobernar implica un acto de compromiso y responsabilidad, dedicación completa, por ello, las mujeres no son competentes para dicha actividad. Señala Vera Yamuni (1966) que en *República* enfatiza las capacidades humanas, donde hace una

notable diferencia entre el hombre y la mujer: “Acepto -dice- que, aunque algunas mujeres son superiores en muchos aspectos a los hombres, sin embargo, en general, es válida la idea de que el varón posee mayor fortaleza física y mejores dotes que la mujer. Pero estas diferencias corporales y mentales no son obstáculo para la organización del Estado.” (p. 182).

Lo anterior nos hace recordar los planteamientos hechos por Hipócrates, quien dedica parte de su obra a la descripción de estados mentales de las mujeres, y siembre la semilla sobre la inferioridad de la mujer, aspecto que nos parece pertinente señalar porque Platón parece seguir estas líneas (Méndez, 2008).

Más adelante vemos como se refuerza esta noción con Aristóteles en *Política* (2000), quien continúa con el desarrollo de la inferioridad de la mujer: “En la *Política* nos dice, al ocuparse de las partes de la familia, que se divide en amos y súbditos. El amo es el esposo, y los súbditos aparecen divididos en tres espacios: los esclavos, los niños y la esposa” (Yamuni, 1966, p. 183). Aristóteles establece como virtud fundamental la obediencia de los súbditos, y la más conveniente para ejercer este mandato natural.

Para tener más fundamentos al respecto, nos dice Yamuni (1966): “En Aristóteles hay, pues, la concepción de la sujeción de la mujer al hombre, fundada, según en Aristóteles mismo, en la inferioridad psicológica y hasta ontológica de la mujer.” (p. 185). La mujer es considerada como un elemento más, pero no en el sentido de su desarrollo personal o de su preocupación, sino como aquel que subyace para que el proyecto político sea de eficacia, para que tenga éxito el Estado se requiere que sea la “clase” superior la que comande, en este caso los varones. Detrás están las justificaciones que antes había emitido Hipócrates.

En términos generales, podemos decir que ni a Aristóteles ni a Platón les interesó la situación de la mujer, sólo se preocuparon por detentar el poder a través de sus filosofías. Para la mujer sugirieron, las más de las veces, una educación doméstica, porque como dijimos anteriormente, es ella la que permitirá el despliegue del varón en su actividad social.

Werner Jaeger (1942) anunció que la duración sobre el régimen de la comunidad de mujeres e hijos, según Platón, está al servicio

de los guardianes, considerados baluarte dentro de la *polis*, pues son ellos quienes la cuiden y protegen. Por lo que el tema de la familia más bien es pensado como sacrificio, es una inversión social porque son los miembros de ella los que más adelante protegerán a la *polis*. De ahí que las mujeres no sean valoradas y menos para ser educadas en *La República* la propuesta platónica posee un carácter utópico:

El motivo de la exclusión de toda posesión individual incluyendo la de la mujer combinada con el principio de la selección racial conduce para los “guardianes”, al postulado de la comunidad de las mujeres y los hijos. (...) Platón cree en la capacidad de la mujer para cooperar creadoramente en la vida de la comunidad, pero no busca esta cooperación allí donde parece que debía buscarla, en la familia (Jaeger, 1942, p. 638).

Sólo le preocupan las esposas de los guardianes lo único en lo que cree es que sirven para procrear son dadoras de vida. Por otra parte, “el descubrimiento de la mujer es la consecuencia necesaria del descubrimiento del hombre como objeto propio de la tragedia.” (Jaeger, 1942, p. 258). Con la tragedia se percibe la utilidad de la mujer, se requieren personajes capaces de representar lo femenino, pero eso no es suficiente para que ellas puedan actuar.

Es aquí donde vemos como la alteridad se torna tema de interés, al visibilizar una situación cotidiana, por lo que Platón recupera esta consideración y en la *República* presenta el papel de las mujeres, sólo de modo utópico, esta misma reflexión será tomada por Tomás Moro en su *Utopía*. Moro, al hablar de la formade convivencia en la familia menciona que la mujer es la que debe servir al marido, “el más anciano, como he dicho, preside a la familia. Las mujeres sirven a sus maridos, los hijos a sus padres, y, en una palabra, los más jóvenes a los mayores” (Moro, 2014, p. 112).

Frente a estas menciones, Laura Benítez (1985) comenta que: “Platón juzga la mujer no como género abstracto segregado de la *polis*, cuya base es la familia, sino que en la República se presenta como imperativa la integración de la mujer a la comunidad ideal, que pide en el nivel de los guardianes al servicio

permanente del Estado, la comunidad de bienes y mujeres, y por tanto la disolución de la familia (p. 33).

Con esto, se hace explícita la situación de las mujeres en la Grecia antigua, donde no tenían posibilidades para alcanzar un despliegue de su ser en el mundo y, además, bajo los designios legales impuestos.

CONCLUSIONES

Lo anterior sólo es una muestra de las formas de recuperación de la historia de la filosofía, la cual no deja ver la participación de las mujeres dentro del ejercicio del pensar.

Al tomar como punto de partida el diálogo platónico donde se expone la filosofía socrática, hacemos explícito el esfuerzo para impedir el desglose de ideas de las voces femeninas, la idea sobre la inferioridad de las mujeres frente a los varones como algo que más adelante se impondría en la estructura mental del imaginario colectivo que forma parte, al menos, del pensamiento occidental.

Estamos conscientes de que esto es apenas un asomo a otras interpretaciones sobre la filosofía antigua, en relación con la que se nos ha impuesto, es decir, en una sola versión, como si las mujeres no hubieran tenido ni una sola influencia en la creación de ideas transformadoras de la realidad. Vimos brevemente el enigmático personaje de Diotima a través de la enunciación socrática, quien nos aporta una ruta diferente para pensar lo evidente hacia la trascendencia, pues ilustra una concepción de lo femenino como una instancia en movimiento hacia otro universo simbólico.

La propuesta filosófica que se deja ver en la figura de Diotima nos da pauta a considerar que ya desde la antigüedad no era indiferente la consideración de la razón y la sensibilidad, ambos elementos igualmente importantes en el ejercicio del filosofar. De modo que Platón visibiliza dicha problemática y muestra la importancia de la corporalidad junto con la relación entre filosofía y feminidad, aunque indirectamente a través de la filósofa de Mantinea.

Sin duda, quedan muchos pendientes por atender en las historias que nos faltan por recrear, las interpretaciones por hacer, las visiones del mundo por reconstruir y, sobre todo, las formas de incluir aquellas voces silenciadas con alevosía y ventaja, que manipulan nuestro ser en el mundo.

Para que no regrese el vicio de omitir sugerimos socializar aquellas pensadoras de cualquier latitud del conocimiento, reconocer y visibilizar sus trabajos. Sin embargo, tratar estos problemas en el espacio escolar representa un reto, con la confianza de que pronto vean la solución generaciones futuras que tomarán decisiones profesionales de gran envergadura.

Finalmente, deseamos que estos temas sean un aliciente para seguir ampliando los horizontes teóricos de reflexión y no queden sólo como meros datos curiosos, sino como temas que requieren un tratamiento profundo. Ampliar nuestro horizonte de reflexión implica estar con disposición para recibir todas las ideas igualmente valiosas por cualquier persona que las exponga y llevar a cabo el ejercicio filosófico de manera libre y autónoma, porque no es exclusivo de ningún sector de la humanidad.

REFERENCIAS

- Aristófanes. (2011). *Comedias: II*. Madrid: Gredos.
- Fricke, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder.
- Helmántica. (2003). "Atenea y la razón patriarcal. Arte y Mito en torno a la hija de Zeus". Vol. 54-55, Núm 164-165, pp. 247-267.
- Benítez, L. (1985). "La mujer en la perspectiva mítica e ideológica de la cultura griega" en *La naturaleza femenina*. Tercer Coloquio Nacional de Filosofía, pp. 25-36. México: UNAM.
- Imaz, E. (1966). *Utopías del renacimiento: Tomás Moro: Utopía; Tomaso Campanella: La ciudad del sol; Francis Bacon: Nueva Atlántida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (1942). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: FCE.
- Laercio, D. (2013). *Vidas de los filósofos más ilustres*. México: Porrúa.

Méndez, V. (2008). *La diferencia sexual en los diálogos de Platón*. México: UNAM/IIFil.

Platón (2010). *Diálogos*. Vol. I. Madrid: Gredos.

Parain, B. (1972). *Historia de la filosofía. La filosofía griega*. México: Siglo XXI Editores.

Parain, B. (2004). *Historia de la filosofía Siglo XXI: del mundo romano al islam medieval*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Perrot, M., & Duby, G. (2008). *Historia de las mujeres. Vol. I*. Barcelona: Taurus. "Filosofías del género: Platón Aristóteles y la diferencia sexual", Giulia Sissa, pp. 89-134.

Rossellini, R. (Dir). (1971). *Sócrates*. Orizzonte 2000, RAI.

Sánchez V., A. (1983). *Sobre filosofía y marxismo* (Vol. 8). México (Puebla): Escuela de Filosofía y Letras, Ediciones de la Universidad Autónoma de Puebla.

Yamuni, V. (1966). *La mujer en el pensamiento filosófico y literario*. Anuario de Letras. Lingüística y Filología, 6, 179-200. México: UNAM.

Asignatura	Filosofía 2.
Semestre escolar	Sexto semestre.
UNIDAD TEMÁTICA	Unidad 1. Ética
Propósitos de la unidad	Al finalizar la unidad el estudiante: Conocerá, interpretará y aplicará conceptos y principios provenientes de diversas tradiciones éticas para construir posturas razonables y sensibles frente a problemas y dilemas morales, mismos que posibiliten la valoración de las acciones y contribuyan a la deliberación práctica, que incluye la toma de decisiones reflexivas, autónomas y responsables.
Aprendizajes	Valora la importancia de diversas tradiciones éticas para la toma de decisiones razonables y mejora su capacidad de deliberación práctica.
Temas	Ética aplicada y bioética. Controversias entre valores morales, políticos, económicos, religiosos, etcétera. Laicidad y pluralidad.

La concepción del sí mismo, la vida buena y el arte del buen vivir

LAURA ALICIA SOTO RANGEL

EL ARTE DEL BUEN VIVIR DE LAS FILÓSOFAS NOVOHISPANAS

La época novohispana muestra diversas concepciones sobre los seres humanos desde el ámbito de las ciencias, la filosofía, la poesía o la teología. Una característica de la época es el surgimiento del barroco que se origina entre los siglos XVI a XVIII. El barroco es de características extravagantes y exageradas si lo comparamos con el arte del renacimiento, pues utiliza diferentes símbolos artísticos, con elementos de formas curvas y exuberantes adornos.

Te percatarás de ello en este poema o bien en el Templo de San Francisco Javier, actual Museo Nacional del Virreinato, donde conviven las formas curvas y los elementos religiosos atiborrados unos con otros. El carácter y modo de vida del barroco era crítico de los valores de su época pero sin desprenderse de los ideales sociales y culturales. Representó también de un espíritu trasgresor y contradictorio que se evidenciaba en una ideología, propia del

carácter de los ciudadanos, en las fiestas de una comunidad o en los discursos y obras de los filósofos y poetas, pues rompen con ciertos esquemas o valores, en especial en el ejercicio de labores reservadas solamente para un grupo específico de personas.

La época novohispana se caracteriza por tener una filosofía barroca que mezclaba temas de tradiciones aristotélicas, latinas, escolásticas y medievales, especialmente escenificadas en la Real y Pontificia Universidad de México, pero también en el entorno de la vida conventual, en el caso de las mujeres (Murriel, 2000).

La filosofía de esa época es diversa y rica en temas astronómicos, místicos, sociales, teológicos y políticos, muchos de ellos desde el punto de vista de la escolástica. En dicho periodo tratarán astronomía, matemáticas, geometría, pero no dejarán de interesarse en las crónicas históricas, en la política o la poesía religiosa.

Un tema de relevancia para la filosofía política será el de la educación y la ciencia. Mujeres novohispanas como Sor Juana Inés de la Cruz (Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana 1648-1695), María de Estrada Medillina (s. XVIII) o María Josefa de San José (s. XVIII) son algunas de las tantas religiosas, poetas y cronistas que escribieron en la Nueva España.

En este apartado dedicaremos el análisis a su obra poética donde se evidencia un amplio contenido filosófico, literario, científico y político.

MUJERES NOVOHISPANAS

La época en la que viven las mujeres novohispanas no era para nada afable respecto a sus derechos. En la época, jurídicamente, se trataba a las mujeres como menores de edad, necesitadas de protección y sin posibilidad de tener un dominio pleno sobre sus bienes. En síntesis, “se consideraba a la mujer tan poco responsable que no podía ser testigo en testamento, ni ser fiadora, y tampoco podía ser encarcelada por deudas” (Murriel, 2016, p.12).

La tutela de las mujeres en la época Virreinal quedaba al resguardo del padre, del esposo o por supervisores varones en el caso de actividades religiosas o eclesiásticas. Sin embargo, pese a los

obstáculos de dichas condiciones jurídicas y sociales, es importante visibilizar el papel y trabajo de mujeres novohispanas que pese a la adversidad tuvieron un gran desempeño como filósofas, poetas o cronistas.

Las mujeres novohispanas se nutrieron de la ciencia de la época y la riqueza de los conocimientos astronómicos, literarios, teológicos y políticos. Es el caso de Teresa Magdalena de Cristo, María Josefa de San José, Beatriz Pérez de Villaseca, Francisca de los Ángeles, María Magdalena de Lorravaquio Muñoz, Isabel de la Encarnación Bonilla, Francisca de la Natividad, Melchora de la Asunción y Francisca de la Natividad.

Las mujeres novohispanas escribieron y escribieron mucho: poesía, filosofía, discursos religiosos, místicos, literarios o teológicos; asimismo, sobre astronomía, matemáticas y ciencia en general.

Se trata de mujeres que rebasan la carga ideológica sobre su condición en la época, asociada a la inferiorización. Hay también mujeres que por su condición social fueron analfabetas pero que sus legados han permanecido, como expresa Graciela Hierro, a través de los hilos históricos que heredamos de nuestras madres, tías, hermanas, abuelas y maestras. (Hierro, 1990).

MARÍA JOSEFA DE SAN JOSÉ

Hay muy pocos datos sobre la biografía de María de San José. En su obra *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, publicada en 1816, José Mariano Beristain de Sousa expresa que María de San José era una religiosa del convento de San José de la Gracia, y compuso su obra en 1702 (Beristain, 1980).

María Josefa de San José fue famosa en su época al grado de nombrarla en una de las enciclopedias de literatos y literatas destacadas. Como señala Josefina Muriel, la monja se distinguió por su gran cualidad de poetisa y relatora del poder político de su época al participar en un concurso de poesía en 1724 (Muriel, 2000, p.155).

Muchas mujeres participaron de forma anónima en dicho certamen, mostrando sus cualidades de literatas y cronistas.

En el caso de María Josefa de San José se le atribuye un poema que describe el poder político del rey Luis I. El poema expresa:

Cargado el grave peso de reinar,
Sin par se ven en Alcides el poder
Sin ver en su niñez, que el emprender,
Ha de ser de sus hombros el pesar.
Sustentar quiere el orbe, e ilustrar,
Desahogar quiere a Atlante, por querer
Tener toda su gloria en padecer;
Por ser su padre el que ha de descansar.
La cerviz fuerte anima con amor,
Señor igual pretende conseguir
El vivir ostentando su valor;
y el rigor del gobierno no sentir,
Por decir, que en su mando superior
Es honor de sus hechos no morir.

El poema destaca la labor y valentía del rey, pero también evidencia el poder político que ejercía dicha figura en España, mostrando que su papel quería ser similar al de los dioses como Atlante que sostenía el peso de todo el mundo. El poema da cuenta de la situación política de la época, donde el papel de la monarquía era visto por María Josefa de San José como una actividad con valor, pero de gran padecimiento por el ejercicio del poder.

Quise salir, amiga
Mas que por dar alivio a mi fatiga,
Temprano de ayer de casa
Por darte relación de lo que pasa.
Prevenir hice el coche,
Aunque mi pensamiento se hizo noche,
Pues tan mal lo miraron
Que para daño nuestro pregnaron
Que carrozas no hubiera

¡Oh más vil que criminal cansera!
Laméntelo infinito
Puesto que por cumplir con lo exquisito
Aunque tan poco valgo
Menos que a entrada de un virrey no salgo
Mas el ser hizo efecto,
Y así quise cumplir con lo imperfecto
Mudando de semblante:
No quieras más pues fui sin guardainfantes¹. [...]
La doctísima madre de las ciencias
Iba, aunque se interprete,
Cifrado en un vistoso ramillete
Lo raro y lo diverso.

De la Universidad y el Universo. Compendio mexicano (Muriel, 2000).

MARÍA DE ESTRADA Y MEDINILLA

No se conocen muchos datos biográficos sobre María de Estrada y Medinilla. Josefina Muriel explica que es probable que haya tenido alguna cercanía familiar con Pedro de Medinilla quien fuera diputado de 1546 a 1558. Pese a no poseer datos biográficos de María de Estrada, se tiene este poema impreso en 1640, titulado “Relación escrita a una religiosa prima suya”. (Muriel, 2000).

El poema de María de Estrada y Medinilla da cuenta de un relato poético, también denominado en su época como relación. El poema describe lo complicado que era salir de casa por motivo de un festín que conmemoraba la entrada del virrey. Llama la atención la idea del virrey como alguien a quien elogiar, pero también la aseveración de que ella vale poco en comparación con dicho poder.

¹ Alambre para la falda

El poema también ejemplifica la alta fama, la capacidad de relatora y de poeta que María de Estrada y Medinilla muestra en el dominio de las letras y del relato de la época novohispana. Una parte que llama la atención es la idea de identidad que surge en el tenor de la ciencia y la importancia de la Universidad, entendido como un compendio mexicano.

Por una parte, el poema es complejo, pues se inserta en la época barroca caracterizada por mostrar el uso de una estética o de un lenguaje extravagante. El carácter y modo de vida del barroco era crítico de los valores sociales pero sin desprenderse de esos mismos ideales, como en el poema de María de Estrada que conmemora la entrada del virrey. La crítica a ciertos esquemas o valores también existe al hablar de la ciencia en una época donde la educación se relacionaba especialmente con los varones.

Es sabido que las mujeres no podían ocupar cargos como estudiantes o docentes en las universidades, espacio donde se legitimaban las relaciones políticas, éticas de la época novohispana, y a donde solo asistían varones.

Pese a este rasgo, hay también información que muestra el papel que desempeñaron algunas mujeres en la Universidad por ejemplo en la de Salamanca, España, aunque se trata de casos contados o que las investigaciones actuales han tratado de desestimar. Es el caso de Lucía de Medrano o Beatriz Galindo *La Latina*, mujeres que cercanas a la reina Isabel la Católica, que se nutrieron de la filosofía y la ciencia, además de que ejercieron como docentes (Carabias, 2019, p.192).

En el caso de la Nueva España, hay también relatos sobre mujeres que visten de hombres para asistir a las universidades o toman seudónimos de varones para poder ser reconocidas. Un ejemplo es Inés de Asbaje, quien logra ejercer una educación autodidacta. La investigación de Josefina Muriel sobre la obra de las mujeres novohispanas atestigua esta frontera de las universidades. Los archivos remiten a certámenes poéticos o concursos literarios donde las mujeres podían participar para honrar, por ejemplo, a la Inmaculada Concepción o a San Francisco de Borja en el tenor de los Colegios o de la Real y Pontificia Universidad de México, en el que Sor Juana participó, haciéndose pasar por un estudiante

varón, bajo el seudónimo de Felipe Salayzes Gutiérrez con la obra *Con luciente vuelo airoso* (Murriel, 2000, p.155).

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

Sor Juana Inés de la Cruz es sin duda una figura paradigmática por dedicar un amplio número de obras de carácter religioso, político, científico y filosófico. Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana nace el 12 de noviembre de 1651 en una familia de origen vascongado y criollo.

Desde su muy corta edad, su inteligencia y avidez por las letras serán atributos que la caractericen, pues aprende a leer desde los tres años y siendo aún muy joven tiene la intención de “mudarse de traje” para estudiar en la Real y Pontificia Universidad de México. Perteneció a la corte virreinal y fue tal su fama que, en 1689, con motivo de la publicación de su obra, es llamada la “décima musa de México”.

La inteligencia y astucia de Juana Inés fue rotunda pues se adentra en temas teológicos, filosóficos, políticos y literarios. Fue tal el interés constante de Sor Juana por el estudio, que para 1664 logra entrar a la corte del virrey Antonio Sebastián de Toledo. Llegó a ser muy querida y cercana a la virreina Leonor de Carreto, a quien Sor Juana dedica villancicos y loas.

Para 1669, decide profesar en el Convento de las monjas de San Jerónimo, en donde alcanza amplia fama gracias a su excelente sentido de la métrica y elegante ingenio. En sus últimos años se dedica a la vida religiosa y muere el 17 de abril de 1695 debido a una epidemia (Glantz, 2005 & Saíenz, 1997).

En filosofía, su *Primero Sueño* es una obra que ejemplifica la educación de las religiosas en una época donde las mujeres no podían entrar a la Universidad. En el poema destaca la claridad, conocimiento y análisis que Sor Juana expresa sobre la filosofía escolástica, la medicina o la astronomía.

Piramidal, funesta, de la tierra
nacida sombra, al Cielo encaminaba
de vanos obeliscos punta altiva,
escalar pretendiendo las Estrellas;
si bien sus luces bellas
-exentas siempre, siempre rutilantes-,
la tenebrosa guerra [...]

El sueño todo, en fin, lo poseía:
todo, en fin, el silencio lo ocupaba:
aun el ladrón dormía;
aun el amante no se desvelaba.

El conticinio casi ya pasando
iba y la sombra dimidiaba, cuando
de las diurnas tareas fatigados
-y no sólo oprimidos
del afán ponderoso
del corporal trabajo, mas cansados
del deleite también, que también cansa
objeto continuado a los sentidos
aun siendo deleitoso [...]

En este fragmento del poema, la monja jerónima expresa con sumo detalle la filosofía y astronomía de su época, describiendo en una forma poética el surgimiento de la noche y la sombra que proyecta la luna en la tierra, formando una pirámide de “obeliscos punta altiva”. El fenómeno físico es descrito a lo largo de la primera parte del poema, evidenciando el paso de las distintas horas de la noche, así pues, el conticinio era la hora de la noche donde todo se encontraba en silencio (DHLE, 1996).

En el poema, Sor Juana muestra su conocimiento sobre astronomía, una ciencia que en la época se dedicaba a analizar el movimiento de los astros a partir de la observación de su tránsito.

El poema expresa también que, en la hora del canticio, ya bien entrada la noche, la sombra que proyectaba la luna dimidiaba, es decir, cumpliendo la mitad del tiempo (DHLE, 1996) total de la noche. En esta hora, cuenta Sor Juana, que el sueño todo lo poseía, es decir, el cuerpo fatigado por las tareas del día descansaba a mitad de la noche.

Este, pues, miembro rey y centro vivo
de espíritus vitales,
con su asociado respirante fuelle
pulmón, que imán del viento es atractivo,
que en movimientos nunca desiguales
o comprimiendo yo o ya dilatando
el musculoso, claro, arcaduz blando,
hace que en el resuelle
el que le circunscribe fresco ambiente
que impele ya caliente

[...]

al cerebro enviaba
húmedos, mas tan claros los vapores
de los atemperados cuatro humores,
que con ellos no sólo empañaba
los simulacros que la estimativa
dio a la imaginativa,
y aquesta por custodia más segura
en forma ya más pura
entregó a la memoria que, oficiosa,
grabó tenaz y guarda cuidadosa
sino que daban a la fantasía [...]

En este fragmento, la monja evidencia su conocimiento en la medicina de su época, la cual consistía en una influencia fundamental de Hipócrates y Galeno. Así, describe cómo se explicaba el proceso fisiológico de dormir, donde el corazón y los pulmones ejercían un papel importante para la respiración, por eso dice que “en movimiento nunca desiguales”, los pulmones ejercen la respiración cálida.

En la época se creía que la respiración y los fluidos de los órganos corporales, también denominados *humores*, llegaban al cerebro para facilitar la proyección de las imágenes en el sueño. La ciencia de la época se basaba aún en explicaciones aristotélicas y de medicina antigua para explicar el proceso del dormir y del soñar, de tal modo que en el poema se expresa cómo gracias al calor de los humores, el cerebro empañaba las imágenes claras de la memoria.

La ciencia de la época incluso explicaba este proceso por medio de dos facultades importantes: la imaginativa o fantasía y la estimativa. La imaginativa era una facultad que permitía recibir imágenes gracias a nuestros cinco sentidos, las cuales pasaban a la memoria; mientras que la estimativa era una facultad que proyectaba imágenes que no provenían de nuestros cinco sentidos. Ambas, explica Sor Juana en el poema, permitían explicar el fenómeno del sueño y la proyección de imágenes.

La ciencia de la época sobre este tema fue un antecedente importante de nuestra ciencia actual, en el sentido de que la medicina buscaba explicar fenómenos fisiológicos centrados en la actividad del cerebro. Sor Juana conocía esta ciencia a detalle.

Otra obra donde podemos observar el papel de la educación y la ciencia en las mujeres novohispanas es la *Loa al Auto El Mártir del Sacramento San Hermenegildo* elaborada por Sor Juana y publicada en 1692. El poema evidencia su conocimiento sobre las disputaciones de los bachilleres escolásticos en el entorno de las universidades de la época.

En medio de una clásica discusión escolástica, en la que se probaban y negaban argumentos, resalta Sor Juana a dos estudiantes que representan la figura del tomismo y de la doctrina agustiniana, las dos corrientes doctrinales que se debatían comúnmente, por ejemplo, en la Universidad de Salamanca:

ESTUDIANTE 1 ¿Cómo no, cuando del Texto
consta, sin la autoridad
de Augustino, a quien me llego?

ESTUDIANTE 2 ¡Si por eso es, mi opinión
no es parto de mi talento,
sino del grande Tomás!

(De la Cruz, 1714).

No es menor que Sor Juana represente el inicio del auto a San Hermenegildo mostrando una discusión entre estudiantes, donde la doctrina de Santo Tomás y San Agustín debaten su autoridad.

El análisis teológico entre estudiantes agustinos y tomistas, que discuten las finezas de Cristo, recuerdan la crítica de Sor Juana contra Vieira y, más importante aún, la conciliación entre la nueva ciencia de la filosofía de la naturaleza con la doctrina tomista.

Por su parte, más allá de la educación autodidacta de la monja, en la *Carta Atenagórica* y la *Respuesta a Sor Filotea*, Juana Inés de la Cruz ofrece su opinión sobre la ciencia y la teología, mostrando un amplio dominio en el tema. Como es sabido, la *Respuesta a Sor Filotea* es una obra que denuncia el sistema social y político de su época. El antecedente de este texto es la *Carta Atenagórica*, la cual es el resultado de una crítica teológica al jesuita portugués António Vieira.

Ante la carta que escribe la monja, el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, responde una carta a la monja criticando el atrevimiento de una mujer sobre tales temas.

El obispo firma la carta con el seudónimo de Sor Filotea, a lo que Sor Juana responde con su famosa *Respuesta a Sor Filotea*. Las cartas que la conforman son una muestra de la inteligencia crítica de una mujer novohispana. Así Sor Juana se expresa:

Letras que engendran elación, no las quiere Dios en la mujer; pero no las reprueba el Apóstol cuando no sacan a la mujer del estado de obe-

diente. Notorio es a todos que el estudio y saber han contenido a V. md. en el estado de súbdita, y que la han servido de perfeccionar primores de obediente; pues si las demás religiosas por la obediencia sacrifican la voluntad, V. md. cautiva el entendimiento, que es el más arduo y agradable holocausto que puede ofrecerse en las aras de la Religión. (De la Cruz, 2015)

En un tono de respeto, pero a la vez de denuncia, Sor Juana expresa que las mujeres también pueden tener acceso al conocimiento, incluso demanda el papel de obediencia de las mujeres en la época, opinando que el conocimiento de las mujeres en asuntos de teología o de ciencia es de gran provecho a la religión. Una opinión que no compartía Manuel Fernández de Santa Cruz, quien se nombró a sí mismo: *Sor Filotea*.

Sor Juana es crítica del papel que desempeñaban las mujeres en su época. En la respuesta a Sor Filotea, afirma que a favor de la verdad, la ciencia y la sabiduría había sido usadas loablemente por las mujeres.

Porque el mal uso no es culpa del arte, sino del mal profesor que los vicia, haciendo de ellos lazos del demonio; y esto en todas las facultades y ciencias sucede. Pues si está el mal en que los use una mujer, ya se ve cuántas los han usado loablemente; pues ¿en qué está el serlo yo? Confieso desde luego mi ruindad y vileza; pero no juzgo que se habrá visto una copla mía indecente (De la Cruz, 2015).

En este fragmento, la monja genera una crítica a quienes asignaban a la mujer un papel de inferiorización.

En sus palabras, Sor Juana afirma: “Pero no seré tan desatenta que ponga tan indecentes objetos a la pureza de vuestros ojos, pues basta que los ofenda con mis ignorancias, sin que los remita a ajenos atrevimientos” (De la Cruz, 1714).

La monja critica así que las mujeres no puedan dedicarse a la ciencia para apropiarse de su ser y de su valor como poseedoras de la sabiduría.

REFERENCIAS

De la Cruz, J. I. (1714). *Fama, y obras posthumas/del fenix de Mexico/ Dezima musa, poetisa americana/ Sor Juana Inés de la Cruz/ religiosa professa/ en el convento de San Geronimo/ de la Imperial Ciudad de México:/que saco a luz/ el doctor Don Juan Ignacio de/ Castorena y Ursua, Capellán de honor de su Majestad, proto-/Notario Juez Apostolico por su Santidad, Theologo, Examinador/ de la Nunciatura de España, Prebendado de la Santa/ Iglesia Metropolitana de Mexico/ Consagradas a la Soberana Emperatriz/ de Cielo, Tierra, Maria/ nuestra Señora/ Con Licencia/ En Madrid: en la Imprenta de Antonio Gonzalez de Reyes, /Año de 1714/ A costa de Francisco Laso, Mercader de Libros, vendese en su casa, en/ frente de las Gradas de San Felipe el Real.*

De la Cruz, J. I. (2006). *Primero Sueño y otros escritos*. México: FCE.

Garritz, A. (2000). *Una mujer, un legado, una historia. Homenaje a Josefina Muriel*. México: UNAM.

Lavrín, A. (et. al) (2006). *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana: siglos XVII y XVIII*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/monjas-y-beatas-la-escritura-femenina-en-la-espiritualidad-barroca-novohispana-siglos-xvii-y-xviii--o/html/>

Hierro, G. (2000). *De la domesticación a la educación de las mexicanas*. México: Torres y Asociados.

Méndez Plancarte, A. (1951). *Sor Juana Inés de la Cruz. Obras Completas I: Lírica personal*. México: Fondo de Cultura Económica.

Muriel, J. (2016). *Los recogimientos de mujeres Respuesta a una problemática social novohispana*. México: UNAM. Recuperado de: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/recogimientos/mujeres.html>

Muriel, J. (2000). *Cultura femenina novohispana*. México: UNAM.

Larralde, A. (2011). *El eclipse del Sueño de Sor Juana*. México: FCE.

Torres, M. C. (2019). “Beatriz Galindo y Lucía de Medrano: ni maestra de reinas ni catedrática de derecho canónico”, en *Investigaciones Históricas, época moderna y contemporánea*, 3, 9, pp. 179-208.

Xirau, R. (1997). *Genio y figura de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: El Colegio Nacional-UNAM.

Asignatura	Filosofía 1.
Semestre escolar	Quinto semestre.
UNIDAD TEMÁTICA	Unidad 1. La filosofía y su relación con el ser humano.
Propósito(s) de la unidad	Al finalizar la unidad el estudiante: Comprende elementos fundamentales de la condición humana, a partir de las áreas o disciplinas filosóficas, con la finalidad de valorar los alcances de éstas en diversos ámbitos.
Aprendizaje(s)	Comprende elementos fundamentales de la condición humana, a partir de las áreas o disciplinas filosóficas, con la finalidad de valorar los alcances de éstas en diversos ámbitos.
Tema(s)	La concepción de sí mismo, la vida buena y el arte de vivir. Concepciones de lo valioso y su importancia en la constitución del ser humano. Concepciones sobre el desarrollo de las capacidades humanas y el bienestar individual y social.

La condición humana a través de algunos textos de la filósofa Simone Weil

VIRIDIANA ZARETH LÓPEZ ARROYO

INTRODUCCIÓN

Hablar de la vida de Simone Weil como introducción al tema de la condición humana es necesario porque ella vivió condiciones de guerra, de explotación laboral y de despojo que pueden ser consideradas inhumanas, pero son condiciones que por desgracia tienen que vivir muchas personas en el mundo. Dicha situación la llevó a comprender lo que sucede en cualquier situación de opresión.

Para lograr su cometido, Weil retomó algunas de las ideas de Karl Marx, para hablar sobre el trabajador, el trabajo en las máquinas y la enajenación. Indagó aún más en la inmovilización a la que puede ser sometida una persona cuando se le obliga a extenuantes jornadas de trabajo, que no sólo son retribuidas con una mala paga, sino que no coinciden con una vida digna. Esta misma crítica la extendió dicha filósofa a las situaciones de injusticia y guerra.

También Simone Weil abordó el tema de la injusticia, separándose un poco del tema legal, para centrarse en la persona que

padece injusticia, recomendando siempre ponerse del lado del desprotegido para escucharlo atentamente. Como resultado de sus experiencias y reflexiones, pretendió lograr la libertad del ser humano y el reconocimiento de la dignidad humana.

El presente trabajo está integrado por cuatro apartados: 1. Vida y obra de Simone Weil, 2. La persona y lo sagrado, 3. Reflexiones sobre la libertad y la opresión social, 4. Echar raíces, y una conclusión que resume las ideas expuestas de la filósofa hacia el mejoramiento de la condición humana. Al final hay una actividad para su aplicación a docencia.

VIDA Y OBRA DE SIMONE WEIL

El pensamiento de Simone Weil está ligado a su vida. Sus escritos piden y provocan una suerte de implicación personal. Siempre se situó en el centro de los conflictos de su época y vivió sus temas intensamente: la técnica, la política y lo sagrado. Fue una pensadora de la experiencia, que se sometió a la prueba de lo real. Fue capaz de detenerse a pensar y dar un diagnóstico de la civilización. Las características de su personalidad fueron el compromiso y la libertad, dirigiendo su atención a lo verdaderamente necesario. Siempre se situó a lado de los vencidos, porque para ella, este era el lado de la verdad, huyendo de las ilusiones ficticias que dominaban la visión social. Simone Weil hizo de la filosofía un modo de vida. Su pensamiento recogió lo que fue su vida, convirtió su pensamiento en acción y lo puso en la calle, en la fábrica y en el campo de batalla.

Nació en París, el 3 de febrero de 1909, en el seno de una familia acomodada de origen hebreo, recibiendo una amplia educación humanística. Conoció las limitaciones de su cuerpo al ser enferma y tuvo que cambiar de residencia con su familia debido al estallido de la Primera Guerra Mundial. Por estas circunstancias, Simone Weil no recibió una educación formal en escuelas hasta 1917, mientras tanto, fue educada en casa, en donde practicó el ejercicio físico y la lectura asidua. Se inició en el ámbito de la filosofía en 1923.

Llegó a ser una estudiante brillante, aunque siempre se sintió opacada por su hermano que fue un sobresaliente matemático. Weil aprendió a escribir y a pensar con su maestro Alain Chartier, quien le dio lecciones de Platón, Descartes y Kant. Sus primeros ensayos fueron sobre la imaginación, la percepción, la acción, la libertad, la creación artística, el tiempo y la existencia. Sus maestros siempre resaltaron que en los escritos de Simone Weil se hallaban presentes su inteligencia, su rebeldía y su inconformismo.

La tesis de filosofía que Weil presentó en 1929 se tituló: *Ciencia y percepción en Descartes*, en donde dejó asentado que su pensamiento siempre sería “vivir para la búsqueda de la verdad, haciendo un esfuerzo de atención para alcanzarla y sometiénose a la prueba de lo real” (Revilla, 2011, p. 22).

En un encuentro filosófico que tuvo Simone Weil con Simone de Beauvoir, Weil dejó en claro que para ella lo único que importaba era una la revolución que diese a todos de comer. Aunque Simone de Beauvoir replicaba que lo que hacía falta no era hacer felices a los hombres sino darle un sentido a su existencia, Simone Weil permaneció callada, la miró y le contestó a Beauvoir: “Cómo se nota que usted nunca ha tenido hambre” (Revilla, 2010, p. 23), Weil contestó esto sin importarle que la relación entre ambas acabara en ese instante.

Terminó sus estudios en junio de 1927 en la universidad de Le Puy, donde tuvo un puesto de profesora de Filosofía. Cuando se instala en Le Puy se dedica a las siguientes actividades: la enseñanza, la actividad política y sindical, apoyando mineros y desempleados, a quienes acompañaba en huelgas y manifestaciones, en el centro de los conflictos e incomodando a sus compañeros de trabajo con su actitud.

Fue considerada como *cabecilla* y *agitadora* en los históricos *sucesos de Puy*, que fueron manifestaciones por parte de los desempleados. En 1931 publicó artículos relacionados con la unidad e independencia de los sindicatos respecto a los partidos políticos. En ese año, enseñó francés, economía y política a mineros en Saint-Etienne, en donde entrañó amistad con Urbain Albertine Thévenon, maestros y sindicalistas.

En 1932, cuando visitó una mina en Sardou pidió utilizar una de las máquinas más pesadas, la perforadora de aire comprimido, a la que declaró como infernal por la violencia que se ejerce en el cuerpo humano con dicho instrumento.

En ese momento dirigió su atención al tema del ser humano y sus instrumentos de trabajo, el maquinismo. En su libro *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, describió que se debe elevar el nivel de cultura de los trabajadores y mencionó la necesidad de una transformación técnica, a la par.

Simon Weil tuvo una personalidad compleja, ya que como mujer activista no es la misma que como mujer filósofa. “En sus clases, lejos de tomar apuntes, lo que buscaba era la participación del grupo... centrando sus explicaciones en psicología, lógica, ética y filosofía en general.” (Revilla, 2011, p. 30).

De 1934 a 1935 consiguió trabajo en fábricas con el objetivo de investigar el mecanismo de la opresión del hombre por el hombre y por la máquina. Esta etapa cambió profundamente su visión de la vida porque descubrió que trabajar de obrera la volvía una “dócil bestia de carga” (Revilla, 2011, p. 40). Aprendió que la opresión inexorable genera sumisión. En el trabajo de la fábrica, vivió la desventura en primera persona para comprender a los demás cuando la viven.

Encontró que trabajar en una fábrica quita toda iniciativa e inteligencia. Incluso llegó a escribir que el trabajo en la fábrica llegó a destruir su dignidad y los anhelos sociales por los que luchaba. Describió que el tiempo es distinto para un trabajador de fábrica, porque es tiempo se vuelve monótono y no es posible detenerse a atender las necesidades propias, mientras se atienden órdenes laborales contradictorias.

Su actuación misma en la fábrica la calificó como torpe, ya que no estaba acostumbrada al trabajo físico, donde nunca pudo realizar todas las tareas que se le indicaban y nunca alcanzó el pago justo, debido a que era a destajo. A veces, tenía que abandonar su trabajo a mitad de jornada por los fuertes dolores de cabeza que le causaba el trabajo duro.

La estancia de Simone Weil en la fábrica quedó plasmada en su trabajo: *Diario de una fábrica*, en un capítulo titulado: *La condición*

obrero, y en algunas cartas que envió a su amiga militante sindicalista Albertine Thévenon, a su alumna Puy Simone Gubet y a Lazarévitch, una activista de origen ruso.

Al vivir la guerra civil española y tener una breve participación en ella (pocos días por su frágil condición de salud), dijo que las guerras actúan sobre las víctimas y sobre quienes las manejan, de tal modo, que nadie escapa a sus efectos, sin dejar lugar al pensamiento y obligando a los combatientes a entrar en un sueño, donde están condicionados para tener respuestas inmediatas y estímulos incontrolables.

Su expresión sobre la guerra es la siguiente: “La guerra es el hecho más irreal y obliga a entrar en la irrealidad, aunque sí son muy reales sus efectos que tiene en quienes intervienen en ella directamente”. (Revilla, 2011, p. 52). Para la filósofa, la guerra es un acontecimiento donde se pierde la conciencia del valor de la vida humana.

En 1937, pidió permiso en el Instituto Bourgues para seguir un tratamiento debido a sus malestares después de volver herida física y moralmente por la guerra.

En ese periodo termina de redactar artículos como “La sangre corre en Tunez”, donde criticó la política francesa, y el artículo “No recomencemos la guerra de Troya”, en donde describió la situación prebélica de 1937 y los problemas de Europa. Ahí escribió que “Nuestra civilización cumple con su esplendor una verdadera decadencia intelectual al haber perdido las nociones esenciales para la inteligencia, sustituyéndolas por las que amenazan con hacer degenerar la lucha social en una guerra tan ruidosa, tan sangrante, tan absurda desde todos los puntos de vista como la guerra entre naciones.” (Revilla, 2011, p. 62).

En ese mismo año viajó a Italia, quedando asombrada por la belleza del arte que tiene ese país, aún con los fuertes dolores que sufría por su debilidad física. El arte sacro del lugar la impulsó a incorporar en su pensamiento un elemento no antes visto en su obra política y social, el elemento religioso; incluso en este momento de su vida, crece su interés estético y científico.

Nunca abandonó sus preocupaciones políticas y su interés por el mantenimiento de la paz. En 1938, con la entrada de las tropas

alemanas a Viena, profundizó sobre la noción de fuerza como un factor determinante de la sociedad, apoyándose en estudios de historia para entender el presente.

Tras el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, Simone Weil se vio directamente afectada por ser de ascendencia judía. La última etapa de su biografía acontece cuando Hitler puso en peligro la subsistencia de Europa. Fue una etapa donde Weil concluyó su reflexión sobre la condición humana.

Cuando París es tomada por los alemanes, Simone se vio obligada muy a su pesar a huir de Francia. Ahí, en ese momento, le dijo a un amigo suyo, campesino austriaco: “Todos los seres humanos amantes de la verdadera paz, son hoy extranjeros del mundo que les es ajeno y deben consolarse entre sí” (Revilla, 2011, p. 71).

En ese momento de su vida, Simone Weil se quedó con su familia en Marsella, reflexionando, escribiendo y conociendo gente. Quienes la trataron, comentaron que destacaba su carácter curioso, su espontaneidad, su sentido del humor y su capacidad para el trabajo, ya que se dedicó a trabajar en esa época como vendimiadora.

En este tiempo, escribió el último de sus escritos: *Echar raíces*, donde habla de la necesidad del arraigo, un texto que deja inconcluso debido a que le llegó la muerte por un fallo cardíaco el 2 de agosto de 1943, después de meses de intenso trabajo, ya extremadamente delgada, agotada y débil.

LA PERSONA Y LO SAGRADO

Simone Weil retrató en este texto la compasión por aquellos que se encuentran en situaciones de maltrato y sufrimiento. Nuestra autora explicó que los valores universales se pueden aplicar en la vida para comprender al otro de manera compasiva.

Simone Weil comienza diciendo en este texto, llamado *La persona y lo sagrado*, que todos los humanos deseamos que se nos haga el bien y no el mal. Para la filósofa, lo sagrado en el ser es el bien. Aunque los seres humanos siempre deseamos que se nos haga el bien, siempre habrá quienes estén dispuestos a querer hacernos

mal. En este asunto, pone su atención en aquellas personas que de tantas injusticias que han vivido, y de tanto sufrimiento que han sentido, gritan en secreto porque se cansan de sufrir y ya ni siquiera gritan de sorpresa cuando se les vuelve a herir.

Esta circunstancia que reveló Simone Weil en donde aquellos que están acostumbrados a ser heridos con injusticias constantes, se produce debido a una nula educación sobre la libertad, debido a esta carencia, los que sufren injusticia, son incapaces de expresarse. Para ello, dice: “es necesario que haya una educación pública que le proporcione medios de expresión en la mayor medida de lo posible” (Weil, 2014, p. 29). Así, se nos debe formar para estar dispuestos, tanto para ser libres de expresión, como para escuchar al otro que se encuentra en problemas y situaciones que lo afligen.

El entendimiento del *otro* es necesario desde la mirada de Simone Weil porque no somos un ser que lo tiene todo, dependemos unos de otros, y buscamos compañía, “el ser humano, la persona, es algo que se encuentra en una situación lamentable, que tiene frío, que corre en busca de refugio y calor” (Weil, 2014, p. 35).

Para Simone Weil el trabajo físico es sagrado porque representa los valores universales, significa para ella: verdad, belleza y sabiduría. Pero el trabajo puede ser envilecido, por ejemplo, cuando no se recibe un pago justo, algo grave para la autora, porque para ella, con ello no se regatean números, sino el alma.

En el tema del derecho, Simone Weil dice que lo central es la reivindicación. Y que hay que tener sumo cuidado con tratar de imitar el derecho romano, ya que tendía al uso y abuso de otros humanos. Al derecho romano, la autora prefiere el concepto griego de justicia, ya que para ella el derecho está ausente de amor, en cambio, la justicia sí lo practica. El derecho tiene un mandato bélico, en cambio el concepto de justicia tiende más hacia la repartición equitativa de las cosas entre humanos.

Para la autora es claro que existe gente que vive desdichas, que sufre de algún modo, y esta gente que no puede apartarse de las desdichas pertenece a cierto sector de la sociedad oprimida por aquel grupo al que se le considera privilegiado. Este grupo de personas privilegiadas no entienden bien por lo que están pasando los

acomplejados por diversos problemas, sin embargo, les dan palabras de aliento de una manera vacía, porque el privilegiado nunca comprenderá en su totalidad lo que vive el que sufre, porque no está en su situación, pero necesita ponerse en sus zapatos. Aunque los privilegiados intenten hablar por los desdichados, no alcanzan a darles motivación alguna, pues a pesar de ser los dueños del lenguaje, éste evade los problemas centrales de la sociedad que sufre.

Incluso si han sufrido, lo evaden, ya sea que de inmediato intenten salir de situaciones embarazosas, o tengan efectivamente los medios para no estar mucho tiempo en una situación penosa. Y es de este modo, que aunque el grupo de gente privilegiada intente generar un discurso para los menos favorecidos, fracasan, porque no tienen idea de lo que viven.

La autora lo dice de la siguiente manera: “La desdicha no es capaz por sí misma de expresarse verbalmente. Los desdichados suplican silenciosamente que se les proporcionen palabras para expresarse. Hay épocas en las que no son oídos, hay otras en las que se les proporcionan palabras, pero mal elegidas, pues quienes las escogen son ajenos a la desdicha que interpretan” (Weil, 2014, p. 49).

A las personas que sufren desdicha hay que hablarles siempre con los valores más altos y universales, encontrar las palabras perfectas para el consuelo de lo que sea que sufren, y hablarles a través de la sinceridad, ya sea, del amor a su persona y de querer hacerles un bien, o al escuchar su reclamo de no entender por qué se les está haciendo un daño. Esto también es parte del amor que se le da a la persona desdichada.

Según Weil, a los desdichados no se les puede querer de manera intermedia, porque el tramo que va del bien al mal es engañoso; no hay medias tintas a la hora de compadecer al otro: o se le entiende en su totalidad para intentar darle un apoyo, o se le desprecia, ya sea porque no se comprende por lo que está pasando o porque nunca se ha estado en una situación similar.

Para Weil, los valores que deben imperar al tratar de dar palabras de aliento al desdichado son: la verdad, la belleza, la justicia y la compasión, porque considera que estos conceptos representan un bien en el estado más puro.

De este modo, Simone Weil desconfiará de toda autoridad que solo hable desde su estrado, desde su papel en la sociedad para enjuiciar y acusar sin escuchar y sin sentirse parte del problema a resolver cuando tiene ante sí a alguien que sufre una injusticia, que ha tenido que sobrevivir en condiciones precarias y difíciles.

Al respecto, dice Weil, “sólo los héroes realmente puros, los santos y los genios pueden ser auxilio para los desdichados... Ni las personalidades ni los partidos prestan nunca audiencia a la verdad ni a la desdicha” (Weil, 2014, p. 54).

El papel que tienen las autoridades debería ser crucial a la hora de escuchar al pueblo que demanda una respuesta, pero no una respuesta de un lenguaje vacío y cruel que no resuelve, sino una respuesta del lenguaje producto de un profundo sentimiento de amor al otro y de ayuda honesta.

“Los desdichados no son escuchados, están en el estado en el que se encontraría alguien al que le hubieran cortado la lengua...” (Weil, 2014, p. 63). Así es como Weil describe a las personas que pasan por situaciones difíciles, porque pareciera que las autoridades no están de su lado, sumergidos en los procesos largos de la burocracia y en la indiferencia.

Para Weil, hay un solo modo de acceder al padecimiento del *otro* de manera sincera, y es mediante el amor puro, al que se puede acceder, al mismo tiempo, a la justicia y a la verdad.

Nuestra autora asegura que hay dos gritos que debemos aprender a distinguir: el grito de justicia: “¿Por qué se me hace mal?” y el grito de derecho: “¿Por qué el otro tiene más que yo?”.

“La justicia consiste en velar que no se haga mal a los hombres. El segundo caso tiene que ser solucionado con los tribunales comunes y la policía. Pero para abordar a quien grite por qué se le está haciendo mal, se soluciona con verdad, justicia y amor... Proteger a los hombres de todo mal, es, en primer lugar, impedir que se les haga mal, hacer que la herida de la víctima se cure mediante el bienestar” (Weil, 2014, p. 70).

Para Simone Weil, la justicia debe existir, sin embargo, no ve que sea de utilidad la justicia represiva, porque no le es de utilidad a la persona que se está castigando. Basta con el simple castigo que le corresponda por infligir mal a otro.

REFLEXIONES SOBRE LA LIBERTAD Y LA OPRESIÓN SOCIAL

La condición humana para Simone Weil “implica, entre otras cosas, el poder de innovar, de crear, de superarse a sí misma” (Weil, 2016, p. 3). Pero estas capacidades se encuentran limitadas por las condiciones de existencia. Si los hombres se encuentran bastante sometidos en su realidad, no serán conscientes de su verdadera condición y no tendrán metas, estarán condenados a desperdiciar esfuerzos en todas direcciones de su quehacer, estarán limitados.

La condición del ser humano está sujeta a varios factores de su existencia, como el medio natural, la actividad, la competencia de otros grupos sociales, las herramientas (incluido el armamento), los procedimientos de trabajo (y de combate). Con esto, hay que definir las condiciones objetivas que permiten una organización social libre de opresión. Después se tienen que buscar los medios por los que se pueda transformar su condición y acercar a los individuos al ideal de su condición humana, es decir, definir su campo de acción y sus responsabilidades.

Weil ve que esto es un problema nada sencillo, ya que “entre todas las formas de organización que nos presenta la historia, muy raras son las que aparecen verdaderamente puras de opresión, y aún estas, son mal conocidas” (Weil, 2016, p. 5).

Las condiciones objetivas de la opresión son: la existencia de privilegios, el monopolio de algunos que provoca la mala repartición del fruto de los esfuerzos, las armas que dejan en la indefensión a los desarmados y la lucha por el poder.

Por su parte, la esencia misma del poder es inalcanzable, y tanto es así, que los que quieren ostentar el poder, deben dedicar su vida a ello con el temor de que alguien más persiga el mismo poder, pues los instrumentos y armas, siempre pueden ser tomados por otros.

“Así, todo poder es inestable” (Weil, 2016, p. 9). Todo poder es inestable porque implica una carrera sin límites e interminable. En este caso, los instrumentos de la carrera industrial son las principales armas del poder. La historia del hombre, como historia de la opresión, rebaja a la humanidad al servilismo y a ser una cosa inerte.

La opresión procede de condiciones objetivas, la condición principal es la existencia de privilegios, y cuando el fruto de los esfuerzos no puede estar repartido entre todos.

Los procesos científicos, técnicos y las armas generan el monopolio de algunos dirigentes, que deja en la indefensión a los hombres desarmados y sin conocimientos perfeccionados.

Así, “los trabajadores son impotentes para defenderse; en cambio, los guerreros, aun encontrándose en la imposibilidad de producir, siempre pueden apoderarse por las armas del fruto del trabajo de otros; así los trabajadores están a merced de los guerreros y no inversamente.” (Weil, 2016, p. 18).

Todos estos factores actúan en los regímenes opresores: procesos científicos, técnicos y las armas, en manos de unos cuantos. Solo varía el grado de concentración de poder, el carácter cerrado y misterio de cada monopolio.

El poder pesa sobre los que mandan y sobre los que obedecen. Conservar el poder es luchar contra rivales y contra gente que consideran inferior a ellos. Este poder debe ser opresivo para recibir obediencia, “... poseer un poder consiste simplemente en poseer los medios de acción que rebasen la fuerza, tan restringida, que un hombre posee por sí mismo” (Weil, 2016, p. 28).

Para salir de este círculo vicioso, se necesita suprimir la desigualdad con un poder estable que mantenga en equilibrio a los que mandan y a los que obedecen.

“La historia humana no es más que la historia de la servidumbre que hace de los hombres, tanto opresores como oprimidos, el simple juguete de instrumentos de dominación fabricados por ellos mismos, y rebaja así a la humanidad a ser cosa de cosas inertes” (Weil, 2016, p. 29).

Los oprimidos, al tratar de liberarse en rebeliones permanentes, obtienen una de dos opciones: agravan el mal o lo disminuyen, y “en conjunto constituye sobre todo un factor agravante porque obliga a los amos a hacer pesar cada vez más su poder por el temor de perderlo” (Weil, 2016, p. 30).

Por otro lado, es solo una ficción creer que el hombre pueda tener solo gozo y poca fatiga, pues si el hombre no se esfuerza, ni trabaja, estaría destinado a la debilidad y desaparecería.

La disciplina surge cuando le son demandados al hombre trabajos y obstáculos que se van presentando.

Todos deseamos ser libres, Weil lo expresa de la siguiente manera: “Nada en el mundo puede impedir al hombre sentirse nacido para la libertad” (Weil, 2016, p. 1).

La verdadera libertad no se define por una relación entre el deseo y la satisfacción sino por una relación entre el pensamiento y la acción.

“Un hombre sería completamente esclavo si todos sus gestos procedieran de otra fuente que su pensamiento: o bien las reacciones irracionales o bien los pensamientos de otro” (Weil, 2016, p. 6), dice Weil.

Una vida libre tendría que ser aquella donde las dificultades se resolvieran como soluciones puestas en acción, con elementos y métodos a la mano para su solución, para realizar movimientos efectivos y dejar una huella en el mundo. De este tipo de libertad, provendrían la templanza y el coraje.

Lo que se puede hacer es someter, lo más posible, las cuestiones azarosas a la dirección del pensamiento. “A cada momento pueden intervenir accidentes capaces de desajustar el plan mejor establecido; pero si la inteligencia ha sabido elaborar claramente ese plan abstracto de la acción a ejecutar, quiere decir que ha llegado, no ciertamente a eliminar el azar, pero sí a concederle una parte circunscrita y limitada” (Weil, 2016, p. 12).

Aun teniendo las circunstancias azarosas sometidas a cierto método, siempre surgirá un nuevo obstáculo a la libertad, separando así la teoría de la acción. Se deben de ejecutar esquemas que indiquen una serie de movimientos para su ejecución, como una receta. “El único modo de producción plenamente libre sería aquel donde el pensamiento metódico interviniera durante todo el curso del trabajo” (Weil, 2016, p. 26).

Un factor más difícil que el azar, es la servidumbre, cuando hombres someten a otros. “En la medida en que la suerte de un hombre depende de otros hombres, su propia vida escapa no sólo de sus manos, sino también de su inteligencia; el juicio y la resolución ya no tienen a qué aplicarse; en lugar de combinar y actuar hay que rebajarse a suplicar y amenazar, y el alma cae en los

abismos sin fondo del deseo y del temor, porque no hay límites a las satisfacciones y dolores que un hombre puede recibir de los otros hombres” (Weil, 2016, p. 30).

Otro factor es la colectividad, en la que el individuo, a lado de ella, se siente infinitamente pequeño. “Si los caprichos de un individuo parecen arbitrarios a los demás, las sacudidas de la vida colectiva parecen serlo a la segunda potencia” (Weil, 2016, p. 31).

Así como ningún hombre debe estar a expensas del azar o de otro hombre, tampoco lo debe estar a las expensas de la colectividad. Para poder librarse de la colectividad, el hombre debe conocerla y actuar sobre ella. Aquí, el pensamiento es indispensable, realizar esfuerzos dirigidos sobre el pensamiento claro, autocontrol, dirigir sus esfuerzos a la obra que quiere producir y coordinar esfuerzos con los demás miembros de la colectividad. Usando la razón, cada compañero vería en el otro como igual y la libertad sería un bien, como lo es la amistad.

“Es necesario forjarse al menos una representación vaga de la civilización que se desea para el futuro de la humanidad, y poco importa que esta representación tenga más de simple sueño que de verdadero pensamiento” (Weil, 2016, p. 46).

La vida sería maravillosa y plena si el trabajo de la civilización se concentrara en ejercitar las todas las facultades humanas. Ver en la cultura un fin en sí y no sólo una simple distracción para evadir la vida real. La cultura debe preparar al hombre para la vida real y hacerle entender que los demás hombres son hermanos suyos, en condiciones idénticas a la suya, generando así, relaciones dignas de grandeza.

ECHAR RAÍCES

Echar raíces es un libro que a pesar de que fue redactado casi sin interrupción, quedó inacabado, por la cantidad de ideas que Simone Weil creía que debía ponerlas por escrito, cuando sólo le quedaba un mes de vida. El título se debe a Albert Camus, quien tuvo a su cargo la edición francesa junto con la madre de la autora, mecanografió el manuscrito.

Este texto comienza hablando de la eficacia de los derechos, que no se puede separar de las nociones de existencia y realidad, de las circunstancias particulares, ya que siempre está sujeto a condiciones determinadas.

Las obligaciones existen para una colectividad específica y el ser humano, por el hecho de serlo, tiene obligación hacia todo ser humano, una obligación eterna. “El hecho de que un ser humano posea un destino universal solo impone una obligación: el respeto” (Weil, 2018, p. 19). Este respeto se manifiesta a través de las necesidades terrenas del hombre.

La lista de obligaciones hacia el ser humano debe corresponder con las necesidades vitales como el hambre, la no violencia, el alojamiento, el vestido, la higiene y paliar la enfermedad. En el caso de que estas obligaciones no estén satisfechas, la humanidad estaría en riesgo. Así, el hombre caería “poco a poco en un estado más o menos análogo a la muerte, más o menos próximo a una vida meramente vegetativa” (Weil, 2018, p. 20).

Una vez explicado el tema de las obligaciones y derechos a una vida digna, Weil describe tres tipos de colectividades:

- 1) Las que no alimentan: que, en vez de servir de alimento, devoran a sus integrantes, son producto de una enfermedad social y requieren de tratamiento.
- 2) Las colectividades que alimentan: que proporcionan a sus miembros alimento suficiente y siempre es necesario mejorarlas.
- 3) las colectividades muertas: que no devoran ni alimentan a sus miembros y hay que erradicarlas.

Los gobiernos para alimentar a sus miembros deben tomar en cuenta todo lo siguiente: el orden, la libertad, la obediencia, la responsabilidad, la igualdad, la jerarquía, el honor, el castigo, la libertad de opinión, la seguridad, el riesgo, la propiedad privada, la propiedad colectiva y la verdad.

Sobre la noción de derecho, Weil dice lo siguiente: “Un derecho no es eficaz por sí mismo, sino sólo por la obligación que le corresponde... un derecho no es reconocido por nadie no es gran

cosa.” (Weil, 2018, p. 18). La noción de derecho no se puede separar de las nociones de existencia y realidad, de ciertas situaciones particulares, siempre está sujeta a condiciones determinadas. El fracaso del derecho es intentar buscar principios absolutos. Las obligaciones existen para cierta colectividad, no para las colectividades. El progreso se mide con base en las obligaciones. El crimen se realiza cuando se abandonan las obligaciones.

En cuanto al valor máximo para Simone Weil, dirá lo siguiente: “el hecho de que un ser humano posea un destino universal sólo impone una obligación: el respeto” (Weil, 2018, p. 19). Se manifiesta a través de las necesidades terrenas del hombre, algunas son muy fáciles de enumerar, relacionadas con la vida física: el hambre, la no violencia, el alojamiento, el vestido, el calor, la higiene y los cuidados en la enfermedad.

Si al hombre no se le respeta ni se le satisfacen sus necesidades terrenas, cae en un estado análogo a la muerte, similar a una vida vegetativa. Las necesidades, tanto terrenas como morales, deben ser alimentadas por la colectividad. Las colectividades que no alimentan, en vez de servir alimento, devoran a las almas. Tienen una enfermedad social y necesitan tratamiento. Las colectividades que alimentan son colectividades que proporcionan a sus miembros alimento suficiente y siempre es necesario mejorarlas. Los gobiernos, para alimentar a sus miembros, deberían tomar en cuenta lo siguiente: el orden, la libertad, la responsabilidad, la igualdad, el honor, la seguridad, la propiedad privada y colectiva.

CONCLUSIONES

La vida de Simone Weil nos demuestra una mujer filósofa adelantada a su época, que, en los inicios de la segunda guerra mundial, escribió, pensó y enfrentó, de cara, a los problemas de su tiempo, involucrándose en los problemas que apremiaba responder como: la explotación laboral, las injusticias, la guerra, el desarraigo y en general, las necesidades más básicas del ser humano.

Así como se enfrentó a la cuestión laboral, se inmiscuyó en movimientos sociales y en la misma guerra de manera física,

experimentando para poder describir lo que veía y sentía. Nos regaló conocimiento vivo, no solo sobre el papel, sino un conocimiento de la compasión por el otro, por la humanidad e incluso por la naturaleza. Se debe tener mucho valor y carácter para ser una mujer pensante en medio del ojo del huracán, para criticar y emitir opinión sobre el gobierno y el modo en el que debería de ser la vida para una sociedad justa.

Comprender al otro no fue fácil en la sociedad que vivió Simone Weil, ni siquiera en nuestro tiempo. Carecemos, como dijo la filósofa, de una educación que nos muestre la necesidad de expresarnos y entender al otro. Debemos comenzar a considerar al otro como un ser sagrado que necesita apoyo y cobijo en todo sentido.

No habrá una condición de vida óptima para el ser humano hasta que desaparezcan los privilegios, las armas y la lucha por el poder.

La lectura y reflexión de los textos de Simone Weil nos invita al pensamiento y a la acción para salir de sistemas dominantes, para recuperar lo que aún puede haber de digno en el ser humano, atendiendo siempre, principalmente, las necesidades más básicas de vestido y alimento, porque ninguna vida humana puede sobresalir si no tiene el apoyo de los que lo rodean y de un gobierno que se interese realmente por sus habitantes.

REFERENCIAS

Revilla, C. (2011). *Vida y obra de Simone Weil*. Madrid: EILA editores.

Weil, S., (2014), *La persona y lo sagrado*. Madrid: Los pequeños libros de sabiduría.

Weil, S., (2018), *Echar raíces*. URL: www.lectulandia.com

Weil, S., (2016). *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Greenbooks editores.

Asignatura	Filosofía 1.
Semestre escolar	Quinto semestre.
UNIDAD TEMÁTICA	Unidad 1. La filosofía y su relación con el ser humano.
Propósito(s) de la unidad	Al finalizar la unidad el estudiante: Comprende elementos fundamentales de la condición humana, a partir de las áreas o disciplinas filosóficas, con la finalidad de valorar los alcances de éstas en diversos ámbitos.
Aprendizaje(s)	Comprende elementos fundamentales de la condición humana, a partir de las áreas o disciplinas filosóficas, con la finalidad de valorar los alcances de éstas en diversos ámbitos.
Tema(s)	El ser de la praxis política. Democracia, justicia, imparcialidad y compensación de las desigualdades o desventajas sociales.

La política y el poder en el pensamiento de Hannah Arendt

CLAUDIA ABIGAIL MORALES GÓMEZ

INTRODUCCIÓN

Con la frase “*Notre héritage n’est précédé d’aucun testament*”, de René Char, inicia Hannah Arendt el Prefacio del texto *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1954). Con ella, Arendt cita al poeta para hacer la metáfora de la pérdida de la tradición sobre el sentido de lo público en términos de libertad y de virtud. Con esta idea el estudio de la política se ha comprendido en relación con el Estado, específicamente en su ejercicio a través del gobierno, de tal forma que la política pierde sentido en una significación puesta en términos del dominio y del gobernar como fundamento del poder político.

La herencia sin testamento sobre la política puede dar rasgos para entender el poder político y sus implicaciones en el arte de gobernar, así como la relación de dominio entre quienes obedecen y quienes gobiernan, pero desconoce aspectos básicos que aun dan sentido a la política y que intenta develar miradas que han estado en los márgenes, inclusive en las resistencias, en las que se recu-

pere la libertad que era propia de la política y en la modernidad parecen ámbitos diferenciados y no siempre implicados, como lo señala Arendt continuamente en su obra.

La discusión sobre la política en la filosofía moderna se ha centrado en su objeto, es decir, lo político como esencia y abstracción por un lado y por el otro la acción política como su meta. Así la filosofía tendrá como principal preocupación los grandes temas de la humanidad con relación al sentido de la vida política, como la justicia, la paz, la libertad, la autoridad, el gobierno, la soberanía, la nación, el Estado, la ciudadanía, etcétera. Mismos que constituirán el medio y el fin de la política como un conocimiento acerca de ella y como el estudio de diversas formas de gobierno, de poder y de sociedades.

Dado lo anterior el propósito de este texto es plantear desde la filosofía política un breve recorrido en el que se sitúe en la comprensión de dominio y arte de gobernar hacia la propuesta arendtiana que se basa en la pluralidad y la libertad, que está en la acción y trata del estar juntos y entre los seres humanos.

Y como inicio de esta discusión es importante hacer una breve semblanza de esta importante autora del siglo XX, quien con su obra mantiene una apuesta por la defensa de la vida frente a todos los sucesos que la limitan, la niegan y la ponen en constante riesgo.

VIDA Y OBRA: ENTRE EL PENSAMIENTO Y LA ACCIÓN

Hannah Arendt nació en 1906, en Linden, cerca de Hanover. Sus padres, Paul Arendt y Martha Cohn, provenían de ancestrales familias de Königsberg (la tierra de Kant) donde Hannah fue educada de forma liberal e ilustrada, entre el arte, la filosofía y la teología, lo que le permitió crecer sin prejuicios y a decir de Julia Kristeva (2013) mucho del pensamiento de esta autora va estar ligado a su propia existencia, como lo refiere la propia Kristeva: “Lejos de ser una pensadora profesional, Hannah Arendt ejerció su pensamiento en el núcleo de su vida: en ese rasgo específicamente arendtiano tendríamos ese rasgo de ver una particularidad femenina...” (Kristeva, 2013. p.20).

La particularidad de la obra de Arendt se encuentra en la atención a los fenómenos políticos. Sus aportes en gran parte están enmarcados por las preocupaciones de su época, que ella misma las confronta en tanto su condición de ser mujer, judía, europea y alemana.

Arendt pierde a su padre siendo niña y después a su abuelo paterno, ambos en 1913. Con la muerte tan cercana fueron evidentes sus dotes filosóficas, las condiciones de la vida que implican la muerte, pero no sólo en la tragedia sino como parte del estar ahí-aquí en el mundo.

Así la muerte y el nacimiento para Arendt son condición de la existencia humana, lo que la llevó a afirmar en 1958 en su obra *La condición humana*, que la existencia estaba condicionada por estos dos, recordando lo que había concebido Platón.

Así, la autora señala: “los hombres son «los mortales», las únicas cosas mortales con existencia, ya que a diferencia de los animales no existen como miembros de una especie cuya vida inmortal está garantizada por la procreación. La mortalidad del hombre radica en el hecho de que la vida individual, con una reconocible historia desde el nacimiento hasta la muerte, surge de la biológica.” (Arendt, 2005. p. 44)

Entre los años de 1924 a 1929, Hannah Arendt estudió en las Universidades de Marburgo, Friburgo y en Heidelberg donde asistió a los cursos de grandes profesores de literatura griega, teología y filosofía como Rodolf Bultmann, Edmund Husserl, Martin Heidegger y Karl Jaspers, siendo este último su tutor en su tesis doctoral titulada “El concepto de amor en San Agustín” (1928).

Con la llegada de Hitler y el régimen nazi al poder político, Arendt se ve obligada a salir de Alemania en 1933 y vivir en el exilio en París, siendo esta una etapa muy productiva y de grandes reflexiones que imprimirá años más tarde en sus obras *Orígenes del totalitarismo* (1951), *La condición humana* (1958), *Sobre la revolución* (1965) y *Sobre la violencia* (1970), entre otros.

Se señalan estos principalmente porque en ellos el estudio profundo de las obras de Marx y su influencia en los movimientos sociales son parte de su análisis, así como de su

reflexión constante sobre el sentido de la política y la libertad como puntos centrales.

En 1940 Hannah fue arrestada e internada en el Velódrome d'Hiver en París y de ahí trasladada a Gurs, un campo donde fueron internadas muchas mujeres hasta que sus parientes presentaran sus documentos de identificación y fueran liberadas. En 1941, Arendt logra escapar a los Estados Unidos y ahí inicia su carrera como profesora universitaria y publica la mayor parte de su obra.

En 1951 se nacionalizó estadounidense y con ello obtiene la anhelada membresía política que le mantenía preocupada en sus estudios. En 1967 fue nombrada profesora de filosofía política en New School for Social Research en Nueva York.

Hannah murió en diciembre de 1975 escribiendo su texto *La vida del espíritu*, que sería publicado en 1978.

LA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT: PLURALIDAD Y LIBERTAD

La política desde Arendt es un espacio humano y de convivencia entre los seres humanos, es decir, es una relación producida por los seres humanos con un propósito determinado y común. La noción de política de la autora posibilita la transformación de los prejuicios sobre la política, hacia recobrar su sentido en torno a la acción de los seres humanos en el mundo que han creado, en tal virtud que habrá que reconocer en principio a la política como una actividad humana.

Para comprender qué es la política desde el pensamiento arendtiano, se parte de los siguientes cuestionamientos: ¿en dónde radica la política?, ¿cuál es su sentido?, ¿es innata al ser humano? Lo anterior a fin de situar a la política en su acción y en la vida (*como bios*) que se genera en la comunidad política desde su membresía en la subjetividad ciudadana.

La explicación de Hannah Arendt parte de ideas constitutivas que transforman la comprensión de la política en mundo moderno. Estas son: la “pluralidad” de los seres humanos; el “mundo” (en sentido de mundanidad) como el espacio de los hombres y donde se relacionan; la “acción” como la forma en la que se muestra la

humanidad; y el “discurso” como el vínculo en el aparecemos ante y entre los otros. Además de analizar las “promesas y el perdón” como recuperación del pasado y la visión hacia el futuro, de igual forma la política no se entiende sin el “poder” y la “libertad”. Sin embargo, la distinción en el pensamiento de esta autora está en la pretensión de eliminar el dominio de estas categorías.

La libertad y la comprensión con las que se expresó Hannah Arendt en torno a la política son aspectos sobresalientes de su pensamiento. La originalidad con la que vuelve a pensar la política son indicios para recobrar su carácter y sentido.

Margaret Canovan, una estudiosa y especialista en la obra de Arendt, menciona la fascinación que despierta su obra y la motivación que genera su reivindicación de la política, así como la radicalidad de sus ideas (Canovan, 1992)².

Arendt trata de demostrar el sentido que todavía pudiera tener la política al experimentarla de manera distinta y contrastarla con la aparente determinación de que todos los asuntos públicos son gobernados por el interés y poder sin que atendiera también aspectos necesarios para la vida misma, lo cual lo analiza de la siguiente forma: “Desde esta perspectiva, seguimos inconscientes del verdadero contenido de la vida política, de la alegría y gratificación que nacen de estar en compañía de nuestros iguales, de actuar en conjunto y aparecer en lo público, de insertarnos en el mundo de palabra y obra, para adquirir y sustentar nuestra identidad personal y para empezar algo nuevo por completo” (Arendt, 1996, p. 277).

LA POLÍTICA: EL ARTE DE GOBERNAR Y DOMINIO

Desde los orígenes de la Teoría Política Moderna³ la acción política se ha relacionado con la fuerza, el dominio, el conflicto y la vio-

² Canovan introduce a los estudios de Hanna Arendt e intenta demostrar el carácter conservador de algunas ideas arendtianas. Ver Canovan, Margaret. *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge, Cambridge University, 1992.

³ Para marcar el origen de la teoría política moderna las obras de Nicolás Maquiavelo en el siglo XVI son el origen para estudiar la política desde la realidad.

lencia. Así, la política se vincula al arte de engañar y se cimienta en la violencia, lo cual para Arendt es contrario a la propia política, porque la política se da en el espacio donde los hombres coinciden.

La política desde la antigüedad ha significado la posibilidad de libertad. Habrá que recordar el sentido del *zoon politikon* aristotélico, liberado de la actividad doméstica para tratar lo público lo relaciona con la *polis*.

La concepción de Nicolás Maquiavelo sobre la política ha sido la que más impacto ha tenido a lo largo de la era moderna, pues en *El Príncipe* se concibe al poder político como *dominus*. Una visión de lo que hoy se domina *política real*, en sentido de dominio y de una visión sometida a medios-fines. Esta obra hace hincapié en las reglas políticas que debe seguir el gobernante para adquirir y legitimar su poder, de tal forma que no pierda el control. Así la política es un instrumento del dominio y del gobierno que recaerá en el Estado. “Todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen imperio sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados” (Maquiavelo, 2005, p. 51).

Maquiavelo parte de una naturaleza humana descontrolada y violenta, como lo afirma después Hobbes, *Homo hominis lupus*, por lo que el poder político se define desde los instrumentos necesarios para dominar. Entonces el poder político moderno adquiere una percepción de ser contraria a la acción que deviene del espacio común, ya que su actividad se cuenta en el ejercicio del gobierno. A decir de Leo Strauss, el pensamiento de Maquiavelo relaciona el poder político con la conveniencia e interés, para constituirse como un poder supremo que domina y está en manos de quienes gobiernan. “Maquiavelo es el único pensador político cuyo nombre ha entrado en el uso común para designar un tipo de política que existe y seguirá cualquiera que sea su influencia, una política guiada exclusivamente por consideraciones de convivencia, que emplea todos los medios, justos o injustos, el acero o el veneno, para alcanzar sus fines —siendo su fin el engrandecimiento del político o el estadista, o del propio partido” (Strauss, 2004, p. 337).

La vitalidad de la política debía ser controlada y orientada aplicando la fuerza y violencia. Por tanto, los Estados son los que tendrán que mantener el dominio sobre la fuerza y violencia, a

fin de evitar que se disperse el poder político y por ende el resto de los poderes (social, económico).

Puesto así, la opresión tiene como justificación que está puesta al servicio del pueblo, inclusive en el afán de conformar al mismo pueblo como el caso de César Borgia. “No debe, por tanto, un príncipe cuidarse de la infamia de cruel, para poder tener a sus súbditos unidos y fieles; porque con poquísimos ejemplos él será más piadoso que aquellos que, por demasiada piedad, dejan continuar los desórdenes de los que cometen asesinatos o rapiñas; porque estos suelen ofender a toda una universalidad, mientras que aquellos castigos que viene del príncipe ofenden sólo a un particular. De todos los príncipes, al príncipe nuevo le es imposible huir del calificativo de cruel” (Maquiavelo, 2005, p.237).

La teoría de Maquiavelo no plantea un nuevo horizonte del poder político, ni lo amplía. Sino que lo limita a las acciones necesarias para que el gobernante obtenga el poder, lo concentre y lo use para dominar. Así, el juego de la política está marcado por acciones estratégicas y con un sentido de mantener el orden e instrumentar la acción política como un medio.

Para los autores modernos como Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel o Weber es comprensible concebir el poder político desde medios y fines. Su preocupación principal radica en la seguridad y duración que puedan ofrecer los Estados a sus miembros.

Thomas Hobbes introduce un modelo explicativo para legitimar la aparición del Estado, tal como lo afirma en las primeras páginas del *Leviatán*: “El arte va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república o Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero...” (Hobbes, 1994, p.3).

En este artificio llamado Estado, Hobbes es claro al establecer que el ejercicio de la violencia se concentraría en el Estado y coloca a la política como una relación. La característica para él es que ésta tiene cabida entre los iguales para matarse, como lo explica

en su hipotético estado de naturaleza, el cual debe ser superado por medio de la razón. El hombre por naturaleza está sometido a sus pasiones y vive de manera conflictiva, en un estado de guerra permanente, por lo que la política aparece como un sistema subordinado a la autoridad estatal:

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de la naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV (Hobbes, 1994, p. 137).

El poder que explica Hobbes es aquel que lleva al hombre a la subsistencia. El impulso de la conducta humana implica mantener la vida, por lo que el poder político cumple la función de calmar la ansiedad a la que los hombres se ven sometidos ante la incertidumbre y las amenazas del entorno, para lo cual el soberano tiene la opción de mantener el orden y garantizar la seguridad de los individuos.

La idea de poder es una afirmación del ser humano sobre la naturaleza, en una posición de dominio y control de lo que hay en el mundo y la política es un artificio que sirve de instrumento de autoconservación, lo que abandona cualquier sentido de la política como un espacio común y de diálogo.

Para Max Weber el empleo de la fuerza es lo común en todas las formaciones políticas, y “lo que las diferencia es el modo y el grado en que usan o amenazan usar dicha fuerza contra las demás organizaciones políticas. Esas diferencias determinan a su vez la conformación y el destino específico de las comunidades políticas” (Weber, 2001, p.17).

De tal forma que la política se explica a partir de una relación de oposición, de tensiones constantes que sólo se resuelven en un

Estado, por lo que éste se comprende como una unidad superior capaz de terminar con las tensiones entre sus miembros.

Weber identifica en la fuerza la posibilidad del Estado por mantener un área territorial concreta y el carácter político de cualquier grupo se define por el monopolio del uso de esta fuerza. De esa manera, la fuerza, la hostilidad y violencia, no sólo forman parte de la relación entre la gente, sino de las estructuras e instituciones, por lo que la política comprende esta perspectiva.

Uno de los autores contemporáneos que hace énfasis en esta relación de conflicto fue Carl Schmitt, quien en su ensayo *El concepto de lo político* intentó conceptualizar la política desde su objeto y en su esencia como lo político. Es decir, como un ente basado en la distinción *amigo y enemigo*, como una relación que reconoce un prejuicio por lo político en sentido negativo, como contraposición a otros conceptos.

Para Schmitt, el Estado se define como una unidad superior y neutral, como un modelo de unidad política, portador de todos los monopolios, y entre ellos, el monopolio de la decisión política. Así, “el concepto del Estado presupone el concepto de lo político... En general lo ‘político’ es equiparado con lo “estatal” o, al menos, se lo relaciona con ello. El Estado aparece, pues, como algo político; y lo político como algo estatal, evidentemente un círculo insatisfactorio” (Schmitt, 2004, p. 173).

La distinción primordial de lo político está en las acciones y motivos, en la distinción *amigo* (Freud) y *enemigo* (Feind), donde el enemigo es el extranjero, el diferente, el enemigo público.

De esa forma, para Schmitt “el enemigo es simplemente el otro, es el extranjero (*der Fremde*) y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido en particular intensivo, algo otro o extranjero, de modo que en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no pueden ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero ‘descomprometido’ y por eso, imparcial” (Schmitt, 2004, p.177).

La idea de Schmitt seguía el pensamiento de principios del siglo XX, donde parece prevalecer el *diferente*. En este contexto el inmigrante es el enemigo y la política basada en esta relación mantiene instrumentos violentos que han sido graves y han dado

paso a momentos injustos y de dominio como el holocausto durante la Segunda Guerra Mundial.

Ante los prejuicios y las afirmaciones de los autores anteriores frente a la política, Hannah Arendt se preocupó por esclarecer los límites de lo que es la política y lo que no lo es. Así, cuando se dice que la política lo abarca todo y que lo público ha subsumido a lo privado, entonces desaparece la política, justo lo que pasa en un régimen totalitario.

En ese sentido, Claude Lefort efectúa un análisis, a partir del pensamiento de Arendt, de la siguiente manera: “Sólo existe la política allí donde se manifiesta una diferencia entre un espacio en el que los hombres se reconocen mutuamente como ciudadanos situándose juntos ante los horizontes de un *mundo común*, y la vida social propiamente dicha, donde sólo comprueban su dependencia recíproca por los efectos de la división del trabajo y la necesidad de satisfacer sus menesteres” (Lefort, 2000, p.136).

LA ACCIÓN POLÍTICA Y PODER FRENTE A LA VIOLENCIA

En la reflexión sobre la “política” Hannah Arendt no cesa a la tarea de comprenderla y en sus obras presenta una relación de la “acción” con la noción de *praxis*. La “acción” está determinada por la pluralidad y comienza con la libertad, pero siempre en una relación con el mundo y visible en el espacio público.

La intención de la autora en su reivindicación de la política se enfoca en no someterla a medios-fines, sino en una comprensión precrítica que no tuviera como base los prejuicios y la dominación como fundamento de la misma política; es decir, la idea tendría que vislumbrarse en lo común. Por lo que Arendt no deja de ver el sentido de la política en la antigua Grecia, no por la fundación de la misma, sino por el ejercicio del *polités* dentro de la *polis*.

En principio la idea del “ser” aristotélica, como *zoon politikon*, se tradujo por carácter social. Tal como los romanos lo interpretaron, es decir, al “ser” como un *animal social*, lo que llevó a Hannah Arendt a considerar el *zoon politikon* como la condición

de lo humano y se internó en su profundización, así como en la traducción del término aristotélico.

Para llegar a la conclusión de que la interpretación del *zoon politikon* como ser político se debería comprender como parte de la condición humana en la *praxis* y en la *lexis*, dando un vuelco a la tradición de observar el “ser político” de Aristóteles desde un carácter natural, como si el *zoon politikon* fuera un ser social por naturaleza, “como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; *el hombre es a-político*. La política nace *entre los* hombres, por lo tanto, completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia política” (Arendt, 1997, p.46).

Lo propiamente apolítico se relaciona con el sistema de dominación, en el que no se garantiza la vida humana. El espacio que surge entre los hombres para Arendt será producto de la acción política, de la relación que se da cuando los hombres se juntan y coinciden para dar paso “entre” ellos. Un mundo en el que se dan lugar todos los asuntos humanos:

La política trata de estar juntos y los unos con los otros... Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en el caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de diferencias. En tanto que se construyen cuerpos políticos sobre la familia y se los entiende a imagen de ésta, se considera que los parentescos pueden, por un lado, unir a lo más diversos, y por otro, permitir que figuras similares a individuos se distinguan de otras (Arendt, 2008, p. 46).

Para Arendt, el fenómeno de la violencia carece de sentido en la política y el “poder”. El uso de la violencia lo destruye y sólo hace que exista el dominio, característica que el mismo Maquiavelo identificaba en su arte de la política.

De esa forma, la violencia en la obra de Arendt se vincula con dos nociones centrales para ella: “poder” y “acción”, tal como lo afirma Claudia Hilb.

A esta idea, Hannah Arendt le imprime una singularidad: mira a esa relación de poder político como *dominus* y con ins-

trumentos violentos para mantener el mismo poder (Hilb, 2001. pp, 11-44).

El poder corresponde a la capacidad humana para actuar concertadamente. Con el entendimiento de que el poder no es una posesión, mucho menos la propiedad de un individuo, porque el poder en su carácter de posibilidad permanece cuando un grupo está unido.

Lo que le daría sentido al poder sería entonces el pueblo, *potestas in populo*, y es el apoyo del pueblo el que otorga y mantiene el poder.

CONCLUSIONES

El diálogo intersubjetivo es indispensable para la política como construcción humana.

Lo que habrá que considerar de la propuesta arendtiana es que existen cuestiones que quedan pendientes en la propuesta de la autora y son: el encuentro de diversas culturas que trae consigo el mundo global, la violencia en su máxima expresión que conlleva la guerra de los Estados ante diversos fenómenos del mundo moderno, como el narcotráfico y el terrorismo. Asimismo, el individuo concentrado en el consumo y en el culto a la instrumentalización del mundo de la vida.

La política necesariamente se da en lo humano y es ahí donde Arendt va a localizar a la acción política, por tanto la política es una necesidad para la subsistencia social y para asegurar la vida individual.

En las posibilidades de Arendt, la política no sólo garantiza la vida (*zoe*), sino que da todas las posibilidades de realizarla, de afirmarla y relacionarla con su sentido mismo, a fin de que la política en acción no convierta a la violencia en su medio, ni se instrumentalice por ella misma, lo cual da razón del poder como posibilidad para producir, crear y habitar el mundo.

Contraria a la relación *violencia-política* está la propuesta de desvanecer los prejuicios acerca de la política como ella lo mencionó: “Tras los prejuicios contra la política se encuentran

hoy día (...) el temor de que la humanidad provoque su desaparición a causa de la política y de los medios de violencia puestos a su disposición, y –unida estrechamente a dicho tenor– la esperanza de que la humanidad será razonable y se deshará” (Arendt, 1997. p. 49).

El error, dice Arendt, ha estado en las metáforas sobre el poder, pues suele comprenderse como potencia, que es la propiedad inherente a cualquier individuo que puede demostrarse a sí mismo en relación con otros, pero que es esencialmente independiente de ellos. Por tanto, la violencia aun en su potencia tendrá que ser sustituida por otros mecanismos que se produzcan y se sobrepongan a la misma mediante las posibilidades de diálogo, pero también bajo perspectivas de perdón y reconocimiento del conflicto, sin negarlo u ocultarlo, sino que en su comprensión.

Es cierto que el poder y la violencia no son parte de la naturaleza, sino que tienen lugar en la vida política. Es importante, sin embargo, la distinción que hace la autora para dejar de lado la violencia del sentido de la política, pues el espacio político no es una mera localización física en el que las acciones son visibles, sino que es algo vinculado a la necesidad de límites, delimitado por leyes.

Las aportaciones de Arendt permiten situar al poder y la violencia desde su naturaleza. Mientras el poder es un fin en sí mismo, la violencia naturalmente es un instrumento, un medio y no puede ser la esencia, por lo que las justificaciones de la violencia se dan de manera externa a la misma. Esto significa que no tiene justificación por sí misma y eso es lo que el pensamiento arendtiano pone a la luz, pues la violencia es el medio para la dominación, más no puede ser el medio para obtener el poder (*macht*).

REFERENCIAS

Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. (A. Poljak, trad.). Barcelona: Península.

Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* (R. S. Carbó, trad.). Barcelona: Paidós.

Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. (R. Sala, trad.). Barcelona: Paidós.

Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University.

Hilb, C. (2001). "Violencia y política en la obra de Hannah Arendt". *Revista Sociológica*, 16 (47), 11-44.

Hobbes, T. (1994). *El Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. (M. S. Sarto, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Kristeva, J. (2013). *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.

Lefort, C. (2000). *Hannah Arendt y la cuestión de lo político*. Barcelona: Gedisa.

Maquiavelo, N. (2005). *De Principatibus*. (E. A. Gaisman, trad.). México: Trillas.

Schmitt, C. (2004). *El concepto de lo político*. (R. A. Serrano, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Strauss, L. (2004). *Maquiavelo. Historia de la filosofía política*. (D. L. Leticia García Urriza, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (2001). *Estructuras del poder*. (R. Arar, trad.). México: Ediciones Coyoacán.

Young-Bruel, E. (2006). *Hannah Arendt. Una biografía*. (M. Loris Valdés, trad.). Barcelona: Paidós.

Asignatura	Filosofía 1.
Semestre escolar	Quinto semestre.
UNIDAD TEMÁTICA	Unidad 1. La filosofía y su relación con el ser humano.
Propósito(s) de la unidad	Al finalizar la unidad el estudiante: Identificará las características generales de la filosofía desde sus diferentes tradiciones con el fin de vincular su formación humana con su entorno social.
Aprendizaje(s)	Comprende elementos fundamentales de la condición humana, a partir de las áreas o disciplinas filosóficas, con la finalidad de valorar los alcances de éstas en diversos ámbitos.
Tema(s)	Noción de filosofía, su origen y especificidad Historicidad de la filosofía. El ser de la praxis política. Democracia, justicia, imparcialidad y compensación de las desigualdades o desventajas sociales.

Vera Yamuni Tabush: crítica a la desigualdad de género en la literatura y otros ámbitos

MIRIAM DÍAZ SOMERA

INTRODUCCIÓN

Vera Yamuni Tabush es conocida por su cercanía a José Gaos y sus escritos sobre la vida y obra de este autor, pero son pocas las investigaciones que dan cuenta de su producción intelectual. Llama la atención, incluso, que los trabajos de esta filósofa sobre el transterrado formen parte de la bibliografía complementaria en textos sobre filosofía en México del siglo XX.

Esto podría llevar a las y los lectores a imaginarla como mera biógrafa o comentarista de su maestro.

Sin embargo, Vera contribuyó a la filosofía mexicana en varios ámbitos: 1) Aportó a la historia de las ideas con un análisis minucioso de la expresión del pensamiento de filósofos de lengua española. También mostró que no se puede afirmar que sean pensadores ametódicos ni asistemáticos y que si se les excluye de historias de la filosofía es por el desconocimiento de su obra o por una caracterización negativa de su producción intelectual; 2) Incentivó la crítica y toma de conciencia sobre el lugar asignado

a las mujeres en el imaginario filosófico y literario, así como en otras esferas de la vida humana, por ser consideradas inferiores en el terreno del ser o del valer; y 3) Difundió su pensamiento en las cátedras que impartió acerca de lógica, filosofía de la ciencia, pensamiento e historia contemporánea árabes, así como de literatura y otras formas expresivas del lenguaje.

Dada la extensión de este artículo, me limitaré a presentar su biografía y exponer algunas de sus consideraciones sobre la desigualdad de género que nos conducen a la reflexión hoy en día.

Mi objetivo es promover la lectura de una autora que no ha ocupado un lugar relevante en historias de la filosofía mexicana a pesar de su contribución a la historia de las ideas y su influencia en el feminismo. Me interesa impulsar la investigación sobre esta y otras filósofas que forjaron el pensamiento contemporáneo.

¿QUIÉN FUE VERA YAMUNI TABUSH?

A fines del siglo XIX, hubo un éxodo de familias libanesas a causa de una crisis económica provocada por la caída del precio de la seda y la disminución de subsidios por parte del Imperio Otomano. La mayoría de estas personas emigraron al continente americano, principalmente a Estados Unidos, Australia y Brasil, mientras que otras se desplazaron a países centroamericanos para integrarse a proyectos de desarrollo.

Así fue como los abuelos y padre de Vera encontraron suelo fértil en Costa Rica para dedicarse a actividades comerciales, ya que este país se había insertado en la economía mundial y tenía proyectos de modernización de la infraestructura, de los cuales se benefició la inmigración extranjera (Burdíel, 1988, p. 19-56).

En 1892, en la nación centroamericana se estableció la segunda pareja sirio-libanesa conformada por José Antonio Tabush Fallat e Ignacia Haquím Zaglul, abuelos maternos de Vera. Casi una década después arribarían su abuela paterna Miriam Abadala y su padre Bejos Miguel Yamuni Abadala, originarios de la ciudad libanesa Deir el-Ahmar (Martínez, 2010).

El 19 de noviembre de 1914, Bejos Yamuni y Mercedes Tabush Haquím, oriunda de San José Costa Rica, contrajeron matrimonio, y para 1915, él ya era dueño de una de las tiendas de importación de encajes, sedas, plumas y telas más importantes de la ciudad.⁴

Vera Yamuni Tabush fue la hija mayor de esta pareja, nació el 30 de mayo de 1917. Un año más tarde nacería su hermana Amelía, en 1923 su hermana Mercedes, en 1925 su hermano Miguel (FamilySearch, *s.f.*), y para 1929, su hermana menor Lilly.

Sobre la educación inicial de Vera, sabemos que:

Hizo sus primeros estudios en centros de enseñanza costarricenses. La primaria en la Escuela “Julia Lang” y la secundaria, compartida entre el “Colegio Superior de Señoritas” y el “Liceo Nocturno Sarmiento”. Además, cursó dos años de estudios de comercio en el “Saint Mary’s Academy”, colegio religioso católico ubicado en Windsor, Ontario, Canadá. (Prada, *s.f.*, p. 2).

Durante su estancia en Canadá, realizó varios viajes a los Estados Unidos para visitar a sus familiares que vivían en Detroit, Michigan y otras ciudades. Sus travesías de juventud no se concentraron en el norte del continente, también recorrió algunos países de Centroamérica, como Guatemala (Martin, 1950).

En 1928, su padre y otros inmigrantes fundaron La Casa Libanesa, institución cultural en la cual participó la joven costarricense.

En 1944, Vera fue editora del periódico *Sheik*, considerado el órgano de la juventud libanesa de Costa Rica. Entre 1938 a 1946, fueron publicados algunos de sus textos de juventud en *Repertorio Americano*, revista coordinada por Joaquín García Monge.

Esta revista alberga, además de sus cuentos satíricos, breves escritos en los que se puede rastrear su crítica a las desventajas que se enfrentan muchas mujeres en relación con los varones, me refiero particularmente a: “Tahiri, mujer de Irán”, “A Virginia

⁴El almacén se llamaba “La Pouppe” y hasta la fecha los descendientes de la familia Yamuni son dueños de la cadena de tiendas de ropa Yamuni.

Woolf, eternamente viva”, “Safo, mi guía de siempre” y “A ella, que me dejó su voz”.

Desde que Vera estaba pequeña, su padre era un asiduo lector de pensadores árabes, esto influyó en su interés por este campo del saber (Martin, 1950). Ella comenzó sus estudios en Costa Rica y viajó a México en 1945 para dedicarse al estudio de la filosofía. Su interés principal era estudiar la influencia del pensamiento árabe en España. Llegó a este territorio con una recomendación de García Monge a Alfonso Reyes, quien, a su vez, le propuso entrar al seminario coordinado por José Gaos.

Lo que significó la llegada de Vera Yamuni Tabush a México, así como su recibimiento en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en palabras de Valero (2015) fue lo siguiente:

Desde sus incursiones en la UNAM logró producir una impresión favorable en catedráticos como Juan David García Bacca y Eduardo Nicol. En las referencias solicitadas por parte de El Colegio de México, este último informaba que la interesada es “alumna mía en la Facultad de Filosofía y Letras, y desde el principio de este curso —el primero en que asiste a la Facultad— me pidió que la guiara en sus estudios”. En cuanto a cualidades personales mencionaba que “su vocación para convertirse en una especialista de estos estudios parece indudable, y se funda ya en el hecho de ser hija de árabes y de conocer el idioma oralmente. Su capacidad de trabajo es considerable; el estudio puede decirse que es su única ocupación, pues no parece que tenga, aparte de él, otros intereses. Su preparación no es grande, y por esto me ocupo de que en la Facultad asista exclusivamente a los cursos que más le convienen”. Entre ellos se encontraba el seminario que dirigía el doctor José Gaos, dado que le serviría, “para aprender el método y las técnicas de investigación, que son más necesarias aun en esta especialidad suya que en otras” (pp. 407-408).

No solamente Eduardo Nicol y otros profesores, sino también los compañeros de Vera se sentían sorprendidos por su curiosidad y compromiso por la filosofía. Ella relata que sus compañeros la veían con ojos de extrañeza por ser una mujer joven (22 años) con habilidades para ahondar en problemas filosóficos, mientras que

para ella significaba demostrar que este quehacer no es exclusivo del género masculino (Martin, 1950).

Como participante activa del Seminario para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española, dirigido por el filósofo transterrado José Gaos, así como estudiante de posgrado en Filosofía de la UNAM, Yamuni Tabush proyectó una investigación de largo alcance que contemplaba: en primer lugar, encontrar conceptos e imágenes comunes en pensadores de habla hispana; después, comparar los procesos discursivos de estos autores con algunos de habla inglesa y francesa⁵; finalmente, examinar elementos del pensamiento que escapan al análisis lógico pero que dan cuenta de las circunstancias que lo envuelven. De esta manera —consideraba la autora— no se quedaría en generalidades superficiales sobre los pensadores que eligió estudiar.

De dicho plan de trabajo resultó su tesis de maestría *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*, publicada por El Colegio de México en 1951, donde analizó textos de Juan Montalvo, José Martí, José Enrique Rodó, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y José Vasconcelos. En la investigación de doctorado, titulada *Procesos discursivos en pensadores de lengua española comparados con pensadores de otras lenguas*, retomó a estos autores hispanoamericanos y relacionó su pensamiento con el de Alfred North Whitehead, John Dewey, Henri Bergson y Gabriel Marcel.⁶

La tercera parte de este programa no sería realizada porque al año siguiente de doctorarse (1955) inició una estancia de cuatro años fuera de México. Esto interrumpió su programa inicial, sin embargo, en sus investigaciones concluidas continuamente hizo alusión a los motivos alógicos en los que profundizaría en un volumen aparte.

Vera recibió una beca por parte del gobierno francés para estudiar durante un año Cultura islámica y Lengua árabe en “L’ la Ecole des Langues Vivantes de la Sorbona de París. Durante su estancia en Europa, Yamuni tuvo la oportunidad de viajar a Medio

⁵ Los autores que analiza corresponden a los siglos XIX y XX.

⁶ Estableció paralelismos entre Marcel y De Unamuno, Vasconcelos y Dewey, Martí y Whitehead, entre otras comparaciones.

Oriente en vacaciones para visitar algunos pueblos y conversar con su gente. Ahí encontró a personas amables e interesadas en los acontecimientos políticos, incluidas muchas mujeres que estaban al tanto de lo que ocurría a nivel global a pesar de no tener acceso a las noticias. Por ello se desplazó a Argelia donde estudió otro año. Posteriormente, fue beneficiada con una beca de la UNAM, lo que le permitió estudiar un año más en el Líbano.

Se encontraba habitando este país, en Bikfaya (un pequeño poblado de 1,000 habitantes), cuando la guerra civil comenzó. Sus profesores provenientes de Beirut no podían salir de su ciudad debido a la crisis política. Por este motivo, ella y sus compañeros continuaron durante tres meses su aprendizaje de manera autodidacta.

Pasó su último año de investigación en Medio Oriente con una beca que le otorgó El Colegio de México.

La filósofa costarricense recorrió a camello el Río Nilo rumbo a las pirámides en Egipto. Este lugar la impresionó por el contraste entre lo antiguo y lo nuevo. Por todos lados encontraba elementos culturales sobre el pasado esplendoroso de Egipto mezclados con el esfuerzo patriótico por modernizar la nación. Además de recorrer el Nilo, visitó Jordania y Jerusalén. Sin embargo, las tensiones entre Israel y Jordania ocasionaron que no le dieran la visa para entrar al territorio israelí (Oakes, 1959).

Antes de emprender su viaje a Europa y Medio Oriente, Yamuni Tabush se había abocado a la investigación y la labor docente. En la UNAM impartió las cátedras de Lógica e Historia de la Filosofía en los siglos XIX y XX, también fue profesora en el México City Collegian (MCC) e impartió las materias de Psicología, Lógica y Ética en la Universidad Femenina de México. Una vez que regresó a México (en 1959) retomó sus clases universitarias y ofreció conferencias y cursos sobre cultura islámica y los países árabes de los siglos XIX y XX en la UNAM y el MCC. A partir de 1969 se dedicó al estudio y después al ejercicio de la carrera de Medicina (Prada, *s.f.*, p. 3).

Una forma de resumir la vida de esta autora en una frase es que fue “costarricense por nacimiento, mexicana por elección. Filósofa, médica-cirujana, poeta” (Soto, *et al.*, 2009).

A esta descripción, le agregaría que además fue traductora al castellano de pensadores árabes, franceses e ingleses, y precursora del feminismo en México, pues junto con otras filósofas mexicanas, como Graciela Hierro, cuestionó los roles culturalmente asignados a las mujeres.

CRÍTICA A LA DESIGUALDAD DE GÉNERO

En “Tahiri, mujer de Irán”, Vera Yamuni (1944) sostiene:

Grande elogio merece el hombre que vive de acuerdo con sus creencias, sean cualesquiera las consecuencias que le devengan. Grandísimo elogio la mujer que se atreve a realizar las aspiraciones y vivir de acuerdo con su ideología, su sentimiento. Esa ya ha dejado de ser sombra, reflejo, para simplemente ser (p. 11).

Para la autora costarricense, Tahiri⁷ fue un claro ejemplo de que las mujeres que actúan diferente de lo que esperan de ellas sus familiares, esposos, pretendientes, así como la comunidad cultural a la que pertenecen, no solamente son infravaloradas a diferencia de muchos hombres a los que se les ve como héroes, sino también se les desprecia y condena por ello. Tahiri fue una mujer que veló por la liberación de las mujeres, pero sus interpretaciones teológicas y convicciones le costaron el encarcelamiento, la calumnia y la pena de muerte.

La postura de Vera nos lleva a preguntarnos si a cualquier persona se le permite vivir conforme a sus ideales. Desde luego que no ocurre así en sociedades donde existen grupos dominantes. Sin embargo, debería valorarse a todo ser humano cuyas acciones son consecuentes con sus principios éticos o religiosos, independientemente del género al que pertenezca.

⁷Poeta y teóloga iraní que cuestionó algunos preceptos del islam y se convirtió al babismo, siendo una inspiración para otras iraníes.

A propósito de la vida de esta filósofa, ella misma desafió algunas de las costumbres de su comunidad cultural. Pues ya se encontraba casada en Costa Rica cuando decidió viajar a México para continuar su carrera académica, en vez de dedicarse a las labores del hogar y cumplir los mandatos de esposa.

Quizás a este y otros motivos se deba su crítica constante a los roles sociales impuestos al género femenino.

Analicemos ahora algunas líneas de “A Virginia Woolf, eternamente viva”. Cabe señalar que en *Una habitación propia* (1929) Woolf cuestionaba las caracterizaciones que intelectuales de distintos campos habían hecho sobre las mujeres. También reflexionaba sobre la exclusión que ellas sufrían en espacios destinados al estudio y planteaba la necesidad de su autonomía económica para alquilar o tener un espacio donde poder dedicarse a la escritura. A su vez, pronosticaba que las mujeres se abrirían paso en la literatura cuando tuvieran las mismas posibilidades que los varones para realizar esta labor (Woolf, 2017).

Por su parte, Yamuni (1944) le agradecía a la pensadora inglesa haber promovido la inquietud en las mujeres de buscar espacios en soledad para pensar sobre sí mismas. Me permitiré citarla ampliamente.

¡Bendigamos las horas en silencio, de la armonía y de la soledad! Horas verdaderas en que somos nosotras mismas entrando resueltamente en la vida. Horas dulcemente serenas, acompasadas, llenas de fe en el futuro apoyado en la solidez reflexiva que nos han dejado en el alma otras horas diferentes, enfermizas, deprimidas y retrógradas. [...] Horas que rompen definitivamente con toda sumisión, salvando nuestros pensamientos y lo íntimo de nuestro ser, del naufragio en el mar de la vida. Horas que excluyen los disfraces, el desperdicio de fuerzas, el sacrificio estéril, el deber equivocado y automático. [...] Horas en que nos olvidamos de la gente zonzosa, del brillo exagerado de los pisos, del alimento puntual, de la costumbre de quedar bien con el vecino, de nuestra ayuda innecesaria de muletas en la vida conyugal, cuya finalidad es ser abandonadas en el último rincón de la casa a que las cubra la mugre del tiempo y del olvido, de donde han de saltar de pronto, algún día, golpeándonos en lo íntimo, haciendo de nosotras resentidas. [...] Horas emocionales,

llenas de nuestro propio espíritu, que nos hacen sentir la belleza que es verdad, el amor, el sufrimiento, la creación, dentro de un movimiento propio adormecido. Horas que salvan en las noches negras, tenebrosas, la inclinación de la balanza que oscila entre el ser y el no ser. Horas de fé [*sic*] que hacen brillar en el firmamento la luz de la esperanza y que debieran ser perennes por ser gloriosas y sublimes por estar dentro de lo propio. [...] ¡Benditas horas mías! (p. 113).

A lo largo del escrito, la postura de Yamuni Tabush es que las mujeres no tienen por qué aceptar una vida impuesta, aquella en la que se les mira como mero objeto de adorno o como personas destinadas a las labores domésticas, algo que les ha generado, en muchos casos, además de tristeza, el sentimiento de fracaso y la falta de cuidado de sí mismas.

Al respecto, considero que la búsqueda de soledad para la reflexión y la contemplación se plantea como una necesidad aún hoy día, debido a que muchas mujeres están volcadas hacia los trabajos de cuidado y domésticos que, si bien son necesarios, en no pocos hogares son repartidos desigualmente, dejándolas a ellas en desventaja para ejercer actividades de otro tipo.

Y con referencia a las “benditas horas”, tal vez convenga hacer la distinción entre soledad y desolación.

Tal como sostiene Marcela Lagarde (1997), la desolación está asociada al sentimiento de abandono por parte de los otros, lo que lleva a muchas mujeres a sentirse desamparadas y a pensar en aquellos que ya no las acompañan de modo nostálgico; en cambio, la soledad —que a mi parecer es la que promueven Yamuni y Woolf— tiene que ver con la búsqueda de espacios y tiempos para el pensamiento propio y la creatividad (pp. 67-71).

Esto podría traer como consecuencia que las mujeres dejen de aspirar a estereotipos de hijas, parejas o madres perfectas, los cuales, en vez de generarles felicidad, puede causarles frustración; que por momentos dejen de pensar en los otros y construyan su autonomía rompiendo con la idea de que su bienestar depende de los demás; y que aprovechen su soledad para encontrarse consigo mismas o para explotar sus capacidades creativas.

Por otro lado, en “Safo, mi guía de siempre”, Vera (1945) lamenta que, aludiendo a la poeta de Lesbos, las mujeres que no cultiven la literatura y las artes, por dedicarse exclusivamente al trabajo en el hogar, sean condenadas al olvido. Muestra su preocupación por que el ejemplo de vida de las mujeres se pierda a través de la historia. De tal modo nos recuerda que:

Dirige Safo sus ojos profundos a la ciudad de Atenas y contempla a las mujeres del gineceo⁸, estancadas, pesadas dentro de la molición del tejido, infecundas, y dice a una rica de nacimiento y alto rango: “Mujer, un día te ocultarás en la tumba, de ti no quedará recuerdo alguno, pues no cultivas las rosas de Pieria⁹, y entonces errarás oscura en la mansión del Hades, ignorada aún entre los muertos ciegos”. Y a nosotros no ha llegado su nombre, ni quien era, solamente la sentimos con potencia de movimiento retrógrado en toda esta comunicación de atmósfera que nos trae consigo el tiempo (p. 232).

En este escrito, reconoce a la poeta griega como alguien cuyo legado fue la libre expresión y alude nuevamente a la búsqueda de soledad aunada a la de libertad. De este modo expresa:

La esencia de mí misma se desborda enteramente en soledades, por mis sueños, como si sólo entonces pudiera sentir mi libre expresión. La quietud y el ritmo misterioso de la noche me rodea de una atmósfera fecunda. [...] El principio verdadero reside en la simiente sana: de ahí que obra meritoria de mujer pueda estar solidamente [sic] afirmada y vuelta a lo efectivo, cuando eso de ser una misma sea una realidad. Una misma pensando, una misma moviéndose con ambición libre y superadora (Yamuni, 1945, p. 232).

Antes de continuar, deseo destacar que un aspecto común en los escritos de juventud de la filósofa costarricense antes citados

⁸ Espacio en los hogares griegos para las labores asignadas al género femenino.

⁹ Nombre metafórico otorgado a las Musas.

es que se considera heredera del pensamiento de otras mujeres, al grado de no saber distinguir qué ideas ha adoptado de ellas y cuáles son propias. En algunos de sus textos, hace patente el deseo de no mirarse a través de los ojos de los varones, sino de pensar en sí misma y en otras mujeres desde voces femeninas. Es por ello que le expresa a Virginia:

Te siento tan en mí que tus ojos tristes se confunden con los míos y ya no sé dónde terminas tú, ni a dónde comienzo yo. Y así en esa unidad, rompiendo con el mito de Adán y su costilla, luchamos hoy, mañana, siempre para definirnos propiamente y poder decir con valentía somos. (Yamuni, 1944, p. 113).

A su vez, en “A ella, que me dejó su voz”, despedida dedicada a Gabriela Mistral tras su muerte, afirma sentirse una extensión del alma de la poeta y educadora chilena, quien ya no está presente físicamente, pero continúa viva a través de su palabra. (Yamuni, 1946).

En cuanto a sus escritos de madurez se refleja la preocupación de la autora de origen libanés por el lugar de las mujeres en la producción cultural.

En 1966, escribe el artículo “La mujer en el pensamiento filosófico y literario”, en el cual reflexiona sobre los mandatos de género durante los períodos antiguo, renacentista y contemporáneo.

La tesis de Vera es que las situaciones actuales son resultado de las anteriores, y eso a veces nos obliga a remontarnos a hace mucho tiempo, pero esto resulta necesario porque el conocimiento de estos antecedentes nos posibilita comprender nuestro presente.

Así pues, hace un repaso sobre las características y roles asociados a las mujeres en diferentes etapas históricas. Refiere a obras de filósofos antiguos como Platón y Aristóteles; del Renacimiento alude a Luis Vives, Fray Luis de León y Baltasar de Castiglione; y del siglo XIX menciona a Nietzsche y John Stuart Mill.

Yamuni Tabush contrasta las posturas de pensadores de una misma época para mostrar que algunos son conservadores mientras que otros son más liberales.

A partir de citas de estos autores da cuenta de cómo se consideraban inferiores a las mujeres para dedicarse a las actividades intelectuales o, si se les reconocía con igual capacidad intelectual, se establecían una serie de preceptos para dirigir sus vidas en función de la preservación del Estado o de una vida buena según la época y las creencias religiosas dominantes.

Esta autora sostiene que algunos filósofos distan en sus apreciaciones sobre el carácter y atributos de las mujeres a partir de sus experiencias de vida.

Algunos de ellos tuvieron mayor contacto con personas del género femenino, lo que les condujo a no infravalorarlas. Sin embargo, considera que son pocos los filósofos que conciben como iguales a las mujeres, tal es el caso de John Stuart Mill, quien, a su vez, estuvo influido por el activismo de su esposa Harriet Taylor.

La conclusión a la que llega Vera Yamuni (1966), inspirada en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, es que las diferencias entre hombres y mujeres —ya sea respecto de rasgos biológicos o psicológicos— no justifican el trato desigual ni la infravaloración de las mujeres. Además,

aun aceptando que tales diferencias sean en sí válidas, es evidente que no abarcan todo el ser de la mujer. No abarcan, desde luego, la cima del espíritu y la personalidad. Por otra parte, las diferencias psicológicas o del ser entre los dos sexos no presuponen, de ningún modo, fundamento alguno para establecer una diferencia en el valer. Aceptando esas posibles diferencias, muy bien pudiera suceder que, precisamente por ser distintas, valiesen lo mismo. Lo diferente, en cuanto tal, podría resultar elemento necesario en el logro de una cultura plena, que no fuese, como la actual, básicamente masculina, sino que llegase a ser íntegramente humana, *universal* (p. 200).

Este tema fue ampliado por la autora en “El feminismo y el neofeminismo de Simone de Beauvoir” (1983) y en la ponencia “El ser y el valer de la mujer comparados con el ser y el valer del hombre” que dictó en el Tercer Coloquio de la Asociación Filosófica de México en 1979, evento que organizó junto con otras

filósofas, en el cual se problematizó si existe algo que podamos denominar naturaleza femenina, y se analizaron y criticaron las relaciones asimétricas entre mujeres y varones (Yamuni, 1985).

En este último escrito, enfatiza, retomando a Woolf, la necesidad de que las mujeres tengan autonomía económica o se encuentren en igualdad de condiciones para desarrollarse como escritoras y en otras áreas donde la presencia es predominantemente masculina.

Debido a que este trabajo no puede ser más extenso, básteme con la bibliografía antes mencionada para que las y los lectores que así lo deseen puedan profundizar en la crítica que la autora hizo a la desigualdad de género.

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

En primer lugar, aclaro que me vi en la necesidad de dedicar varias páginas de este artículo para hacer una semblanza biográfica de Vera Yamuni Tabush porque se trata de una filósofa poco conocida, cuyo pensamiento no ha sido tan explorado.

Como puede apreciarse en esta breve semblanza, fue una mujer dedicada a varias áreas de la filosofía, inclusive a otros campos del saber, por ejemplo, la literatura y la medicina. Es por ello que su producción intelectual no debería reducirse al trabajo biográfico y de recopilación que realizó de la obra de José Gaos.

Existen diversos escritos de la autora que nos permitirían reconocer su aportación al estudio del pensamiento hispanoamericano, la cultura árabe, la lógica, por mencionar algunos campos a los que abonó con su labor docente y de investigación.

En lo que respecta al feminismo, cité y referí algunos textos para hacer un esbozo de la crítica que la pensadora de origen libanés emprendió contra la desigualdad de género en las esferas privada y pública, esto es, tanto en los roles asignados a las mujeres dentro de los hogares como en el ámbito de la producción cultural, donde se incluyen la literatura y la filosofía.

En trabajos posteriores, espero tener el espacio propicio para hacer un análisis detallado de las posturas feministas de

esta autora. Tal vez podrían plantearsele algunas objeciones y tendríamos que ver cuáles de sus reflexiones aún son aplicables a nuestro contexto, como lo hice en este artículo, y cuáles no.

También podemos complementar sus ideas con la perspectiva interseccional que se emplea en estudios feministas contemporáneos. Me refiero a que se considera, además de las condiciones de género, la clase social, la identidad étnica, entre otros elementos que dan cuenta de la diversidad de mujeres y de situaciones, ya sea de privilegios en algunos casos o de desventajas en otros, a las que nos enfrentamos en la actualidad.

Finalmente, me parece lamentable que la preocupación de esta autora sobre el olvido de las mujeres que han aportado (ya sea con sus escritos o su ejemplo de vida) a las humanidades y al pensamiento en general, continúe vigente para quienes nos dedicamos al quehacer filosófico.

Por esta razón, pienso que es necesario leer a autoras como Vera Yamuni y otras filósofas que no han ocupado un lugar equivalente al de los filósofos en las historias de la filosofía. No precisamente para estar de acuerdo con sus ideas y posturas, sino de inicio para conocer su pensamiento y luego hacer una evaluación crítica de sus aportaciones a este campo del saber.

REFERENCIAS

Burdiel de las Heras, M. C. (1988). *La emigración libanesa a Costa Rica* [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid].

FamilySearch. (s.f.). *The Life Summary of Bejos Miguel*. <https://ancestors.familysearch.org/en/KLFW-W6W/bejos-miguel-yamuni-abdala-1884-1961>

Lagarde, M. (1997). *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*. Nicaragua: Punto encuentros.

Martin, M. (10 de febrero de 1950). "Prof Prefers Philosophy to Domestic Problems". *Mexico City Collegian*. http://catarina.udlap.mx/ximg/db/xmlibris/sala_de_archivos_y_colecciones_especiales/fondo_moderno/periodicos_universitarios/volumen_03/1950_02_01.pdf

Martínez Esquivel, R. (2010). Inmigrantes libaneses en Costa Rica y sus participaciones en la masonería del país (primera mitad del siglo XX). *XIV Encuentro de latinoamericanistas españoles: congreso internacional*, 268-280. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00529294>

Oakes, H. (1959). "Yamuni Back from Middle East Odyssey". *Mexico City Collegian*. http://140.148.62.13/ximg/db/xmlibris/sala_de_archivos_y_colecciones_especiales/fondo_moderno/periodicos_universitarios/volumen_12/1959_05_13.pdf

Prada Ortiz, G. (s.f.). Vera Yamuni Tabush. En *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*. Recuperado de: http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Autores/FilosofosMexicanos/Yamuni_Tabush_Vera.pdf

Soto, M., Cortés, K. y Urbina, F. (2009). "Nuestra América Latina: Mujeres nuestroamericanas". *Nuestra América Latina. Reflexión, pensamiento, producción simbólica y cultural*. <http://nuestramericalatina.blogspot.com/2009/11/nuestra-america-latina-mujeres.html>

Valero Pie, A. (2015). *José Gaos en México: una biografía intelectual, 1938-1939*. México: El Colegio de México.

Woolf, V. (2017). *Una habitación propia*. México: Booket.

Yamuni, V. (1944). "Tahiri, mujer de Irán". *Repertorio Americano*. (T. XLI, N. 1). <https://repositorio.una.ac.cr/bitstream/handle/11056/11236/15-ENERO-1944.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Yamuni, V. (1945). "Safo, mi guía de siempre". *Repertorio Americano*. (T. XLI, N. 15). <http://hdl.handle.net/11056/11256>

Yamuni, V. (1946). "A ella, que me dejó su voz". *Repertorio Americano*. (T. XLII, No. 14). <http://hdl.handle.net/11056/11994>

Yamuni, V. (1966). "La mujer en el pensamiento filosófico y literario". *Anuario de Letras*. México: UNAM. <https://revistas-filologicas.unam.mx/anuario-letras/index.php/al/article/view/212>

Yamuni, V. (1983). "El feminismo y el neofeminismo de Simone de Beauvoir". *Antología, Perspectivas feministas*. México: BUAP.

Yamuni, V. (1985). "El ser y el valer de la mujer comparados con el ser y el valer del hombre". En Hierro, G. (Coord.). *La naturaleza femenina. Tercer Coloquio Nacional de Filosofía*. México: UNAM.

Asignatura	Filosofía 1.
Semestre escolar	Quinto semestre.
UNIDAD TEMÁTICA	Unidad 1. La filosofía y su relación con el ser humano.
Propósito(s) de la unidad	Al finalizar la unidad el estudiante: Identificará las características generales de la filosofía desde sus diferentes tradiciones con el fin de vincular su formación humana con su entorno social.
Aprendizaje(s)	Comprende elementos fundamentales de la condición humana, a partir de las áreas o disciplinas filosóficas, con la finalidad de valorar los alcances de éstas en diversos ámbitos.
Tema(s)	El ser de la praxis política. Democracia, justicia, imparcialidad y compensación de las desigualdades o desventajas sociales.

Alcances y limitaciones de la concepción rawlsiana de la justicia

MARÍA FERNANDA JIMENA OCHOA ARANA

INTRODUCCIÓN

Uno de los principales retos de la filosofía liberal contemporánea ha sido intentar articular un programa político con valores tan dispares como la libertad y la igualdad en comunidades humanas tan plurales y complejas como las nuestras.

El pluralismo de las sociedades contemporáneas se caracteriza por poseer una diferenciada red de grupos humanos con diferentes cosmovisiones culturales, religiosas y de moralidad coexistiendo en un mismo espacio territorial.

Este fenómeno social implica un gran desafío a la hora de dictar principios de justicia política en Estados de derecho democráticos, pues la diversidad de modos de vida trae aparejada a su vez problemas de desigualdad económica, política y social.

Una vertiente de liberalismo político más igualitario ha dirigido su reflexión no sólo hacia la búsqueda de las condiciones de posibilidad de la convivencia humana dentro del marco del pluralismo; sino también a la promoción de una distribución justa de las

riquezas materiales, del acceso al conocimiento y de la búsqueda de una plena dignidad humana, preservando en todos los casos la multiplicidad cultural.

Dentro de este contexto de liberalismo igualitario, el filósofo norteamericano John Rawls, escribe sus dos magnas obras: *Teoría de la justicia* y *Liberalismo político* con el objeto de construir una teoría basada en principios equitativos e imparciales de justicia respetuosos del pluralismo en sociedades democráticas liberales.

Es importante señalar que para la gran mayoría de los estudiosos de la teoría rawlsiana, los dos libros publicados por el filósofo norteamericano no contienen una supuesta ruptura en la noción de justicia como equidad. Por lo tanto, en este trabajo se sostendrá que la obra rawlsiana no posee una diferenciación “entre un supuesto *primer Rawls* que habría desarrollado el concepto de equidad en su primer libro de 1971, *Teoría de la justicia*, y un *segundo Rawls* que habría abandonado las pretensiones de la equidad, para sustituirlas por un retorno a los planteamientos de un liberalismo conformista con todo tipo de desigualdades socioeconómicas en su libro de 1993 titulado el *Liberalismo político*.

Las propuestas contenidas de estas obras constituyen todo un andamiaje de un modelo ético político orientado hacia un liberalismo solidario que se conforma por unos mecanismos de justicia política que permiten a todos los ciudadanos sin excepción su acceso pleno a los derechos políticos, civiles y sociales preservando su concepción metafísica de vida buena que mejor les acomode sin que esto merme en sus garantías jurídicas como miembros de una comunidad política.

Así, el liberalismo rawlsiano hace un extraordinario hincapié en el marco jurídico para la salvaguarda de los derechos individuales, y también en la aplicación de reglas y procedimientos públicos para el acceso equitativo de los bienes sociales.

Para el autor es imprescindible que los ciudadanos pacten los acuerdos mínimos para contar con un modelo democrático que descansa en un orden jurídico justo.

Dicho lo anterior, no es necesario decir que el contractualismo como vertiente de la ideología liberal, juega un papel destacado en la filosofía rawlsiana sobre la justicia.

Sin embargo, a juicio de Martha Nussbaum, el contractualismo a pesar de contener herramientas valiosas a la hora de estructurar y organizar nuestros juicios sobre la justicia se muestra insuficiente ante los problemas de inclusión social.

La autora ha observado este problema en la teoría contractualista de Rawls y plantea que una herramienta teórica como el “enfoque de capacidades”, puede resultar de gran ayuda para completar y reformar la idea de la justicia como equidad.

Pero antes de definir el enfoque de capacidades, en este apartado voy a concentrarme en las críticas que hace Nussbaum al concepto de *justicia política* de John Rawls.

Estas críticas, según la autora, conforman un ejercicio constructivo para robustecer la idea de la justicia como imparcialidad y equidad, ya que ella también comparte la visión de una sociedad más justa e igualitaria.

El problema que se plantea entonces es en los métodos teóricos para llegar a este fin tan loable como lo es la fundamentación de la justicia de un modo correcto y equitativo.

Las críticas de la filósofa al concepto de justicia de Rawls se concentran en los conceptos de autonomía, posición original, velo de ignorancia y bienes primarios.

Pero antes de entrar de lleno a estas objeciones esbozaremos de manera general la propuesta teórica del autor señalando los nexos que recupera de la teoría contractualista clásica, esto con el fin de obtener una posición crítica respecto a cómo y bajo qué condiciones Rawls formula las circunstancias de la justicia en un contrato orientado al beneficio mutuo y la cooperación social.

EL CONCEPTO DE JUSTICIA EN JOHN RAWLS Y SUS NEXOS CON EL CONTRACTUALISMO CLÁSICO

En la introducción del libro *Teoría de la justicia*, John Rawls, nos aclara que limitará su investigación sobre la justicia al campo meramente de lo social. Es decir, empieza a definir de manera general los rasgos propios de su teoría contractualista dejando claro que tiene como objetivo último generar ciertos principios

básicos de justicia. Estos principios, sin embargo, no se orientan a resolver casos particulares y cotidianos de la justicia en general, sino a resolver problemas que se generan en la estructura básica de la sociedad.

En el planteamiento rawlsiano la estructura básica de la sociedad comprende instituciones como la constitución política y las disposiciones económicas y sociales más relevantes, estas instituciones se encuentran reguladas a nivel normativo por ciertos principios de justicia.

Así, su interés más importante está centrado en definir unos principios de justicia social no pensados para juzgar o denunciar las acciones buenas o correctas de los individuos, sino para legitimar o deslegitimar las instituciones sociales que sirven de marco para la cooperación social.

Por tanto, una concepción de la justicia pensada desde la imparcialidad y la equidad ha de ser definida como aquella que proporciona principios y reglas a las instituciones de la sociedad para asignar derechos y deberes a los individuos, además de definir los aspectos distributivos igualitarios de la cooperación social, para así desarrollar una vida con características decentes para todos. Al respecto el filósofo norteamericano nos enuncia lo siguiente:

De diferentes cosas se dice que son justas o injustas: no sólo las leyes, instituciones y sistemas sociales, sino también las acciones particulares de muchas clases, incluyendo decisiones, juicios e imputaciones. Llamamos también justas e injustas a las actitudes y disposiciones de las personas, así como a las personas mismas. Sin embargo, nuestro tema es la justicia social. Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan las ventajas provenientes de la cooperación social (Rawls, 2006, p. 29).

De la cita anterior, podemos señalar que la idea normativa de la justicia social rawlsiana, determina que los beneficios y cargas

de la sociedad han de repartirse entre sus individuos atendiendo al principio de equidad.

En opinión de Rawls, la equidad expresa la única forma de relación entre personas que conduce a la convivencia armónica de una comunidad política, pues en base a este principio se condenan las relaciones sociales fundadas en el mero uso de la fuerza y la discriminación y se da paso a un reconocimiento compartido de principios y reglas que definen la adecuada distribución de cuotas de beneficios y cargas entre las personas.

En resumen, podemos argumentar que para el autor la estructura básica de la sociedad no sólo debe distinguirse por poseer mecanismos de eficiencia y orden respecto al modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social; ella debe de contener también mecanismos justos de equidad.

Al presentar a la equidad e imparcialidad como las principales virtudes de una acción justa, Rawls tuvo que contrastar su teoría contractualista de la justicia con el utilitarismo, esto con el fin de demostrar la superioridad de estas virtudes frente a los principios de felicidad y bienestar en general de dicha tradición filosófica.

En los párrafos siguientes señalaremos las características que el autor encuentra como problemáticas del enfoque utilitarista y argumentaremos a juicio de él, cómo una doctrina contractual correctamente elaborada puede subsanar dichos inconvenientes a la hora de definir los principios de la justicia social.

El utilitarismo lo podemos definir en términos generales como una doctrina moral que considera que un acto es justo o correcto en la medida que maximiza el bienestar en general. Con base en este argumento, Rawls plantea que la idea principal del utilitarismo se registra “cuando las instituciones más importantes de la sociedad están dispuestas de tal modo que obtienen el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces la sociedad está correctamente ordenada y es justa” (Rawls, 2006, p. 34).

En el utilitarismo el bienestar social depende directa y únicamente de los niveles de satisfacción e insatisfacción de la mayoría

de los individuos que conforman la sociedad. De esta forma, dicha tradición filosófica termina por identificar como lo mismo las nociones de lo bueno y de lo justo.

Rawls, tiende a rechazar esta equiparación y nos señala que el filósofo utilitario parte de un carácter teleológico para definir la justicia ya que subordina la teoría de lo correcto sobre la teoría de lo bueno, es decir el fin es maximizar el bienestar general, no importando si los medios son los correctos para llegar a lo justo; en cambio, su teoría de la justicia como imparcialidad parte del deontologismo donde lo correcto es independiente de lo bueno, y más aún, considera que lo correcto tiene supremacía sobre lo bueno. Al respecto nos señala lo siguiente:

La característica más sorprendente de la visión utilitaria de la justicia es que no importa, excepto de manera indirecta, como se distribuya esta suma de satisfacciones entre individuos, tampoco importa, excepto de manera indirecta, cómo un hombre distribuye sus satisfacciones en el tiempo. La distribución correcta en cada caso es la que produce la máxima de satisfacción de bienestar. La sociedad tiene que asignar sus medios de satisfacción, cuales quieran que sean, derechos y deberes, oportunidades y privilegios y diversas formas de riqueza de tal modo que, si se puede, obtenga ese máximo (...) De lo escrito anteriormente, mencionaré ahora que el utilitarismo es una teoría teleológica, mientras que la justicia como imparcialidad no lo es, la última es una teoría deontológica que no especifica el bien independientemente de la justicia, o no interpreta lo justo como maximización del bien (Rawls, 2006, pp. 34-40).

Otro punto cuestionable que la teoría rawlsiana observa de la perspectiva utilitaria es su visión de la justicia como una forma de eficiencia.

Para esta filosofía, los principios más sólidos en materia de justicia son reglas de eficiencia cuyo seguimiento estricto es útil mantener para lograr el fin ambicionado de aumentar al máximo el saldo total de beneficios. En este sentido, no hay en principio razón por la cual las mayores ganancias de algunos no han de compensar las menores pérdidas de otros, o lo que es más importante,

por qué la violación de las libertades de unos pocos no pudiera ser considerada correcta por un mayor bien compartido por muchos (Rawls, 2006, p. 37).

Por otra parte, Rawls, le critica al utilitarismo su falta de respeto por los individuos pues simplemente se limita a reproducir una escala social de bienestar no importando si la distribución de satisfacciones y bienes materiales atiende a un principio de equidad e imparcialidad, ya que a la justicia utilitaria le resulta indiferente la pretensión de imponer sacrificios a un determinado sector de la sociedad en pos de asegurar la mayor suma de satisfacciones entre los individuos que conforman una comunidad.

Esto significa que algunas veces tendríamos que aceptar niveles muy bajos de utilidad para algunas personas si eso forma parte del esquema que maximiza la utilidad total.

A juicio de nuestro autor, el utilitarismo no muestra una postura igualitaria pues formula un cálculo maximizador de bienestar que desconoce la independencia y separabilidad entre las personas y desconoce el hecho de que cada persona debe ser respetada como un ser autónomo, con preferencias distintas y tan dignas como las demás. Al respecto, Rawls nos señala lo siguiente:

Se supone que cada miembro de la sociedad tiene una inviolabilidad fundada en la justicia, el cual no puede ser anulado ni siquiera para el bienestar de cada uno de los demás. La justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se justifique por el hecho de que un mayor bien sea así compartido por otros. El razonamiento que pondera las pérdidas y ganancias de diferentes personas como si fuesen una sola queda excluido. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades básicas se dan por sentadas y los derechos, asegurados por la justicia, no están sujetos al regateo político ni al cálculo de intereses sociales (Rawls, 2006, p. 39).

Desde el punto de vista rawlsiano, podemos aseverar que la filosofía utilitaria no da una fundamentación satisfactoria y correcta del hecho de lo justo, dado que formula lo correcto de una acción justa en función de la cantidad de individuos a los que beneficia.

Este hecho evidencia de qué forma el utilitarismo no procede del modo moralmente más recomendable pues la fidelidad al sistema social puede exigir que algunos, en particular los menos favorecidos, tengan que renunciar a ciertos derechos en aras del mayor bien colectivo, lo cual es contraintuitivo en los Estados de Derecho democráticos caracterizados por el pluralismo.

Frente al utilitarismo, Rawls propone como alternativa fundamentar la idea de la justicia en la equidad basada en las doctrinas del contrato social. En opinión de Rawls, estas teorías representan para occidente una de las más grandes contribuciones que la filosofía moderna ha podido legar a lo largo de la historia, pues en ellas se concibe que los principios políticos básicos para la convivencia son el resultado de un contrato estructurado en la igualdad. Así, en sus diversas formas dicha tradición se ha mantenido fértil hasta la actualidad, pues sólo ella ha contribuido a pensar la justicia en igualdad y reciprocidad.

Nuestro autor observa que a partir de la construcción teórica del “estado de naturaleza” se justifica la existencia de un contrato entre individuos libres, iguales e independientes, que acuerdan renunciar al uso de la violencia en beneficio de la integridad de otro ser humano siempre y cuando se asegure la paz, la seguridad y la expectativa de un beneficio mutuo.

A modo de síntesis, podemos decir que las teorías contractualistas de Hobbes, Locke, y Kant abrieron paso para pensar la ciudadanía en términos de derechos. La figura de un ciudadano se asienta en la existencia de un individuo consiente y libre que accede por voluntad propia a unirse a los demás para vivir en sociedad, por ser la única vía conveniente para el beneficio propio.

Es así, que la ficción de un contrato ideal acordado en un estado de naturaleza nos proporciona una descripción y legitimación de ciertos principios políticos considerados en principios justos e iguales para toda la especie humana.

Es a partir de estos argumentos teóricos que podemos establecer que el contrato social, visto como criterio de justicia se da entre:

1. Todos los individuos que son libres y autónomos.
2. Todos los individuos que son iguales en la medida en que son racionales.
3. Todos los individuos que tienen deseos y procuran su consecución en sociedad a través del beneficio mutuo.

John Rawls, establece mediante estas características a los agentes contratantes de su *Teoría de la justicia*, pues no se puede concretar una acción justa sino se acuerda un contrato hipotético entre personas competentes y autónomas en sus juicios morales que aceptan ciertos principios de justicia con el fin de evitar conflictos para constituir un sistema de cooperación y beneficio común. Al respecto Rawls (2006) comenta lo siguiente:

El mérito de la terminología contractual es que transmite la idea de que se pueden concebir los principios de justicia como principios que serían escogidos por personas racionales, libres y autónomas (...) Más aún, los principios de justicia dictados sobre un acuerdo hipotético se ocupan de las pretensiones conflictivas con respecto de las ventajas obtenidas por la cooperación social (p. 29).

Sin embargo, a pesar de que reconoce positivo el contractualismo como una visión completa del pacto de los principios de justicia, se aleja de estos planteamientos clásicos al “no atribuir ningún derecho natural a los seres humanos en el estado de naturaleza, pues su objetivo es generar unos principios políticos básicos a partir de un conjunto muy reducido de premisas y ofrecer un ejemplo de lo que llama `justicia procedimental pura’, en la cual el procedimiento correcto define el resultado correcto” (Nussbaum, 2007, p. 32).

Ahora bien, una vez establecidas las diferencias del contractualismo clásico con la propuesta de justicia social del autor, Rawls sugiere reconstruir el planteamiento contractualista añadiéndole un instrumento conceptual hipotético diferente del estado de naturaleza, como lo es el de la posición original, con el objetivo

de lograr un mecanismo de justicia que plantee la posibilidad de proveer a todos los ciudadanos igualdad, independencia y libertad en una comunidad política. Al respecto nos señala lo siguiente:

En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia (Rawls, 2006, p. 25)

Así, la *posición original* se puede definir como un mecanismo de negociación racional entre las partes, que busca lo justo. Para Rawls el diseño de este instrumento conceptual otorga un procedimiento para la elección de principios políticos de justicia.

En esta situación puramente hipotética unos agentes racionales fungirán como representantes de la ciudadanía y sometidos a condiciones razonables elegirán los principios de justicia pública que regularán las estructuras básicas de la sociedad. Es decir, la posición original esta moldeada desde la teoría de la elección racional, en donde los individuos se muestran auto interesados y reflexivos en firmar un contrato que proteja su integridad individual y que a la vez les asegure un beneficio común a través de la cooperación social.

En la posición original, los individuos están en condiciones de escoger los principios de justicia imparciales en la medida en que ignoran sus determinantes sociales como son: su posición económica, intelectual, cultural, y política. Según Rawls, si los integrantes de la posición original no saben estas cuestiones sobre sí mismos serán capaces de escoger imparcialmente los principios de justicia.

La construcción de este sistema de justicia como imparcialidad y equidad está garantizada mediante *el velo de la ignorancia*, este velo les impide conocer a los individuos cuál será su posición o estatus en la sociedad.

Gracias a éste, los agentes del contrato desconocerán toda aquella información que les permita orientar el contrato a su propio favor. De este modo entonces, las partes contratantes efectuarán un *consenso trasladado* capaz de considerar imparcialmente los puntos de vista de todos los ciudadanos que participan en la elaboración del contrato. Este consenso, tiene como fin establecer “los principios de justicia imparciales, que resultarían de una elección realizada por personas libres, racionales y auto interesadas en una posición de igualdad” (Gargarella, 1999, p. 36).

El consenso trasladado funciona como un mecanismo neutral respetuoso de la esfera privada de cada individuo y sólo busca la negociación de cuestiones públicas. Es así, que este instrumento teórico, no tiene otra función más que lograr un acuerdo capaz de superar el conflicto entre personas con diferentes cosmogonías de entender el mundo, a través de la aceptación de los principios jurídicos de imparcialidad política.

La motivación de los agentes para realizar este contrato o consenso trasladado se sitúa en la visión de una sociedad como sistema equitativo de cooperación. En consecuencia, con esta motivación, Rawls, piensa que todos los sujetos contratantes deberían estar de acuerdo en una concepción política de la justicia que enunciará que todos los bienes materiales y derechos políticos tendrían que estar distribuidos por igual en una comunidad política.

Al respecto un estudioso de la teoría rawlsina, enuncia lo siguiente: “En este sentido Rawls presupone que tales agentes se encuentran motivados por obtener cierto tipo particular de bienes, que él denomina “bienes primarios”. Los bienes primarios serían aquellos bienes básicos indispensables para satisfacer cualquier plan de vida” (Gargarella, 1999, p. 36).

La correcta distribución de bienes primarios comprende que los individuos se vean así mismos libres e iguales como consecuencia de tener los mismos derechos, libertades y oportunidades básicas, tales como el ingreso, la riqueza y el autorrespeto, independientemente de sus concepciones sobre el bien.

De esta manera, según la teoría rawlsiana, “todos los valores sociales-libertad, ingreso, riqueza, así como las bases del respeto mismo- habrán de ser distribuidos igualmente a menos que una

distribución desigual de alguno o todos estos valores redunde en una ventaja para todos” (Rawls, 2006, p. 67).

La concepción de justicia de Rawls (2006), con base en todo lo planteado se puede resumir en dos principios a saber:

1. Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás (p. 67).
2. Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, y b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos (p. 68).

EL ENFOQUE DE CAPACIDADES Y LOS PROBLEMAS NO RESUELTOS POR LA *TEORÍA DE LA JUSTICIA*

Con la formulación de estos principios, el intelectual norteamericano pretendió reunir dentro de su teoría mecanismos morales y procedimentales para alcanzar ciertos principios universales de justicia que asegurarían la libertad y la igualdad entre los individuos.

Para nuestro autor, una sociedad justa no debe permitir que las personas resulten beneficiadas o perjudicadas por circunstancias ajenas a sus propias elecciones como lo es la suerte o una mejor dotación natural de habilidades. Es por ello por lo que las instituciones de esa sociedad deben de procurar dentro de lo posible, una igualación de las circunstancias de elección, que permita a los individuos acceder a los bienes materiales dentro de un ambiente de libertad e independencia.

Sin embargo, Nussbaum, cree que esta propuesta no cumple con sus objetivos de imparcialidad y equidad, pues los principios políticos de ese contrato hipotético son diseñados desde una posición muy idealizada de las circunstancias de la justicia; es decir,

se concibe a los agentes contratantes de la posición original desde un estándar de “normalidad”.

Tanto los contractualistas clásicos, como Rawls, ven ratificado su contrato por ciudadanos con una igualdad aproximada de capacidades físicas y mentales, capaces de cooperar entre ellos mismos desde una posición productiva y económica. Sin embargo, la realidad no es así, existen muchos ciudadanos con graves y raras deficiencias mentales y físicas que quedan excluidos en el contrato pues no cumplen con los requisitos de cooperación social, racionalidad y autonomía de los demás ciudadanos “normales.”

Nussbaum observa que la tradición del contrato social confunde dos cuestiones de suma importancia, que son en principio distintas: ¿quién diseña los principios de justicia básicos de la sociedad? Y ¿para quién están pensados estos principios?

Para los contractualistas clásicos y para Rawls, el quién diseña los principios está ligado al para quién son pensados estos principios. Es decir, las partes que escogen los principios de la justicia diseñan un orden societal con características afines a sus capacidades, dejando fuera las necesidades de grupos humanos que no estaban incluidos o que dadas sus limitaciones no pueden pactar un contrato.

Sin embargo, el ligar estas dos cuestiones es injusto, pues para Nussbaum, existe una infinidad de seres vivos y humanos que carecen de ciertas capacidades específicas (racionalidad, lenguaje, autonomía, aptitudes físicas y mentales) y que no por eso dejan de ser sujetos primarios de la justicia.

Es necesario, siguiendo el argumento de nuestra filósofa, que aunque estos sujetos no puedan participar en la posición negociadora de los principios de justicia, sus intereses queden representados en el diseño de un orden institucional. De este modo, las partes que diseñan los principios deben adoptar una mentalidad de reconocimiento a la dignidad de lo diferente, no sólo tomando en cuenta sus propias necesidades. Al respecto, Nussbaum (2007) nos señala lo siguiente:

No hay ninguna doctrina del contrato social que incluya a las personas con graves deficiencias físicas y mentales en el grupo de los que

deben escoger los principios políticos básicos (...) El hecho de no estar incluidos en el grupo de electores no significa que no estén incluidos entre aquellos para quienes se eligen los principios (...) Es así, que el “por quién” y “para quien” no tienen por qué ir ligados de este modo. Se podría proponer una teoría en el cual muchos seres vivos, tanto humanos como no humanos, sean sujetos primarios de la justicia, aunque no tengan capacidad para participar en el procedimiento por el cual se escogen los principios políticos. (pp. 35, 36,37).

Es importante mencionar que en *Teoría de la justicia*, la descripción de los atributos de las partes en el contrato se sitúa en dos niveles: el primero relacionado con las capacidades y el poder de los individuos, y el segundo instituido desde lo moral. Así, los ciudadanos son merecedores de justicia no sólo por ser más o menos iguales en capacidades, sino también porque son sujetos de dignidad.

El postulado kantiano de que los seres humanos deben ser tratados siempre como fines y no como medios, inspiró a Rawls, para justificar la inviolabilidad de derechos en los seres humanos.

Es así, que la justicia pensada como equidad e imparcialidad requiere que cada persona sea respetada como igual y como fin en sí misma. Al respecto Rawls, indica lo siguiente: “Toda persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar en la sociedad como conjunto puede violar” (Rawls, 2006, p. 3).

Pese a esto, el diseño de las partes en la posición original es construido desde el énfasis a la cooperación social y el beneficio mutuo y no desde un vínculo moral. Al respecto, Rawls (2006) señala el siguiente argumento:

Un rasgo de la justicia como imparcialidad es pensar que los miembros del grupo en la situación inicial son racionales (...) La posición original determina un conjunto de principios de justicia situados en un esquema voluntario de cooperación, ya que cumple con los principios que consentirían personas libres e iguales en condiciones que son imparciales. En este sentido sus miembros son autónomos y las obligaciones que reconocen son autoimpuestas” (p. 26).

Es decir, quienes conforman la *posición original* son sujetos dotados de una relativa igualdad de capacidades físicas y mentales y forman sus juicios de interacción y convivencia mediante la idea de estructurar un beneficio mutuo en la sociedad.

Así entendida la posición original no es buena candidata para dar cuenta de las acciones justas, ni mucho menos de proveer una justicia como reciprocidad. Además, este argumento se remata con un supuesto *velo de ignorancia* inoperante; pues las partes que diseñan el contrato poseen siempre información sobre las capacidades mentales y físicas de sus congéneres.

La no restricción informacional hace que los agentes contratantes excluyan a todos los individuos que por causas naturales o sociales no posean facultades racionales y físicas de una persona “normal”.

Para Rawls, la relativa igualdad entre personas no se deriva principalmente de la igualdad moral -de su dignidad como seres vivientes-; por el contrario, dicha igualdad se deriva del hecho que las personas son relativamente iguales a los demás en cuanto a sus capacidades físicas y de elección racional.

Recapitulando todo lo anterior parece claro que el diseño del contrato rawlsiano, depende de la capacidad de negociación y de la fuerza de los ciudadanos más talentosos y saludables, mientras que los más desventajados en capacidades físicas y mentales serán excluidos.

Para Nussbaum, es imposible neutralizar las diferencias naturales y sociales de los individuos, mediante un contrato que no toma en cuenta la desigual capacidad de negociación de los individuos. Esta es la crítica más severa que Rawls recibe por parte de Nussbaum ya que, en vez de construir una justicia como imparcialidad basada en la dignidad de los individuos, construye un mecanismo estabilizador del beneficio mutuo, que no cumple con la inclusión de todos los ciudadanos en el Estado de Derecho.

Pese a todas estas críticas, Nussbaum nos señala que tiene sentido pensar en un contrato que refleje fundamentalmente nuestro estatus moral igual.

La igualdad que le interesa defender a nuestra autora, no tiene que ver con el igual poder físico y racional capaz de estructurar un contrato mutuamente beneficioso; sino con un igual estatus en dignidad humana que nos fuerza, en todo caso, a definir un concepto de persona política no inherente en lo fundamental a características de autonomía y racionalidad, sino a necesidades corporales y afectivas; es por ello que retoma el concepto de funcionamiento humano de Aristóteles, ya que en su opinión, este concepto retrata mejor la idea de dignidad humana. Al respecto Nussbaum (2007) nos señala lo siguiente:

La concepción aristotélica ve al ser humano como un animal político, es decir, no sólo como un ser moral y político, sino como un ser que tiene un cuerpo animal y cuya dignidad humana, en lugar de oponerse a su naturaleza animal, es inherente a ella y a su trayectoria temporal. Los seres humanos nacen siendo bebés, crecen lentamente y necesitan mucha asistencia durante su desarrollo. Sólo cuando están en plenitud de su vida tienen las necesidades normales que incorpora típicamente el contrato social, pero también tienen otras necesidades derivadas de accidentes o de enfermedades que los sitúan en una posición de dependencia asimétrica durante un periodo más o menos largo de tiempo. Si viven hasta una edad avanzada, necesitan típicamente mucha asistencia otra vez, y es probable que desarrollen discapacidades, ya sean físicas y mentales o de ambos tipos. Es más, muchos seres humanos padecen discapacidades durante toda su vida (p. 99).

Nussbaum asegura que la justicia entendida como imparcialidad y reciprocidad no tiene por fuerza que exigir un contrato que sólo tome en cuenta a las personas “libres iguales e independientes”, al contrario de esto, se debe de fijar un arreglo contractual que tome en cuenta la fragilidad del desarrollo humano y su dignidad. El concepto de dignidad que le interesa fundamentar a la autora. Así, podremos reformular el principio de cada persona.

El concepto de funcionamiento humano, Nussbaum, lo retoma de Aristóteles y Marx, pues encuentra en estos dos autores

una idea intuitiva de la vida humana ligada a funcionamientos centrales sin los cuales el sentido de ésta sería marcado como injusto y trágico.

La idea central de describir estos funcionamientos tiene como fin elaborar una explicación normativa del buen vivir humano a nivel universal. Nuestra filósofa nos señala, que una vez que identifiquemos un grupo de funciones importantes especialmente en la vida humana, estaremos en condiciones para preguntar y cuestionar qué es lo que las instituciones políticas y sociales están haciendo con respecto a problemas de justicia social y equidad.

Otro punto, importante de mencionar es que el concepto de capacidad no determina una filosofía esencialista del bien humano, es decir una visión que sostiene que la condición humana tiene ciertos rasgos centrales definitorios o propiedades esenciales.

A su juicio, la lista de capacidades básicas que propone, se conforma como una alternativa política de consenso traslapado que facilita la implementación de medidas de justicia con base a requerimientos normativos del funcionamiento humano que aseguran en la medida de lo posible modificar o agregar elementos de acuerdo a las múltiples concepciones de la vida buena y a la elección personal.

Por consenso traslapado, Nussbaum entiende lo mismo que Rawls: “que la gente se adhiera a esta concepción como el centro moral independiente de una concepción política, sin aceptar ninguna visión metafísica del mundo en particular, ninguna ética comprensiva o visión religiosa, como tampoco ninguna visión de la persona o de la naturaleza humana” (Nussbaum, 2002, p. 118).

Es por ello que Nussbaum subraya que su lista de capacidades no posee un sentido de esencialismo fuerte acerca de lo que es el bienestar humano, sino al contrario de esto pretende ser una guía de acción para estructurar políticas públicas tanto locales como globales que permitan a través de su ejercicio alcanzar capacidades que posibiliten obtener la plena igualdad y dignidad de los sujetos independientemente de sus características sociales, físicas y espirituales. Al respecto, Nussbaum nos señala lo siguiente:

El enfoque de capacidades puede ser representado como una lista que puede ser aceptada para objetivos políticos como la base moral de garantías constitucionales centrales por gente que, de otra manera, tiene una visión muy diferente de lo que sería una vida completamente buena para el ser humano(...) Así, el espacio institucional sería el espacio pertinente para asegurar a todos los ciudadanos un mínimo social básico en el área de capacidades centrales, aun cuando no coincidieran en visiones del bienestar (...) Como veremos, esto es así en parte, porque se trata de una lista de capacidades u oportunidades para el funcionamiento general humano, más que de funcionamientos actuales y en parte porque la lista protege espacios para que la gente persiga otras funciones que considere valiosas (Nussbaum, 2002, pp. 116-117).

Es por ello por lo que la propuesta de Nussbaum se basa en el desarrollo de un enfoque de capacidades complementario a la idea de un contrato social al estilo rawlsiano. El enfoque de capacidades es una herramienta teórica análoga a la concepción rawlsiana de la justicia pues busca al igual que la teoría mencionada establecer principios de justicia política basados en la imparcialidad y en la equidad.

Así, aunque este enfoque alternativo no sea una teoría acabada de la justicia, a juicio de Nussbaum, resulta más poderoso a la hora de fijar la dignidad humana como el elemento principal, más no único, de los criterios de justicia social. Sobre este aspecto, Nussbaum (2007) señala lo siguiente:

En la medida en que este enfoque alternativo comparte algunas ideas intuitivas con la versión rawlsiana del contractualismo, y en la medida en que los principios que genera conservan un estrecho parentesco con sus principios de justicia, podríamos verlo como una extensión o como un complemento de la teoría de Rawls. Lo que este enfoque persigue es una sociedad en la que cada una de las personas sea tratada como digna de atención y en la cual cada una haya sido puesta en condiciones de vivir realmente en forma humana (...) Un enfoque de capacidades centrales no es una teoría completa de la justicia; sin embargo, un enfoque tal nos da la base para determinar un mínimo social de capacidades reales en una variedad de áreas de la vida humana (p. 125).

El concepto de capacidad tiene como objetivo establecer “aquello que las personas son efectivamente capaces de hacer y ser, según una idea intuitiva de lo que es una vida acorde con la dignidad del ser humano” (Nussbaum, 2007, p. 83).

Para nuestra autora, las capacidades que pueden desarrollar los individuos están relacionadas con la dotación de derechos básicos a los que puedan acceder, es decir, la negación o incorporación de estos pueden determinar una calidad de vida miserable o acorde a los estándares de dignidad humana. Es así, que aboga por que los individuos gocen de mayores libertades y derechos en todas las etapas de su vida, gracias a un umbral de capacidades.

El umbral de capacidades representa una lista mínima de derechos y oportunidades desde los cuales los seres humanos pueden vivir una vida plena y con dignidad.

Esta lista mínima está conformada por un conjunto de combinaciones alternativas de capacidades que una persona puede hacer o ser mediante los diversos funcionamientos que puede lograr durante su vida.

El enfoque de las capacidades humanas planteado por Nussbaum pretende ser una descripción de los derechos políticos y sociales que toda sociedad pluralista debería ofrecer a sus ciudadanos, es por ello que este enfoque se perfila en la tradición liberal. Al respecto, Nussbaum indica lo siguiente:

Las capacidades se presentan, así como la fuente de los principios políticos para una sociedad liberal y pluralista; su contexto es un tipo de liberalismo político que las convierte en fines específicamente políticos y las formula de un modo que evita toda fundamentación metafísica específica. Así presentadas y defendidas argumentativamente las capacidades las capacidades pueden dar lugar a un consenso traslapado entre personas que de otro modo tendrían concepciones comprehensivas del bien muy distintas. (Nussbaum, 2002, p. 120).

A continuación, enunciamos la lista básica de capacidades que juicio de la autora ayudaría a conformar criterios de validez universal para el pleno desarrollo humano. La lista es la siguiente:

1. Ser capaz de vivir hasta el fin de una vida humana de extensión normal, tanto como sea posible, no morir prematuramente, o antes de que esté tan reducida que no valga la pena vivirla.
2. Ser capaz de tener buena salud, incluyendo la salud reproductiva; estar adecuadamente nutrido, tener un techo adecuado.
3. Ser capaz de moverse libremente de un lugar a otro, poseer soberanía sobre nuestro propio cuerpo.
4. Ser capaz de usar los sentidos, de imaginar, pensar, y razonar.
5. Ser capaz de tener vinculaciones con cosas y otras personas fuera de uno mismo, amar a aquellos que nos aman y cuidan, sufrir frente a su ausencia, sentir gratitud, amor.
6. Ser capaz de plasmar una concepción del bien y de comprometerse en una reflexión crítica acerca del planteamiento de la propia vida.
7. Ser capaz de vivir con y hacia otros, reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, involucrarse de diferentes maneras en la interacción social
8. Ser capaz de vivir con cuidado por los animales, las plantas y el mundo de la naturaleza en relación con todo ello.
9. Ser capaz de reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
10. Ser capaz de controlar nuestro propio entorno, tanto en lo político, como en lo material (Nussbaum, 2002, pp. 121,122,123).

REFERENCIAS

Gargarella R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Buenos Aires: Paidós.

Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.

Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.

Rawls J. (2006). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rawls J. (2002). *La justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona: México: Paidós Ibérica.

Asignatura	Filosofía 2.
Semestre escolar	Sexto semestre.
UNIDAD TEMÁTICA	Unidad 1. Ética
Propósito(s) de la unidad	Al finalizar la unidad el estudiante: Conocerá, interpretará y aplicará conceptos y principios provenientes de diversas tradiciones éticas para construir posturas razonables y sensibles frente a problemas y dilemas morales, mismos que posibiliten la valoración de las acciones y contribuyan a la deliberación práctica, que incluye la toma de decisiones reflexivas, autónomas y responsables.
Aprendizaje(s)	Valora la importancia de diversas tradiciones éticas para la toma de decisiones razonables y mejora su capacidad de deliberación práctica.
Tema(s)	Ética aplicada y bioética Reflexiones filosóficas en torno a problemáticas locales y/o globales de la sociedad actual: P e r s p e c t i v a d e g é n e r o . Por ejemplo: Diversidad e inclusión. Violencia de género. Comunidad LGBT'TTI (Lésbico, Gay, Bisexual, Transexual, Travesti, Transgénero e Intersexual).

Una aproximación al problema de la violencia contra las mujeres y niñas

ANA CLAUDIA OROZCO RESÉNDIZ

INTRODUCCIÓN

Este ensayo es producto de una serie de reflexiones que surgieron mediante el quehacer docente de quien suscribe este texto. El objetivo es compartir algunas líneas de reflexión sobre la violencia de género que encubre a la violencia contra las mujeres y las niñas.

Nuestra intención no es enunciar todas y cada una de las formas de violencia de género que hallamos, sino proponer algunos puntos de partida para su consideración en el actuar propio, además de visibilizar que en ocasiones es posible que se encubran otras violencias, por ejemplo, contra la mujer.

Como es ya sabido, la violencia de género abarca cada día más espacios de la esfera pública, tantos que ha alcanzado al espacio escolar.

De ahí que una de las preocupaciones sea el papel del docente y, en general, de la comunidad estudiantil, en relación con su función social.

Al respecto, ¿cuál es su responsabilidad frente a dicho problema?

Por lo anterior, nos sumamos a una forma de reclamo a través de la reflexión, para promover la toma de conciencia; primero, sobre los problemas que nos aquejan respecto la desigualdad social vertida especialmente en la violencia de género y, luego, en el incentivo para realizar acciones afirmativas que sean de utilidad para contrarrestar estas violencias hasta lograr, en algún momento, la igualdad entre seres humanos.

DESIGUALDAD SOCIAL

Dadas las circunstancias en las que vivimos en la actualidad, estamos conscientes de requerir mecanismos que permitan identificar, analizar, cuestionar la discriminación, la desigualdad y la exclusión, a partir de un enfoque teórico y político, pues para las y los integrantes de una comunidad escolar, tales como docentes, estudiantes, trabajadores y directivos, es una obligación hacer frente a dicha problemática.

Por ello, proponer metodologías, estrategias didácticas, programas de estudio con perspectiva de género puede ser un buen punto de partida que posibilite la disminución de violencia de género en la escuela; de lo contrario, se perpetúa la injusticia, la violencia y la violación de los derechos humanos.

No es un fortuito que cada día haya más inestabilidad emocional y mucho de ello se debe a que hay un clima de inseguridad y desconfianza que impide a las personas mantener buenas relaciones, cuidar de sí mismas, además de cultivar valores como la sororidad, la empatía, la solidaridad, la valentía, entre otros.

Es lamentable, pero aún prevalece la ausencia de la perspectiva de género en la mayor parte de las instituciones de educación de nuestro país; esto se puede ver en los programas de formación del personal académico y en la composición de la comunidad, cuya presencia de mujeres es escasa, además de que sus participaciones en la toma de poder u ocupación de altos cargos es menor.

El interés de esta reflexión se debe, en buena medida, a que existe desigualdad social, cuyas consecuencias son obvias, lo que se puede apreciar en diferentes contextos.

En este proyecto nos hemos planteado la ausencia de mujeres filósofas a través de la formación académica. Por ello, con base en la experiencia educativa, proponemos el uso de la perspectiva de género, mismo que planteamos en la materia de Filosofía, por ser la materia que imparte quien suscribe este texto.

En este caso centramos dicho problema en un aspecto específico: la historia de la filosofía como generadora de estructuras de creencias y construcción de conocimientos y saberes.

En este sentido, la perspectiva de género “tiene (en) uno de sus fines contribuir a la construcción subjetiva y social de una nueva configuración a partir de la resignación de la historia, la sociedad, la cultura y la política desde las mujeres y con las mujeres” (Lagarde, 2009, p. 13).

Por esa razón, la perspectiva de género resulta una herramienta pensada para actuar en todas las áreas de la humanidad; de ahí que Marcela Lagarde se suscriba a un nuevo paradigma teórico histórico-crítico, que busca romper con las estructuras patriarcales. En su caso, se trata de “una humanidad diversa y democrática (que) requiere que mujeres y hombres seamos diferentes de quienes hemos sido, para ser reconocidos en la diversidad y vivir en la democracia genérica” (Lagarde, 2009, p. 14).

Siguiendo esta línea, en la construcción de género realizada para el servicio capitalista prevalece la privación del desarrollo de la vida libre, donde la esfera privada corresponde a la mujer, mientras que la pública al hombre. Precisamente ahí es donde el feminismo echa raíces y produce crítica y resistencia como frutos de un cultivo de ideas profundas que cuestionan el orden social en que se vive.

De modo que el surgimiento de la categoría *género* presentó un cuestionamiento epistemológico hacia la realidad construida, lo que nos hace reflexionar acerca de las creencias, formas de ser y estar impuestas para que se mantenga cierto orden social.

Parte de las causas que motivan al incremento de la desigualdad social tiene que ver con el hecho de que vivimos en un sistema

capitalista, porque una doble presencia condicionada por los modelos de conducta sociales considerados adecuados para cada género dan cuenta de la segregación de los empleos por género.

En este caso, lo primero que llega a nuestra consideración es la cultura patriarcal que tenemos arraigada; donde impera una serie de factores que dictan el orden de las cosas, por ejemplo, la vida privada y la vida pública, las tareas que son para cada esfera y cómo se reparten entre los géneros.

El patriarcado es un orden genérico de poder basado en un modo de dominación de los varones sobre las mujeres, modo de dominación que fortalece al control capitalista; y a su vez, los valores capitalistas, cuya limitación es guiada en torno a lo que es bueno y conveniente para el patriarcado.

Criticar el género como categoría social ha sido una constante dentro de las teorías feministas, pues “el género es construido bien y funcionalmente para el sistema capitalista” (Brunet, 2008, p. 16). Así pues, la desigualdad se entiende porque hay una organización social inequitativa, en la que no se han distribuido las labores y demás actividades en términos de justicia económica.

Ahora bien, como producto de esta desigualdad tenemos la violencia contra las mujeres o violencia de género.

Por ello, se propone rastrear en determinados ámbitos de la sociedad cómo se ha planteado el género. En este sentido, es importante hacer una inspección en los distintos espacios donde está planteada esta estructura.

Lo anterior se ha planteado desde distintas teorías feministas. Una de las propuestas que recuperamos aquí es la expuesta por Diana Maffía (2008), quien hace una crítica contundente y profunda al pensamiento occidental.

Maffía señala que uno de los puntos a tratar es el uso de dicotomías, por cierto, muy útil en los discursos porque logran formar una totalidad, ser exhaustivos y excluyentes, pero también agotan el mismo discurso, pues existe la necesidad de un sistema *sexo-género* como estructura moralizante que establezca e imponga normas de comportamiento para las y los integrantes de una sociedad.

De ahí que las categorías dicotómicas sean elementos importantes dentro del pensamiento occidental, pues todas están cargadas de conceptos de género y sexualizadas.

Desde esa perspectiva, “entonces si tenemos un estereotipo de lo que es un varón y un estereotipo de lo que es una mujer y además jerarquizamos esas categorías estamos jerarquizando reforzadamente a las mujeres con respecto a los varones en una inferioridad”. (Maffía, 2008, *s/p*).

La preocupación por ciertas categorías, en este caso la de género, sirve para exponer la situación de las mujeres con respecto a los varones, en situación de desventaja y en peores condiciones que ellos, pero también es cierto que los hombres pueden hacer algo al respecto, como romper con los mandatos impuestos.

Finalmente, con las desigualdades sociales, “la experiencia de la pobreza y exclusión están condicionadas por las identidades de género” (Brunet, p. 17). Ante estos hechos, las mujeres suelen ser las personas más afectadas.

VIOLENCIA DE GÉNERO O CONTRA LAS MUJERES Y NIÑAS

Para la filósofa mexicana Graciela Hierro (1998) la violencia de género se refiere a aquella “que se deriva de la preferencia que el poder confiere al género masculino en los diversos ámbitos de la vida cotidiana.” (p. 263).

Esto es la violencia de género concebida como una serie de manifestaciones guiadas por la desigualdad y la subordinación que se presenta en las relaciones de poder ejercidas especialmente por hombres. Ante esta situación, tiene mucho que ver la diferencia subjetiva de sexos, la identidad de género y la orientación sexual.

Por otro lado, la definición de violencia de género es muy importante dado que en ella se pueden ocultar intereses ideológicos, donde sobresalen actos caracterizados como agresivos, que fortalecen el orden social asimétrico.

En este sentido, quienes se ven más afectadas son aquellas personas consideradas como débiles o inferiores, convirtiéndose en formas de abuso, dominación o sometimiento, entre otras.

Esto provoca que haya, al menos, dos modos de actuar. Por un lado, un proceder individual, quien sufre la agresión trata de cumplir con las satisfacciones de su agresor; y por el otro, desde el plano social, se reafirma la desigualdad social y se acentúa el rol que juega el agresor (Gutiérrez, 2008).

Sin duda, ambos planos forman parte de lo que entrevemos como violencia normalizada, forma tan familiar que no nos es ajena en nuestra realidad.

Así pues, la violencia de género contiene una veta misógina que subsiste y articula las formas de devaluación de la mujer.

Desafortunadamente este escenario es una constante en los espacios escolares, por lo que suele ser poco percibida, y en todo caso, la nombramos de manera generalizada como *violencia de género*.

Ahora bien, en las escuelas se percibe poco la violencia de género, sobre todo porque se ha normalizado y se ha hecho parte de la cotidianidad, quizá por sus formas sutiles de presentarse.

Por esa razón es importante señalar las diferentes problemáticas que enfrentan las mujeres en el aula, algunas de estas son: la segregación en la orientación vocacional a través de los estereotipos en las carreras o programas vocacionales; la negociación de calificaciones donde prevalece un tipo de intercambio sexual, el chantaje emocional condicionando la permanencia de las alumnas en la clase; la imposición de vestuarios poco apropiados que obligan a mostrar el cuerpo de las mujeres; peticiones especiales de movimientos corporales que implican miradas lascivas o hasta tocamientos, entre otros ejemplos.

Lo anterior es una constante y forma parte de la violencia de género en la escuela. También se incluye la falta de reconocimiento de las identidades *trans*, con mayor frecuencia en espacios del medio superior donde las y los jóvenes comienzan a expresar sus identidades de maneras más visibles.

En términos generales, la violencia de género se entiende como producto de una práctica de poder ejercida con el afán de resguardar cierto orden social guiado por una racionalidad patriarcal.

Con ello, se perciben actos que van desde el hostigamiento, el maltrato físico, la violación, la persecución con peticiones moles-

tas e insistentes, la manipulación psicológica, la agresión verbal, la negligencia o el *ciberbullying*, entre otros.

Este conjunto de actos nocivos contra la mujer es y seguirán siendo formas de dominio sobre ellas. “El problema al cual tenemos que hacer frente actualmente, y que en un futuro cercano se resolverá, es cómo ser una misma al tiempo que una unidad con los demás, sentirse unida profundamente con todos los seres humanos y aún así mantener nuestras propias cualidades características” (Goldman, 2010, p. 83).

De modo que los mecanismos de discriminación son variables y no son simples a la vista, pues muchas veces vienen envueltos en un tipo de violencia simbólica que requiere mayor atención.

En la actualidad, hay igualdad de oportunidades para las infancias (mujeres y hombres) al tener acceso al sistema educativo, lo cual ya no representa una forma de exclusión principalmente.

Incluso, en algunos casos observamos que la población femenina ha superado a la masculina. Sin embargo, aún quedan muchas formas de discriminar a las mujeres, una de ellas es la falta de incorporación de su trabajo en los contenidos temáticos de los programas de estudio. Así, “los contenidos sexistas de los textos escolares, con los materiales didácticos, y con la relación del profesorado con sus alumnas (...) constituyó un currículo oculto que produce roles y concepciones discriminatorias de la mujer.” (Flores, 2005, p. 68).

De esa forma, buscamos una transformación que logre cambiar las estructuras del poder patriarcal, pero esto únicamente se logrará a partir de una revolución simbólica.

¿A qué nos referimos con una revolución simbólica? A las creaciones de nuevas formas de nombrar, la construcción de categorías que nos conduzcan hacia una emancipación mental, por eso apostamos por un feminismo emancipador, capaz de salvaguardar los derechos humanos y procurar la democracia en la sociedad.

Como docentes y estudiantes, comprender la violencia en su diversidad implica la consideración del desenvolvimiento de las relaciones asimétricas dentro del espacio escolar.

Esto es significativo porque abre las puertas a la problemática sobre la violencia de género oculta en muchos de los comportamientos y expresiones que allí se llevan a cabo (Castañeda, 2007).

La estructura que habitualmente posee el modelo docente tiene las características de la racionalidad patriarcal, y como es de esperarse, se desarrolla en el aula y, en general, en todo el espacio escolar. Por ello, se requiere dar un giro en la práctica docente y hacer notar el encubrimiento de dicha estructura, la cual forma parte de las causas de la violencia en todas sus expresiones, mismas que se reflejan en los espacios públicos.

Se trata de promover las mismas oportunidades en igualdad de condiciones a través de diferentes planificaciones académicas, tanto en el aula como en los distintos espacios.

Por eso se recomienda la detección de estrategias didácticas supuestamente elaboradas con perspectiva de género, pero que guardan silencios epistemológicos; esto se puede observar con la omisión de las mujeres intelectuales tanto en programas indicativos como en los operativos, incluso en el proyecto educativo del Estado. Con ello, se busca lograr la igualdad entre los sexos y desmitificar las falsas creencias como la que sugiere que las mujeres son menos inteligentes o capaces.

El alcance de la igualdad de género en la escuela es la meta principal; una posibilidad consiste en el rediseño de los contenidos temáticos de todas las materias, cuyas estrategias didácticas empleadas estén elaboradas con la perspectiva de género como instrumento metodológico atravesado por un feminismo emancipador.

Para que esto se logre, insistimos, es necesaria la revisión profunda y cuidadosa de ciertas categorías imprescindibles dentro del análisis pedagógico y su utilidad en el desarrollo de las temáticas tratadas en cada disciplina, que de hecho ya existen en los programas de estudio vigentes, por ejemplo, redimensionar la categoría *mujer*, qué se entiende por ella; asimismo, dotar de sentido a los significados simbólicos en la vida cotidiana que suelen contener atisbos de violencia. Para ello se necesita una valoración social a través del enfoque ético.

No obstante, lograr esta igualdad de género en la escuela implica un ejercicio de revisión profundo sobre nuestros comportamientos cotidianos, de tal manera que insistimos en la herramienta metodología de la perspectiva de género.

Asimismo, siguiendo las recomendaciones de Emma Goldman (2010), procuremos entender a las demás personas, a nuestros semejantes. Ahí está la clave de comprensión de la organización social con base en justicia social, por lo quee “es suficiente con entender a nuestros semejantes.” (p.83).

Para llevar estas recomendaciones al espacio áulico, tomamos como punto de partida un instrumento de interés y utilidad que es la perspectiva de género, cuya atención le daremos en el siguiente apartado.

Ahora bien, nos preguntamos qué implica el uso de la perspectiva de género en el quehacer docente, inquietud que trataremos de responder a continuación.

EL USO DE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

La perspectiva de género es un recurso que se ha empleado como método para identificar y denunciar las maneras en las que se construye y piensa la identidad sexual, ya que implica un enfoque de análisis en los casos examinados, reflexiones o trabajos de investigación utilizados, donde haya un reconocimiento a la diversidad sexual.

Marta Lamas (1996) señala que hablar de género no se refiere a mujeres únicamente. Hablar de género, para referirse a mujeres o la lucha feminista, trae como consecuencia un menosprecio o resta importancia a los distintos feminismos que hay.

Sin embargo, dada la clara desigualdad entre hombres y mujeres la perspectiva de género requerida tiene entre “sus fines contribuir a la construcción subjetiva y social de una nueva configuración a partir de la resignación de la historia, la sociedad, la cultura y la política desde las mujeres y con las mujeres.” (Lagarde, 2009, p. 13).

Así pues, la perspectiva de género es un enfoque de análisis empleado en estudios, investigaciones, políticas y programas, que

implica reconocer las atribuciones y representaciones sociales que se construyen tomando como referencia las diferencias sexuales entre hombres y mujeres.

Educar con perspectiva de género tiene que ver con “formar personas para que se incorporen a la sociedad como seres de conocimientos, habilidades y actitudes éticas, con capacidad para convivir, tener respecto a la sociedad, poseer capacidad crítica y con un nivel importante de compromiso que facilite la convivencia en los diferentes órdenes sociales.” (González, 2015, p. 13).

De modo que, enfocar la participación de los docentes dentro de las actividades cotidianas en relación con la perspectiva de género es tarea urgente y necesaria, pues se ha vuelto un instrumento de vital importancia en nuestras prácticas escolares.

Por consiguiente, en el campo escolar conviene implementar la perspectiva de género porque surge como resultado del feminismo(s) planteado desde la academia, que no está dispuesta a seguir encubriendo un comportamiento que ha normalizado la violencia. Sin duda, el fundamento de esta propuesta se asocia directamente a la diversidad de pedagogías críticas feministas, que por ahora no enunciaremos (Maffía, 2008).

Por otra parte, la perspectiva de género es un instrumento atravesado por el conjunto de factores que forman parte de la violencia de género cotidiana. Lagarde (2008) explica que la perspectiva de género se desarrolla con “una visión crítica, explicativa, y alternativa de lo que acontece en el orden de géneros” (p.15).

Se trata de un componente que suma al movimiento social emancipador, pues desde el espacio áulico es posible marcar la diferencia, pues también se puede interpretar como una inversión social. El feminismo que sostiene esta propuesta es entendido como una lucha contra la discriminación sexual y tiene como base el cuestionamiento constante al patriarcado, cuyo análisis y crítica requiere hacerse mediante su organización social.

Ahora bien, “la invisibilización sistemática de las mujeres, pasada y presente, no es ni una sospecha ni una omisión “accidental”, sino una realidad “sustancial” que se legitima desde el ideario patriarcal” (Bach, 2015, p. 181), cuyas intenciones descan-

san en la forma de dominación desde el aparato ideológico, cuyos supuestos acerca de su surgimiento son diversos.

Empero, en esta propuesta enfocamos como causa posible el problema de la ausencia de las mujeres en la enseñanza de la filosofía, por lo que nos interesa visibilizar este punto, problemática común donde se excluye intencionalmente a la mujer del quehacer filosófico, al menos, académico. En este caso centramos dicho problema en un aspecto específico: la historia de la filosofía como generadora de estructura de creencias y construcción de conocimientos y saberes.

EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA EN EL BACHILLERATO

En filosofía, el tema de la perspectiva de género no es visible, incluso, puede no ser relevante a la hora de que se proponga, esto porque las problemáticas filosóficas muchas veces se remiten a la abstracción. Sin embargo, en términos epistemológicos, por ejemplo, este tema es de gran interés (Bach, 2015).

La ausencia del *otro*, en el caso de la invisibilidad de la mujer en los enfoques didácticos, en las referencias teóricas a la hora de llevar a cabo nuestra práctica docente es muestra palpable de violencia epistemológica. El silencio epistemológico lo vemos en la omisión de las mujeres filósofas, por ejemplo, en diversos manuales de historia de la filosofía. Sin embargo, esto no es exclusivo de la filosofía, igualmente sucede en la ciencia y, en general, en cualquier área del conocimiento.

El estudio de la filosofía es de tal importancia que requiere atención especial dentro de la formación básica del nivel medio superior, pues es una disciplina que acompañará al estudiante durante toda su vida. La filosofía, como parte del área Histórico-Social, interesa enfocarla con utilidad para la vida y cómo se integra en las actividades de la vida cotidiana de todo individuo.

De este modo, la filosofía es una actividad racional, a la cual no es posible evitar, que se aborda su forma histórica. Pongamos un ejemplo, la ausencia de las mujeres filósofas en el relato de esta

historia; sin duda alguna esto responde a la racionalidad patriarcal que al paso del tiempo se ha puesto cada vez más en resistencia.

En términos generales, a algunos que han historiado la filosofía no les interesó la situación de la mujer, sólo se preocuparon por destacar las contribuciones de sus pares masculinos, por detentar el poder a través de sus filosofías.

Usted, lector o lectora que tiene en sus manos este texto, se le invita a difundir las visiones filosóficas elaboradas por mujeres, igualmente valiosas como las de otros, pues hallamos una carencia evidente en las diferentes expresiones en las que se presenta la historia de la filosofía. Al atender el estudio de los sectores históricamente excluidos se lleva a cabo una acción afirmativa que permite una formación integral, no excluyente de otras visiones del mundo. De esa forma:

La educación formal como espacio privilegiado de divulgación científico entre la población general, por ello, gran parte de la construcción de la memoria colectiva se realizaría en ella. De esta manera, resulta fundamental establecer ciertas estrategias de actualización de los saberes que se abordan en el aula, en toda disciplina y en particular, y para nuestro caso, en la histórica (Francke & Ojeda, 2013, p. 363).

Después de todo, enfocamos un aspecto de la educación, en su desenvolvimiento académico, es decir, en su modo formal, cuyas intenciones ideológicas pueden variar a la hora de construir su proyecto general.

Es importante advertir esto porque el factor ideológico sostiene todo proyecto educativo, el cual demanda ciertas líneas de estudio. Algunos elementos que consideramos de relevancia dentro de la enseñanza, especialmente de la filosofía, pero aplicable a cualquier otra disciplina son:

- Exaltar la presencia de las mujeres en el espacio público.
- Hacer tránsitos de la esfera privada hacia la pública donde se reconozca y nombre las implicaciones que pueda haber.
- Reconocer a las mujeres y sus productos intelectuales.

Debido a esto, nuestra intención es colaborar en la difusión de dichas producciones, en las cuales pondremos al alcance de las y los estudiantes que deseen ampliar su marco de reflexión e incluir a más personajes femeninos dentro de sus reflexiones cotidianas.

Diana Maffía (2008) propone un modelo de conocimiento que cuestiona profundamente el conocimiento patriarcal, identifica cuál es el punto de partida que sitúa dicho modelo y señala abiertamente esta imposición desde el pensamiento griego antiguo. No se trata de dar la espalda a Occidente, sino comprender cómo se desarrolló y conformó en el imaginario colectivo la racionalidad patriarcal. Al respecto nos dice Maffía:

Veamos el mundo “como si...” lo que ya comprendemos de antemano. No podemos avanzar de manera neutral sobre lo que no conocemos e incorporarlo. Lo incorporamos a algo que previamente tenemos, y procedemos, entonces, a capturar estas cosas y a modificarlas con un movimiento más parecido al de la metáfora (*s/p*).

Maffía propone lo anterior mediante un modelo del lenguaje-lingüístico donde la metáfora se recupera, pues es un elemento que permite resemantizar el propio lenguaje. El lenguaje al resignificarse, se promueve la filosofía de la escucha, es totalmente activo su papel, de ninguna manera es pasivo ni quieto, y mucho menos es un lenguaje estéril.

En suma, es importantísimo nombrarnos, saber que hay otras producciones, reconocer el trabajo de las mujeres filósofas apenas es un paso, un ejercicio de liberador que impide el encarcelamiento teórico de otras filosofías elaboradas por mujeres.

De esa forma, mientras continúe la disparidad, la discriminación, la desigualdad social o la exclusión, habrá violencia y se seguirá generando una violación a los derechos humanos.

Por ello, formar a las y los jóvenes del bachillerato en la conciencia de género resulta una inversión social, porque en este momento están en el proceso de obtener su ciudadanía y de fortalecer la democracia en la sociedad.

De esa forma, la educación, cuyo referente inmediato es ser una categoría social que permite la adquisición de contenidos, conocimientos y actitudes, también puede ser un buen vehículo que genere y promueva equidad e igualdad.

La educación en el bachillerato contiene así sentido de orientación y actitud, pues garantiza inmutabilidad en las técnicas de las que dispone, y tiende a reconocer dichas técnicas, que pueden ser de renovación o corrección.

CONCLUSIONES

A manera de conclusión, sobra decir que sabemos que hay mucho por hacer, pero enfocar el problema y tomar conciencia de él, ya es un paso significativo para cambiar el rumbo de nuestras reflexiones filosóficas, pues uno de los factores que nos interesa cultivar en las y los estudiantes es la ciudadanía, por lo que se requiere reforzar los principios y valores que coadyuvan en la tarea formativa de los futuros ciudadanos.

En este sentido, tratar la diversidad de los aportes filosóficos, donde no sólo predominen las filosofías generadas por varones, implica la ampliación de horizontes de reflexión que permiten la formación integral de los seres humanos.

Como podemos ver, la violencia de género requiere ser eliminada de todos los espacios, tanto el público como el privado. Frente a la multiplicidad de maneras en las que se practica la violencia de género hallamos un terreno hostil.

Insistimos en que es urgente implementar estrategias que eliminen las formas de violencia que subyacen tanto en docentes como en estudiantes, sobre todo aquellos que están en plena etapa de formación profesional.

Estamos conscientes de que la violencia contra las mujeres es un problema histórico que afecta a la sociedad mexicana,

ello implica la exigencia de equidad e igualdad en todos los espacios, tanto el público como el privado.

Dicha violencia resulta un lastre que se debe combatir a nivel regional, nacional y mundial, mediante la actualización de la legislación, la aplicación oportuna de sanciones a los infractores, la regulación de leyes que protejan a todos por igual, y la creación o fortalecimiento de las instituciones con perspectiva de género.

Sin embargo, todo ello requiere instrucción previa para que la ciudadanía tome conciencia de su situación en el mundo, por lo que se requiere del desarrollo de una serie de programas académicos que nos permitan reflexionar y hacer conciencia sobre dichas prácticas, para combatir las y desaparecerlas de nuestras comunidades.

En nuestro caso, atenderemos la problemática desde el espacio escolar, cuya incidencia es pertinente porque se trata de estudiantes de bachillerato que se preparan para llegar al nivel superior y comenzar la profesionalización de su formación académica.

De tal modo necesitamos redimensionar los proyectos educativos, individuales y colectivos. De ahí nuestro interés por argumentar a favor de la incorporación las teorías feministas, mismas que propongan nuevas epistemologías antirracistas y decoloniales, incluida la interseccionalidad.

Se trata de promover las mismas oportunidades en igualdad de condiciones a través de diferentes planificaciones académicas, tanto en el aula como en los distintos espacios.

Por eso se recomienda detener la omisión de las mujeres intelectuales en el proyecto educativo del Estado, tanto en programas indicativos como en los operativos. Con ello se busca lograr la igualdad entre los sexos y desmitificar las falsas creencias como la que sugiere que las mujeres son menos inteligentes o capaces.

Finalmente, estamos conscientes de que esta ardua labor no es tarea de una persona, sino de un equipo interdisciplinario y crítico posicionando la producción de conocimientos de la Academia feminista.

Esto implica una red de apoyo mediante la solidaridad y sororidad feminista, pues también forma parte de la crítica al

colonialismo que aún prevalece en la sociedad mexicana, y por extensión, en nuestra América.

REFERENCIAS

Bach, A. M. (2015). *Para una didáctica con perspectiva de género*. Buenos Aires: UNSAM EDITA.

Brunet, I. (2008). *La perspectiva de género*. Barataria, en: *Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, (9).

Castañeda, M. (2007). *El machismo invisible*. México: Taurus.

Castellanos, R. (2020). *Sobre cultura femenina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Flores, R. “Violencia de género en la escuela: sus efectos en la identidad, en la autoestima y en el proyecto de vida”, en *Revista Iberoamericana de Educación*. N.º 38 (2005), pp. 67-86.

Francke, D., & Ojeda, P. (2013). “Historiografía e historia de mujeres: estrategias para su inclusión en los procesos de enseñanza-aprendizaje en la educación media chilena”, en *Estudios pedagógicos (Valdivia)*, 39(1), 361-375.

Gargallo, F. (2012). *Tan derechas y tan humanas. Manual ético de derechos humanos de las mujeres*. <http://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/librosdefg/tan-derechas-y-tan-humanas>

Goldman, E. (2010). *La palabra como arma*. Buenos Aires: Terramar Ediciones.

Gutiérrez, G. (2008, abril 1). “Violencia sexista. De la violencia simbólica a la violencia radical” en *Debate Feminista*, 37. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2008.37.1352>

Flores, R., “Violencia de género en la escuela: sus efectos en la identidad, en la autoestima y en el proyecto de vida”, en *Revista Iberoamericana de Educación*. N.º 38 (2005), pp. 67-86.

Hierro, G. (1998). “La violencia de género”, en *El mundo de la violencia*. Adolfo Sánchez Vázquez, Editor. México: Facultad de Filosofía y Letras. UNAM/FCE, pp. 263-273.

Hierro, G. (2016) *Ética y Feminismo*. México: UNAM.

Lagarde, M. (2009). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. México: Siglo Veintiuno.

Lamas, M. “La perspectiva de género”, Tomado de *La Tarea, Revista de Educación y Cultura* de la Sección 47 del SNTE. No. 8. Enero- marzo 1996. https://www.ses.unam.mx/curso2007/pdf/genero_perspectiva.pdf

Lamas, M. (2013). “La antropología feminista y la categoría de género”, en *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: UNAM/PUEG. Migue Ángel Porrúa.

Maffía, D. (2008). *Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica*. Seminario de Epistemología Feminista (págs. 1-9). Buenos Aires: Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. <http://dianamaffia.com.ar/archivos/Contra-las-dicotom%C3%ADas.-Feminismo-y-epistemolog%C3%ADa-cr%C3%ADtica.pdf>

Marinas, J. A., y De la Válgoma, M. (2000). *La lucha por la dignidad. Teoría de la felicidad política*. Barcelona: Anagrama.

Asignatura	Filosofía 2.
Semestre escolar	Sexto semestre.
UNIDAD TEMÁTICA	Unidad 1. Ética.
Propósito(s) de la unidad	Al finalizar la unidad el estudiante: Conocerá, interpretará y aplicará conceptos y principios provenientes de diversas tradiciones éticas para construir posturas razonables y sensibles frente a problemas y dilemas morales, mismos que posibiliten la valoración de las acciones y contribuyan a la deliberación práctica, que incluye la toma de decisiones reflexivas, autónomas y responsables
Aprendizaje(s)	Valora la importancia de diversas tradiciones éticas para la toma de decisiones razonables y mejora su capacidad de deliberación práctica.
Tema(s)	Normas, principios y actitudes éticas . Principios éticos y bioéticos.

Propuesta filosófica de Juliana González Valenzuela

ROXANA NAYELI GUERRERO SOTELO

BIOGRAFÍA

Juliana González Valenzuela nació en el Distrito Federal en el año de 1936. Estudió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) la licenciatura, maestría y doctorado en Filosofía. De la licenciatura y maestría se tituló en el año 1968 con la defensa de la tesis intitulada: “Problemas ontológicos sobre la estructura de los fenómenos morales”¹⁰ y del doctorado con la tesis: “La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol” en 1976.¹¹ Juliana enriqueció su formación académica con la asistencia a cursos y seminarios en otros saberes, como el teatro, la literatura, la historia del arte y el psicoanálisis.¹²

Parte de su desempeño profesional lo ejerció en buena parte dentro de la UNAM. En 1956 ingresó como docente a la Escuela Preparatoria Número 1 Gabino Barreda y para 1968 extendió dicha actividad a la Facultad de Filosofía y Letras.

¹⁰ TESIUNAM. UNAM. Disponible en: <https://tesiunam.dgb.unam.mx>

¹¹ Currículo Vitae de Juliana González Valenzuela. CNDH. Disponible en: <https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Transparencia/19/JulianaGonzalez.pdf>

¹² González Valenzuela, Juliana. Biografía y currículum. Disponible en: <https://www.julianaGonzalezvalenzuela.com.mx/>

En la licenciatura impartió materias como Filosofía Griega, Ética y Metafísica y dirigió 23 tesis; en tanto que en posgrado impartió clases de Metafísica, Ética y Bioética y dirigió 22 tesis. Para el periodo comprendido entre 1990 a 1998 fungió como directora electa de la Facultad de Filosofía y Letras (Aguayo, 2006).

Al terminar su periodo como directora de la Facultad, Juliana, creó en 1998 el Seminario de Investigaciones Éticas, mismo que sufrió dos transformaciones, la primera en el año 2002 como Seminario de Ética y Bioética, y la segunda en 2009 quedando como Seminario de Investigación de Ética y Bioética (SIETyB). El proyecto bioético iniciado por Juliana se institucionalizó el 13 de febrero de 2012 por órdenes del rector José Narro Robles al crear el Programa Universitario de Bioética (PUB).

Su trabajo filosófico le valió varias distinciones en instituciones que la invitaron a colaborar con ellas. Entre ellas, la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), la Comisión Nacional de Arbitraje Médico (CONAMED), la Comisión Nacional de Bioética (CONBIOETICA) y el Consejo Consultivo de Ciencias (CCC).

Asimismo, Juliana González Valenzuela formó parte de las Juntas de Gobierno de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), del Colegio de México (COLMEX), del Instituto Nacional de Medicina Genómica (INMEGEN) y del Fondo de Cultura Económica (FCE). También es importante mencionar que fue una de las miembros fundadoras de la Asociación Filosófica de México (AFM), de la cual obtuvo la Presidencia en el periodo comprendido entre 1986 y 1988.

Entre las distinciones que Juliana acumuló, destacan los reconocimientos como profesora emérita adscrita al Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (2000), investigadora emérita del Sistema Nacional de Investigadores (2006), Doctora Honoris Causa por la UNAM (2006), y miembro del Institute International de Philosophie. Asimismo, recibió el Premio Nacional de Ciencias y Artes (2004), el Premio Universidad Nacional en Investigación en Humanidades (2007), el nombramiento como Miembro Honorario de la Academia Mexicana de la Lengua (2014), y el Premio Eulalio Ferrer (2021).

González Valenzuela publicó ocho libros de autoría única, a saber: *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol* (1981), *El malestar en la moral: Freud y la crisis de la ética* (1986), *Ética y libertad* (1989), *El héroe en el alma: tres ensayos sobre Nietzsche* (1993), *El ethos: destino del hombre* (1996), *El poder de Eros: fundamentación y valores de ética y bioética* (2000), *Genoma humano y dignidad humana* (2005), y *Bios: el cuerpo del alma y el alma del cuerpo* (2017).

De la misma forma, coordinó más 16 libros entre los que destaca *Perspectivas de Bioética* (2013).

Finalmente es importante señalar que si desea consultar alguna de estas obras, sus artículos o conferencias, se puede hacer desde su página oficial: <https://www.julianagonzalezvalenzuela.com.mx>

INFLUENCIAS FILOSÓFICAS

El pensamiento filosófico de Juliana González Valenzuela está formado y desarrollado a partir del estudio e interpretación de los presupuestos de Eduardo Nicol, con quien tomó clases durante su formación académica.

Del profesor del exilio español abrevó, tanto ella como su otro discípulo Ricardo Horneffer. Su propuesta metafísica y ontológica se sustenta, por lo tanto, en la fenomenología dialéctica que comprende la unidad de los contrarios, es decir, lo que se busca no es negar la oposición sino comprenderlos en unidad. Por ello, la dialéctica precisa del diálogo, del encuentro del Yo y el Otro, Ser y No-ser, Eros y Tanatos.

Para Nicol, lo que define al ser humano es su condición deseante, que se traduce necesariamente en su devenir, en pura potencialidad, que no opera como un vaciamiento ontológico del ser, sino por el contrario, constituye un principio de movimiento, cuyo fluir es independiente de cualquier valor o jerarquización (Nicol, 1974).

Esa condición deseante confiere al ser humano la potencialidad, lo ata al devenir indeterminado, que va actualizándose en el mismo ser por cada decisión, por cada acción, por cada pasión, en suma, por su libertad:

Su poder se centra en que no busca el poderío sino la comprensión. Su suficiencia esta puesta en su inherente insuficiencia, en su eterna insatisfacción que mantiene siempre vivo el asombro, el problema y la búsqueda creadora, que es la que hace pervivir a través del tiempo la comunidad de los hombres ...dispuestos al acrecentamiento de su propia humanidad (González Valenzuela, 1981, p. 70).

Es decir, el hombre va construyéndose a sí mismo a partir de aquello que no es, por eso se dice, que es auto-poietico. Eso que no es, de acuerdo con las explicaciones de Juliana lo podremos ubicar en nosotros mismos o fuera de nosotros (Otros), independientemente de ello en ambos casos precisa de la libertad. En los tres el deseo o el movimiento *dynamis* procurara la excelencia, formas más humanas de existir.

Es en este ejercicio de la libertad, que tanto en los textos de Nicol como en los de Juliana podemos identificar los presupuestos del existencialista Jean Paul Sartre, específicamente cuando establece: “Estamos solos, y sin excusas. Es lo que expresare al decir que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace... Piensa, pues, que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre” (Sartre, 2009, pp. 42-43).

Para la fundamentación fenomenológica y ontológica de las ciencias, Juliana González Valenzuela recupera los planteamientos de su maestro Nicol vertidos en *Psicología de las situaciones vitales, metafísica de la expresión* y *Los principios de la ciencia* (González Valenzuela, 1968, p. 6).

La fundamentación apunta a la ética, pues como indican los autores, la revolución copernicana del conocimiento planteado por Kant tiene en el fondo un fundamento ético, en tanto que el sujeto es un “modo de ser” o un “modo de estar”, es decir, es una realidad tanto ética como antropológica: “La razón pura no es, primordialmente la purificación de lo empírico, sino purificación de lo utilitario” (González Valenzuela, 2009, p. 13).

Es en este último sentido que ambos autores llaman urgentemente no sólo a cuestionar desde la ética sino a investigar la fundamentación ontológica de la ética. Esta interrogante fue desarrollada por Nicol tanto en su libro *Metafísica de la expresión* como en un seminario de investigación con dicho nombre (González Valenzuela, 1968, p.124) y posteriormente es retomado por Juliana en diversas investigaciones, entre las que destacan: *Ética y libertad* (1989) y *Ethos el destino del hombre* (1996).

También recupera de Eduardo Nicol la urgencia de distinguir un conocimiento humanístico-filosófico respecto a uno científico-tecnológico; ello debido a las problemáticas suscitadas por las nuevas “tecnociencias” del siglo XX.

En efecto, la aplicación de un criterio utilitarista a la generación y transmisión del conocimiento ha conllevado en la praxis humana al menosprecio de aquellas actividades que no producen una utilidad (González Valenzuela, 2009, p. 12). Dicha urgencia, la retoma González y la reformula por completo al tratar los problemas de Bioética.

Juliana también recupera de Eduardo Nicol el interés filosófico por la psicología, el cual quedó plasmado en su libro intitulado *Psicología de las situaciones vitales*. En la obra supera el ámbito meramente biológico y analiza desde un orden sobrenatural o histórico al ser humano. En este sentido la visión del hombre es holística al integrar diversas aristas de su existencia. La psicología siempre se haya presente en las propuestas filosóficas de Juliana, y adquiere diversas manifestaciones como son el *Eros* o pulsión de vida, y *Tanatos* o pulsión de muerte; sin embargo, el abordaje más completo se encuentra en la propuesta del libro *El malestar en la moral: Freud y la crisis de la ética*.

En dicho volumen, Juliana vincula de una forma muy original la filosofía con la psicología, pues en el argumento que distingue en el psicoanálisis freudiano el deseo respecto de la libido, encuentra el fundamento ontológico del valor (González Valenzuela, 1986).

Para ella, la libido se vincula con la voluptuosidad y la concupiscencia, con el deseo erótico en latín *desidium*, y con la desidia, la indolencia y la pereza en español; e implica desde el psicoanálisis freudiano que hay dos vínculos; por una parte, un deseo

frustrado de imposible realización, ya sea por cuestiones culturales, económicas, etcétera; y por otra, un deseo sexual (González Valenzuela, 1997, p. 1).

El deseo en tanto *Eros* es el fundamento del valor y por ello precisa tanto de su autonomía como de una significación axiológica adecuada. *Eros* como pulsión de vida significa una fuerza de unificación y de creación, y desde la ética implica que esta pulsión mueve o impele al ser humano tanto a realizar actos de valorización como actos de creación de valores.

Por el argumento anterior, Luis Villoro considera que la filosofía de Juliana es una “*Ética erótica*”, pues el impulso erótico del deseo no implica que el ser humano vaya en contra de los valores, sino más bien que se realiza en ellos (Villoro, 2009, p. 301).

De la misma opinión es María Teresa Padilla Longoria quien identifica en la “*Ética erótica*” de Juliana una integración psíquica de unidad de contrarios entre el poder, el querer y el deber hacer (Padilla Longoria, 2009, p. 31).

Por ello, el ser humano está relacionado con la libertad, en tanto mera condición continua de ser deseante, que se abre a la indeterminación y a la pura potencialidad. En palabras de la autora:

Resulta de este modo que si el deseo es originario lo es también la *valoración*, el “sí” y el “no” de los deseos mismos; son ciertamente originarias la preferencia, la cualificación, la opción entre lo mejor y lo peor, entre lo que se juzga que vale o no vale. La valoración surge, en última instancia, de la alternativa ontológica radical: ser o no ser. *Lo posible es justamente lo valorable* y de hecho sólo es valorable lo posible, o sea, lo que puede ser de otro modo o puede no ser (coinciden en el fondo posibilidad y contingencia). No es valorable lo necesario, unívoco y fatal: lo que no puede ser de otro modo. Y es evidente que la valoración implica afirmación-negación; que todo valor conlleva su “contravalor”, y que en sentido estricto el valor corresponde al aspecto afirmativo o positivo de la valoración misma. (González Valenzuela, 1997, p.3).

Derivado de lo anterior podemos afirmar que la cultura, pero no solo ella, sino también las ciencias tanto humanas como natura-

les o de la vida, son susceptibles de la actividad creadora y poética del ser humano, porque al pertenecer al mundo artificial todo es indeterminado, es decir, no está dado de una vez para siempre. Por otra parte, pero por la misma razón de su potencialidad y perfeccionamiento, es que también son susceptibles de los actos de valorización y de jerarquización.

El siguiente filósofo que es determinante para la construcción e interpretación de la propuesta de Juliana es Friedrich Nietzsche, mismo a quien dedica el libro intitulado *El héroe en el alma: tres ensayos sobre Nietzsche*.

La interpretación que realiza se funda en la recuperación del heroísmo nietzscheano a través de la tragedia en la que se encuentran antagonicamente Apolo y Dionisio, representa la razón, la luz, lo iluminado y la pasión, la oscuridad, lo oculto.

La tragedia para Juliana se actualiza precisamente cuando hay una unidad coherente entre lo *apolíneo-dionisiaco*, o bien, el *ethos-daimon*, del que deriva el perfeccionamiento o excelencia del ser humano, y dado que lo modificado, actualizado o reproducido en la ética, es el propio ser afirma que es una auto-poiesis (González Valenzuela, 1996a, p. 8).

La vida trágica parte de una afirmación absoluta de sí y “no consiste en su mera conservación, en vivir una vida larga y tranquila sino en la intensidad y en el sentido de vivir... La libertad es la *voluntad de autorresponsabilidad* por la cual el hombre es capaz de sacrificar *la vida misma*” (González Valenzuela, 1996a, p. 9).

También retoma de Nietzsche la Muerte de Dios, lo cual supone el borramiento absoluto de cualquier criterio en función del cual juzgar (González Valenzuela, 1997, p. 4); es decir, en lo esencial conlleva la negación del proceso de valorización, lo que, a su vez, implicaría necesariamente el fin del humanismo por la consumación de su capacidad creativa o erótica.

Es en este momento en donde Juliana identifica que la línea divisoria o del horizonte se traza desde la misma naturaleza humana, pues es en ella donde se encuentra la potencialidad del valor y contravalor. De esta forma, Juliana retomando a Nietzsche, demuestra de forma lógica que los “valores son demasiados humanos”.

Lo anterior también se relaciona con la “*Transmutación de la tabla de valores*” o “*Transvalorización de los valores*” en donde Nietzsche y Juliana buscan un más allá del bien y del mal, es decir, una renuncia a valores absolutistas y cosificados a efecto de recuperar una *originaria inocencia* en sintonía con la vida y la naturaleza, en donde es lo mismo bueno que malo (González Valenzuela, 1986, p.17; 1996a, pp. 10-11).

Lo anterior implica para el ser humano una tarea continua y solitaria en la que se reflexiona críticamente sobre la moral y los valores que determinan a la comunidad como son los religiosos, los económicos, los estatales, entre otros; lo que nos mueve a decir un “No” o un “Nunca más” es el sí originario de la vida.

Tanto para Freud como para Nietzsche la moral se asocia con un “No a la vida” y procede de la negación de una de partes de los dualismos, al negar provocó culpabilidad, prohibición, coacción, violencia, entre otros. Para Freud la moral es fuente de malestar e infelicidad, en tanto que para Nietzsche de debilidad porque el ser humano que acepta la moral de esclavos renuncia a su capacidad de crear.

Nietzsche al tratar la obra de arte niega la posibilidad de que ella sea solo una expresión subjetiva del ser humano, por el contrario, defiende que es una manifestación en donde se conjuntan tanto el aspecto subjetivo como objetivo (González Valenzuela, 1997, p. 6).

Este argumento lo utiliza Juliana para expresar que en el valor, igualmente, existe una convergencia de lo universal y lo singular, pero también del ámbito social del valor y el ámbito particular, por ejemplo, en el lector coinciden tanto los valores que le han sido transmitidos en su formación desde la historia y la tradición, como los valores que él mismo ha ido construyendo desde su experiencia particular; y es en su decisión y en las acciones que toma para llevarla a cabo donde se actualiza la libertad que caracteriza al ser humano.

De Marx, Juliana González Valenzuela va a retomar la *subsunción* como un proceso que “invierte las cosas y que pretende que lo primero y básico sea el espíritu y no la materia, lo abstracto y no lo concreto, lo ideal y no lo real.” (González Valenzuela, 1986, p. 20).

En esta tesitura respecto de la ética y la moral, Marx sostiene que provienen del mismo sistema de reproducción, es decir, del capitalismo; de esta forma los valores creados desde las instituciones políticas, jurídicas y culturales como medios para justificar ideológicamente una forma determinada de explotación del hombre, por lo que en este caso la moral también tiene un sentido negativo (González Valenzuela, 2005b).

También podemos leer entre líneas que Juliana recupera los presupuestos de la fetichización y de la cosificación, y los vincula directamente a la crisis ética del siglo XX donde el egoísmo y la codicia han llevado a la explotación del Otro y los avances científicos y tecnológicos han permitido concebir al Próximo como si fuese máquina, es decir, el ser humano es instrumentalizado como objeto.

Ante ello la autora recurre al imperativo categórico de Kant y recuerda que el ser humano es digno, único e irrepetible, y por tanto, debe ser concebido como fin en sí mismo y no como medio.

LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE JULIANA

La propuesta filosófica de Juliana González es un todo continuo que fluye a través de una idea central que es: *ethos*:

El *ethos* es para el hombre su *daimon*: su conciencia interior, la voz que pronuncia el “sí” y el “no” del mundo del valor. La paradoja no se comprende sino dentro de otra paradoja más fundamental, que se halla en el núcleo mismo de la moralidad. El hecho de que en ésta se toquen los dos polos extremos de la existencia: la universalidad y la más radical autonomía de la “persona”, del *ethos*, de la “voz interior”, del *daimon* radical del hombre (González Valenzuela, 1996b, p. 53).

Esto se funda tanto en una ontología dialéctica como una dialéctica de la vida, y en ambos existe un flujo continuo-discontinuo. Estos procesos encuentran su fundamento primigenio en la libertad pues ella es la condición que hace posible la concepción

del hombre, vinculando de forma indisoluble a la libertad con la necesidad; es por ello por lo que Adolfo Sánchez Vázquez estimó que los postulados de Juliana forman una *Ética humanista*: “Hay moral porque el hombre está configurado de tal manera -como ser libre- que no puede dejar de ser moral. La Moral es justamente una necesidad impuesta por su libertad” (1990, p. 47).

Pues bien, los ejercicios individuales o sociales de la libertad conformaron modos de ser histórico, lo que lleva a concluir, la coexistencia de una pluralidad de moralidades.

Esa idea de *Ethos* desarrollada por Juliana, de acuerdo Am-brosio Velasco Gómez, puede ser sistematizada o dividida en tres etapas: la filosófica-literaria, la psicoanalítica y la bioética (2009, p. 241).

En la primera se encuentran las obras *Ética y libertad* y *El Ethos*, y las influencias más destacadas son Heráclito, Sócrates y Platón; de la filosofía contemporánea Nicol, Heidegger, Nietzsche y Sartre; y finalmente, de literatura: Kafka y Dostoievski.

En la segunda etapa se encuentra la obra *El malestar de la moral* y su principal influencia es Freud.

La tercera y actual etapa es la de Bioética y en ella se ubican las siguientes obras: *El poder de Eros*, *Genoma humano y dignidad humana*, y *Bios: el cuerpo del alma y el alma del cuerpo*, y la influencia recibida es multidisciplinar. Entre ellos se encuentra Victoria Camps, Hans Jonas, Jean Pierre Changeux, Ane Fagot-Largeault, entre otros. En las líneas siguientes expondremos sucintamente su pensamiento:

Un concepto central en su obra es el *Homo humanus* y refiere al *hombre erótico*. Desde la mitología Eros es hijo de Poros (la riqueza y el ser) y de Penia (la pobreza y el no-ser). En este sentido, co-existe en su ser la contradicción. En el ser, implica el ser y no-ser, la potencialidad de la libertad. Este *Homo humanus* tiene una arista ontológica que implica el devenir, y otra axiológica determinada por la virtud. Por ello “*Homo humanus* es el que cumple con su *areté*, es el que realiza su naturaleza propia, es el que cumple su destino (*daimon*) y ese destino es *ethos*.”

El *Homo humanus* es el hombre humanizado. Como tal, no es un estado al que se llega de una vez para siempre, sino por el contrario,

es un trabajo continuado que desarrolla el ser en busca de la virtud, de la excelencia o del *areté* griego. Esta actividad continuada se ve iluminada constantemente por la cultura y la historia de la misma humanidad, específicamente por los valores que expresan la misma esencia de hombre; ejemplo de ellos son la libertad, la justicia, el amor, la racionalidad, entre otros. Para Juliana González, los valores son un radical deseo o *desiderátum* de la humanización, y los contravalores llevan a modos de deshumanización e inhumanidad (González Valenzuela, 1997, p. 4).

Por lo anterior la autora afirma que el *Ethos* es el destino del hombre (González Valenzuela, 1996b, p. 42), el deseo de humanización y de excelencia como fuente de valor y como movimiento originario de los procesos de creación de valores y de su respectiva jerarquización. En él mismo radica la potencialización de humanización (valores) y deshumanización (contravalores), lo cual dependerá de sus decisiones y acciones.

Por lo anterior, para Juliana una de las principales manifestaciones de la libertad es la creatividad que constituye al *homo creator*, que a nuestro juicio sólo puede actualizarse una vez que el sujeto, siendo autoconsciente, se constituye como persona moral.

Esto en el fondo implica la necesaria aseveración de la libertad del hombre, lo que a su vez nos recuerda la famosa *Oratio de hominis Dignitate* de Giovanni Pico della Mirandola, que establece:

Oh, Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informes y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas (2010, p.4).

Es en este ejercicio de la libertad, o en la condena a ser libres como afirmara el existencialista Jean Paul Sartre, es que el ser humano se haya en el mundo.

A ello, y con atinada razón, Juliana evidencia la dimensión social del ser humano. Retomando a los filósofos griegos es que vincula el *ethos* no sólo al *daimon* socrático sino a la *paideia* como la formación propia del ser humano. En efecto, el ser humano en tanto un ser social *zoon politikon*, precisa de la relación o vínculo con los otros hombres en una comunidad; sumando esta información a la previa podemos inferir que la valorización, la creación y jerarquización de valores se da con el prójimo, es decir, la excelencia encuentra su origen en el nosotros.

Como esclarece Juliana Gonzálz, es a través del preguntar y el responder que es posible no sólo dar continuidad histórica a una identidad social en donde se transmiten los valores esenciales, es decir, espacio-tiempo de enseñanza y aprendizaje de los valores; sino también es el momento de realización misma del ser pues la persona se humaniza mediante el ejercicio de su libertad.

No obstante, la dialéctica como convergencia y superación de contrarios también se manifiesta en otros ámbitos además del de identidad social-identidad personal, como pueden ser la esencia individual y social de la ética actualizada en la vinculación interhumana que permite la universalidad.

En palabras de la autora, “se hace urgente recuperar una concepción ética (ético-política) que asuma la integración dialéctica de lo particular y lo universal; que supere la escisión de estos dos contrarios primordiales, complementarios en esencia; que logre conciliar libertad e igualdad, libertad y justicia, pues una y otra se han sacrificado recíprocamente en la historia” (González Valenzuela, 1997, p. 5).

Es en la decisión y en la acción donde se actualiza no sólo la libertad del ser humano sino también la realización del valor, en términos de Juliana: cuando y en donde el humano se humaniza. No obstante, es en esa potencialidad donde el ser humano puede orientarse a una “existencia inauténtica” (González Valenzuela, 1997, p. 6) que se da al momento en que las opciones contrarias que aparecen como posibilidad no se sintetizan resolviendo la

contradicción, sino que se opta por una de ellas; es decir, el sujeto preferirá en un caso lo universal en lugar de lo singular (o viceversa), o en otro, optará por lo social en detrimento de lo individual (o viceversa). Por ejemplo, cuando el lector ha tenido que tomar una decisión entre una tradición familiar o cultural y su propia apreciación, al elegir uno u otro, no habría esa síntesis de la que habla la autora con la creación de una tercera opción.

En oposición a lo anterior, hay una “existencia auténtica” cuando la individualidad resuelve de forma original la oposición o contradicción en los términos, y los sintetiza de forma armónica haciendo coincidir lo universal en lo singular y lo social en lo individual.

En el ejemplo anterior, implicaría que el lector creara una tercera opción en donde la contradicción de lo social y lo individual se resolviera, a efecto de coexistieran armónicamente. Es importante mencionar que este proceso se repite de forma continuada, pues no hay una culminación de la excelencia humana, y en cada movimiento va formando a la persona moral, en efecto:

El proceso de individuación, de creación de la persona moral, implica la creación de vínculos genuinos desde los cuales surgen los valores sociales. La creación más propia y decisiva de la libertad es la *comunicación* misma y, con ella, la construcción de la *polis* humana. La comunicación verdadera -y su forma suprema que es la *philia* o el amor-, no es algo dado, sino adquirido o creado; es, en efecto, obra fundamental de la libertad. Y en este sentido cabe decir también que sólo la libertad construye la auténtica *igualdad* humana, en tanto que ésta no es mera uniformidad indiferenciada e impersonal. Dicho de otro modo: hay dos formas de ser “yo”. Una, que corresponde más bien a un nivel pre-ético en el que predomina la estructura (sado-masoquista) de amo esclavo, y donde el yo se define en uno o en otro papel -aunque en realidad juega ambos (González Valenzuela, 1997, p. 6).

Como se evidencia, Juliana para explicar el estadio pre-ético del hombre se valdrá tanto de Hegel como de Freud para distinguir la existencia auténtica respecto de la inauténtica, específicamente

retoma del primero la dialéctica del amo-esclavo, y del segundo el par o dualismo pulsional sadismo-masochismo. A continuación, explicaremos brevemente ambos.

Para Freud, el sadomasochismo “abarca todas las actitudes pasivas hacia la vida y el objeto sexual, de las cuales la más extrema es el condicionamiento de la satisfacción al hecho de padecer un dolor físico o anímico infligido por el objeto sexual” (Freud, 2008, p. 144). Freud construye una tipología de masochismos por la que agrega el masochismo moral (Freud, 2008, p. 144) en el que el Yo busca el castigo, la pena o el escarmiento y entonces el Super Yo se la proporciona, en este sentido hay un placer en el sufrir, por ello el juicio de la culpa es determinante para la sublimación mediante el padecimiento de la sanción.

En palabras de Leda Doat y Susana Japkin “el conflicto entre Yo y Super Yo es lo que está llamando conciencia moral, sentimiento inconsciente de culpa. La necesidad de castigo es simplemente la manifestación de este proceso, extremadamente inconsciente... En los reproches de la culpa consciente en general vemos la distancia que hay entre como uno es, lo que hubiera esperado ser, o lo que el padre espero para uno. Ese es un discurso preconscious, tiene que ver con la deuda, con el deseo y con el ideal” (1994, p. 126)

Hegel utiliza la dialéctica del amo-siervo o amo-esclavo para explicar la verdad de la certeza de uno mismo, es decir, explicar la autoconciencia. A ella se llega después de que el ser se reconoce al mismo tiempo como independiente o libre, y simultáneamente como obligado o sujeto. Es importante destacar que este vínculo no sólo es ontológico sino político pues implican relaciones de mando y obediencia. El amo opta por la libertad en lugar de la vida y el esclavo prefiere la vida en lugar de la libertad.

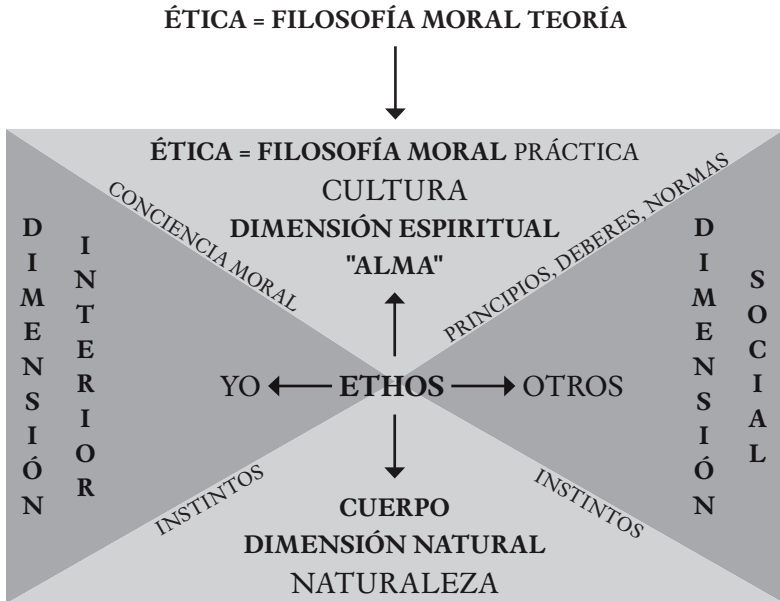
En palabras de Hegel: “Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aún, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el *siervo*” (1966, p. 177).

Consideramos que la dialéctica del amo-esclavo, el dualismo pulsional sadismo-masochismo y la existencia inauténtica comparan dos puntos esenciales desde el punto de vista Ético y Bioético, la violencia en sentido negativo y el peligro de vida. En ambas hay una pulsión contraria a Eros o bien que funciona también como una negación; por ello, la autora esclarece que tiene un sentido negativo pues se vincula a la agresividad y opresión. En este sentido es pre-ética pues se supera este estadio mediante la cultura y la civilización (González Valenzuela, 1998, pp. 129-142). Lo anterior en cuanto al aspecto ontológico o metafísico de la ética. Ahora abordaremos la parte fáctica o praxiamente de la praxis.

Juliana es consciente de que la urgencia contemporánea de la reflexión del Ethos tiene una doble justificación la universal o social, y la individual; en esta última la creación de valores y su constante revisión crítica por cuanto hace a su jerarquización permitirá al sujeto valorar y actuar “aquí y ahora.” Cuando el lector valora o pondera los valores en una decisión que toma, hay una acción que adquiere dos dimensiones:

- a) La primera, es la más evidente pues implica la relación con las personas involucradas en la decisión, como puede ser la familia, la pareja, los patrones o jefes, entre otros (praxis ética).
- b) La segunda, es más difícil de percibir pues implica cómo la decisión, acción u omisión contribuyen de cierta forma a la construcción, preservación o modificación de los valores de la sociedad, o bien, cuando el actuar contribuye a la humanización (o des-humanización o in-humanización) de los seres humanos mediante la formación o la enseñanza (praxis ético-política).

A nuestra consideración en el capítulo *¿Qué ética para la bioética?*, Juliana crea un cuadro en el que se visibilizan las categorías que integran la acción ética. Si bien está pensado desde la Bioética, lo cierto es que resulta válido para cualquier otra disertación ética. A continuación, reproducimos el cuadro y lo explicaremos a partir de un ejemplo a efecto de facilitar su comprensión:



Fuente: Juliana González Valenzuela, *¿Qué ética para la bioética?* (González Valenzuela, 2008, p. 19).

El *Ethos* se integra simultáneamente de dos elementos; el primero, se aplica cuando nos pensamos como personas o individuos singulares, y a su vez posee dos ámbitos. Por una parte, la dimensión natural, que determina al cuerpo, y por otra, la cultural que rige el alma o espíritu. Por ejemplo, el lector no sólo es la realidad biológica de 23 pares de cromosomas sino al mismo tiempo los valores y conocimientos que le inculcaron en casa, y de acuerdo con Juliana, una potencia fundada en la libertad. Es decir, la conjunción tanto de la Naturaleza como de la Cultura.

A su vez, este *Ethos* posee una dimensión interior y una exterior, igual que las anteriores, simultaneas y complementarias. La dimensión interior implica el fuero interno del sujeto, en tanto el externo conlleva la relación social del ser humano, es decir, la relación entre el Yo-Otros. Por ejemplo, los juicios y apreciaciones

respecto del aborto o del feminismo se mantienen en el fuero interno del lector, en tanto, que no impliquen una acción u omisión encaminada a la comunidad y al prójimo.

En ambas dimensiones existe una forma de ser ética específica para cada una. En la dimensión interior se presentan por una parte los instintos que devienen en buena parte de la biología y de la Naturaleza; y por otra, la conciencia moral del sujeto. Por ejemplo, de forma instintiva pensamos en reproducirnos para perpetuar la especie, pero desde la conciencia moral ese deseo es reflexionado y limitado por diversas razones. En la dimensión externa o social también se encuentra la parte instintiva o pulsional pero ahora se vinculará con los principios, deberes y normas, es decir, en este caso la limitante no viene dada por mi intelecto y reflexión, sino derivara de la sociedad en conjunto. Por ejemplo, ese deseo instintivo se limitó a un solo hijo en China por razones de sobrepoblación.

Es en esta dinámica que se observa más claramente el movimiento de Eros, pues “implica la videncia simultanea de unidad y distancia, de igualdad y diferencia, el fracaso de Eros sería tomar al otro como objeto, dominarlo o dejándose dominar por él, tanto como renunciando a la diferencia” (Villoro, 2009, p. 301).

Este *Eros* como deseo y movimiento de ir hacia el *Otro*, implica la conjunción de la razón y la *praxis*. Cuando Juliana traslada estas reflexiones a la Bioética la pregunta fundamental que emerge como urgente ante la crisis del Siglo XXI es por el hombre mismo.

Dicha crisis abarca la totalidad de la vida en todas sus expresiones. Desde el punto de vista ético implica transformar al hombre en medio, resultando procesos de deshumanización o inhumanización, en las que el ser se expresa desde un modo de ser inauténtico.

Esa transformación o cambio necesariamente significa tanto una violencia como una injusticia, pues conlleva la supresión del Otro como sujeto deseante o como individuo libre. Por otra parte, cuando esa relación vinculaba al ser humano con animales no humanos y/o con la Naturaleza también fue una de violencia y explotación. Dichas existencias reducidas a meros medios o recursos útiles permitió afirmar a Mercedes de la Garza Camino

que transitamos del antropocentrismo humanista hacia el egocentrismo científicista (2009, p. 272).

Es ante ello, que Juliana invita a crear y modificar la escala jerárquica de valores actual y ahora fundamentarla en el Eros o amor al prójimo, pero también en el cuidado. Es por esa misma razón que de acuerdo con Ambrosio Velasco Gómez, la filosofía de Juliana es una *Ética agónica*, pues trata de superar esa crisis de subyugación de la ética y la moral a otros valores (2009, p. 241).

Juliana, al abordar en Neuroética al *hombre neuronal* de Pierre Changeux, aborda con visión original los dualismos alma-cuerpo y mente-cerebro, pues considera que la dialéctica permitirá superar esos contrarios. Esa dualidad desde los actuales postulados de la Neuroética se centran en el cerebro, por una parte, tenemos el sistema límbico como sede de las emociones arcaicas como el miedo, el dolor, el placer, y por otra parte, tenemos el neocórtex al cual se le reconoce como *locus* del pensamiento complejo; ambos elementos funcionan simultáneamente como un todo unido y unificado. Otro ejemplo que establece Juliana es el lóbulo frontal que al mismo tiempo se le atribuye funciones de inhibición de la agresividad o la violencia, y funciones de creación e innovación.

De esta forma el ser humano es tanto vida biológica o primera naturaleza (genética, medicina, etcétera) como vida cultural o segunda naturaleza (historia, derecho, etcétera), y ambas son actualizadas mediante ese deseo en libertad; por eso afirma que los humanos somos los únicos que a pesar de ser determinados podemos determinar, es decir, crear. En palabras de Juliana:

El misterio del hombre consiste en que es una dualidad, una materia-forma, que se hace logos, palabra, razón. El hombre es esa singular creación de la vida que logra el prodigio de autoconocerse y transformarse por medio de la mente y la mano... El humano lleva en su ser el poder de su humanización, de hacer o construir históricamente su propia humanidad, de hacerse humano, junto con el poder de su des-humanización y de su in-humanidad; la facultad de no hacerse, de destruir su propia humanitas. Su in-determinación es la clave de su ser; su condición abierta, indefinida que le deja libre para darse a sí mismo

su sitio en el mundo. Ahí radica su physis o naturaleza “esencial”, pero no “equivalente” a “esencia” (ser en sí, idéntico y absoluto). La constitución genética condiciona al hombre para autoregularse, auto-crearse. Le deja un margen de apertura; de posibilidad de ser o de no ser; de ser así o de infinitos modos: hombre-Proteo, hombre-Hamlet, hombre-Fausto, hombre-Jano; hombre-Quetzalcóatl, hombre-Centauro, Homo-humanus. Sólo el hombre puede ser humano e in-humano; sólo él puede negar su ser o afirmarlo, de ilimitadas y nunca predeterminadas maneras. (2005a, pp. 80 y 88).

REFERENCIAS

- Aguayo, E. (2006). “La esencia del filosofar de Juliana González”. *Logos*. Vol. 34, número 101, p.p. 9-50. México.
- Freud, S. (2008). “Tres ensayos de teoría sexual”, en *Obras completas VII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Garza, M. (2009). “El *homo humanus* en el pensamiento filosófico de Juliana González”, en *Diálogos filosóficos. Homenaje a Juliana González*, pp. 269-276. México: UNAM.
- Pico Della Mirandola, G. (2010). “Discurso sobre la dignidad del hombre” (trad. Adolfo Ruiz Díaz), en *Revista Digital Universitaria*. Volumen 11. Número 11.
- González, J. (1981). *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*. México: FFyL.
- González, J. (1968). *Problemas ontológicos sobre la estructura de los fenómenos morales*. Tesis licenciatura en filosofía. México: UNAM.
- González, J. (2009). “La ciencia-filosofía en Eduardo Nicol” en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, Número 9. pp. 11-24.
- González, J. (1986). *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*. México: Joaquín Mortiz/Planeta.
- González, J. (1997). “Valores éticos y valores humanos (en torno a la ontología del valor)”, en González Valenzuela, Juliana y Josu Landa (coords.) *Los valores humanos en México*. México: Siglo XXI Editores-UNAM.
- González, J. (1996a). *El héroe en el alma: tres ensayos sobre Nietzsche*. Aquesta-Terra. México: UNAM.

González, J. (1996b). *El ethos: destino del hombre*. México: FCE-UNAM.

González, J. (1998a). *Ética y violencia (la vis de la virtud frente a la vis de la violencia, (s/e, s/a)*, pp. 139-145

González, J. (1998b). “Multivocidad de la violencia”, en revista *Dianoia*, 1998, Vol. 31, Número 31, pp. 129-142.

González, J. (2008). *Introducción. ¿Qué ética para la bioética?*, en González Valenzuela, Juliana (coord.) *Perspectivas de Bioética*, México: Fondo de Cultura Económica.

González, J. (2005a). *Genoma humano y dignidad humana*. Barcelona: Anthropos-FFyL/UNAM.

González, J. (2005b). “Algunas implicaciones filosóficas de la Declaración sobre Bioética”, en Adolfo Martínez Palomo (coord.) *Hacia una declaración de normas universales de Bioética*. México: Colegio Nacional.

Hegel, F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.

Nicol, E. (1974). *Metafísica de la expresión*. México: FCE.

Padilla, T. (2009). “Investigando algunos fundamentos metafísicos y antropológicos de la ética de Juliana González”, en *Diálogos filosóficos. Homenaje a Juliana González*, pp. 29-35. México: UNAM.

Sánchez Vázquez, A. (1990). “Ética y libertad”. en revista *Mundo*, Año 4, Número 20, mayo, p.p. 46- 47.

Sartre, J.P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.

Velasco, A. (2009). “La ética agónica de Juliana González”, en *Diálogos filosóficos. Homenaje a Juliana González*, p.p. 239-244. México: UNAM.

Villoro, L. (2009). “La filosofía de Juliana González”, en *Diálogos filosóficos. Homenaje a Juliana González*, pp. 299-302. México: UNAM.

Asignatura	Filosofía 2.
Semestre escolar	Sexto semestre.
UNIDAD TEMÁTICA	Unidad 1. Ética.
Propósito(s) de la unidad	Al finalizar la unidad el estudiante: Conocerá, interpretará y aplicará conceptos y principios provenientes de diversas tradiciones éticas para construir posturas razonables y sensibles frente a problemas y dilemas morales, mismos que posibiliten la valoración de las acciones y contribuyan a la deliberación práctica, que incluye la toma de decisiones reflexivas, autónomas y responsables.
Aprendizaje(s)	Valora la importancia de diversas tradiciones éticas para la toma de decisiones razonables y mejora su capacidad de deliberación práctica.
Tema(s)	Ética aplicada y bioética. Reflexiones filosóficas en torno a problemáticas locales y/o globales de la sociedad actual: <i>a)</i> Inicio y fin de vida del ser humano. Por ejemplo: consentimiento informado. Estatuto ontológico del embrión. Aborto. Eutanasia. Voluntad anticipada.

La enfermería como práctica del cuidado y su evolución histórica

MÓNICA CONCEPCIÓN CRUZ MIGUEL

INTRODUCCIÓN

De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2020) la enfermería abarca el cuidado autónomo y colaborativo de personas de todas las edades, familias, grupos y comunidades, enfermos o sanos y en todos los entornos.

Es decir, el quehacer enfermero se ocupa del ser humano, no sólo en su esfera física, sino también se interesa en la forma en que los humanos establecen lazos de confianza y, a través de estos, conforman su realidad. La enfermería busca comprender cómo se configura el ser en relación con sus necesidades y acciones que respondan a sus concepciones de salud-enfermedad.

Históricamente no ha sido una labor sencilla, debido a que la principal preocupación de la enfermería es el ser humano. Por lo que, ha sido provista y desprovista de cualidades y obligaciones que varían acorde a los valores históricos de cada época, lo cual repercute en la integración de la identidad de esta profesión; sin embargo, la constante ha sido siempre el cuidado.

De esta manera, la enfermería es también conocida como la ciencia del cuidado. Como práctica es tan antigua como la humanidad misma; como disciplina apenas rebasa los 60 años. En la actualidad es una profesión ejercida principalmente por mujeres, aunque en sus inicios fue una práctica masculina, pues se consideraba que sólo los hombres poseían la pureza necesaria para ejercer el cuidado. Esta ideología se modificó durante la Edad Media cuando cuidar se asoció al rol femenino (García y Martínez, 2007).

Las mujeres que brindaron cuidado durante los primeros años de la enfermería eran en su mayoría personas de bajos recursos con limitaciones para acceder a sistemas de educación formal, que recibían instrucción y órdenes del clero (esta institución dominó, reguló y ejerció el cuidado antes de que esta tarea recayera en el Estado), por tanto se trataba de mujeres con gran apego a los valores propios del catolicismo o de religiosas consagradas, por tal motivo la práctica del cuidado aún conserva impregnados muchos de los valores religiosos como el sacrificio, la piedad, la bondad, la caridad, etcétera.

Un hecho histórico que repercutió en la práctica del cuidado fue la guerra de Crimea, gracias a la participación de Florencia Nightingale, conocida como la madre de la enfermería moderna, quien intervino como la primera enfermera conocida que realizó observaciones meticulosas respecto al estado de sus pacientes.

Con base en ello, ideó propuestas de acuerdo con su criterio para dar atención a los malestares identificados, observó los efectos de sus intervenciones y documentó todo el proceso, esto mediante el método científico. Además de que algunas de las intervenciones realizadas iban enfocadas en solucionar malestares de orígenes no físicos (Hernández, Del Gallego, Alcaraz y González, 1977).

Tras la guerra de Crimea, la perspectiva enfermera se modificó gradualmente: surgieron escuelas de enfermería, se implementaron planes de estudio que luego se modificaron y complejizaron. Enfermeras profesionales comenzaron a graduarse y a cuestionar aspectos referentes a la eficacia de los cuidados, la veracidad de sus conocimientos y la forma en la cual atendían a los pacientes.

La necesidad de mejorar la práctica del cuidado, de comprender la esencia de la profesión y a los seres humanos, como receptores de cuidados, fueron aspectos que fomentaron la vinculación de la enfermería con otras disciplinas.

A partir de este momento surgió la vinculación formal de la filosofía con la enfermería, pues se aborda al ser humano desde su dimensión humanística y se pretende comprender al ser humano a través de su proceso de existencia, así como la forma en la que se relaciona con la salud, la enfermedad, el dolor y la muerte.

La perspectiva filosófica permitió que la enfermería lograra un acercamiento en la comprensión del significado *persona* y de esta forma superar la racionalidad técnica de la práctica asistencial.

La verdadera comprensión de la situación de la persona permite que la práctica de la enfermería se torne transformadora, no sólo para el paciente, sino también para la enfermera o enfermero, pues el cuidado alberga en sí mismo la dimensión humana y es parte esencial de la sustancia enfermera que se refleja en la búsqueda del bienestar.

La enfermería, en la práctica del cuidado, acompaña al ser desde su gestación hasta el instante en que abandona esta tierra. De ahí que sea entendible que en ocasiones se encuentre ante situaciones clínicas generadoras de conflictos, cuyo tratamiento es de índole ético. Situaciones para las cuales no existe una sola respuesta, complejidad más allá de tecnicismos y normas, incluso en escenarios con ideologías de confrontación entre enfermera y paciente, momentos donde la filosofía brinda auxilio a través de la ética mediante el abordaje de la bioética.

Recordemos que la etimología de la palabra *ética* proviene del griego “ethos”, se ocupa de los actos humanos relacionados con temas importantes para el ser humano e implican la elección razonada de un bien.

La ética médica vincula las normas de comportamiento adecuadas o correctas en el campo de la atención al hombre y proporciona la necesaria capacidad de reflexión y deliberación que requiere una decisión sobre todo en situaciones donde los datos y normas son sobrepasados. La ética no permite que enfermería olvide que trata con seres humanos (Durán, 2005).

En cuanto a la bioética, se trata del “estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y el cuidado de la salud, en cuanto que dicha conducta es examinada a la luz de los valores y principios morales” (Serrano, 2002).

El término es acuñado al bioquímico Van Rensselaer Potter quien en 1970 lo utilizó por primera vez. De forma general, se puede decir que la bioética obedece a cuatro principios básicos: 1) autonomía o respeto a la autonomía, cuando el paciente actúa intencionadamente, con conocimiento y sin influencias externas; 2) no maleficencia refiriéndose al hecho de no hacer daño o provocar daño de forma intencional; 3) beneficencia como la obligación moral de actuar en beneficio de otros; y 4) justicia donde todos los seres humanos deben ser tratados con igualdad (Rotondo, 2017).

Es importante aclarar que, aunque en este apartado la bioética es descrita desde la perspectiva enfermera, actualmente su aplicación es más amplia, porque considera a todo ser vivo.

La práctica enfermera, además, obedece a cuatro principios fundamentales, los cuales son: 1) promover la salud; 2) prevenir enfermedades; 3) restaurar la salud; y 4) aliviar el sufrimiento (Mora, 2015).

Es razonable que la enfermería describa el cuidado del ser humano como una práctica compleja, donde surgen postulados ontoepistémicos que buscan explicar la naturaleza de la profesión, la esencia del cuidado y los elementos que interactúan en su aplicación.

VIRGINIA HENDERSON:

UNA PRÁCTICA FILOSÓFICA EN LA ENFERMERÍA

Virginia Henderson, nacida en Missouri en el año de 1897, fue una teórica de la enfermería y filósofa que buscó interpretar el cuidado y el quehacer de la enfermería en sí mismo. Tuvo una formación militar y experiencia clínica que contribuyeron en el desarrollo de un modelo conceptual que toma como eje las necesidades humanas, el cual llegó a adquirir importancia al punto de

convertirse en un modelo referencial de la práctica enfermera, debido a que se fundamenta en la capacidad de la persona para mantener la independencia en las 14 necesidades fundamentales. La propuesta indaga e incorpora conceptos universales que ayudan a conceptualizar la enfermería sin ofrecer necesariamente criterios de operatividad. Además de su vigencia, es uno de los más utilizados.

En cuanto a su formación académica, Henderson ingresó en 1918 a la Army School of Nursing de Washington D.C, donde se graduó en 1921. Después consiguió su primer trabajo como enfermera en el Henry Street Settlement, agencia de servicios sociales sin fines de lucro, ubicada en Nueva York, donde tuvo gran influencia en la perspectiva que desarrollaría respecto al cuidado.

En 1922 comenzó su carrera docente en Norfolk Protestant, Hospital de Virginia. Posterior a ello, se licenció como profesora en el Teacher College de la Universidad de Columbia, donde revisó la cuarta edición de principios y prácticas de enfermería, en el que incluye su propia definición de enfermería (Halloran, 2018).

En 1929, Henderson trabajó como supervisora docente en las clínicas del Strong, Memorial Hospital de Rochester en Nueva York, y en 1953, ingresó a la Universidad de Yale, en la cual desarrolló sus principales colaboraciones en investigación referente a la enfermería, donde permaneció como asociada emérita hasta la década los 80. En 1966, publicó *La naturaleza de enfermería*, y en 1978, la sexta edición de *Principios de enfermería* (Halloran, 2018), entre otras de sus muchas aportaciones a esta profesión.

Virginia Henderson consideraba al paciente como un individuo que precisaba ayuda para conseguir independencia e integridad o la integración total de mente y cuerpo. Pensaba que la práctica de la enfermería era independiente de la práctica médica y reconoció su interpretación de la función de la enfermera como una síntesis de numerosas influencias (Alligood y Tomey, 2011). Algunos de los conceptos y definiciones que nos parecen filosóficamente interesantes planteados en su teoría son los siguientes:

- ♦ Enfermería: tiene como única función ayudar al individuo sano o enfermo en la realización de aquellas actividades que contribuyen a su

salud o recuperación (o una muerte tranquila) que realizaría sin ayuda si tuviese la fuerza, voluntad o conocimiento necesario, haciéndolo de tal modo que se le facilite su independencia lo más rápido posible (Henderson, 1957).

- Salud: en el texto *Principles and Practice of Nursing* (Henderson, 1971) describe su concepto de salud diciendo: “la calidad de la salud, más que la vida en sí misma, es la reserva de energía mental y física que permite a la persona trabajar de una manera más efectiva y conseguir el mayor nivel potencial de satisfacción en la vida”.

- Entorno: conjunto de todas las condiciones e influencias externas que afecten a la vida y al desarrollo de un individuo (Henderson, 1978).

- Persona (paciente): como ser bio-psico-social que tiende hacia la independencia en la satisfacción de sus catorce necesidades. Salud: capacidad de actuar de forma independiente en relación con las catorce necesidades fundamentales (Moll, 2012).

- Cuidados: asistencia a la persona sana o enferma en las actividades que no pueda hacer por sí misma por falta de fuerza, de voluntad o de conocimientos con el fin de conservar o de restablecer su independencia en la satisfacción de sus necesidades fundamentales (Moll, 2012).

- Independencia: entendida como la capacidad de cada persona para satisfacer por sí misma sus necesidades básicas de acuerdo con su edad, etapa de desarrollo y situación (Salvador, Gimeno, Gómez y Mato, 2006).

- Dependencia: cuando la persona por falta de fuerza, de voluntad o de conocimiento, no es capaz por sí sola de satisfacer sus necesidades básicas (Salvador *et al.*, 2006).

- Manifestaciones de independencia: son las actividades o conductas que una persona realiza para satisfacer sus necesidades básicas, al tener la fuerza, la voluntad y los conocimientos necesarios para ello (Henderson, 1965).

- Manifestaciones de dependencia: son aquellas actividades o conductas, que la persona no es capaz de llevar a cabo o lo realiza de manera incompleta; impidiendo la satisfacción de sus necesidades básicas (Henderson, 1965).

Dentro de su modelo teórico, Henderson puntualiza la relación enfermera–paciente, donde se establecen tres niveles (Luis, Fernández y Navarro, 2005). Estos son:

- La enfermera como sustituta del paciente: se da siempre que el paciente tenga una enfermedad grave, aquí la enfermera es un sustituto de las carencias del paciente debido a su falta de fortaleza física, voluntad o conocimiento.

- La enfermera como auxiliar del paciente: durante los periodos de convalecencia la enfermera ayuda al paciente para que recupere su independencia.

- La enfermera como compañera del paciente: la enfermera supervisa y educa al paciente, pero es él quien realiza su propio cuidado.

Relación enfermera–médico: La enfermera tiene una función especial, diferente al de los médicos, su trabajo es independiente, aunque existe una gran relación entre uno y otro dentro del trabajo, hasta el punto de que algunas de sus funciones se superponen (Luis *et al.*, 2005).

Relación enfermera–equipo de salud: la enfermera trabaja en forma independiente con respecto a otros profesionales de salud. Todos se ayudan mutuamente para completar el programa de cuidado al paciente pero no deben realizar las tareas ajenas (Luis *et al.*, 2005).

En cuanto a las necesidades humanas, Henderson identificó 14, las cuales serán descritas a continuación; sin embargo, ella aclara que si bien es importante saber que todos los individuos tienen necesidades comunes, es igualmente importante tener en

cuenta que hay infinitas maneras de satisfacerlas, por tanto estas 14 necesidades no deben ser interpretadas como una fórmula que explique la conducta humana.

La primera necesidad identificada es respirar. Henderson se aboca en la importancia de un adecuado intercambio gaseoso que garantiza el funcionamiento orgánico donde la tarea principal es a través de la observación. Sin embargo, el respirar tiene connotaciones que van más allá de un mecanismo funcional. Respirar implica la manifestación más fehaciente de estar vivo, cuando el paciente no es capaz de realizar la respiración por sí solo es posible la utilización de dispositivos que lo hagan por él, siempre y cuando el paciente así lo desee (Henderson, 1957).

¿Qué pasa si el paciente no desea un dispositivo que mejore su respiración? Si bien uno de los principios de enfermería implica restaurar la salud, habrá situaciones en las cuales sea prácticamente imposible. En estos casos la enfermera puede apegarse al principio ético de la autonomía, entendiendo que su función se limita a explicar al paciente los beneficios que el dispositivo puede otorgar y si el paciente decide rechazarlo tal vez pueda ofrecer alternativas menos invasivas o reconocer su limitación.

La segunda necesidad descrita corresponde a comer y beber adecuadamente. Henderson enfatizó el dominio de conocimientos nutricionales como parte del cuidado de sí mismo, a la vez que concentra su atención en que la enfermera fomente esta acción en el paciente. También hace mención del dominio de alternativas cuando las condiciones físicas del paciente impiden la ingesta (Henderson, 1957).

En este sentido, se torna importante mencionar la educación sanitaria, que obedece al principio de promoción de la salud, que sólo tendrá éxito si se conocen la cultura y la posición social de la población. Mediante el principio ético de autonomía, la persona decide qué es lo que desea comer; por tanto, si la orientación sanitaria esta aterrizada en su realidad, tal vez sea más probable que la persona decida ingerir alimentos que beneficien su salud.

La tercera necesidad es eliminar todo deshecho corporal, cuyos conocimientos se relacionan a las vías de eliminación y las carac-

terísticas “normales” de la sustancia que es eliminada. Esto con el fin de identificar el contraste cuando las secreciones se presenten como indicios de alguna falla orgánica o patología. Al igual que la alimentación, la eliminación se encuentra relacionada con las emociones; es por esto por lo que antes de sospechar una patología es necesario indagar la situación anímica del paciente, sin olvidar que orinar, defecar y menstruar son situaciones que pueden generar incomodidad para algunas personas, incomodidad que puede verse magnificada en el ámbito hospitalario. Conocer la situación individual permitir a la enfermera y al paciente establecer una relación de confianza y ofrecer soluciones que tomen en cuenta su sensibilidad y pudor. Se ponen por delante los principios éticos, para evitar sufrimiento emocional en el paciente, procurando especialmente el principio de no maleficencia. Es aquí donde la empatía juega un papel significativo (Henderson, 1965).

En la cuarta necesidad es caminar, sentarse y acostarse, así como cambiar de posición. Henderson habla acerca de la importancia de la mecánica corporal como protección durante la movilización del paciente. Esto no se limita a pacientes hospitalizados impedidos para moverse por sí solos, aunque en estos escenarios la adecuada mecánica corporal protege tanto al paciente como a la enfermera, procurando equilibrio y sostenimiento. Algunas patologías obligan al paciente a permanecer recostado todo el tiempo, cuya consecuencia puede ser úlceras dolorosas e incómodas que limitaran su calidad de vida (Henderson, 1957), lo que se traduce en una falta al principio bioético de no maleficencia y al principio enfermero que busca prevenir enfermedades.

En la quinta necesidad, ayudar a descansar y dormir. Henderson reconoce la carga emocional que implica el estar hospitalizado, menciona además que, aunque el sueño y el dormir son fenómenos de los cuales aún no se poseen suficientes conocimientos, sí se sabe que están estrechamente relacionados con la tensión mental. Para Henderson la enfermera debe sugerir métodos de relajación como música y masajes, aspecto que procura la sensibilidad humana, además del control ambiental, es decir, regular la iluminación, los olores y el ruido antes de que el paciente recurra a los fármacos pues para ella es primordial identificar las causas de insomnio

antes de tratarlas, por lo que sugiere indagar si el paciente se encuentra ante situaciones estresantes, si el insomnio es causado por algún dolor o malestar físico o si se trata de un estado patológico (Henderson, 1965).

La sexta necesidad propuesta por Henderson es ayudar al paciente a escoger ropas adecuadas, porque el vestirse y desnudarse implica, vistas desde el sentido sociológico. La ropa tiene un significado y sentido poderoso para toda persona humana, son parte de su manifestación, su autonomía y prolongación de identidad. Ante estos casos es necesario que la enfermera sepa ofrecer alternativas que permitan que el paciente conserve su autonomía y si este no es capaz de vestirse por sí mismo, entonces brindar auxilio de forma empática y no invasiva evitando herir su susceptibilidad (Henderson, 1965).

La séptima necesidad se identifica con mantener la temperatura corporal dentro de los límites normales, y aunque suene relativamente sencillo, esta tarea implica que la enfermera conozca los mecanismos de regulación corporal y las acciones necesarias si estos fallan. Cuando se trata de un paciente consiente, este es capaz de referir malestar o incomodidad; incluso algunos son capaces de colocarse o retirarse el exceso de ropa de acuerdo a la sensación térmica o retirarse de un ambiente cuando la temperatura no es favorable, pero cuando se trata de una persona inconsciente, con dificultad en la movilidad o demasiado joven, la tarea recae en la enfermera, quien posee el criterio clínico y la capacidad de observación para identificar cuándo su paciente se encuentra incómodo por esta causa (Henderson, 1957).

La octava necesidad es mantener la higiene corporal y la integridad de la piel. Henderson plantea el impacto que la higiene tiene tanto a nivel psicológico como fisiológico para el paciente e incentiva a la enfermera a reflexionar sobre la forma en la que ejecuta esta práctica ya que puede fácilmente sobrepasar los límites de la dependencia. La higiene adecuada contribuye significativamente en la recuperación del paciente. Por lo tanto, es indispensable que la enfermera proporcione los artículos necesarios para que lo realice con éxito; esta labor se limita a la promoción de la higiene y sus beneficios (Henderson, 1957). La higiene no sólo es

un factor primordial en la salud, sino también un componente de la dignidad humana. Ante ello, ¿es ético reaccionar con gestikulaciones ante un paciente que despide olores fétidos? Aunque burdamente este cuestionamiento busca evidenciar como una reacción tal vez instintiva, repercute en la comunicación y por tanto en la relación enfermera-paciente.

La novena necesidad identificada por Henderson trata de evitar los peligros ambientales y evitar lesionar a otras personas. También plantea la identificación de factores externos al cuerpo que podrían causar, de forma accidental o intencional, alguna lesión como el resguardo de medicamentos u objetos peligrosos. En cuanto al ámbito cotidiano, Henderson propone la implementación de medidas de saneamiento que eliminen los riesgos de daños por insectos o roedores además de controles en el ámbito alimentario, evaluación de la calidad del agua, identificación de fuentes contaminantes incluye además la promoción de hábitos saludables como medio para evitar el consumo de sustancias tóxicas (Henderson, 1965). Cuando se identifica que el paciente es potencialmente peligroso para sí mismo o la sociedad, la enfermera está obligada a tomar acciones al respecto. De acuerdo con el principio de beneficencia la enfermera tiene la obligación moral de actuar en beneficio de otros, en ese caso tal vez pueda sugerir que el paciente potencialmente peligroso sea aislado o contenido físicamente, pero ¿no es una falta al principio de justicia? Sin embargo, el paciente aún no se ha dañado ni a nadie más.

La décima necesidad trata de comunicarse con los demás expresando emociones, necesidades, temores u opiniones. En este tema Henderson puntualiza la relación entre la psique (mente) y el soma (cuerpo) y menciona además ciertas manifestaciones somáticas y/o patologías derivadas de su desequilibrio. Además, establece la relación entre el malestar emocional, sus manifestaciones físicas y la necesidad del paciente de externarlas, aunque no siempre mediante el lenguaje oral. En este sentido, Henderson insiste en la interpretación del sujeto a partir de la observación de sus gestos y lenguaje corporal (Henderson, 1957).

La décimo primera necesidad refiere al vivir de acuerdo con las propias creencias y valores. Para Henderson un aspecto predomi-

nante de la ética enfermera lo constituye el respetar la autonomía de la persona. Esto incluye el respeto a las creencias individuales. Para ella resulta fundamental incentivar a la persona para que pueda recurrir a sus recursos espirituales sin imponer los propios. Por eso argumenta que favorecer el culto resulta benéfico, no sólo desde la esfera espiritual, sino también favorece el bienestar físico y la disposición en el apego al tratamiento (Henderson, 1957). El fomentar el culto obedece además al principio ético de justicia, pues la enfermera hace a un lado sus propios juicios y atiende a todos sus pacientes de igual manera.

En la décimo segunda necesidad se hace referencia al dotar de sentido la realización personal. Henderson habla de la actividad laboral como una forma de integración social que permite el sentido de pertenencia, empero, cuando un paciente se encuentra hospitalizado sus actividades laborales se ven interrumpidas. De ahí que proporcionar al paciente actividades que promuevan sensación de logro e interés, son actividades que requieren orientarse a cada sujeto porque juegan un papel importante en el ánimo del paciente (Henderson, 1957).

La décimo tercera alude a la participación en actividades recreativas. En esta necesidad, Henderson establece la diferencia entre trabajo y esparcimiento. Si bien ambas son actividades, el trabajo genera un producto y el esparcimiento no necesariamente. Estas actividades son individuales a cada paciente y deben contemplar tanto sus intereses como capacidades y constituyen una manifestación de la autonomía. Henderson propone el uso de las actividades artísticas como la danza, la lectura, la música, la pintura; o bien, los ejercicios lúdicos, como juegos de mesa, juegos mentales, manualidades y, en general, todo aquello que proporcione placer y distracción al paciente (Henderson, 1965).

La décimo cuarta necesidad, y última, implica ayudar al enfermo a adquirir conocimientos. Henderson afirma que muchos de los problemas de salud son causados debido a la falta de información y conocimiento que las personas tienen respecto a este tema. Esta es una tarea reiterativa que implica paciencia y que sólo será posible si la enfermera está dispuesta a enseñar (Henderson, 1965).

CONCLUSIÓN

En conclusión, las 14 necesidades propuestas por Henderson se consideran una guía de aspectos generales para tomar en cuenta durante la práctica del cuidado de los pacientes.

Sin embargo, es importante considerar que tanto los conceptos como las necesidades fueron propuestas por la autora en 1970 aproximadamente, de modo que sus observaciones responden a un contexto específico que habría que poner por delante si hoy las empleamos.

Esto no quiere decir que sus aportaciones pierdan validez por estar en otro contexto, más bien nos interesa señalar que dichas consideraciones pueden ser un punto de partida para reconsiderar éticamente las prácticas del cuidado por personal de enfermería. Incluso, para quienes poseen interés en esta loable labor.

No obstante, la vigencia de dichas necesidades en la vida cotidiana clínica posee mayor impacto, como la reflexión sobre el grado de autonomía que puede manifestar un ser humano y los medios necesarios para garantizar que sus decisiones sean respetadas, incluso cuando pierda sus cualidades de comunicación.

De tal manera que consideramos importante compartir estos conocimientos en el espacio educativo porque ninguna persona está exenta de padecer algún malestar que le implique asistencia hospitalaria. El propósito de vincular las humanidades con las áreas de la salud se finca en consolidar un pensamiento crítico, como parte fundamental de la formación integral de las y los estudiantes en el bachillerato.

En este sentido, queda claro que la bioética, en su intención por respetar la vida en todas sus manifestaciones, está en constante búsqueda de los factores que coadyuven al cuidado de la vida desde un horizonte ético. Insistimos en la reflexión ética para que sea contemplada en cualquiera de sus horizontes de análisis, en este caso, procurar un acercamiento a diversos instrumentos de cuidado del paciente. Para ello, se requiere respeto tanto como autorespeto en nuestra salud. El ser humano debe empoderarse y estar atento a las situaciones de salud.

Por ello la consideración de protocolos y documentación regulada por la ley son importantes porque permiten al ser humano decidir el grado de intervenciones a su cuerpo. Incluso, actualmente se discute la autoridad que el ser humano tiene sobre su cuerpo cuando ha dejado de existir.

La práctica médica está ahora a la vanguardia con la implantación de nuevas tecnologías que buscan optimizar el cuidado y curar cada vez más enfermedades. Así, la reflexión bioética permite que estos avances surjan en un ámbito humano de cooperación cuyo principal fin sea el bienestar

REFERENCIAS

Alligood, M. R., y Tomey, A. M. (2011). *Modelos y teorías en Enfermería* (7ma ed.). Barcelona: Elsevier.

Durán, M. M. (2005). “La ciencia, la ética y el arte de enfermería a partir del conocimiento personal”. *Aquichan*, 5 (1). Recuperado de <http://aquichan.unisabana.edu.co/index.php/aquichan/article/view/62/129>

García, C., y Martínez, M. L. (2007). *Historia de la enfermería: evolución histórica del cuidado enfermero*. Madrid: Elsevier.

Henderson, V. (1957). “Principios fundamentales de enfermería” en *International Council of Nurses*, 4, 217–240.

Henderson, V. (1965). *Principios básicos de los cuidados de enfermería*. Washington, DC. Organización Panamericana de la Salud.

Henderson, V. (1978). “The concept of nursing” en *Journal of Advanced Nursing*, 3, 21–31.

Hernández, F., Del Gallego, R., Alcaraz, S., y González, J. M. (1977). “La enfermería en la historia. un análisis desde la perspectiva profesional” en *Cultura de los Cuidados* 1 (2). Recuperado de https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/5239/1/CC_02_05.pdf

Joseph Halloran, E. (2018). Virginia A. Henderson. *American Association for the History of Nursing*. Recuperado de <https://www.aahn.org/henderson>

Luis, M. T., Fernández, C., y Navarro, V. (2005). *De la teoría a la práctica. El pensamiento de Virginia Henderson en el siglo XXI*. Murcia: Masson.

Moll, P. (2012). *Cuidados humanizados* (Tesis de pregrado). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. Recuperado de https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/10669/moll-patricia.pdf

Organización Mundial de la salud. (2020). *Enfermería*. WHO. Recuperado de <https://www.who.int/topics/nursing/es/%0A>

Rotondo, M. T. (2017). “Introducción a la bioética” en *Revista Uruguaya de Cardiología*, 32 (3), 240-248. DOI: 10.29277/RUC/32.3.4

Salvador, J., Gimeno, M. J., Gómez, C., y Mato, O. (2006). *El registro del rol autónomo* (tesis de maestría). Barcelona: Escuela Universitaria de Enfermería Santa Madrona.

Serrano, J. M. (2002). *Cuestiones de bioética*. Madrid: Speiro. Recuperado de https://eprints.ucm.es/id/eprint/12135/2/CUESTIONES_DE_BIOÉTICA.pdf

Índice

Las mujeres en la historia de la filosofía

Presentación	9
Voces silenciadas por la élite filosófica griega antigua <i>Ana Claudia Orozco Reséndiz</i>	22
La concepción del sí mismo, la vida buena y el arte del buen vivir <i>Laura Alicia Soto Rangel</i>	40
La condición humana a través de algunos textos de la filósofa Simone Weil <i>Viridiana Zareth López Arroyo</i>	54
La política y el poder en el pensamiento de Hannah Arendt <i>Claudia Abigail Morales Gómez</i>	71
Vera Yamuni Tabush: crítica a la desigualdad de género en la literatura y otros ámbitos <i>Miriam Díaz Somera</i>	86

Alcances y limitaciones de la concepción rawlsiana de la justicia	102
<i>María Fernanda Jimena Ochoa Arana</i>	
Una aproximación al problema de la violencia contra las mujeres y niñas	125
<i>Ana Claudia Orozco Reséndiz</i>	
Propuesta filosófica de Juliana González Valenzuela	143
<i>Roxana Nayeli Guerrero Sotelo</i>	
La enfermería como práctica del cuidado y su evolución histórica	164
<i>Mónica Concepción Cruz Miguel</i>	



ESCUELA NACIONAL
COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Dr. Benjamín Barajas Sánchez
DIRECTOR GENERAL

Lic. Mayra Monsalvo Carmona
SECRETARIA GENERAL

Lic. Rocío Carrillo Camargo
SECRETARIA ADMINISTRATIVA

Lic. María Elena Juárez Sánchez
SECRETARIA ACADÉMICA

QBP. Taurino Cristóbal Marroquín
SECRETARIO DE SERVICIOS DE APOYO AL APRENDIZAJE

Mtra. Dulce María E. Santillán Reyes
SECRETARIA DE PLANEACIÓN

Mtro. José Alfredo Núñez Toledo
SECRETARIO ESTUDIANTIL

Mtra. Araceli Mejía Olguín
SECRETARIA DE PROGRAMAS INSTITUCIONALES

Lic. Héctor Baca Espinoza
SECRETARIO DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL

Ing. Armando Rodríguez Arguijo
SECRETARIO DE INFORMÁTICA