

Carmen Rosa Álvarez Torres
(Coordinadora)

Diálogos filosóficos



Universidad
Politécnica
Salesiana



Maestría en Filosofía con mención en Ética, Política y Sociedad

Diálogos filosóficos reúne las reflexiones de la Maestría en Filosofía, con mención en ética, política y sociedad. Expresa el compromiso académico de la Universidad Politécnica Salesiana, de fortalecer la formación de profesionales en la comprensión de la ética contemporánea. Su propósito es proponer un cuestionamiento responsable frente a la racionalidad instrumental y a los relativismos en la construcción de valores.

Los textos de esta obra reflejan el compromiso de personas que analizan la realidad política con transparencia y corresponsabilidad. Su lectura invita a repensar la forma de vida, tanto de quienes se sienten motivados por el pensamiento filosófico como de quienes no, pues ofrece un discurso claro, directo, reflexivo y contemporáneo sobre los temas que nos convocan como seres humanos comprometidos con el cambio social.



ISBN: 978-9942-69-994-7



9 789942 699947



ABYA
YALA



1975-2025
50



Diálogos filosóficos

Carmen Rosa Álvarez Torres
(Coordinadora)

Diálogos filosóficos



2025

Diálogos filosóficos

© Carmen Rosa Álvarez Torres (Coordinadora)

© Andrés Eduardo Gudiño Tello, Luis Esteban Tapia Vásquez, Manuel Manrique Ríos Carrión, Floralba del Rocío Aguilar Gordón, Martha Liliana Salazar Moreno, Darwin Bellini Reyes Solís, Gonzalo Fabián Erazo Brito, Cristian Fernando Barreto Calle, Renato Nicolás Molina Galarza, Danilo Fabián Faicán Auquilla, Johan Manuel Méndez Reyes, Severo Edgardo Ríos Ordóñez, Pedro Luciano Colangelo-Kraan, Leonard de Jesús Quinde Allieri, Edwin Fabricio Obando Olaya, William Orlando Cárdenas Marín, Luis Alberto Jácome Romero, Roberto Johann Briones Yela, Andrés Villavicencio Campaña, Rosa del Pilar Gómez Yugcha y Robert Fernando Bolaños Vivas

1.^a edición © Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Cuenca, Ecuador
PB.X. (+593 7) 2050000
e-mail: publicaciones@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec

Maestría en Filosofía con mención
en Ética, Política y Sociedad

DOI: <https://doi.org/10.17163/abyaups.137>

Diseño,
diagramación e
impresión: Ediciones Abya-Yala

Imagen de portada: Shutterstock

ISBN impreso: 978-9942-69-994-7
ISBN digital: 978-9942-69-995-4

Tiraje: 300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, septiembre de 2025

El contenido de este libro es de exclusiva responsabilidad de los
autores y las autoras.

Índice

Estudio introductorio	7
Ética	18
La vulnerabilidad humana desde la ética de la alteridad	19
<i>Andrés Eduardo Gudiño Tello</i>	
Bioética personalista y sus aportes a la psicología	47
<i>Luis Esteban Tapia Vásquez</i>	
Revalorización de la ética de Dussel en las clases sociales oprimidas del contexto latinoamericano	77
<i>Manuel Manrique Ríos Carrión</i>	
<i>Floralba del Rocío Aguilar Gordón</i>	
Hacia una responsabilidad social desde la ecosofía como principio ético	117
<i>Martha Liliana Salazar Moreno</i>	
<i>Darwin Bellini Reyes Solís</i>	
Estudio hermenéutico de la responsabilidad social empresarial desde la perspectiva de la ética	143
<i>Gonzalo Fabián Erazo Brito</i>	
<i>Cristian Fernando Barreto Calle</i>	
Política	174
Keresología. Hacia un método materialista para el estudio de la economía punitiva de muerte	175
<i>Renato Nicolás Molina Galarza</i>	
Genealogía de la violencia, hacia una filosofía de convivencia para la pacificación. Estudio desde la situación carcelaria en el Ecuador	245
<i>Danilo Fabián Faicán Auquilla</i>	

Épistéme y Dóxa en Platón. La naturaleza del conocimiento, una aproximación desde Menón	281

Johan Manuel Méndez Reyes

Entre el positivismo jurídico y el iusnaturalismo. Sobre la necesidad de la reflexión filosófica para el ejercicio de la abogacía.	299

Severo Edgardo Ríos Ordóñez

Pedro Luciano Colangelo-Kraan

Sociedad	334

En defensa de la pluralidad. Hacia la convivencia pacífica	335

Leonard de Jesús Quinde Allieri

Cerebro y fenomenología. Aportes al proceso de aprendizaje . . .	367

Edwin Fabricio Obando Olaya

William Orlando Cárdenas Marín

Docentes como sujetos de cansancio desde la perspectiva de Byung-Chul Han	399

Luis Alberto Jácome Romero

Roberto Johann Briones Yela

Estructuras cognitivas determinadas por estímulos ambientales .	443

Andrés Villavicencio Campaña

El otro como responsabilidad en tiempos de pospandemia desde la fenomenología de Edith Stein	483

Rosa del Pilar Gómez Yugcha

Robert Fernando Bolaños Vivas

Estudio introductorio

En épocas en las que la reflexión humana intenta abrirse paso en medio de un denso mar científico y tecnológico, para reafirmar el sentido de pertenencia y responsabilidad en los actos y pensamientos, en este libro recogemos reflexiones de diversos autores que lograron cuestionar la realidad y el entorno en un momento histórico marcado por particularidades humanas. Aunque en otras épocas también se enfrentaron desafíos científicos y tecnológicos, lo que hoy vivimos está asociado, más que nunca, a las tensiones del tiempo y el espacio. La información con la que interactuamos, sin duda, nos vuelve más vulnerables. Ya no vivimos en aldeas aisladas, ni en ciudades, pueblos o comunidades pequeñas. Hoy en día, nada parece pequeño. El mundo se ha expandido al ritmo del tiempo y, paradójicamente, se ha reducido de forma evidente.

La “liquidez” de la que habla Bauman (2003), apenas se manifiesta al pasar por nuestros cuerpos y mentes. Nos hemos vinculado, como en ninguna otra época, con nosotros mismos. Sin embargo, no logramos cuidarnos ni cuidar a los otros. Estamos asociados a nuestra realidad, aunque dependemos cada vez más de la mirada ajena. Esto, en lugar de alentarnos, nos sumerge en una insatisfacción constante.

Seamos o no conscientes, parece que deambulamos. En ese proceso vacío de realidad, surgen atisbos de humanidad que impulsan a retomar la conciencia. La racionalidad, parte sustancial del ser humano, exige repensar esa realidad. Es una urgencia la que ha unido a este grupo de pensadores para provocar la reflexión. En este documento reunimos voces que desean entenderse como parte sustancial del cosmos, asumido con compromiso. Los capítulos que siguen a este

prólogo son diálogos filosóficos que invitan a la réplica, la discusión y la interpelación.

Los temas de la vulnerabilidad humana, la responsabilidad social, la conciencia sobre la violencia y el conocimiento profundo del ser humano en el siglo XXI deben ser abordados desde la academia. ¿De qué sirve la ciencia y la tecnología sin el reconocimiento de su mentor? ¿O de qué sirve un mentor sin el reconocimiento de sus limitaciones? Es muy posible que los problemas sociales que el mundo enfrenta, y que pretendemos desconocer, sean el resultado de esta falta de atención, de este transcurrir tedioso e inagotable del tiempo. ¿Qué tiene cada uno que decir ante estas interrogantes? ¿Cómo enfrenta cada uno esta realidad?

En el capítulo de Ética los autores analizan la urgencia de un cambio estructural que, desde la educación, la política y la acción social, permita mitigar las desigualdades que afectan a los grupos más vulnerables. Para ello, abordan la vulnerabilidad humana como una condición compartida y proponen la empatía y la solidaridad como herramientas esenciales para proteger los derechos humanos. La reflexión profundiza en la intersección entre la psicología clínica y la bioética personalista, destacando la necesidad de integrar enfoques que prioricen el bienestar humano. Ambas disciplinas evidencian su punto de encuentro en el compromiso con la dignidad y la protección de la persona, asegurando que las prácticas clínicas se guíen por principios éticos sólidos. Para fortalecer este diálogo interdisciplinario, se adopta el modelo epistemológico propuesto por Bachelard (2004), quien plantea que el conocimiento científico debe centrarse en superar obstáculos y responder a nuevas demandas sociales.

Entre las propuestas críticas que abordamos, se encuentra el tema de la crisis climática vista desde una perspectiva filosófica, que destaca la necesidad de asumir una responsabilidad ética frente a la natu-

raleza y sus desequilibrios. La historia de la humanidad demuestra que el desarrollo tecnológico ha marcado una transformación en su relación con el entorno: desde el vínculo estrecho con la naturaleza en tiempos primitivos, hasta la construcción de ciudades y sistemas complejos que, sin una conciencia ambiental adecuada, han contribuido a la degradación del planeta. La tecnociencia, en su búsqueda de progreso, ha generado una desconexión entre el ser humano y el medio ambiente, debilitando su sentido de pertenencia y su capacidad de interacción armónica con la naturaleza. La ética debe proyectarse hacia el futuro, afirmando el compromiso de preservar las condiciones de vida para las generaciones venideras. En este sentido, la responsabilidad moral no solo recae en los individuos, sino también en las sociedades y sus estructuras, que deben orientar sus acciones hacia la sostenibilidad y la justicia ecológica.

Asimismo, se aborda el tema de la responsabilidad social empresarial en relación con la creciente expansión de las corporaciones multinacionales, las cuales, hoy más que nunca, han propiciado una interconexión sin precedentes entre los mercados locales y el mercado global, transformando así las dinámicas económicas y sociales en el mundo.

En este contexto, la responsabilidad social empresarial (RSE) se ha convertido en un mecanismo clave para evaluar y regular las acciones de las empresas en función de su impacto en la sociedad y el medio ambiente. Esta perspectiva no solo analiza la ética empresarial, sino que también actúa como un punto de inflexión para la conciencia sobre la sostenibilidad y el desarrollo económico equitativo. Desde el auge del modelo capitalista, los derechos laborales y de los consumidores han sufrido múltiples transformaciones. En este capítulo los autores plantean la necesidad de principios que garanticen que las empresas adopten prácticas responsables y alineadas con las demandas sociales y ecológicas.

El análisis crítico de la RSE revela la necesidad de avanzar en el desarrollo de metodologías que permitan evaluar de manera objetiva su impacto real. El papel de los investigadores en la interpretación y sistematización de las tendencias empresariales resulta esencial para consolidar una comprensión integral de la RSE en la contemporaneidad. En última instancia, la verdadera responsabilidad social empresarial no se limita a estrategias de imagen corporativa, sino que implica una transformación profunda en la forma en que las empresas conciben su rol dentro de la sociedad y su compromiso con el bienestar común.

Estudiar la sociedad desde la mirada de la ética obliga a prestar atención especial a los discursos provenientes de las esferas geopolíticas más desfavorecidas, como es el caso de América Latina. Para este análisis, se puede leer el estudio que considera a la ética de la liberación como eje central de la propuesta de Dussel. La necesidad de resignificar el papel del sujeto en su comunidad implica comprender la ética no como un constructo teórico aislado, sino como una praxis cotidiana que vincula la reflexión filosófica con la acción concreta.

En este sentido, la ética se configura como un principio rector que permite articular la libertad con la justicia social, trascendiendo los marcos individualistas para proponer un modelo de convivencia basado en la equidad y el reconocimiento del otro. Siguiendo a Dussel (2011), la filosofía de la liberación no solo confronta las estructuras de poder establecidas, sino que también proporciona herramientas para repensar la modernidad desde una perspectiva transmoderna, en la que la ética se convierte en el cimiento de nuevas formas de organización social.

En el capítulo dedicado a la política, es evidente una postura filosófica que permite entender el abordaje objetivo de la realidad del país y la región en el contexto global. Aquí se encuentran reflexiones sobre los procesos políticos y éticos, así como la participación ciu-

dadana y sus efectos. El tema recurrente es la violencia que afecta a la humanidad, con antecedentes en otros tiempos, lejanos a nuestra geografía inmediata. Con el desarrollo de los medios de comunicación, se tiene acceso a información localizada en cualquier parte del mundo, lo que permite un contraste honesto y actualizado con otras realidades sociales. En el trabajo de análisis sobre la genealogía de la violencia, se desnuda una realidad que, definitivamente, hoy parece haber abandonado la conciencia humana. El castigo o la sanción, desde épocas inmemoriales, se ha instaurado como justo o legal. Hoy vemos, absortos, que una buena porción de la sociedad no asume la violencia como un acto de agresión de un ser humano (con poder) sobre otro (que ha perdido todos sus derechos), llegando a legitimar dicha violencia en la conciencia colectiva. Cada época merece hacer pausas, regresar a su condición primitiva y, después de un *mea culpa*, repensar las consecuencias históricas y estructurales de la violencia.

La tensión que existe entre el iusnaturalismo y el positivismo jurídico, como corrientes filosóficas del derecho, se reconoce por su influencia en las decisiones que los profesionales aplican desde el sistema normativo. El carácter técnico y la función reguladora de este último contrastan con la postura iusnaturalista, que sostiene el valor de los principios vinculados a la ética y la justicia, los cuales rebasan el derecho positivo. Esta dicotomía, presente en la práctica jurídica, muestra cómo, en nuestro país, la ciencia se ha alejado de la reflexión filosófica, y esta falta de perspectiva crítica desemboca en un sistema mecánico que deshumaniza el acto de justicia que la norma termina por invisibilizar.

La reflexión sobre el conocimiento y la opinión se mantiene latente en los círculos filosóficos, sobre todo, cuando se demanda una revisión del accionar humano que se sostiene en la razón. La pregunta y la respuesta infinita sugieren que el conocimiento, más que adquirido, es rememorado; de ahí el discurso sobre la experiencia y la ra-

zón como cimientos del saber. En ese contexto, cabe replantearse si también la virtud puede enseñarse. Tomando la obra *Menón*, en este capítulo se plantea ingresar en la reflexión sobre la naturaleza del aprendizaje, el cual se fundamenta en nuestras creencias racionales.

Desde la discusión política se nos convoca a analizar las esferas del sistema capitalista contemporáneo, y en este capítulo se lo examina desde la aplicación del sistema punitivo. Afirma el autor que el castigo no es solo una respuesta a conductas desviadas; se trata de un mecanismo históricamente heredado, que nace en las estructuras económicas de poder, en donde las condiciones son la dominación y la explotación. El tema del asesinato justificado como castigo frente a una desobediencia moral puede ser, más bien, una forma de control social y económico. La keresología es un enfoque materialista y dialéctico que analiza el castigo desde su esencia. Este capítulo presenta un recorrido histórico interesante sobre el castigo, desde sus raíces hasta llegar a la sociedad industrializada y abiertamente imperialista. En América Latina, y en los países en franca desventaja económica y social, eso se evidencia en la forma como evoluciona el castigo y en los procedimientos de sanción: cárceles, reclusión y opresión degradada según la clase social, así como mecanismos de exterminio dirigidos a grupos humanos vulnerabilizados.

En el tema que defiende la pluralidad en búsqueda de una convivencia pacífica, se discierne, en nuestros espacios vivenciales, la idea de que debemos entendernos en estas diferencias y, consecuentemente, respetarnos y valorarnos. Por naturaleza, los seres humanos tendemos a juzgar; con ello, pasamos a diferenciar, clasificar, hasta llegar a discriminar —en el mejor sentido del término—. Además, poseemos libertad para hacerlo. Esta cualidad —la libertad— es una razón poderosa para reconocer la responsabilidad que tenemos dentro de la sociedad.

Lo que nos hace únicos es la capacidad de percibir la realidad de manera diferente. Las situaciones pueden parecerse; sin embargo,

son las experiencias de cada individuo las que determinan cómo enfrentamos la vida. Esta diversidad que nos hace diferentes posee, al mismo tiempo, coincidencias que se convierten en los valores de una sociedad: costumbres que refuerzan el sentido de pertenencia.

El ser humano, y su libre albedrío, ha heredado también la capacidad de aprender a través de la abstracción y la conceptualización. Este aprendizaje no se resume a recolectar información o teorías, sino que está más vinculado a la experiencia que se gesta en la relación humana. Conocernos demanda vernos, objetivarnos. En este campo, la neurociencia viene haciendo aportes sustanciales con ayuda de la tecnología. De este modo, estamos entrando en zonas oscuras y desconocidas de las capacidades humanas. Una de ellas son las emociones, que tienen un valor importante en la toma de decisiones. El aprendizaje se consolida cuando tiene valor para el sujeto que aprende. ¿Cuáles son los aportes que la neurociencia está brindando en el campo de la educación y qué más podemos hacer para mejorar la vida desde esa perspectiva?

En el capítulo “Docentes como sujetos del cansancio” se encuentra un análisis crítico de la realidad del docente moderno. Esta reflexión se apoya en los pensamientos de Byung-Chul Han y su obra *La sociedad del cansancio*. Hay una interesante *autointerpelación* a los docentes como sujetos capaces de autoexplotarse, amparados en el sentido de responsabilidad que el sistema ha manipulado, siendo la realidad muy distinta. No se trata de una conciencia de la responsabilidad, sino de una infinita carrera hacia el éxito y la superación, aun cuando tenemos muy claro que, como región y país, vivimos en franca desventaja social. Esta dinámica de competencia y lucha por la superación inalcanzable se observa especialmente en el sistema educativo ecuatoriano, donde las reformas y constantes regulaciones del modelo educativo pretenden igualarse a modelos acelerados y auspiciados por la tecnología de punta.

Este estudio se focaliza en el análisis de la Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI) de 2022. Se demuestra cómo la meritocracia, la digitalización y la optimización permanente refuerzan la autoexplotación humana. Para ello, se estudian los conceptos de pérdida de negatividad, transparencia extrema y multitarea, los cuales afectan directamente la capacidad de concentración y el bienestar humano, postergando aspectos como la salud, la relación familiar y la necesidad de dosis de hedonismo y ocio.

Al final, se proponen alternativas para contrarrestar este fenómeno, incluyendo la recuperación de una vida contemplativa, la pedagogía del mirar y el retorno a principios éticos del estoicismo. Se busca generar una base conceptual para futuras investigaciones en los ámbitos psicológico, político y educativo, promoviendo el bienestar docente y una reflexión crítica sobre la educación como pilar de la sociedad ecuatoriana.

El capítulo que aborda la necesidad de establecer los parámetros entre las estructuras cognitivas y los estímulos ambientales nos conduce a una profunda reflexión sobre la interrelación que existe entre los conceptos de inteligencia y tecnociencia. Aquí se puede entender el impacto, los desafíos y las posibilidades que los seres humanos enfrentamos cuando actuamos en los campos ético-educativos, fenómenos que, a su vez, influyen en la configuración de los entornos sociales, cognitivos y culturales del ser humano.

La tecnociencia se concibe como una integración dinámica entre ciencia, tecnología y ética; sin embargo, en este estudio se rescata principalmente la crítica a su desarrollo, más apegado a la industria y al beneficio empresarial, lo cual trae consigo consecuencias graves como el desapego cultural, la contaminación, la desigualdad social y la alienación individual. Estos efectos, derivados de una visión positivista y fragmentada del conocimiento, reflejan la incapacidad de

la ciencia tradicional para formular juicios de valor, una deficiencia que ha sido aprovechada por el modelo capitalista para imponer una lógica de explotación.

Desde la teoría de la complejidad de Edgar Morin, se plantea la necesidad de superar la visión reduccionista para integrar los múltiples y heterogéneos factores que constituyen el entorno humano: medio ambiente, economía, cultura, política, educación. Esta mirada aboga por una transformación sistémica que implique una acción ética, responsable y sostenible en todos los niveles del desarrollo humano y científico.

Este estudio muestra que tanto la tecnociencia como la inteligencia son construcciones sociales complejas que requieren enfoques éticos, integrales y sostenibles. Mientras la tecnociencia demanda una crítica a los modelos productivos actuales, la inteligencia exige entornos que favorezcan su desarrollo libre e igualitario. La teoría de la complejidad aparece como eje articulador de ambas dimensiones, promoviendo una visión no fragmentada de la realidad. En suma, este análisis invita a cuestionar el rumbo actual del progreso técnico y a replantear los modelos educativos, para que la inteligencia humana florezca en un mundo menos contaminado, más justo y consciente de su interdependencia con la naturaleza y la cultura.

Desde la perspectiva de la conocida filósofa, mística y educadora Edith Stein, cuya vida y obra constituyen una destacada revalorización de la confluencia entre la razón, la fe y la identidad femenina, se aborda la reflexión sobre el ser humano frente a la pospandemia, desde una profunda reflexión fenomenológica y empática, asentada en el pensamiento de la alteridad y la solidaridad entre los seres humanos. En este texto, se nos presenta como una sociedad que se caracteriza por la fragilidad de los cuerpos y las almas. En medio del horror impuesto por la enfermedad, quedaron visibles los sentimientos de impotencia, egoísmo y también de resistencia y humanidad,

lo que evidencia la necesidad de evitar el riesgo latente de volvernos extraños frente al prójimo.

En este entorno incierto, paradójicamente, se vuelve necesario aprender a reconocernos en ese dolor compartido, donde el alma se abre a la comprensión más honda del otro. La pospandemia parecía obligarnos a encontrarnos sin indiferencia y a retomar la fe en el otro. Estamos llamados a salir de nosotros mismos, no solo para auxiliar, sino para cargar con su cruz, como Cristo en el Calvario.

El sufrimiento pospandémico nos revela que la verdadera comunidad no se funda en la proximidad física, sino en la empatía que brota del espíritu, en la compasión que reconoce la dignidad del otro, incluso en su mayor vulnerabilidad. Stein, conocedora del sufrimiento humano en las más duras pruebas de la vida, se perfila como modelo de entereza y de capacidad para levantarse como un ser psicofísico (cuerpo, alma y mente) y enfrentar una sociedad cada vez más deshumanizada.

Si esta crisis nos enseñó algo, es que la salvación no es individual. Es en el encuentro con el otro donde Dios se nos revela con mayor claridad. La pospandemia nos ofrece una nueva oportunidad: redescubrir al prójimo, no como amenaza, sino como camino hacia la verdad del amor.

Con este capítulo se cierra la obra, compuesta por catorce temas sociales y políticos, abordados por investigadores que aportan, desde la perspectiva humana actual, reflexiones profundas y sentidas para influir, en forma crítica y mordaz, en la actitud que cada agente social asume dentro de la historia. Se trata de una especie de interpelación individual a la conciencia, una demanda urgente de reconocernos en el rol que nos ha tocado actuar y en el trazo del camino que cada uno de nosotros se ha propuesto transitar.

CARMEN ROSA ÁLVAREZ TORRES

Referencias bibliográficas

- Bachelard, G. (2004). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Ed. Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. México D. F., Fondo de Cultura.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Editorial Fondo de Cultura Económico. <http://bit.ly/3TWC152/>

Ética

La vulnerabilidad humana desde la ética de la alteridad

ANDRÉS EDUARDO GUDIÑO TELLO

<https://doi.org/10.17163/abyaups.137.1>

Introducción

En el texto se reflexiona sobre el concepto de *vulnerabilidad humana* y su relación con la ética y la alteridad. Parte de la idea de que la fragilidad es una condición intrínseca de todos los seres humanos y explora su vínculo con los derechos humanos. Analiza la vulnerabilidad desde diferentes perspectivas, como la ontología griega, y cómo factores externos —como la discriminación, la marginación y la pobreza— agravan esta condición, generando situaciones de violación de derechos.

La vulnerabilidad se aborda como una condición intrínseca del ser humano, destacando que todos estamos expuestos a daños físicos, emocionales, económicos o sociales debido a la falta de control sobre factores externos. Además, se centra en la vulneración de los derechos humanos de los grupos más susceptibles, especialmente en Ecuador, donde colectivos como adultos mayores, niños, mujeres embarazadas y personas con discapacidad enfrentan una doble vulnerabilidad, agravada por políticas neoliberales que priorizan los intereses económicos sobre el bienestar social.

Para enfrentar esta problemática, se propone aplicar la ética de la alteridad, fundamentada en el reconocimiento y respeto por el otro,

como una herramienta para fomentar una conciencia social más empática y comprometida con los sectores más frágiles de la sociedad.

Desde esta perspectiva, se sostiene que la ética de la alteridad, centrada en el respeto y reconocimiento del otro, constituye una herramienta clave para abordar la vulnerabilidad de manera empática y solidaria. También se examina su aplicación en ámbitos como la educación, la política y la sociedad, con el fin de fomentar una conciencia social más crítica y sensible hacia los más vulnerables.

En síntesis, se enfatiza la importancia de la empatía y la solidaridad en nuestras relaciones, especialmente hacia quienes enfrentan situaciones de fragilidad, como un medio para responder a la vulnerabilidad humana de manera efectiva y justa.

El término ‘vulnerabilidad’

El término ‘vulnerabilidad’ proviene del latín *vulnerabilitas*, derivado del verbo *vulnerare*, que significa ‘herir’ (Puche, 2000). Esta etimología permite entender que la vulnerabilidad está relacionada con la posibilidad de ser herido, ya sea psicológica, física o económicamente.

Dentro del campo de la filosofía existen diversas posturas en torno a este concepto. Para la fenomenología, la vulnerabilidad es parte constitutiva de la existencia humana; estamos expuestos a situaciones que pueden causar algún tipo de afectación (Merleau-Ponty, 2018).

Desde la perspectiva de Kant, todos los seres humanos compartimos una condición universal derivada de nuestra naturaleza finita y racional. Esta condición implica que somos susceptibles de ser afectados tanto por fuerzas externas (naturales y sociales) como por nuestras propias limitaciones internas: emocionales, físicas y morales.

Las inclinaciones y las circunstancias externas influyen en la toma de decisiones y en la conducta moral de los individuos.

Sin embargo, lo que es distintivo en Kant es que esta vulnerabilidad no se entiende como un defecto que debe ser superado, sino como un aspecto intrínseco de nuestra humanidad que, precisamente por ello, exige un reconocimiento ético (Kant, 1998).

Desde la perspectiva filosófica existencialista, en cambio, la vulnerabilidad se considera una situación ontológica de la existencia humana, ya que enfrenta al ser humano con la finitud y la muerte, y permite que reflexione sobre su propia existencia y la de los demás (Sartre, 1998).

Por su parte, la filosofía de la liberación comprende la vulnerabilidad como parte de un sistema socioeconómico y cultural en el cual ciertos grupos sociales son excluidos, discriminados y oprimidos. Estos grupos buscan reivindicar sus derechos sociales y transformar dicho sistema en uno más justo y equitativo (Dussel, 1998).

Desde la perspectiva hermenéutica, la vulnerabilidad es una condición intrínseca al ser humano, manifestada en su capacidad de exponerse y ser afectado en el momento en que se relaciona con otros. Esta exposición puede implicar diversas dimensiones —como la física, la psicológica o la social—, evidenciando la interdependencia y la fragilidad inherentes a la experiencia humana (Gadamer, 2003).

El filósofo de origen judío Emmanuel Lévinas (1906-1995) destaca la importancia de reconocer al otro en su vulnerabilidad, enfoque que fundamenta su ética de la alteridad. En su obra *Totalidad e infinito*, afirma: “El rostro del otro en su desnudez y pobreza es lo que ordena, es lo que ordena no matar” (Lévinas, 2002). Esta perspectiva resalta que el rostro del otro, en su fragilidad, no solo demanda reconocimiento, sino que interpela directamente nuestra responsabilidad

ética. Según Lévinas, esta responsabilidad no es opcional ni contractual, sino anterior a cualquier acuerdo, subrayando que “ser responsable es ser culpable de la miseria del otro” (*Ética e infinito*, 1982).

Lévinas critica la tradición filosófica occidental por su énfasis en la autonomía y la razón abstracta, argumentando que esto ha conducido al descuido del cuidado hacia la vulnerabilidad del otro. Propone, en cambio, un enfoque ético que sitúe al otro como central en nuestras preocupaciones: “El yo no puede permanecer indiferente al destino del otro” (*Totalidad e infinito*, 1961). En este sentido, aboga por la creación de prácticas éticas orientadas a proteger a los más vulnerables de la comunidad, promoviendo una justicia que trascienda las normas impersonales y responda directamente a las necesidades del otro.

La subjetividad ética en la filosofía de Lévinas se fundamenta en la vulnerabilidad del sujeto, entendido como alguien que se ofrece y se dona como significación para el otro. Esta relación, caracterizada por su no reciprocidad y su asimetría, emerge desde una pasividad originaria que define al sujeto ético. En este marco, la vulnerabilidad se convierte en la condición de posibilidad tanto de la solidaridad como de la justicia, ya que solo un ser vulnerable es capaz de responder a la vulnerabilidad del otro y asumir una responsabilidad ética hacia él.

Lévinas subraya que el rostro del otro humano nos confronta directamente con la vulnerabilidad inherente a la condición humana. Este encuentro nos invita a reconocer en el otro su singularidad y su humanidad, que se manifiestan a través de sus acciones, comportamientos, sentimientos y emociones. En este reconocimiento se abre un espacio para la sensibilidad y la responsabilidad frente a las circunstancias que pueden estar afectando su calidad de vida. La ética, según Lévinas, nace precisamente en esta relación, donde el otro, a través de su rostro, interpela nuestra capacidad de respuesta y cuidado.

Vulnerabilidad y alcance del término

Según la Real Academia Española (RAE), la vulnerabilidad es la cualidad de “que puede ser herido o recibir lesión, física o moralmente”. El término puede aplicarse en diversos ámbitos disciplinarios, como la filosofía, la psicología, la antropología y el derecho, ya que la vulnerabilidad abarca diferentes dimensiones sociales del ser humano.

En este apartado se revisa la vulnerabilidad desde varias perspectivas de las ciencias sociales. Para Miguel Kottow (2009):

Las vulnerabilidades humanas no son únicamente características y persistentes (vale decir, vulnerabilidades de la especie), sino variables y selectivas. Los seres humanos son, por de pronto, persistentemente vulnerables en modos que son típicos para toda la especie: tienen una infancia prolongada e indefensa; las más esenciales capacidades físicas y sociales solo se adquieren con el apoyo de otros; dependen de prolongadas interacciones sociales y emocionales con otros; sus vidas dependen de hacer uso estable y productivo tanto del mundo natural como del creado por el hombre (son estas algunas de las razones por que son míticos los seres humanos radicalmente solitarios, pero competentes). La protección contra injurias, en vista de estas vulnerabilidades ubicuas y predecibles de la condición humana, son en gran medida tarea de la justicia. (p. 27)

El concepto de vulnerabilidad, según Kottow, se aborda desde una perspectiva antropológica que subraya su carácter inherente al ser humano como especie. En este sentido, la vulnerabilidad se manifiesta como una condición que requiere de las relaciones sociales para ofrecer protección frente a situaciones adversas.

Por su parte, el filósofo Miguel Seguro (2021) sostiene que la vulnerabilidad es la condición fundamental que posibilita toda experiencia humana. Según él, el ser humano atraviesa diversas situaciones,

tanto positivas como negativas, que contribuyen a la construcción de su experiencia vital y personal.

En contraste, Viveros y Quepons plantean que “la vulnerabilidad humana se relaciona con la autonomía y la dignidad, pero bajo amenaza, por un lado, por nociones involucradas en las discusiones sobre cómo entenderla y, sobre todo, por cómo se conecta con el sentido de la justicia” (2000, p. 35). Esto sugiere que la vulnerabilidad, aunque vinculada a la dignidad humana, puede ser comprometida por factores externos que la amenacen, lo que hace necesario recurrir a principios de justicia para su protección.

Desde una perspectiva distinta, en el ámbito de la psicología, Bone (2010) señala que:

... la vulnerabilidad se identificaría como el modo de considerar en psicopatología la subjetividad en su sentido más puro de horizonte o límite. La vulnerabilidad se muestra como algo que, aunque en su sentido último resulte inaprensible o indisponible, necesita ser pensada y estar presente en la psicopatología para superar los reduccionismos y comprender la posibilidad misma del enfermar psíquico. (p. 164)

Esto implica que la vulnerabilidad afecta profundamente la subjetividad individual, siendo esencial para entender y abordar problemas psicopatológicos como la ansiedad y la depresión.

En este contexto, la vulnerabilidad se relaciona con una afectación a la subjetividad del individuo causada por factores externos, lo que puede derivar en trastornos como la ansiedad, la depresión, entre otros.

Desde el ámbito jurídico, Uribe (2007, p. 210) señala que “la vulnerabilidad puede ser concebida como la situación real de exposición a situaciones que agravan en su integridad a los seres humanos”. Este

planteamiento subraya cómo ciertos eventos externos pueden comprometer la integridad de las personas, agrupándose en categorías como enfermedades, catástrofes sociales, crisis económicas graves, migración, entre otros.

Todas estas definiciones comparten un núcleo común: la vulnerabilidad emerge de situaciones que amenazan el bienestar socioeconómico de las personas, ya sean externas, como lo explica el enfoque jurídico, o internas, según lo expuesto desde la psicología. En cambio, desde la perspectiva filosófica, la vulnerabilidad está profundamente ligada a la experiencia humana. En este ámbito, se entiende como una condición inherente al individuo, en la que las personas deben enfrentar tanto situaciones positivas como negativas, las cuales son esenciales para el desarrollo de su experiencia vital.

Con un panorama más claro sobre el concepto de vulnerabilidad, resulta fundamental explorar su conexión con los distintos tipos de violencia, considerando cómo estos pueden agravar las condiciones vulnerables de los individuos y las sociedades.

Línea del tiempo de la concepción de la vulnerabilidad

A lo largo de la historia, la noción de *vulnere* ha evolucionado significativamente y ha sido influenciada por una multitud de cambios sociales, culturales, científicos y filosóficos. En consecuencia, su desarrollo ha estado firmemente entrelazado con las ideas sobre la naturaleza humana, la ética y las dinámicas de las relaciones sociales.

En la filosofía griega, autores como Sócrates, Platón y Aristóteles abordaron la fragilidad humana tanto en términos éticos como ontológicos, reconociendo la conexión entre fragilidad, finitud y dependencia de los demás.

El pensamiento cristiano colocó la vulnerabilidad en el centro de la relación entre el ser humano y Dios. La debilidad humana era interpretada como una condición natural, redimible a través de la gracia divina. Durante este período, las instituciones religiosas promovieron la idea de protección hacia los más vulnerables —como pobres, huérfanos y enfermos—, considerándolo un deber moral.

Entre los siglos XV y XVII, la percepción de la vulnerabilidad experimentó un cambio, impulsado por el pensamiento renacentista. Se acentuó la capacidad humana como faro de razón y progreso, con la confianza en que era posible superar los propios límites.

El siglo XVIII, con la Ilustración, ofreció una visión optimista: la inteligencia, la ciencia y la comunidad se convirtieron en defensas contra la fragilidad humana.

El siglo XIX dio origen a teorías sociales, económicas y políticas que abordaron la vulnerabilidad desde una perspectiva estructural. Para Marx, era la sombra de la explotación capitalista, una herida abierta en la clase obrera.

En el siglo XX, la noción se expandió a la filosofía existencial, la psicología y las ciencias sociales. Heidegger subrayó la fragilidad existencial: el ser humano arrojado a la existencia, consciente de su finitud. Lévinas, por su parte, desarrolló una ética de la alteridad, en la que la vulnerabilidad se convierte en puente hacia la reciprocidad ética y cimiento de la responsabilidad.

En la filosofía contemporánea, la vulnerabilidad se reconoce como un lazo invisible, una parte integral de la conexión humana, que enriquece nuestros encuentros. Esta fragilidad guía hoy una reconsideración de la justicia, la moral y el gobierno, reconociendo que nuestra condición vulnerable es clave para la construcción de comunidades más justas y compasivas.

Vulnerabilidad y derechos humanos

La susceptibilidad, fragilidad o exposición al riesgo ha sido un elemento vital en el análisis de los derechos humanos, afectando a individuos y grupos en diversas situaciones sociales, políticas y económicas. A lo largo de la historia, su percepción ha evolucionado: de un enfoque centrado en atributos personales a un reconocimiento más amplio de los determinantes sociales y estructurales.

La evolución del concepto revela que las primeras aproximaciones se enfocaron en aspectos médicos o asistenciales, con énfasis en las debilidades individuales. Sin embargo, a medida que avanzaron la defensa de los derechos humanos y el desarrollo de la sociología, la vulnerabilidad comenzó a reconocerse como una condición derivada no solo de carencias personales, sino también de disparidades estructurales que exponen a determinadas poblaciones al daño.

Este cambio de perspectiva exige una reflexión moral sobre el deber de la sociedad y del Estado de proteger a los más susceptibles, teniendo en cuenta no solo sus condiciones físicas, sino también mentales, sociales y culturales. En este escenario, los derechos humanos desempeñan un papel esencial, con el objetivo de asegurar un respeto que permita a las personas vivir sin el miedo constante a la inseguridad.

Los derechos humanos están intrínsecamente vinculados a la vulnerabilidad, de modo que cualquier afectación a esta última repercute directamente en el ejercicio y la protección de dichos derechos. Según la definición de las Naciones Unidas:

Los derechos humanos son derechos inherentes a todos los seres humanos, sin distinción alguna de raza, sexo, nacionalidad, origen étnico, lengua, religión o cualquier otra condición. Entre los derechos humanos se incluyen el derecho a la vida y a la libertad; a no estar sometido ni a esclavitud ni a torturas; a la libertad de opinión y de

expresión; a la educación y al trabajo, entre otros muchos. Estos derechos corresponden a todas las personas, sin discriminación alguna. (2010, p. 19)

Los derechos humanos y el rol del Estado están profundamente interrelacionados, ya que el Estado tiene la responsabilidad fundamental de garantizar y proteger los derechos de todas las personas bajo su jurisdicción. Esta función no se limita a la creación de leyes y políticas que promuevan la igualdad y la justicia social, sino que también implica la implementación efectiva de medidas que prevengan la discriminación, la exclusión y la vulneración de derechos.

El Estado debe ser garante de un entorno donde todos sus ciudadanos —y en especial aquellos grupos con necesidades complejas derivadas de su condición de vulnerabilidad— puedan ejercer sus derechos sin temor a ser privados de ellos. Para ello, debe adoptar políticas públicas inclusivas y proporcionar los recursos necesarios para eliminar las barreras estructurales que perpetúan las desigualdades, asegurando así una protección real y efectiva.

En caso de evidenciarse un atentado contra los derechos humanos, el Estado debe intervenir mediante mecanismos legales, con especial énfasis en los grupos más sensibles, como niños y niñas. Asimismo, es importante reconocer cómo la concepción de la vulnerabilidad ha evolucionado a lo largo del tiempo, influida por el contexto sociocultural y las realidades históricas. Esta evolución ha llevado a comprender la vulnerabilidad como la necesidad de brindar protección especial a grupos históricamente marginados, tales como jóvenes, niños, minorías, refugiados, migrantes e indígenas. Este enfoque resalta la importancia de asegurar una vida digna y segura (Barranco *et al.*, 2014).

Para Kottow (2012), la vulnerabilidad y los derechos humanos se relacionan como una condición antropológica que fundamenta la igualdad y la libertad. Esta reflexión se alinea con el pensamiento

de filósofos como Immanuel Kant, quien, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sostiene que “la dignidad humana no es un objeto que pueda ser considerado en términos de utilidad, sino que debe ser respetada por su inherente valor moral” (1785).

De forma similar, la Declaración Universal de los Derechos Humanos afirma: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos” (art. 1), lo que subraya la necesidad de protección especial para los más vulnerables.

La estrecha relación entre vulnerabilidad y derechos humanos permite la creación de espacios de reflexión y concientización, destinados a sensibilizar sobre la importancia de respetar y garantizar dichos derechos, especialmente en contextos de fragilidad. En palabras de Hannah Arendt: “La condición humana está marcada por la pluralidad y la vulnerabilidad; reconocer la vulnerabilidad del otro es, por tanto, un acto de humanidad” (Arendt, 1958).

Estos enfoques filosóficos y normativos invitan a asumir una responsabilidad colectiva en la construcción de una sociedad donde los derechos de todos —especialmente los de quienes se encuentran en situaciones de mayor vulnerabilidad— sean plenamente respetados y protegidos.

Las principales perspectivas éticas de Emmanuel Lévinas en torno a la vulnerabilidad humana

Vulnerabilidad desde la concepción de Emmanuel Lévinas

Para Lévinas (1982), la vulnerabilidad se entiende como la situación en la que una persona se siente afectada o perjudicada por factores externos. Lévinas distingue dos formas de vulnerabilidad: una biológica, relacionada con las enfermedades a las que una persona puede

estar propensa, y una social, vinculada a la marginalidad, la exclusión social y la discriminación, como ocurre con los extranjeros, huérfanos o viudas (Bello, 2010). Según Lévinas (1982): “la vulnerabilidad del otro me afecta e interroga mi responsabilidad”, lo que implica que la vulnerabilidad de una persona no solo la pone en riesgo, sino que también despierta la responsabilidad ética de los demás. En este sentido, la persona vulnerable es aquella que puede ser lastimada y que no puede sobrevivir sin la ayuda y atención del otro. Parra (2021) afirma que, para Lévinas, el ser humano se caracteriza por su capacidad de ayudar y solidarizarse con el otro, especialmente con quien se encuentra en una condición particularmente vulnerable.

La vulnerabilidad como condición humana

Según Francesc Torralba Roselló, “la vulnerabilidad es la exposición a la herida (*vulnus*)” (2010, p. 9). Es decir, representa la condición de estar expuesto a sufrir daño, ya sea físico, psicológico, social o económico. La vulnerabilidad es, por tanto, una característica intrínseca de la naturaleza humana. Este reconocimiento de la vulnerabilidad propia brinda a las personas la capacidad de tomar conciencia de su situación y actuar para enfrentarla adecuadamente. En palabras de Lévinas: “El hombre es hombre en su rostro. El rostro humano no tiene espalda. La exposición al rostro humano es ética” (2012), lo que sugiere que la reflexión ética y la concienciación social pueden generar políticas públicas que favorezcan a aquellos individuos en situaciones de vulnerabilidad.

El ser humano es absolutamente consciente, no solo de que está expuesto al daño, sino también de que puede causar daño. Es por ello por lo que autores como Lévinas aseguran que la vulnerabilidad es una condición humana universal y que ninguna persona está exenta de ella. Esto no significa que los seres humanos, por naturaleza, deban ser agresivos o justificar actitudes de abuso hacia otros; al

contrario, si tenemos la capacidad de racionalizar nuestras actitudes, también debemos ser capaces de controlar el poder que ejercemos y promover, por encima de otras actitudes, la empatía.

La vulnerabilidad y el rostro del otro

Según Lévinas: “La ética como filosofía primera tiene que ver con el rostro del otro. Mi responsabilidad por el otro es tal que lo tomo en cuenta más que a mí mismo” (2012, p. 7). Esta idea es fundamental para la construcción de la imagen del otro como un ser único y diferente, cuya singularidad constituye el núcleo del concepto de alteridad ética (Navarro, 2008).

El rostro, en el estudio de la alteridad, no se limita a lo físico. Filosóficamente, está asociado a lo trascendental, es decir, a aquellas características del ser humano como sujeto que deja huella, que transita la vida marcando un camino. En medio de esta colectividad infinita, se encuentra también la singularidad de cada individuo y su valor único. Para Lévinas, el rostro no es un objeto de conocimiento o clasificación, sino un espacio donde se evidencia la alteridad del otro. Reconocer dicha alteridad implica un compromiso ético, ya que el rostro del otro interpela al sujeto y exige una respuesta que va más allá de la comprensión intelectual: invita a actuar con responsabilidad y empatía (Giménez, 2011).

Para Lévinas (1982), el rostro no puede ser objetivado, pues la sensibilidad hacia el otro radica en la comprensión de esa singularidad. En este contexto, se comprende la necesidad de tomar conciencia frente a la otredad. Es decir, de una u otra forma, también me veo y me encuentro en el otro como parte de mi propia realidad. Este autor señala la importancia de una responsabilidad ética que impulse el apoyo al otro, especialmente a quienes se encuentran en situación de vulnerabilidad. Esta responsabilidad debe ser asimétrica e ilimitada, es decir, inclusiva y no condicionada por factores socioeconómicos,

culturales o étnicos. Solo así es posible alcanzar una auténtica responsabilidad ética proyectada hacia los demás (Bello, 2010).

Responsabilidad ética con los vulnerables

Para Lévinas, la responsabilidad ética se vincula al acto de brindar apoyo al otro: “La ética no es una filosofía primera. Es responsabilidad por el otro sin esperar nada a cambio” (2012, p. 15). Esta visión puede ampliarse al concepto de responsabilidad hacia nuestras propias acciones frente al mundo y la sociedad. La responsabilidad ética implica reconocer que vivimos en un mundo compartido, donde las relaciones interpersonales crean vínculos sociales y afectivos, y generan obligaciones mutuas. En esta sociedad, se deben considerar las dimensiones de justicia, credo e identidad.

Por su parte, Jean-Paul Sartre (1967) sostiene que todos somos responsables de las problemáticas que afectan a la humanidad. Al comparar el pensamiento de Sartre con el de Lévinas, se observa una coincidencia en la idea de una responsabilidad ética universal, que incluye a todos los miembros de la sociedad, sin distinción de clases o condiciones (Polo, 2019). En la filosofía ética de Lévinas se enfatiza que existe una relación fundamental entre los individuos y la sociedad, y que la responsabilidad colectiva consiste en responder adecuadamente para asistir a los grupos vulnerables.

El pensador señala que los grupos vulnerables son aquellos expuestos a riesgos, marginación y discriminación social, y es con ellos con quienes debe aplicarse la responsabilidad ética. Es decir, aquellas personas que demandan atención por su sufrimiento y precariedad. Cumplir este deber moral implica superar el egoísmo y abrazar el altruismo, fomentando un interés genuino por el bienestar del otro. Solo a través de un compromiso ético auténtico es posible superar las dinámicas sociales marcadas por el individualismo. Aún existen

desafíos pendientes; sin embargo, el primer paso es siempre reconocer las condiciones de injusticia y desprotección.

La ética de la responsabilidad se centra en reconocer la singularidad y la condición humana del prójimo. Este reconocimiento exige actuar en beneficio de los demás, entendiendo la responsabilidad desde dos perspectivas propuestas por el autor: una, que implica responder en lugar del otro; y otra, que supone responder en el otro, no por el otro, lo que conlleva tomar conciencia de la propia vulnerabilidad como una condición compartida. Al comprender al otro y asumir su fragilidad, cada persona puede cumplir con su deber de solidaridad (Iza, 2018).

Para Iza y Méndez (2021):

La ética de la alteridad decolonial pretende resaltar la figura de un sujeto capaz de establecer espacios para el verdadero diálogo intercultural desde una mirada otra, en donde este sujeto decolonial es influenciado por las distintas teorías críticas que se gestan en el mundo (...) y apunta a un proyecto ético basado en el reconocimiento del otro en tanto ser, conocer y saber, para establecer puentes intercomunicativos y dialógicos en perspectiva intersubjetiva, estableciendo así espacios para la pluriversalidad y la ecología de saberes. (p. 16)

La propuesta de la ética de la alteridad es establecer puentes de diálogo que favorezcan la interrelación de saberes, experiencias y prácticas con empatía. Es decir, actuar de manera consciente cada vez que ejecutamos esfuerzos por mejorar las condiciones de vida, de modo que el otro sienta que los demás compartimos su sentir.

La ética como resistencia a la violencia

La violencia, en todas sus formas, representa una negación de la dignidad humana fundamental y de los derechos inherentes. Frente a

esto, la ética emerge como una fuerza de resistencia, una invitación a rechazar la instrumentalización del prójimo y a reafirmar su valor intrínseco. En este sentido, la ética no se limita únicamente a normas de comportamiento, sino que actúa como un compromiso profundo con la alteridad, entendiendo al otro como portador de derechos inalienables y de una vulnerabilidad que merece ser respetada.

Simultáneamente, cada persona posee una complejidad interna que merece ser comprendida más allá de simples generalizaciones. La empatía y la buena fe son necesarias para construir una sociedad de paz donde todos tengan cabida.

Esta perspectiva cobra especial importancia en el estudio y análisis de los derechos humanos. Se concibe como una contramedida ante las crueldades históricas y un medio para asegurar un trato igualitario y respetuoso de las vidas individuales, defendiendo y abogando por los derechos de las personas dondequiera que estén en peligro.

Por lo tanto, examinar la conexión entre la ética y los derechos humanos exige confrontar asuntos fundamentales, como la justicia internacional, las disparidades estructurales y la agresión sistémica. Además, insta a las comunidades a contemplar su deber compartido en la construcción de espacios que honren el valor humano, consolidando los principios morales como esenciales para oponerse y transformar las expresiones de violencia en todas sus formas.

Para Lévinas (2012), la ética es una propuesta para superar la violencia en aras de una sociedad justa. El filósofo enfatiza que la violencia es “el fracaso del lenguaje” (p. 19), por lo que concibe a la ética como el camino hacia la responsabilidad con el otro.

Desde su perspectiva, la ética no se reduce a un sistema normativo o a un conjunto de reglas morales que regulan las relaciones humanas, sino que se erige como la dimensión fundamental de la existencia.

Esta primacía ética se basa en la idea de que la relación con el otro precede y trasciende cualquier intento de conceptualización o institucionalización moral. Según Lévinas, la ética antecede incluso a la ontología, es decir, al conocimiento y las categorías del ser, ya que el encuentro con el rostro del otro inaugura una responsabilidad que no puede ser mediada por principios abstractos.

La responsabilidad hacia el otro, en la visión levinasiana, es absoluta e ineludible porque surge de una asimetría radical: el otro no es un igual en términos de reciprocidad contractual, sino un ser cuya vulnerabilidad interpela directamente a la subjetividad. Este llamado ético no admite condiciones ni justificaciones. No se trata de una obligación derivada de un acuerdo social o de una relación de intercambio, sino de una exigencia que emerge de la alteridad misma.

La predisposición a anteponer al otro sobre los propios deseos e intereses no es un acto heroico o voluntario, sino la expresión esencial de lo que significa ser humano. Al responder al otro, el sujeto se constituye éticamente: no por su autonomía, sino por su heteronomía, es decir, por su apertura a la demanda del otro. En este sentido, la ética es una relación de desnivel que desafía las lógicas del egoísmo y la autoafirmación, situando al individuo en una posición de constante entrega y responsabilidad.

Este enfoque plantea profundas implicaciones filosóficas y prácticas. En primer lugar, redefine el concepto de libertad, que deja de entenderse como autodeterminación y pasa a concebirse como disposición al servicio del otro. En segundo lugar, cuestiona las estructuras sociales y políticas que priorizan intereses individuales o colectivos sobre las necesidades de los más vulnerables. Propone así una ética de la alteridad como fundamento para una convivencia más justa y solidaria.

Entendida de este modo, la ética se convierte en una posibilidad de resistencia frente a las situaciones de abuso y discriminación, que ex-

cluyen a los seres humanos y los confinan a condiciones degradantes de existencia.

Por lo que antecede, se insiste en la necesidad de construir conciencia frente al abuso y la discriminación, con la consolidación de resistencias fundamentadas en la ética. En esta perspectiva, la ética —entendida en su dimensión levinasiana— coloca la alteridad y la vulnerabilidad del otro como el centro ineludible de toda reflexión y praxis.

La violencia, en sus múltiples formas, puede entenderse como una negación de la singularidad del otro, como una imposición que lo reduce a un objeto o a una categoría manipulable desde el poder. Frente a esto, la ética se posiciona como una respuesta que no solo reconoce, sino que enfatiza la irreductible particularidad del otro. Este reconocimiento constituye una afirmación activa de su dignidad e inviolabilidad, lo que permite confrontar las dinámicas de dominación que perpetúan la violencia.

La resistencia ética a la violencia implica más que una simple oposición: se trata de un compromiso con la alteridad que desafía las estructuras que deshumanizan. La vulnerabilidad del otro no debe verse como una debilidad que necesita ser corregida, sino como una interpelación que exige responsabilidad. En esta línea, la ética no opera desde una lógica de poder, sino desde una lógica de cuidado y responsabilidad, lo que permite desarmar las bases mismas de la violencia, transformando las relaciones humanas desde el egoísmo hacia el altruismo.

Al colocar la alteridad como núcleo de su reflexión, la ética redefine los términos de la convivencia social y política. No se trata únicamente de coexistir con el otro, sino de reconocer que nuestra humanidad está intrínsecamente ligada a la forma en que respondemos a su vulnerabilidad. Así, la resistencia a la violencia no es simplemente la ausencia

de agresión, sino la creación activa de un espacio donde la diferencia y la singularidad del otro puedan florecer sin temor a ser anuladas.

Por tanto, hacer de la ética un fundamento de resistencia frente a la violencia implica repensar las bases de nuestras instituciones, relaciones y valores. Esto exige, en última instancia, un cambio de paradigma: pasar de una cultura de la instrumentalización y el control hacia una cultura de la responsabilidad y el respeto por la alteridad. En este sentido, la ética no es solo un ideal abstracto, sino una fuerza concreta para desafiar las estructuras que perpetúan la violencia y construir un mundo más humano y solidario.

Con la propuesta de Lévinas, podemos reflexionar sobre las formas en que la sociedad manipula, consciente o no, las acciones que perpetúan y promueven la violencia, propiciando la normalización del abuso contra quienes carecen de mecanismos de protección o defensa. Así, la ética levinasiana nos muestra que podemos ejecutar acciones de empatía y conciencia que, al menos, minimicen las diferencias sociales tan marcadas, no solo en la actualidad, sino a lo largo de la historia.

Los aportes de la ética de la alteridad en torno a la vulnerabilidad humana

La vulnerabilidad humana, como condición inherente a nuestra existencia, ha sido objeto de reflexión en diversas tradiciones filosóficas. Sin embargo, es en el marco de la ética de la alteridad, especialmente desarrollada por Emmanuel Lévinas, donde esta noción adquiere una relevancia central y transformadora. Esta corriente cuestiona las concepciones tradicionales del sujeto autónomo y autosuficiente, proponiendo en su lugar un sujeto ético definido por su apertura y responsabilidad hacia el otro.

En este contexto, la vulnerabilidad no se percibe como una debilidad que deba ser superada, sino como una característica esencial que posibilita la relación ética. Ser vulnerables nos hace sensibles al sufrimiento y a las necesidades del otro, demandando una respuesta activa y comprometida. Según Lévinas, es en el rostro del otro donde la vulnerabilidad humana se manifiesta de manera más radical, interpelando nuestra responsabilidad y desafiando cualquier intento de reducir al otro a una categoría abstracta o instrumental.

Esta perspectiva abre un horizonte filosófico en el que la vulnerabilidad no solo se convierte en el fundamento de la solidaridad y la justicia, sino que también permite repensar las relaciones humanas desde una ética que prioriza el cuidado y la protección de quienes están más expuestos a la precariedad.

En este trabajo se han examinado los aportes de la ética de la alteridad al entendimiento de la vulnerabilidad humana, destacando cómo esta corriente filosófica reconfigura nuestras nociones de responsabilidad, comunidad y justicia.

Ética relacional

La ética relacional surge como una doctrina filosófica que destaca la interconexión entre los individuos en el marco de los vínculos interpersonales como configuraciones del proceder moral. A diferencia de los enfoques éticos que priorizan reglas universales o la autogobernanza, esta perspectiva subraya que nuestros deberes y elecciones morales emergen de nuestras relaciones con los demás.

El enfoque reconoce que las interacciones humanas se caracterizan por la vulnerabilidad, la extrañeza y la conciencia mutua, enfatizando la responsabilidad de considerar al otro con empatía, respeto e intercambio. Así, la ética relacional no solo aborda los dilemas morales desde un ángulo diferente; acentúa las interacciones tangibles

entre individuos que delinean nuestros deberes morales y nuestra concepción de la justicia. En un mundo interconectado, marcado por las desigualdades y los problemas ambientales, la ética relacional nos anima a reconsiderar nuestros deberes para con los demás y la naturaleza, reconociendo que nuestras conexiones forman la base del apoyo mutuo y la justicia.

Para Iván Boszormeny-Nagy, el concepto de ética relacional puede considerarse como la fuerza dinámica que impulsa las relaciones desde la reciprocidad, la confianza y el compromiso con el otro. Es un proceso dialéctico entre quien da y quien recibe (Ortiz, 2008).

A la ética relacional le interesa cómo las decisiones morales repercuten en las relaciones interpersonales (Díaz, 2006). Analiza las dinámicas sociales que se consolidan en las relaciones familiares y en los intercambios humanos, siempre desde un marco ético y moral. También hace énfasis en la necesidad de construir vínculos sociales sólidos, saludables y responsables, enmarcados en la justicia y la honestidad. Existe, así, una conciencia de preocupación por el otro, especialmente por aquellos en situación de vulnerabilidad (Jaramillo, 2017). En consecuencia, el aporte central de esta ética radica en su soporte moral y relacional.

Si la vulnerabilidad es condición *sine qua non* de la existencia humana, resulta lógico entender que todos estamos llamados a velar por la protección del otro y de lo otro (Marchant, 2006). La ética relacional de Lévinas afirma esa necesidad de establecer relaciones de responsabilidad que reconozcan la vulnerabilidad; dicho reconocimiento solo es posible cuando se entiende la relación en clave de justicia aplicada a todos los ámbitos de la vida social. Para Lévinas, la justicia es central en la ética relacional, pues permite al ser humano actuar de forma equitativa, equilibrada y justa.

Reconocimiento de la singularidad y la diferencia

En la filosofía de Lévinas se encuentra una crítica a la tradición filosófica que ha centrado su reflexión en la razón y el yo, dejando de lado al otro. El pensador sostiene que el saber filosófico debe ir más allá de esa limitación y colocar al otro en el centro de la reflexión ética. Asimismo, cuestiona la ontología de Heidegger (1961), que se enfocaba en la mismidad del ser, dejando de lado la alteridad. En su obra *Totalidad e infinito*, Lévinas critica la filosofía basada en la totalidad y la identidad, proponiendo una ética centrada en el otro, que permita brindarle ayuda y protección.

Para el autor, la alteridad es esencial en su ética, ya que mediante su aplicación se ofrece apoyo al otro de manera singular y respetando sus diferencias, sean estas físicas, étnicas, económicas u otras. En su pensamiento, el otro no puede ser conceptualizado ni totalizado, pues supera toda forma de reducción. Reconocer esa singularidad implica crear una relación única, original y ética con el otro (Camacho, 2010). Para Lévinas, esa singularidad se presenta en el rostro: una condición única, humana y vulnerable que interpela al sujeto y exige asumir responsabilidad ética.

Reconocer la diferencia del otro significa comprender su situación sin prejuicios ni discriminación. La afirmación de la singularidad y la diferencia expresa una construcción social sustentada en la justicia y la equidad. Este reconocimiento, además, rechaza todo interés egoísta, afirmando al otro como ser dotado de dignidad e integridad, merecedor de respeto (Vignola, 2019).

Empatía y compasión

Para Lévinas, tanto la compasión como la empatía son fundamentales para una relación ética con el otro. La compasión consiste en

comprender el sufrimiento del otro y asumirlo como propio para poder aliviarlo. En cuanto a la empatía, el filósofo la entiende como la capacidad de colocarse en el lugar del otro, comprender su malestar y actuar en consecuencia para brindar ayuda. Estas actitudes permiten al ser humano superar el egoísmo y transitar hacia el altruismo.

En el ámbito educativo, se sostiene que la formación debe fundamentarse en la responsabilidad ética, la empatía y la compasión, con el fin de formar personas que reconozcan la dignidad del otro y su alteridad (Pitron, 2010).

La empatía y la compasión son esenciales para generar relaciones éticas entre estudiantes y docentes, creando un clima favorable para el aprendizaje. Además de fortalecer el conocimiento, se promueven valores de responsabilidad ética, especialmente hacia quienes se encuentran en situación de vulnerabilidad (Montero, 2019). En la concepción de alteridad formulada por Lévinas, se reafirma la necesidad de reconocer al otro como ser único, respetando su singularidad y sus particularidades, y promoviendo una sociedad más empática y compasiva.

Construyendo una sociedad más equitativa

Emmanuel Lévinas plantea una ética de la responsabilidad hacia el otro como fundamento para construir una sociedad más equitativa. Esta ética implica que cada persona asuma la responsabilidad por la alteridad del otro, a través de la empatía y la compasión. Con esta actitud ética es posible superar el egoísmo y el individualismo propios de la sociedad contemporánea. La alteridad exige reconocer al otro como ser humano con particularidades e historias propias, que deben ser respetadas, al tiempo que se reafirma su dignidad.

Según el autor, la construcción de una sociedad justa debe centrarse en las relaciones con los demás, donde la equidad sea eje fundamen-

tal para que la sociedad tome conciencia del otro y actúe conforme a estos principios éticos. De esta manera, se podría alcanzar una sociedad más inclusiva y equitativa (Calderón, 2018).

Con la ética propuesta por Lévinas también se pueden prevenir formas de violencia, ya que cada individuo actuaría con responsabilidad hacia el otro, evitando causar perjuicios. El filósofo considera que la justicia debe construirse mediante el diálogo y el respeto a las diferencias, sin caer en prejuicios o estigmatizaciones. Así, la violencia y la dominación no se reproducen, sino que se transforman en convivencia armónica y pacífica (Aguirre y Jaramillo, 2013).

En resumen, puede afirmarse que, para el autor, una sociedad más equitativa se basa en la responsabilidad ética hacia el otro, integrando elementos como la empatía y la compasión. Solo mediante el rechazo a la violencia y la superación del egoísmo es posible construir una comunidad verdaderamente humana.

Conclusiones

Se puede constatar que el concepto de vulnerabilidad, desde el pensamiento de Lévinas sobre la ética de la alteridad, ha permitido comprender que, para el mencionado filósofo, la vulnerabilidad está relacionada con brindar ayuda, protección y asumir una responsabilidad ética hacia el otro. De esta manera, Lévinas propone una nueva visión humanista que complementa la filosofía de Heidegger, cuya teoría se centraba en el *ser-ahí* (*Dasein*), otorgando importancia a cómo el ser humano se relaciona con el mundo y, por ende, con el otro mediante su capacidad de empatía.

La revisión del concepto de vulnerabilidad, según Lévinas también ha permitido entender su vínculo con la violencia. Tradicionalmente, esta se asociaba únicamente con algún tipo de daño físico; sin embar-

go, el entendimiento levinasiano trasciende lo físico y abarca otras dimensiones, como la escasez de recursos económicos, las personas en situación de calle e, incluso, las condiciones demográficas y étnicas en contextos contemporáneos. A su vez, se ha constatado la relación intrínseca entre vulnerabilidad y derechos humanos, de modo que, si uno de estos derechos es afectado, se considera que ha sido vulnerado.

Asimismo, se identificaron las principales perspectivas éticas de Emmanuel Lévinas en torno a la vulnerabilidad humana. Esta se presenta como una característica inherente a la condición humana, pues cualquier persona puede ver vulnerados sus derechos en algún momento de su vida cotidiana. Por ello, la ética de la alteridad sostiene que cada ser humano posee una responsabilidad ética hacia el otro, en especial hacia quienes se encuentran en situaciones de vulnerabilidad, a fin de que reciban la protección adecuada. En este sentido, la ética se vuelve crucial como forma de resistencia frente a la violencia. Cuando cada persona actúa éticamente, ese actuar permite trascender el “ser-ahí” de Heidegger, superando el egoísmo y promoviendo el altruismo.

En conclusión, se evidencian los aportes significativos de la ética de la alteridad al concepto de vulnerabilidad humana. Con la ética relacional es posible construir vínculos sociales basados en la protección del otro, dejando atrás las necesidades e intereses individualistas. Esto implica reconocer la singularidad y la diferencia del otro, fundamentándose en la empatía y la compasión, con el fin de construir una sociedad justa capaz de superar toda forma de violencia y dominación.

Referencias bibliográficas

Aguirre, C. y Jaramillo, L. (2013). En el lugar del otro: posibilidades eticoepistemológicas para las ciencias humanas. *U.D.C.A. Actualidad y Divulgación Científica*, 12(2), 535-542. <http://bit.ly/3ID9pN2/>

- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco*. Alianza Editorial. <http://bit.ly/4o-69SaW/>
- Barranco, M., Churruca, C. y Cuenca, C. (2014). *Vulnerabilidad y protección de los derechos humanos*. Tirant lo Blanch. <http://bit.ly/4f-1ju2d/>
- Bello, G. (2010). Alteridad, vulnerabilidad migratoria y responsabilidad asimétrica. *Ilemata*, 119-127. <http://bit.ly/3UmdRCe/>
- Bone, I. (2010). *Vulnerabilidad y enfermedad mental: la imprescindible subjetividad en psicopatología*. Universidad Pontificia Comillas. <http://bit.ly/3TOBYJR/>
- Calderón, A. (2018). La convivencia social entre la ética y el pluralismo: “Una perspectiva desde Emmanuel Lévinas”. *Actualidades Investigativas en Educación*, 18(2), 1-17. <http://bit.ly/42eUWO4/>
- Camacho, M. A. (2010). ¿Por qué escuchar a Emmanuel Lévinas? *Episteme*, 30(2), 1-9. <http://bit.ly/4m5FXNV/>
- Díaz, R. (2006). La ética relacional en la intervención social. Universidad de Zaragoza. Departamento de Psicología y Sociología, 1-11. <http://bit.ly/3IFICQ7/>
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta. <http://bit.ly/4m6WlOT/>
- Gadamer, H.-G. (2003). *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Paidós. <http://bit.ly/3GDxWMG/>
- Giménez, A. (2011). Emmanuel Lévinas, el humanismo del rostro. *Escritos*, 19(43), 337-349. <http://bit.ly/4f15Tba/>
- Iza, V. (2018). Personalismo y alteridad como base filosófica para una praxis universitaria. *Estudios* (36), 1-20. <http://bit.ly/4mAMCjy/>
- Iza, V., y Méndez, J. (2021). Apuntes para una reflexión para una ética de la alteridad. *Encuentros, revista de ciencias humanas, teoría social y pensamiento crítico*, 116. <http://bit.ly/4o1wkBS/>
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Trotta. <http://bit.ly/44HMj0o/>
- Jaramillo, D. (2017). Acogida y proximidad: Algunos aportes de Emmanuel Lévinas a la educación. *Actualidades investigativas en educación*, 18(1), 1-16. <http://bit.ly/3IysnV9/>

- Kant, I. (1998). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial. <http://bit.ly/4f1TQus/>
- Kottow, M. (2009). *Ética de protección: una propuesta de protección bioética*. Universidad Nacional de Colombia. <http://bit.ly/453Wo6R/>
- Kottow, M. (2012). Vulnerabilidad entre derechos humanos y bioética. Relaciones tormentosas, conflictos. *Derecho PUCP. Revista de la Facultad de Derecho* (69), 25-44. <http://bit.ly/3Uokiop/>
- Lévinas, E. (1982). *Ética e Infinito*. Antonio Machado. <http://bit.ly/4IIWo38/>
- Lévinas, E. (1993). *Humanismo del otro hombre*. Siglo 21. <http://bit.ly/3GQ5A6I/>
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*, sexta edición. Ediciones Sígueme. <http://bit.ly/4oC3f07/>
- Marchant, M. (2006). *Sujeto y deseo en el pensamiento de Lévinas: Aproximación al problema de la relación intersubjetiva en su dimensión ética y amorosa*. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Escuela de Posgrado. Departamento de Filosofía. <http://bit.ly/4nYs0mQ/>
- Merleau-Ponty, M. (2018). *Fenomenología de la percepción*. Siglo XXI. <http://bit.ly/44G0Rxt/>
- Montero, C. (2019). La compasión. Diálogo con M. Nussbaum y E. Lévinas. *Pensamiento*, 75(285), 947-961. <http://bit.ly/40valcx/>
- Navarro, O. (2008). El rostro del otro: Una lectura ética de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas. *Contraste. Revista Internacional de Filosofía*, XIII, 177-194. <http://bit.ly/4kMyAdh/>
- Ortiz, D. (2008). Aportes de la ética relacional a la educación. *Sophia, Colección de filosofía de la educación* (5), 103-131. <http://bit.ly/4nW9xHH/>
- Parra, F. (2021). El mesianismo según Emmanuel Lévinas. *Veritas, Revista de Filosofía y Teología* (49), 93-112. <http://bit.ly/4INSVAw/>
- Pitron, D. (enero de 2010). *El reconocimiento del otro: un punto necesario a pensar en el espacio educativo*. Universidad de Chile, Facultad de Humanidades. Departamento de Filosofía. <http://bit.ly/46ic8W1/>

- Polo, M. A. (2019). La responsabilidad ética. *Veritas* (42), 49-72. <http://bit.ly/4nWauzL/>
- Puche, M. (2000). Diccionario Etimológico de la Lengua Española de Echeagaray. *Revista de Investigación Lingüística*, 2(3), 379-382. <http://bit.ly/3IFICQ7/>
- Viveros, M., y Quepons, I. (2020). Vulnerabilidad, justicia y derechos humanos: un enfoque orientado hacia la experiencia. En *Filosofía, vulnerabilidad y derechos humanos*. Nosótrica Ediciones. <http://bit.ly/46Syeyn/>
- Sartre, J. (1998). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Losada. <http://bit.ly/44YuQjc/>
- Seguro, M. (2021). *Vulnerabilidad*. Herder Editorial. <http://bit.ly/3TO-V16P/>
- Torralba, F. (2010). Hacia una antropología de la vulnerabilidad. *Forma*, 2, 25-32. <http://bit.ly/40t4PHf/>
- Uribe, E. (2007). La protección jurídica de las personas vulnerables. *Revista de Derecho*, 205-229. <http://bit.ly/4lYujoN/>
- Vignola, J. (2019). El otro-(de lo)-mismo, interioridad y singularidad. *Método*, 7(1), 109-140. <http://bit.ly/3TRNCU7/>

Bioética personalista y sus aportes a la psicología

LUIS ESTEBAN TAPIA VÁSQUEZ

<https://doi.org/10.17163/abyaups.137.2>

Introducción

En este capítulo explora la relación entre la práctica clínica de la psicología y la bioética de orientación personalista. Ambas disciplinas convergen en la búsqueda del bienestar¹ de la persona. Desde la psicología, se analizan las principales escuelas de pensamiento y sus consideraciones éticas sobre el ser humano, siendo su dimensión psíquica el objeto de estudio, así como los fines que orientan la intervención clínica. Desde la bioética personalista, se exponen primero sus bases antropológicas y, luego, su método de análisis aplicado a las ciencias de la vida.

Para construir un puente entre ambas disciplinas, se retoman las consideraciones epistemológicas propuestas por Bachelard (2000), quien sostiene que el espíritu científico es dinámico. Gracias a esta cualidad, ha sido posible superar obstáculos del conocimiento y ge-

1 El bienestar también puede ser leído como felicidad —*εὐδαιμονία*— con toda la amplitud del término, incluyendo su dimensión ética y los caminos que un ser humano debe recorrer para encontrarla (Ferrater Mora, 1965, p. 640).

nerar nuevos marcos conceptuales que respondan a las exigencias sociales de los contextos contemporáneos.

A partir de lo anterior, se propone un espacio de convergencia entre los objetivos de la psicología y la bioética, con el fin de enriquecer la práctica clínica a partir de las principales reflexiones que ofrece la bioética personalista. En este sentido, el capítulo se presenta como una fuente de consulta académica para comités de bioética en la supervisión de casos clínicos relacionados con la psicología y otras disciplinas afines. Asimismo, puede ser útil en análisis académicos profesionales y como guía de apoyo para futuras intervenciones psicológicas.

Los argumentos desarrollados a lo largo del texto destacan la centralidad de la persona en la praxis psicológica, subrayando los valores intrínsecos que la constituyen, los cuales son inalienables y enajenables. Se pretende, así, garantizar que los pacientes en situación de sufrimiento psíquico sean tratados con dignidad, integridad y acceso a servicios que promuevan su autorrealización a través de la búsqueda y el hallazgo del sentido de su vida.

El mundo psíquico como objeto de la psicología

La práctica clínica de la psicología, históricamente, está vinculada a diversos saberes que han abordado el problema del alma humana. Surgió alrededor del año 1850, cuando la psicobiología se separó de la filosofía. El médico y fisiólogo Wilhelm Wundt promovió la idea de que la psicología debía constituirse como una ciencia experimental, independiente de las disciplinas metafísicas que teorizaban sobre el fenómeno de la mente. Por otro lado, con el auge del positivismo científico, se buscó estudiar la esfera psíquica desde una perspectiva biomédica, tomando como base los desarrollos y descubrimientos de la biología. La naciente disciplina de la psicología adoptó estos métodos de investigación y los aplicó al concepto metafísico de la

mente, con el objetivo de generar respuestas y tratamientos para el alma sufriente.

Yela y Bastida (2019) comentan que los estudios sobre la personalidad y la psicopatología parten de la premisa de la existencia de una mente y una esfera emocional, las cuales otorgan al individuo la cualidad de ser único e irrepetible. A través de sus vivencias e historia, un sujeto adquiere una identidad propia, que con el tiempo se consolida en patrones estables de conducta y pensamiento. Estos configuran su modo particular de interactuar con los otros y con el entorno social. A este conjunto de elementos que definen la dimensión psicológica de una persona se lo denomina personalidad.

En consecuencia, para el caso de la psicología clínico-sanitaria, su competencia consiste en develar dichos patrones de personalidad y estilos de pensamiento, con el fin de identificar posibles psicopatologías que se reflejarán en un diagnóstico. Derivado de este primer paso, se estudian factores de riesgo asociados a diferentes síndromes, promoviendo así un modelo preventivo. Por último, una de las competencias de los estudios psicológicos es formular un modelo teórico que proponga formas de intervención, tratamiento y adherencia terapéutica, capaces de movilizar los resultados evaluados mediante variables relacionadas con el análisis de la personalidad.

Etimológicamente, la palabra '*psicología*' está compuesta por dos términos griegos: *psique* (alma) y *logía* (estudio o tratado). Por ello, el estudio del alma se remonta a las ideas metafísicas² de Aristóteles, quien consideraba que en el alma se hallaba el principio vital de los seres vivos (Ander-Egg, 2015). Antigüamente, la metafísica tenía

2 La metafísica "*μετὰ φυσικά*" para Aristóteles era la filosofía primera, que abordaba los problemas que eran ininteligibles por los sentidos.

como objetivo abordar los problemas más profundos del mundo, tales como el “ser, nada, existencia, esencia, mundo, espacio, tiempo, mente, Dios, libertad, cambio, causalidad y finalidad, alma” (Altamirano, 2015, p. 12).

La filosofía del hombre, al ser una rama especial de la metafísica, se ocupaba del estudio de la mente y su interacción con el cuerpo. Frente a este enigma, la filosofía de la mente se dividió en dos grandes corrientes, que con el tiempo han mantenido posturas divergentes: el monismo y el dualismo psicofísico. El monismo sostiene que cuerpo y mente constituyen una sola sustancia; el dualismo, en cambio, afirma la existencia de dos sustancias distintas.

Ante la dificultad de definir la mente de forma unificada, la psicología se dividió en varias escuelas organizadas según sus concepciones teóricas sobre el fenómeno psíquico. Estas corrientes se estructuraron conforme a sus metodologías, proyectos y visiones antropológicas, a partir de los cuales definieron su objeto de estudio. Según Canguilhem (1998), existen tres grandes escuelas psicológicas que trabajan con distintas concepciones de la mente y aspiran a objetivos particulares. Como consecuencia, ciertas prácticas psicológicas podrían incurrir en procesos alienantes o cosificadores, debido a las implicaciones inherentes a sus respectivos enfoques, alejándose así de los fines humanistas que la psicología pretende alcanzar.

En un primer grupo, Canguilhem (1998) ubica a los movimientos biologicistas. Estos son herederos directos de la metafísica aristotélica, ya que conciben la psicología como una ciencia natural. Por consiguiente, su proyecto consiste en curar el alma desde lo biológico. La psicofisiología y la psicopatología médica serán las líneas directrices de los desarrollos posteriores, que impulsarán el estudio del cerebro como vía para explicar el fenómeno psíquico.

En un segundo grupo, Canguilhem sitúa a la subjetividad como objeto de estudio de la psicología. El sujeto reflexionando sobre sí mismo es

una expresión del *cogito* cartesiano. En consecuencia, el testimonio sobre el propio ser constituye la manifestación de una sustancia subjetiva en pleno derecho (*res cogitans*). A través del estudio fenomenológico de la conciencia se obtiene el material de análisis que permite comprender el mundo subjetivo. Esto, a su vez, posibilita plantear soluciones a problemas humanos cuya causa radica en lo mental. Dentro de esta línea se ubican la psicología de la experiencia inmediata, la psicología del yo y el psicoanálisis como psicología del sentido íntimo³.

El tercer grupo está influenciado por el positivismo científico, lo que facilita el estudio sistemático de la conducta y el comportamiento. Este enfoque permite clasificar los distintos tipos de personalidad con base en la observación controlada, acercando a esta escuela a los estándares de la psicología científica.

A criterio de Canguilhem (1998), las corrientes psicológicas, en su intento por construir una psicología con base científica, introdujeron los conceptos de normalidad y patología nerviosa. Además, importaron de la medicina una semiología y una nosología propias. Foucault (1957) añade que, al adoptar una visión clínica procedente de la medicina, la psicología incurrió en una contradicción: construyó el concepto de adaptación a partir del estudio de la inadaptación. Por ejemplo, los estudios sobre memoria, conciencia y atención se desarrollaron a partir de sus alteraciones. Así, el análisis de la anormalidad y la patología se configuró como una contradicción interna del ser humano. Esta para-

3 Para el psicoanálisis, el aparato anímico está compuesto por representaciones de lo que el sujeto vive o experimenta. Para Juranville (1992), el principio que da coherencia a las representaciones en la vida anímica de las personas es el sentido. En este sentido, cuando Freud desarrolla su teoría, “considera fenómenos que entiende, provienen del inconsciente, descubre en ellos un sentido pese a su insignificancia aparente” (p. 23).

doja evidencia que, al establecer normas sobre el comportamiento, la psicología dependió del estudio de lo patológico.

Complementando esta idea, Braunstein (2018) afirma que la infiltración del concepto de patología en el discurso psicológico responde al carácter histórico de la psiquiatría y la neurología como prácticas médicas. No obstante, señala que, pese a la actual independencia entre psicología y medicina, los riesgos heredados pueden seguir actuando de forma implícita en las intervenciones contemporáneas.

No se llega a ver que, al mantener las palabras, se sostiene el proyecto fundamental que es la medicalización de la sociedad. Este proyecto tiene dos cabezas: una, el derecho, al que se encarga el cuidado de la ley y sus transgresiones; y otra, la medicina, orientada a gobernar y manipular la norma y sus desviaciones. Los psicoanalistas no hacemos causa común ni con los abogados ni con los galenos. (Braunstein, 2018, párr. 32)

A esta descripción se pueden agregar tres factores que incrementan el riesgo de que la psicología sea utilizada con fines instrumentales: en primer lugar, la influencia de una visión biológica reduccionista, que busca explicar los procesos mentales y emocionales únicamente desde lo fisiológico. Esta tendencia minimiza “las relaciones entre los organismos y los medios, marcando así el fin de la creencia en la existencia de un reino humano separado” (Canguilhem, 1998, p. 12). En segundo lugar, las razones técnicas y económicas, que orientan la psicología hacia la eficiencia humana dentro de procesos industriales. En tercer lugar, las razones políticas, que promueven la clasificación de personas con base en sus competencias innatas, asignándoles funciones sociales según criterios vocacionales.

Por tanto, Canguilhem (1998) se pregunta: “¿Qué es lo que impulsa o inclina a los psicólogos a hacerse, entre los hombres, los instrumentos de una ambición de tratar al hombre como un instrumen-

to?” (p. 13). Responde que las investigaciones sobre las leyes de lo humano siempre implican una intencionalidad. A menudo, esta intención está orientada a servir a un sistema que busca adaptar a las personas según criterios de utilidad. Dicha intencionalidad se apoya en el hecho de que la psicología posee un estatus como saber, lo cual “encierra casi obligatoriamente una convicción de superioridad, una buena conciencia intervencionista, una mentalidad de gerente de las relaciones del hombre con el hombre” (p. 14).

Según el autor, la raíz de estos problemas radica en la separación entre la psicología y las reflexiones antropológicas y filosóficas. Cuando se pregunta al psicólogo por la esencia de su disciplina —¿Qué es la psicología?—, la respuesta suele depender de su visión conceptual del ser humano. A ello se suma la justificación funcional, basada en la eficacia de sus métodos, y el valor atribuido al rol social que ocupa. Todo esto responde al hecho de que su objeto de estudio, la mente, es un concepto difuso, históricamente aislado de otras dimensiones humanas. Esta separación ha generado una fragmentación de los discursos técnicos, antropológicos y éticos, afectando la comprensión integral del ser humano.

Identidad y alienación⁴

El concepto de *iatrogenia* hace referencia a los efectos negativos que una práctica clínica puede causar a un paciente, sin que exista una intención manifiesta de dañar. Esta afectación puede manifestarse

4 El concepto que aquí se referencia, es cercano a lo planteado por Foucault (2002) cuando habla de una construcción histórica de la alienación mental y de la enfermedad mental: “no se está alienado porque se está enfermo, sino que en la medida en que se está alienado, se está enfermo” (p. 115).

a nivel físico, psicológico o social. Aunque la iatrogenia está más vinculada con el ejercicio médico que con el psicológico, este último ha sido menos estudiado. Domecq *et al.* (2020) estiman que una de las razones de su escasa consideración en psicología radica en que muchos profesionales tienden a sobreestimar los beneficios de un tratamiento y a subestimar sus riesgos.

Este tipo de iatrogenias puede estar asociado a alteraciones emocionales, ya sean temporales o permanentes. Con frecuencia, ello ocurre porque los profesionales de la salud mental no informan de manera adecuada sobre los detalles de sus servicios, los métodos terapéuticos que emplean o los objetivos razonables del tratamiento. Además, Domecq *et al.* (2020) señalan que una revelación inadecuada de información relevante —como un diagnóstico— puede desencadenar cuadros de ansiedad en el paciente y, paradójicamente, generar efectos contraproducentes en su estabilidad emocional.

Estos efectos adversos no derivan únicamente de la información transmitida, sino también de la forma en que dicha información es comunicada. En lugar de favorecer la adaptación del paciente, una mala comunicación puede deteriorar su equilibrio emocional, disminuir su capacidad para tomar decisiones informadas sobre el tratamiento e incrementar el riesgo de desarrollar afecciones psicológicas o psiquiátricas adicionales.

Para Goffman (2006), un tratamiento psicológico o psiquiátrico mal conducido, o incluso erróneo, puede tener consecuencias estigmatizantes para el paciente. Añade que quienes han recibido un diagnóstico de salud mental sin una adecuada orientación o acompañamiento suelen desarrollar sentimientos de vergüenza y autopunición. Muchas veces, optan por ocultar su condición debido al temor de ser desacreditados por la sociedad.

Los mecanismos que estas personas adoptan para encubrir su situación incluyen la regla del silencio y la restricción de sus vínculos socia-

les, por miedo a que se filtre información que los exponga. El encubrimiento de una identidad percibida como deteriorada puede llevarlas a asumir una personalidad ajena, relacionándose con su entorno a partir de “suposiciones falsas respecto de su persona” (p. 57).

Para Foucault (2002), el estigma asociado a la enfermedad mental tiene sus raíces históricas en el discurso instrumental de la psiquiatría. Esta, en los siglos previos al XVIII, se hallaba fusionada con el pensamiento moral, ya que el alienado mental pasó a ocupar el lugar social que antes le correspondía al poseído. En consecuencia, la alienación heredó una tradición moral-religiosa, vinculada a quien encarna el mal. Esto condujo a que la persona afectada perdiera simbólicamente parte de su condición humana.

Estos rezagos pueden observarse hasta hoy. Un ejemplo es que quienes padecen enfermedades mentales graves, como la psicosis, a menudo no son considerados sujetos imputables dentro del campo legal. Así, la enfermedad mental continúa asociándose a una forma de exclusión social, generando una carga moral para el individuo y su entorno familiar y comunitario. Por tanto, el pensamiento social latente detrás del deterioro de la identidad en personas con trastornos mentales es que “la sociedad no se reconoce en la enfermedad” (p. 95).

Históricamente, cuando la psiquiatría adoptó solo la dimensión sincrónica de la enfermedad mental, ubicó el dolor psíquico como una sinrazón socialmente inaceptable. Foucault (2017) describe cómo esta visión motivó la creación de asilos para alienados. En ellos, la institución hospitalaria, con el propósito de recuperar la lucidez del enfermo, castigaba el cuerpo, creyendo que los apetitos del alma se calmaban mediante el sufrimiento físico. Así, se justificaron tratamientos con agua fría, dietas estrictas y el uso de psicofármacos para aliviar al paciente.

Puede deducirse que esta práctica terapéutica carecía de una reflexión ética integral. La literatura también denunció esta situación.

En la novela *Alguien voló sobre el nido del cuco*, Kesey (1986) muestra cómo el internamiento involuntario y la medicalización, sin una visión humanista, se convierten en formas de castigo para la persona con trastorno mental. Además, provocan su desconexión del entorno social y familiar.

En el contexto ecuatoriano, Sánchez (1997) señala que el internamiento forzoso en instituciones estatales anulaba la posibilidad de adaptación del paciente a su medio familiar, laboral y social. Tampoco se promovía la superación del padecimiento ni la aceptación de la enfermedad. Implícitamente, el encierro se asumía como un fin terapéutico en sí mismo. Al ser involuntario, el aislamiento restringía el derecho a la autodeterminación y generaba una dependencia institucional.

En la última década del siglo XX, el Hospital Psiquiátrico San Lázaro, en Quito, albergaba principalmente a personas excluidas socialmente. Estas no coincidían con las expectativas sociales, legales o económicas vigentes. Según Sánchez (1997), “no hay duda de que el robo, la venta de placer corporal y la pérdida del sentido eran las nuevas formas de estigmatizar y criminalizar a la pobreza” (p. 75). La lógica manicomial de la institución provocaba una metamorfosis del sujeto, quien pasaba a ser tratado como objeto, sin historia ni derechos.

Es importante destacar que, desde la primera década del siglo XXI, han surgido propuestas de atención psicológica centradas en el paciente⁵. Sin embargo, las prácticas psicoterapéuticas siguen respondiendo a modelos teóricos tradicionales, con concepciones antropológicas y contextuales bien definidas. Por ello, a pesar de los

5 *Documento de socialización del Modelo de Gestión de Aplicación del Consentimiento Informado en la práctica asistencial* (MSP, 2017).

esfuerzos por implementar enfoques humanistas, los sistemas de salud mental en Ecuador no han experimentado mejoras sustanciales en la calidad de los servicios. Esto se debe, entre otros factores, a la persistencia de estructuras institucionales rígidas y convencionales.

Visión antropológica del personalismo: ¿Quién es la persona?

La corriente personalista se desarrolló en Europa en la primera mitad del siglo XX como respuesta a una serie de crisis culturales, políticas y de valores. Burgos (2010) identifica cuatro enfoques ideológicos que habían desplazado al ser humano como centro de la sociedad: la emancipación derivada de los individualismos y colectivismos; el materialismo cientificista, que tiende a suprimir lo subjetivo por no constituir una verdad experimentable; el debilitamiento del pensamiento cristiano en Occidente, y la aparición de nuevas tendencias filosóficas que descuidan una visión integral de la persona.

En consecuencia, Burgos (2021) plantea que los conceptos antropológicos tradicionales resultaron insuficientes para responder a los cambios sociales emergentes, pues la noción clásica de persona hunde sus raíces en la metafísica⁶ sustancialista aristotélica. Esta fue planteada con el fin de describir las cosas a partir de categorías universales⁷, lo cual descuida la singularidad y lo sectorial. Dichas categorías, además de opacar la unicidad de la persona, también deforman sus cualidades: si se parte desde lo general para definir a una persona específica, las grandes categorías utilizadas terminan

6 Para Marías (1971), el término *metafísica*, aparece como producto del ordenamiento de cuatro obras de Aristóteles: *Tà metà tà physiká*. Dichas obras, fueron clasificadas después de los libros sobre física.

7 La esencia y los accidentes son los predicados que se otorgan a la sustancia.

siendo insuficientes. Esto se debe a que los griegos no se ocuparon de reflexionar sobre el enigma de la persona⁸, ni se adentraron en el problema de la creación del ser humano, ni en el valor de la libertad, “con el espesor que posteriormente dio el cristianismo” (Medina, 2020, p. 134). Para abordar, por ejemplo, la esfera afectiva, la categoría aristotélica correspondiente sería la sensibilidad y las pasiones animales; o, para tratar la acción humana, se parte del acto común de las cosas, prescindiendo de cualidades propiamente humanas como la conciencia, la libertad, la autodeterminación, la donación, etc. (Medina, 2020, p. 133).

Frente a esta dificultad para definir a la persona como un todo, el filósofo Julián Marías (1970) propone algunas descripciones que complementan el concepto tradicional de persona: es un “yo” acompañado de una voz —de una voz conocida—, es decir, una circunstancia (p. 44). En consecuencia, una persona es corporeidad, pero también es una posibilidad de ser. A esto, Marías (1970) lo denomina *futurición*, término que emplea para describir la categoría humana: la capacidad que tienen las personas de proyectarse al futuro y, así, tener un sentido de vida en el presente. También indica que su ontología no se encuentra acabada, por lo que, a partir de su realidad presente, es capaz de ser posibilidad, pensar en su invención, ser afectada por el azar o modificar su vida mediante una innovación.

También para Marías (1971), la persona es una realidad radical. Radical porque el mundo y la persona se afectan y corresponden

8 *Persona*, a pesar de que viene de la voz griega ‘πρόσωπο’, cuya traducción sería *proso-pos*, ‘delante de la cara’ o máscara, dista del concepto de *persona* que aquí se trabaja: “Se ha discutido si los griegos tuvieron o no una idea de la persona en cuanto ‘personalidad humana’. La posición que se adopta al respecto suele ser negativa” (Ferrater Mora, 1965b, p. 402).

mutuamente en todo momento. En consecuencia, el existir de una persona consiste en ser un “yo haciendo algo con las cosas; y esto es vivir, esto es mi vida” (p. 137). Por tanto, el mundo humano no puede reducirse a otra categoría metafísica que no sea la persona misma, ni a una condición de cosa. Así, Julián Marías describe al ser humano como un ser biográfico:

Por estos motivos, la vida humana no es una preparación o una propedéutica para escalar a una metafísica, ni una fundamentación de esta, sino que es la metafísica, es decir, la búsqueda de la certidumbre radical acerca de la realidad radical. (Marías, 1971, p. 139)

Wojtyła (2011) aborda el quehacer de la persona como su acción⁹, y la ubica como una auténtica categoría humana. Afirma que la acción se caracteriza por ser la “actividad consciente del hombre” (p. 61). Esto permite describir lo dinámico del ser, sus diferencias y su autenticidad (*actus humanus* y *actus voluntarius*), por lo que, mediante una acción consciente, una persona llega a autodeterminarse.

En relación con los conceptos descritos, Burgos (2010) añade que el personalismo es una filosofía realista, pues sienta sus bases en las propuestas de la filosofía clásica al aceptar el concepto de ontología, la capacidad de conocer la verdad objetiva, la dimensión ética de la persona, la existencia de una naturaleza humana y su dimensión teológica. Sin embargo, aclara que personas y cosas son dos categorías distintas, ya que las personas son únicas, poseen una dimensión afectiva, se construyen en comunidad, su corporeidad es más que lo biológico, son sexuadas y sus valores más elevados son los morales y religiosos.

9 “*Actus humanus*”: “Cuando decimos ‘acción’ no es necesario añadirle ‘humana’, porque solo la actividad humana es acción” (Wojtyła, 2011, p. 61).

Fundamentos de la bioética personalista

La bioética, como disciplina científica, fue planteada como un puente entre el saber científico y las reflexiones éticas del campo de las humanidades. A fines de la década de 1970, el oncólogo y bioquímico Van Rensselaer Potter acuñó por primera vez el término ‘bioética’ en su artículo *Bioethics, the Science of Survival*, donde resaltó la necesidad de establecer nexos entre una ética de la vida y la práctica científica, que cobraba fuerza en las sociedades en expansión industrial y tecnológica (Wilches, 2011).

A criterio de Sgreccia (1996), fueron cuatro las posiciones teóricas que principalmente aportaron al desarrollo de la bioética: “la ética médica hipocrática, la moral médica de inspiración teológica, la aportación de la filosofía moderna y la reflexión sobre los derechos humanos en Europa” (p. 28).

En la actualidad, el campo de análisis de la bioética es amplio y multidisciplinario, pues aborda de manera crítica todas las ramas y ciencias de la vida que tienen un impacto directo sobre la salud humana. Sus competencias se extienden desde la medicina hasta los estudios de población y la ecología. Por estas características, la bioética trasciende la deontología profesional, ya que su objetivo es deliberar sobre los valores y normas que guían las intervenciones del ser humano sobre la vida en general.

Para Sgreccia (1996), la bioética no se reduce únicamente a una revisión axiológica de intervenciones, acciones y resultados generados por el ser humano. Existen ocasiones en las que resulta más valioso conocer las motivaciones, los medios y los procedimientos que orientan a un profesional dentro de un proyecto científico. Acceder a este tipo de información permite comprender la naturaleza de una investigación, sus exigencias éticas y los criterios antropológicos que han sido previa-

mente evaluados. Este conocimiento puede constituir un fundamento válido para que un sujeto implicado presente una objeción de conciencia y se niegue a participar en dicho proyecto. Tal sería el caso de un investigador en psicología que decida no participar en un estudio sobre análisis y modificación de conductas, debido a los riesgos que este implica para las personas objeto de investigación.

La bioética personalista considera que el bien se constituye en la comprensión de la verdad. Esto implica que la búsqueda del bien requiere una fundamentación teórica y argumentativa que permita un sustento racional de los valores que revelan dicha verdad. En consecuencia, este modelo bioético se apoya en un enfoque filosófico y antropológico que actúa como base conceptual para las reflexiones que posteriormente se desarrollarán.

Amo (2019) explica que una de las formas de clasificación de las diversas corrientes bioéticas es, a través de la Ley de Hume, un principio filosófico que establece una distinción entre lo que *es* y lo que *debe ser*. Esta taxonomía utiliza un criterio mixto de antropología y ética, dividiendo los modelos bioéticos entre cognitivistas y no cognitivistas.

Los modelos cognitivistas plantean que es posible llegar a la verdad por medio de fundamentos racionales y objetivos, tales como los valores y las normas morales; es decir, que la verdad puede alcanzarse mediante reflexiones lógicas y racionales. En contraste, los modelos no cognitivistas sostienen que los valores no son susceptibles de conocimiento, ya que no se basan en hechos objetivos que puedan ser validados o comprobados por medio de la razón, sino que constituyen un reflejo de emociones, preferencias y opiniones subjetivas. Por ello, tales modelos consideran inviable valorar objetivamente dicha subjetividad.

Por lo tanto, con base en las razones expuestas, el modelo bioético personalista se ubica dentro del paradigma cognitivista, sustentado en una antropología de corte personalista.

Para la bioética personalista, el ser humano es concebido como una totalidad; es “un cuerpo animado y estructurado por un espíritu” (Sgreccia, 1996, p. 73). Además, la manifestación de la persona se expresa a través de una dimensión física, mental y espiritual. Estas cualidades forman parte de la categoría metafísica humana, la cual no es reductible a ninguna otra categoría. Por estos motivos, cada persona se caracteriza por ser única e irrepetible. Este axioma de totalidad permite reconocer el valor intrínseco de la persona, su dignidad y su necesidad de trascendencia como fin vital.

A partir de estos antecedentes, Sgreccia (1996) plantea, para la investigación y análisis de casos, un método de tipo triangular y mixto. Esto implica que la bioética personalista considera un dilema desde su especificidad (*método inductivo*), pero también tiene en cuenta los valores axiomáticos del personalismo (*método deductivo*). El método triangular propone que el análisis de un dilema ético se aborde en tres momentos definidos.

El instante A consiste en el despliegue objetivo de un hecho delimitado, es decir, su descripción detallada.

En el vértice B, se profundiza sobre los valores de la persona que pudieran encontrarse comprometidos, como la dignidad, la integridad o la libertad; por lo tanto, este segundo momento es de carácter reflexivo y filosófico.

En el momento C, se establece una jerarquía de valores, se identifican aquellos que deben precautelarse y se determinan las acciones posibles por parte de los profesionales.

Finalmente, la solución a un dilema debe ser coherente con los derechos fundamentales de la persona, los cuales están protegidos por las constituciones nacionales e internacionales, así como por la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

El respeto al derecho a la libertad y a la autodeterminación de la persona implica que un profesional de la salud debe hacer uso de herramientas y recursos que le permitan brindar información clara y suficiente sobre la intervención deseada. Por lo tanto, una asesoría verbal, como medio informativo, puede ser complementada con el uso del consentimiento informado¹⁰.

No obstante, existen personas que, por diversas causas, presentan algún tipo de limitación en el ejercicio consciente de su responsabilidad, ya que factores como la edad, el contexto vital, el nivel de escolaridad o sus condiciones psíquicas pueden influir en su capacidad de decisión y autodeterminación. En consecuencia, el profesional deberá considerar estos factores al momento de deliberar sobre una intervención probable, pues un paciente plenamente libre es aquel que toma decisiones con plena conciencia de los riesgos y consecuencias.

Así, cuando existe un dilema por analizar, inicialmente se deben considerar los argumentos antropológicos presentados. Sin embargo, también se han propuesto principios que complementan los criterios profesionales, con el objetivo de vislumbrar la verdad. Dichos principios buscan evitar el relativismo subjetivo y, al conjugarse con los valores previamente descritos, permiten realizar un examen ético conforme a las propuestas del personalismo.

1. Principio de defensa de la vida física plantea que el primer imperativo ético es la defensa de la vida física, pues-

10 En el Ecuador, un consentimiento informado debe ser aplicado en “procedimientos diagnósticos, terapéuticos o preventivos, luego de que el profesional de la salud explique al paciente en qué consiste el procedimiento, los riesgos, beneficios, alternativas a la intervención, de existir estas, y las posibles consecuencias derivadas si no se interviene” (Ministerio de Salud Pública, 2017, p. 23).

to que el cuerpo constituye la encarnación primera de la persona. Por encima de este principio solo se encuentra el bien total y espiritual; por ello, una persona podría llegar a sacrificar su existencia corporal únicamente si estuviera en juego un bien espiritual superior.

2. **Principio de libertad y responsabilidad** sostiene que la libertad es uno de los valores fundamentales de la persona. No obstante, para que la libertad pueda ejercerse, se requiere de un cuerpo físico, razón por la cual la defensa de la vida antecede a este principio. Una persona es verdaderamente libre cuando puede asumir la responsabilidad de su propia existencia y de quienes se encuentran bajo su cuidado.
3. **Principio de totalidad o principio terapéutico** establece que toda intervención terapéutica debe orientarse al bien integral de la persona. Sin embargo, existen circunstancias en las que resulta lícito intervenir o alterar una parte del cuerpo cuando no es posible restablecer la totalidad. En tales casos, puede apelarse a la capacidad de autodeterminación del paciente mediante el uso del consentimiento informado.
4. **Principio de sociabilidad y subsidiariedad** reconoce que la persona se realiza en comunidad, por lo que su compromiso ético implica velar tanto por su propia integridad como por la de los demás. La subsidiariedad, como expresión de solidaridad activa, exige brindar apoyo a quienes se encuentran en situación de mayor necesidad, sin sustituir su responsabilidad, sino favoreciendo su desarrollo autónomo.

A estos principios, Sgreccia (1996) añade valores secundarios que los complementan y que, en un momento dado, podrían apoyar en la resolución de un dilema ético:

1. *El mal menor* propone el sacrificio de algún bien con la finalidad de preservar un valor superior de la persona.

2. *La acción de doble efecto* se genera cuando existen consecuencias adversas o efectos secundarios como resultado de un tratamiento. En este caso, se buscará que haya una motivación buena, que se logre un bien y que el efecto buscado sea terapéutico.

Hacia una práctica clínica integral

La metodología seleccionada para relacionar los conceptos teóricos descritos es de tipo dialéctico. Para ello, se trae a colación el modelo epistemológico-histórico propuesto por Bachelard (1989), quien sostiene que el espíritu científico actúa, de manera activa, en un movimiento que le ha permitido construir y derribar obstáculos conservacionistas. Considera que el conocimiento de un fenómeno es siempre un proceso inacabado.

La noción de obstáculos a la ciencia, para Bachelard, se relaciona con prejuicios nacidos de la construcción de falsos fenómenos que, con el tiempo, se han legitimado como verdades estáticas en el imaginario de los investigadores. Son supuestos no cuestionados, establecidos en la opinión a través de enseñanzas que trascienden generaciones. Por consiguiente, se considera que una investigación con conclusiones significativas debe partir del cuestionamiento de una pregunta que todos asumen como resuelta. En esto radica la diferencia entre hacer historia de la ciencia y realizar una investigación con aportes innovadores para una disciplina científica:

El historiador de la ciencia va a tomar las ideas como hechos. El epistemólogo va a tomar los hechos como ideas, insertándolas en un sistema de pensamiento. Un hecho mal interpretado por su época sigue siendo un hecho para el investigador. Según el epistemólogo, es un obstáculo, un contrapasamiento (Bachelard, 2000, p. 20).

En consecuencia, la exposición de las dificultades y limitaciones de la práctica psicológica sirve de referencia para reflexionar sobre la necesidad de proponer una psicología centrada en las necesidades del paciente, que integre los aportes de la bioética y se complemente con el enfoque del personalismo. Estos proyectos convergen en su interés común: la persona y su desarrollo integral.

Para generar esta dialéctica, se cita la reflexión final de Canguilhem (1998) en su artículo *¿Qué es la psicología?*:

Quando se sale de la Sorbona por la calle Saint-Jacques, se puede subir o bajar; si se sube, se acerca al Panteón, que es el conservatorio de algunos grandes hombres, pero si se baja, se dirige con seguridad hacia la Prefectura de Policía. (p. 14)

Esta reflexión sugiere que los conocimientos psicológicos, contruidos a lo largo de años de investigación y desarrollo teórico, pueden ser utilizados con fines filantrópicos o, por el contrario, instrumentalizados con otros propósitos. Para Burgos (2013), existe la necesidad de que las corrientes psicológicas trabajen de manera integral y centrada en las necesidades de la persona. Además, señala que ya han existido intentos de unificar sus objetivos: desde formas intuitivas o eclécticas, pasando por integraciones técnicas de tipo pragmático (por su finalidad), por la agrupación de modelos teóricos y por intentos de sistematizar una semiología. También ha habido propuestas de integración teórica (híbrida y metateórica). Sin embargo, todos estos intentos han resultado infructuosos. Para Burgos (2013), esto se debe a una visión reduccionista de la persona en muchos de los proyectos psicológicos contemporáneos.

El aporte de la bioética personalista a la psicología radica en su noción de integralidad y totalidad de la persona. Para Sgreccia (1996), el concepto de salud humana trasciende incluso la definición de la Organización Mundial de la Salud, que la describe como “un estado

de completo bienestar físico, mental y social, y no consiste solo en la ausencia de enfermedades o de malestar” (p. 127). Por lo tanto, la salud implica un equilibrio dinámico entre todas las dimensiones de la persona: entre cuerpo y psique, entre lo individual y lo social, y, más aún, entre el ser humano y su dimensión ética y espiritual. Esta última se entiende como la asunción de un *ethos*, es decir, una actitud responsable frente al cuidado de la propia salud y la de la comunidad.

Por consiguiente, una persona que solicita acceso a un servicio de salud mental lo hace por la necesidad de ser ayudada por otro, dado que, con sus propios recursos, no ha podido solventar un conflicto emocional que afecta su estado de bienestar y ha alterado su equilibrio interior. Según Sgreccia (1996), son cuatro las dimensiones que configuran la salud de una persona y que deben ser consideradas en la planificación terapéutica: lo orgánico, lo psíquico, lo ecológico-social y lo ético. De la alteración de alguna de estas dimensiones nace la enfermedad.

Bajo estos criterios, Burgos (2013) se pregunta: *¿Es posible una psicoterapia personalista?* La respuesta es afirmativa, siempre que se logren superar ciertos cuestionamientos inherentes a la fragmentación del objeto tradicional de la psicología. Son cinco los problemas que deben abordarse:

1. La unicidad del sujeto, ya que un problema psicológico afecta la integridad de toda la persona.
2. El principio de totalidad, que exige una visión integral de la salud que trascienda los límites impuestos por las corrientes teóricas tradicionales.
3. El concepto de normalidad natural, frente a visiones que suponen que la persona es, por naturaleza, un ser enfermo que necesita adaptarse mediante terapia.
4. La definición del objeto de estudio de la psicología, que debe ser la conducta humana, diferenciada claramente de las conductas animales.

5. La singularidad del ser humano, que impide generalizar leyes absolutas sobre el funcionamiento psíquico.

El proyecto de Frankl (2015) sobre la *terapia del sentido* o logoterapia parte de la reflexión de que una persona que acude al psicoanalista se acuesta en el diván y cuenta cosas que son desagradables. En cambio, en la logoterapia, “el paciente permanece sentado, bien derecho, pero tiene que oír cosas que, a veces, son muy desagradables de escuchar” (p. 97).

A diferencia del psicoanálisis, la logoterapia no tiene como objetivo principal buscar las primeras causas o los *porqués*. Esta forma de terapia existencial se centra en la búsqueda del sentido del dolor de la persona, en el *para qué*. El sentido se encamina hacia descubrir la solución existencial en el proyecto vital que constituye a la persona.

Frankl sostiene que existe una voluntad natural en el ser humano por encontrar el sentido de su realidad. La terapia existencial considera al amor como verdad, y esta es la meta más elevada a la que puede aspirar la persona. Esta reflexión, Frankl la deduce de su experiencia en el campo de concentración, cuando evoca el recuerdo de su esposa, también prisionera:

Un pensamiento me asaltó: ni siquiera sabía si ella vivía aún. Solo sabía una cosa, algo que para entonces ya había aprendido bien: que el amor trasciende a la persona física del ser amado y encuentra su significado más profundo en su propio espíritu, en su yo íntimo. (Frankl, 2015, p. 46)

En consecuencia, la neurosis psicológica es abordada como neurosis existencial o noógena: una frustración causada por la incapacidad de encontrar sentido a la existencia y, en consecuencia, al síntoma. Tal como se explicó anteriormente, el personalismo concibe a la persona desde su acción. A ello, Frankl añade que el sentido mismo de la vida

se revela a través de la vida misma, siendo responsable quien puede responder por su existencia:

De modo que la logoterapia considera que la esencia íntima de la existencia humana está en su capacidad de ser responsable (Frankl, 2015, p. 108).

Paralelamente a la propuesta de Frankl, Braunstein (2018) sugiere rescatar el concepto de *nous* en favor de la psique, dentro del marco de una psicología del sentido. Para él, los sintagmas que se desprenden de dicha palabra hacen referencia al “saber, saber intuitivo, saber inconsciente, saber referencial, conciencia, entendimiento, mente, discurso, intelecto” (párr. 63).

Las consecuencias clínicas derivadas de esta propuesta van más allá del discurso diagnóstico, de lo patológico y de las grandes estructuras de personalidad propuestas por la psicología y la psiquiatría. Aunque Braunstein no desestima estos enfoques, plantea que, a través del análisis del sentido del dolor psíquico, es posible acceder a una comprensión que supera lo clasificatorio y estigmatizante.

El reconocimiento de la realidad en su dimensión psíquica posibilita su transformación, por lo que afirma que la realidad es aloplástica. El conflicto insoportable que una persona manifiesta al iniciar un análisis puede transformarse en una organización del *sinthoma*¹¹ y del deseo. El objetivo último que se persigue desde esta propuesta

11 Este término si bien hace referencia al significante original *síntoma*, cuya descripción se puede apreciar en el diccionario de psicoanálisis de (Chemama, 1995) como un “fenómeno subjetivo que, para el psicoanálisis, constituye no el signo de una enfermedad sino una expresión de un conflicto inconsciente” (p. 413), desde el análisis que hace (Braunstein, 2018), se lo entiende desde la dimensión lacaniana “*Le sinthome*” que en su seminario XXIII lo consideró como “una función de prótesis”.

es que el paciente aprenda a ser activo en su realidad, sin que cada paso le resulte doloroso. En otros términos, se trata de desarrollar un “saber hacer algo con el *sinthoma*”.

Discusión

La presente investigación desarrolló un análisis conceptual de los principales fundamentos de la psicología y de la bioética personalista, con la finalidad de crear un diálogo interdisciplinar que complemente la práctica clínica mediante reflexiones centradas en el desarrollo integral de la persona. Para ello, se describieron los conceptos antropológicos propuestos por Julián Marías, Karol Wojtyła y Juan Manuel Burgos. A partir de estos aportes, se profundizó en una teoría bioética, detallando sus axiomas, valores y metodología de análisis aplicable a las ciencias de la vida.

Posteriormente, con base en los planteamientos del médico y filósofo Georges Canguilhem, se exploraron las principales concepciones sobre el sujeto que maneja la psicología, a través de una descripción de tres proyectos metodológicos de la psicología clínica. A partir de estas explicaciones, se abordó una forma de iatrogenia psicológica y psiquiátrica estudiada por Goffman, relacionada con la alienación y la pérdida de identidad en expacientes diagnosticados con algún tipo de enfermedad mental.

En el análisis del objeto de estudio de la psicología, se identificó la existencia de teorías con una visión fragmentaria de la persona, lo cual abre la posibilidad de incurrir en prácticas iatrogénicas asociadas a la despersonalización y al debilitamiento del yo. Al respecto, Sánchez (1997) advierte que el internamiento psiquiátrico puede convertirse en un fin en sí mismo. De manera similar, Domecq *et al.* (2020) señalan que la subestimación de los riesgos de una intervención psicológica puede desembocar en prácticas alienantes: por ejemplo, un

diagnóstico mal empleado podría reemplazar la identidad personal por una etiqueta patológica, generando estigmatización.

Para Burgos (2021), la causa de estos problemas radica en el uso de categorías antropológicas basadas en la metafísica aristotélica, las cuales promueven una visión reduccionista del ser humano, al descuidar muchos de sus valores fundamentales. En esa misma línea, Sgreccia (1996) sostiene que la universalización del concepto de hombre resulta problemática para las ciencias humanas, ya que genera una crisis de identidad: el ser humano ya no sabe quién es ni qué sabe de sí mismo.

Por consiguiente, este trabajo ha logrado identificar una relación directa entre la adopción de una visión antropológica y los objetivos que persiguen los proyectos psicológicos contemporáneos. Esta afirmación se apoya en las conclusiones de Canguilhem (1998), quien denuncia que la psicología actual tiende a instrumentalizar a la persona, orientándola únicamente hacia su adaptación al entorno social: “La naturaleza del hombre es la de ser un instrumento; su vocación es la de ser puesto en su sitio, en su tarea” (p. 13).

Además, según Sgreccia (1996), la concepción de la psique en la psicología experimental alude más a una conducta instintiva de tipo animal. Esto se evidencia en ciertos análisis sobre la inteligencia o en las visiones funcionalistas que reducen la psique a su relación somática, descuidando la dimensión espiritual de la persona.

Observamos que la bioética, como interdisciplina, permite fundamentar una práctica psicológica centrada en el desarrollo integral de la persona, ya que concibe al ser humano como una totalidad y recupera las dimensiones ontológicas mencionadas por Marías (1971). Además, el modelo bioético propuesto por Sgreccia (1996) permite realizar análisis de casos clínicos en los que la persona es considerada en todo momento como la centralidad, rescatando la defensa de sus

valores y derechos. Esto posibilita, posteriormente, dilucidar qué valores deben ser resguardados, cuáles se encuentran en riesgo frente a las decisiones clínicas o, en su defecto, cuáles podrían ser sacrificados.

La bioética personalista se muestra cercana a algunas líneas psicológicas de corte humanista, como la propuesta de Frankl. Esta cercanía se debe a que comparten una misma base antropológica y, por consiguiente, coinciden en sus objetivos. Para Frankl (2015), la logoterapia pretende el encuentro del sentido de la persona mediante la trascendencia en los valores espirituales. Burgos (2013) coincide con esta perspectiva, al considerar que la logoterapia es, por excelencia, personalista, ya que se ocupa de todas las dimensiones de la persona.

Asimismo, para Sgreccia (1996), uno de los principales objetivos de la bioética personalista es el bienestar integral de la persona. Este bienestar implica la búsqueda del sentido de la vida, la necesidad de trascendencia del ser humano y la conservación de los valores fundamentales que el profesional de la salud está llamado a reconocer y resguardar en todo paciente.

Reflexión final

La bioética personalista es capaz de complementar el trabajo de la psicología clínica, al proponer a la persona como una totalidad. Esto permite reflexionar sobre dimensiones del ser humano que trascienden los objetos de estudio definidos por las escuelas psicológicas clásicas. El objetivo de la bioética es promover intervenciones orientadas al bien del paciente. En este sentido, el análisis de sus valores fundamentales —como la vida, la dignidad y la libertad— permite al profesional de la salud mental desarrollar estrategias terapéuticas encaminadas al bienestar integral de la persona y a su encuentro con la verdad.

Mediante la aplicación de una metodología dialéctica, propuesta por Bachelard (1989), se logró establecer un diálogo entre la bioética y la psicología, superando las limitaciones antropológicas inherentes a las escuelas psicológicas tradicionales. De este modo, llegamos a la conclusión de que los saberes y técnicas de la psicología pueden complementarse de manera efectiva con la bioética, contribuyendo a una práctica clínica integral y centrada en la persona.

Una de las limitaciones de esta propuesta es que no todas las teorías psicológicas pueden articularse en un único proyecto unificado, lo que implica que una intervención clínica complementada con bioética también enfrentará restricciones. Esto se debe a que cada corriente psicológica posee fundamentos epistemológicos propios. Sin embargo, es importante destacar que las reflexiones bioéticas aplicadas a la psicología representan un aporte valioso para cualquier profesional de la salud mental, ya que ofrecen un marco ético que enriquece la práctica clínica y la orienta hacia un enfoque más integral.

El enfoque terapéutico más afín a la bioética personalista es la logoterapia de Frankl (2015), debido a su fundamentación antropológica centrada en la persona. Esta conexión ha permitido desarrollar un acercamiento entre la bioética personalista y la psicología, proponiendo la logoterapia como una alternativa coherente con los objetivos de este trabajo.

Referencias bibliográficas

- Altamirano, P. (2015). Historia de la psicología, problemas y desafíos. En P. Altamirano (Ed.), *Historia de la psicología. Orígenes, historia y corrientes* (pp. 7-37). Editorial Brujas. <http://bit.ly/46YT6Ei/>
- Amo, R. (2019). Modelos de bioética. *Acta Bioethica*, 25(1), 103-114. <http://bit.ly/4lIXpbi/>
- Ander-Egg, E. (2015). *Diccionario de psicología* (2.^a ed.). Editorial Brujas. <http://bit.ly/3IH0B8U/>

- Bachelard, G. (1989). *Epistemología* (2.^a ed.). Editorial Anagrama. <http://bit.ly/4mdg1QM/>
- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo* (23.^a ed.). Siglo XXI Editores S. A. <http://bit.ly/4f8COLd/>
- Braunstein, N. (2018). *Clínica Psicoanalítica - ¿Por qué no? Ortonoia, Meta-noia y Paranoia, posiciones subjetivas*. <http://bit.ly/3IGPAo5/>
- Burgos, J. M. (2010). El personalismo: una antropología para el siglo XXI. En *Philosophia personae. Una antropología para el siglo XXI. II Congreso Internacional*. Garnica, F., Ramírez, S. y Puentes, W. (compiladores). (pp. 7-27). Universidad Católica de Colombia. <http://bit.ly/4513xEF/>
- Burgos, J. M. (2013). Personalismo y Psicología. En J. L. Burgos, J. M. Domínguez, X. M. Cañas (ed.), *Introducción a la psicología personalista* (pp. 17-32). Editorial Dykinson S. L. <http://bit.ly/4kVv0h0/>
- Burgos, J. M. (2021). *Personalismo y metafísica. ¿Es el personalismo una filosofía primera?* Ediciones Universidad San Dámaso. <http://bit.ly/46pXgEZ/>
- Canguilhem, G. (1998). ¿Qué es la psicología? *Revista Colombiana de Psicología*, 7, 7-14. <http://bit.ly/4m7G8s2/>
- Chemama, R. (1995). *Diccionario del psicoanálisis*. Amorrortu Editores. <http://bit.ly/44LwDt5/>
- Domecq, Y., Freire, J., Querts, O., y Columbié, J. (2020). Consideraciones actuales sobre la iatrogenia. *Medisan*, 24(5). <http://bit.ly/4mblGa2/>
- Ferrater Mora, J. (1965a). *Diccionario de filosofía. Tomo I* (5.^a ed.). Editorial Sudamericana. <http://bit.ly/4kQUDzL/>
- Ferrater Mora, J. (1965b). *Diccionario de filosofía. Tomo II* (5.^a ed.). Editorial Sudamericana. <http://bit.ly/3INbm9D/>
- Foucault, M. (1957). *La psicología de 1850 a 1950*. Ficha Facultad de Psicología. UBA. <http://bit.ly/4lHp6RM/>
- Foucault, M. (2002). *Enfermedad mental y personalidad*. Paidós. <http://bit.ly/4kPyRw5/>
- Foucault, M. (2017). *Historia de la locura en la época clásica I* (3.^a ed.). Fondo de Cultura Económica. <http://bit.ly/411u97q/>
- Frankl, V. (2015). *El hombre en busca de sentido* (3.^a ed.). Herder. <http://bit.ly/4fb4KhG/>

- Juranville, A. (1992). *Lacan y la filosofía*. Ediciones Nueva Visión. <http://bit.ly/3IKoAUy/>
- Kesey, K. (1986). *Alguien voló sobre el nido del cuco*. Salvat Editores S. A. <http://bit.ly/414d7pc/>
- Marías, J. (1970). *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*. Editorial Revista de Occidente S. A. <http://bit.ly/45hH87r/>
- Marías, J. (1971). *Tres visiones de la vida humana*. Alianza Editorial. <http://bit.ly/3TSG9Ev/>
- Medina, J. (2020). ¿El giro metafísico del personalismo o el giro personalista de la metafísica? Una comparación entre el 'Proemio' al Comentario a la Metafísica de Aristóteles de Tomás de Aquino y el libro Personalismo y metafísica de Juan Manuel Burgos. *Quién: Revista de Filosofía Personalista*, 12, 129-154. <http://bit.ly/44JFMlN/>
- Ministerio de Salud Pública. (2017). Documento de socialización del modelo de gestión de aplicación del consentimiento informado en la práctica asistencial. Acuerdo Ministerial 5316. Registro Oficial 510, 22 de febrero de 2016. *Coordinación General de Desarrollo Estratégico en Salud*, 1-68. <http://bit.ly/44YlT9l/>
- Sánchez, M. (1997). *Poder y locura. Una investigación y estudio sociológico de la locura en el Hospital Psiquiátrico San Lázaro*. Editorial Abya Yala. <http://bit.ly/4190fy7/>
- Sgreccia, E. (1996). *Manual de Bioética*. Ed. Diana. <http://bit.ly/44JcXGa/>
- Wilches, Á. M. (2011). La propuesta bioética de Van Rensselaer Potter, cuatro décadas después. *Opción*, 27(66), 70-84. <http://bit.ly/4533AQm/>
- Wojtyla, K. (2011). *Persona y acción* (2.ª ed.). Ediciones Palabra S.A.
- Yela, J., y Bastida, J. D. (2019). *Evaluación en psicología clínica de adultos*. Editorial UOC. <http://bit.ly/459PQDF/>

Revalorización de la ética de Dussel en las clases sociales oprimidas del contexto latinoamericano

MANUEL MANRIQUE RÍOS CARRIÓN

FLORALBA DEL ROCÍO AGUILAR GORDÓN

<https://doi.org/10.17163/abyaups.137.3>

Introducción

En este capítulo se expone la necesidad de revalorizar la ética propuesta por Enrique Dussel en relación con las clases sociales oprimidas del contexto latinoamericano, dado que en América Latina ha surgido un nuevo planteamiento ético cimentado en la filosofía de la liberación. Este discurso se fragua en la mentalidad del oprimido, con el propósito de reivindicar su esencia y su existencia desde sus raíces culturales autóctonas, mediante la conciencia ética.

La ética de la liberación intenta describir la lógica de la totalidad como totalización (ontología de la ‘sociedad cerrada’, como la de Popper), y la lógica desde donde el descubrimiento del otro como negado-oprimido es posible (la lógica de la Alteridad). (Otto y Dussel, 2004, p. 272)

Con frecuencia, muchas de nuestras decisiones y actos individuales tienden a marginar a otras personas, convirtiéndolas en nuevos “oprimidos sociales”. La reflexión, el análisis y la búsqueda de soluciones permiten configurar un nuevo concepto de persona, entendi-

do como sujeto colectivo, parte de una comunidad y ser ético que actúa con justicia y equidad, orientado a responder ante situaciones emergentes y singulares.

Aquí se propone revalorizar la identidad de los pueblos latinoamericanos con la finalidad de generar estructuras de cambio, teniendo como referente a la ética, comprendida como parte constitutiva del ser y de la vida misma. En este sentido, resulta clave lo expresado por Dussel (2000): "... la vida es la condición absoluta del sujeto ético" (p. 76).

La ética no puede concebirse como un mero discurso teórico, sino como el parámetro que, en la acción, delimita el alcance del ser, permitiendo que el individuo pueda ser quien es, y no otro. En otras palabras, la ética constituye parte esencial del ser humano y no un mero accidente. De este modo, la ética puede pronunciarse sobre todos los ámbitos en los que interviene el ser humano: salud, educación, economía, religión, entre otros.

La ética está relacionada con el ámbito práctico del ser humano, con su obrar. Para obrar, es preciso pensar, y dentro de ese proceso intervienen los estados de ánimo o aquello que motiva una determinada forma de actuar. Así, en palabras de Aguilar (2008), "la ética es una disciplina científica que investiga la esencia, el origen, la valoración, la obligatoriedad, el problema de la libertad y la realización de los actos morales [...]" (p. 40).

A lo largo de los años, en el pensamiento latinoamericano se ha arraigado una pretensión de dominio del entorno, en la que todos los entes pueden ser manipulados a conveniencia de una persona o grupo que ostenta el poder del capital. De forma instrumentalista, se ejerce el dominio sobre el ser humano, lo que ha dado lugar a múltiples injusticias y a su degradación.

Dussel (2007) señala que la relación entre el sujeto y la naturaleza es de carácter técnico. Sostiene que todas las ciencias están hechas para manejar y transformar la naturaleza, permitiendo así la supervivencia. Cada vez que el ser humano interactúa con el entorno natural, tiene la posibilidad de modificarlo. En consecuencia, la vinculación de la ciencia es hacia el exterior, mientras que la ética trasciende las barreras humanas, transformando al ser desde dentro, para luego construir entornos favorables a la convivencia y la vida comunitaria.

Es fundamental reorientar las prácticas cotidianas en favor de la revalorización y la defensa del ser, ya que a lo largo de la vida se toman decisiones permanentemente en función de necesidades fundamentales. Esta facultad de decidir responde a la esencia racional del ser humano. En palabras de Dussel (2011): “Este estar abierto a deber continuamente determinarse por esta o aquella posibilidad; este estar algunas veces desconcertado y no saber cuál elegir; [...] esta capacidad o señorío sobre las mediaciones, desde los clásicos, se denomina la libertad” (p. 56).

Si se actúa con responsabilidad, estas decisiones deben contribuir a la mejora personal, ya que toda decisión implica una acción, y cada acción construye identidad de forma continua. Para Gastaldi (2005), “la libertad implica una desvinculación, ‘liberarse de’, desligarse; pero interesa mucho el ‘para qué’ de esa liberación: lo elegido” (p. 154). Siendo la libertad una opción espontánea que poseemos los seres humanos, esta debería oponerse a las esclavitudes o ataduras que impiden al individuo manifestarse como realmente es.

Tomar decisiones correctas en favor de la vida convierte al ser humano en protagonista de su historia, constructor de procesos de humanización en su propio contexto. Desde esta perspectiva, resulta pertinente lo expresado por Dussel (2011): “La Filosofía de la Liberación es el *contradiscurso* de la modernidad en crisis y, al mismo tiempo, es transmoderna” (p. 16).

Se trata de un *contradiscurso* en favor de las clases pobres, oprimidas o con pocas posibilidades de supervivencia, que ha servido como pauta para escudriñar el “ser latinoamericano” desde la praxis, la formación ideológica y la cultura de los pueblos. Pueblos limitados en recursos, pero con coraje para resistir el sistema opresor y luchar por el rescate de la dignidad y la autenticidad.

El desarrollo de este capítulo se apoya en el método inductivo, ya que parte de situaciones concretas de la realidad latinoamericana para establecer cuestiones generales que involucran al ser humano. Asimismo, para la interpretación y comprensión de los fenómenos sociales, se recurre al método fenomenológico-hermenéutico. Además, se ha realizado una revisión bibliográfica especializada, que permite explicar e integrar la información obtenida sobre la temática objeto de esta investigación.

Asimismo, se aborda la concepción de la ética en la sociedad contemporánea, sus rasgos fundamentales, su justificación y las normas morales que la sustentan. Reflexiona sobre la ética propuesta por Dussel como una alternativa para resignificar la presencia del ser humano en el mundo desde una perspectiva comunitaria, y promueve una ética de la vida, donde el desarrollo creativo y la acción liberadora estratégica se vuelven elementos fundamentales para el contexto latinoamericano.

En consonancia con la propuesta de Dussel (2016), la ética en el contexto latinoamericano es entendida como un “estilo de vida”, en el que la praxis marca la pauta del quehacer filosófico autóctono, superando el dominio del instinto mediante una racionalización sensible del entorno. En efecto, para Dussel (2016), “en el ser humano, el instinto ha ido perdiendo su obligatoriedad gracias a la libertad, la cultura, el poder hacer algo por exigencias u obligaciones libres. La ética ha ido ocupando crecientemente el lugar declinante del instinto” (p. 23).

Se plantean así nuevas formas de comprender la ética de Dussel en los escenarios latinoamericanos actuales. Su propuesta cobra renovada vigencia para reflexionar sobre las condiciones sociales, culturales y políticas que se viven en América Latina. La ética de la liberación busca revalorizar la figura del ser humano en contextos empobrecidos, con la esperanza firme y el convencimiento de que otra realidad es posible.

Finalmente, se proponen algunas sugerencias de actividades orientadas a consolidar la revalorización de la ética dusseliana desde la praxis personal y comunitaria. Se trata de delinear una hoja de ruta que tenga como eje transversal la educación, y como recursos fundamentales: el debate, la formación, la organización y la concientización del otro como semejante.

Concepción de la ética en la sociedad contemporánea

La ética ha estado presente a lo largo del tiempo. Desde la Antigua Grecia, se reconoce que la reflexión crítica sobre los actos humanos fue uno de los temas centrales de estudio. En tal sentido, es preciso acudir a las raíces etimológicas del término:

La palabra 'ética' proviene del griego *ethikós*, que a su vez deriva de otro vocablo, *ethos*, que significa 'costumbre' o 'hábito'... Costumbre (*ethos*) es la repetición de actos no mecánicos; los actos se repiten conscientemente, acordes con la razón y la voluntad. (Berumen, Gomar y Gómez, 2001, p. 14)

Es común escuchar que los conceptos de ética y moral están intrínsecamente relacionados y que muchas veces se utilizan como sinónimos, especialmente al analizar las acciones concretas del obrar humano, ya que ambos términos se asocian con la idea de 'costumbre' o 'hábito'.

Sin embargo, autores como Scanlon (2003) sostienen que la ética es una teoría, explicación y justificación de un tipo específico de expe-

riencia humana o forma de comportamiento (p. 8), lo cual invita a reconsiderar el sentido y significado del término ética.

De igual manera, Aguilar (2008), en su artículo *Estructura, relaciones, límites y perspectivas de ética y educación*, publicado en la revista *Sophia*, realiza una puntualización filosófica sobre ambos términos al sostener que:

La ética es una disciplina científica que investiga la esencia, el origen, la valoración, la obligatoriedad, el problema de la libertad y la realización de los actos morales, mientras que la moral es una disciplina práctica que formula reglas concretas para la acción, que se manifiestan en los deberes (p. 40).

Esta apreciación permite comprender con mayor claridad el sentido de cada concepto. La distinción entre ética y moral es fundamental en la filosofía. A pesar de estar relacionadas con la conducta humana, se refieren a ámbitos diferentes:

- La **moral** se refiere al conjunto de normas, principios y valores concretos que rigen el comportamiento de una persona dentro de una sociedad o grupo. Está vinculada a las costumbres, tradiciones y normas sociales que determinan lo que se considera “bueno” o “malo” en una cultura o comunidad particular. La moral funciona como un sistema de reglas prácticas que guían las acciones cotidianas de los individuos y que se espera sean seguidas por la mayoría de los miembros de una sociedad. En síntesis, es el código de conducta aceptado socialmente.
- La **ética**, en cambio, es una rama de la filosofía que reflexiona de manera crítica sobre la moral. Se pregunta por la legitimidad, los fundamentos y la justificación de las normas morales. La ética se ocupa del análisis racional de

las concepciones del bien y del mal, y busca comprender, desde una perspectiva universal y objetiva, los principios que deben guiar la conducta humana. Examina las razones y argumentos para aceptar ciertas normas, y se propone evaluarlas críticamente. La ética, por tanto, es la reflexión filosófica sobre las normas y valores morales, con el fin de ofrecer una visión más profunda y razonada sobre qué significa vivir bien o actuar correctamente.

Al ser la ética una rama de la filosofía, debe exhibir un carácter universal, mediante el cual sea capaz de abarcar su objeto —el acto moral— como un todo, enfocándolo desde todas las perspectivas que la razón le dicte. Esto implica buscar un concepto abstracto y general, pero al mismo tiempo concreto y particular, atendiendo a consideraciones empíricas (Aguilar, 2008, p. 17).

Permanentemente, el ser humano debe suplir necesidades básicas, como alimentarse, vestirse, tener un lugar donde alojarse, entre otras. Al solucionar estas necesidades, debe hacerlo con responsabilidad, mediante una autorreflexión compartida, que permita ser crítico de sí mismo, dando solución a sus propios problemas sin olvidar a los “otros” que lo rodean y que comparten condiciones similares de necesidad, buscando mejorar conjuntamente sus estilos de vida.

El ser humano se forma en su medio ambiente para enfrentar las problemáticas de la vida. Sin embargo, al no contar con las herramientas suficientes, tiende a fracasar en su propósito y, ante ello, busca sobrevivir. Este fundamento práctico se vincula con la ética, ya que toda acción humana puede producir un resultado bueno o malo, lo cual impulsa la búsqueda de normas morales que regulen ese obrar.

No obstante, el planteamiento de una ética liberadora va más allá de la mera ejecución de actos buenos o malos: busca revalorizar la vida, dotarla de sentido y dignidad. Lo que para Heidegger representa el

“olvido del ser”, para Dussel (1998) constituye el “olvido de la vida”, ya que, de algún modo, los sistemas e ideologías políticas, económicas, religiosas, entre otros, deforman el normal desarrollo de la naturaleza del ser (pp. 20-21).

La afirmación anterior señala que la desconexión de lo esencial de la existencia humana, que Heidegger interpreta como el olvido del ser, se transforma en Dussel en el olvido de la vida. Esto se debe a que las ideologías dominantes y los sistemas de poder distorsionan la posibilidad de un desarrollo libre y pleno del ser humano y de la naturaleza. Dussel interpreta el olvido del ser como consecuencia de estructuras que impiden el florecimiento auténtico de la vida, siendo responsables de procesos de deshumanización y explotación.

Ambos filósofos provienen de épocas y contextos distintos, y difieren en sus críticas a la modernidad, así como en la relación que establecen con el ser y con la vida. Puede explicarse esta diferencia del siguiente modo:

Para el alemán Martin Heidegger, el “olvido del ser” alude a cómo la humanidad, a lo largo de la historia de la filosofía, ha dejado de reflexionar sobre la cuestión fundamental del ser. Heidegger argumenta que la filosofía occidental se ha centrado excesivamente en el conocimiento, la objetividad y las categorías metafísicas, perdiendo de vista el significado profundo del “ser”. Este olvido lleva a la alienación del ser humano respecto a su existencia auténtica, subordinándolo a lo útil, manipulable y consumible.

En contraste, el argentino Enrique Dussel formula una crítica a la modernidad desde una perspectiva ético-política latinoamericana. Para él, el “olvido del ser” se convierte en un “olvido de la vida” en su sentido más amplio. Los sistemas e ideologías dominantes —como el capitalismo, el imperialismo y el colonialismo— distorsionan y subordinan la vida humana y la naturaleza a intereses económicos y

políticos, convirtiéndolas en meros objetos de explotación. Así, el olvido de la vida implica una negación de las necesidades, aspiraciones y dignidad de los pueblos, al estar condicionados por estructuras de poder que fomentan opresión y desigualdad.

Desde esta perspectiva, Dussel (1998) afirma que “en el centro de la ética se encuentra la víctima: el pobre, el esclavo, el niño desamparado, la mujer, la raza, la clase y la cultura oprimidas” (p. 91). El desafío consiste en la búsqueda del bien común, incluso en medio de las vicisitudes de la vida cotidiana. En la necesidad, el sufrimiento y las situaciones concretas de opresión, entra en juego la ética dusseliana como proceso de reflexión, denuncia y confrontación, orientado a construir vidas dignas y a cuidar siempre la relación solidaria con los demás.

El objetivo último es alcanzar la felicidad personal y comunitaria, como expresión concreta del buen uso de la libertad, regida por una serie de normas que garanticen la convivencia, la equidad y el crecimiento conjunto, con el otro, y no sobre el otro.

No obstante, la infracción de las normas implica la posibilidad de sanción. El problema aparece cuando los encargados de velar por su cumplimiento forman parte de grupos con intereses creados, cuyas acciones tienden a fomentar la opresión y la explotación del otro.

La proximidad y el encuentro del “otro”

Para Dussel (2007), la relación entre sujeto y sujeto es práctica, ya que la praxis es acto y relación que puede darse con otros seres humanos. Es acto en cuanto implica la posibilidad de dar y recibir mediante una interacción libre, consciente y espontánea con otra persona. El ser humano es relación cuando se abre activamente hacia los demás; es decir, su esencia como persona cobra sentido en la

interacción con sus semejantes, ya que la relación de la praxis solo puede darse entre personas.

La primera relación que tiene todo ser humano es con su madre; posteriormente, es acogido por una comunidad que ha sido construida por otros sujetos. Esta relación encauza el verdadero sentido de la existencia humana, que es vivir con, en y para los demás. Este es el parámetro fundamental de la ética, que se fragua en las relaciones humanas, centrándose en los actos que favorecen la convivencia justa entre sujetos (pp. 42-43).

Solo las personas pueden vincular la razón (los porqués), el amor (el afecto) y la praxis (el acto y la relación) sin buscar simplemente transformar el entorno, ya que las cualidades humanas están definidas por la interioridad de cada individuo. La persona, en Dussel (2014), es aquella que: “Se presenta ‘cara a cara’ consigo misma, con su realidad, y que puede relacionarse entre iguales, con otra persona o con un grupo de personas. Esa proximidad frente al otro es lo que hace al otro prójimo” (pp. 23-24).

Esa relación de alteridad permite reconocerse en el otro para afrontar juntos las circunstancias. En efecto, “cuando una persona ama a otra con amor de justicia, quiere su bien” (Dussel, 1986, p. 19).

Este sentido de proximidad permite reconocer la presencia de la otra persona como sentido de correspondencia, en cuanto se manifiesta la intencionalidad ética del bienestar del otro como parte fundamental de la existencia humana.

Dussel (2011) afirma:

El Otro (en cuya expresión se incluye siempre a la otra) es la noción precisa con la que denominaremos la exterioridad en cuanto tal, la histórica, y no la meramente cósmica o físico-viviente. El Otro es alteridad de todo sistema posible, más allá de ‘lo mismo’ que la totalidad

siempre es. El ser es, y el no-ser es todavía o puede serlo el Otro, diríamos contra Parménides y la ontología clásica. (p. 60)

La presencia del otro, según Dussel (2000), tiene la connotación de ser parte constitutiva del yo, pues todos compartimos necesidades similares. Cuando alguien expresa su carencia, se revela como sujeto ético y esa manifestación transforma la realidad del otro. Por ello, es necesario revelarse en comunidad, visibilizarse y cuestionar el sistema, ya que, si no hay visibilización, no puede haber justicia. La mera presencia del oprimido cuestiona los procedimientos de los grupos de poder.

Mientras unos acumulan riquezas, la mayoría lucha por subsistir día a día. Por eso, tiene más sentido salvar la vida que acaparar bienes materiales (pp. 56-57). La confrontación entre dominante y dominado genera cuestionamientos capaces de provocar futuros cambios en la sociedad. Esta es una realidad compleja, que debe enfrentarse con compromiso ético.

Como afirma Aguilar (2010): “La realidad homogénea de tiempos anteriores ha generado una multiversidad de modos de pensar, sentir y vivir. Frente a la historia universal, ‘absoluta y única’, aparecen las historias locales, particulares, singulares, que dan sentido y significado a las culturas” (p. 151).

Esta diversidad exige respuestas éticas desde los distintos campos de acción en los que se desenvuelve el sujeto.

Así, bajo el discurso del libre mercado, el poder ejercido por empresas transnacionales y consorcios poderosos limita el progreso de las pymes locales. Aunque se enmascara como competencia libre, el poder del capital impide competir en igualdad de condiciones. Lo más preocupante es que esta hegemonía de mercado se ejerce sobre productos de primera necesidad, obligando a la población a consumir a los precios y condiciones impuestas.

Como todo está conectado en una cadena estructural de poder, los más pobres son quienes terminan pagando las consecuencias. A estas empresas solo les interesa crecer materialmente, sin preocuparse por el tipo de trabajo que realizan sus obreros, las condiciones laborales precarias o los sueldos que no cubren las necesidades básicas.

Gallegos (2016) evidencia con fuerza la realidad del poder del mercado:

Por todas partes, seres humanos muertos, asesinados, desaparecidos, esclavizados, controlados, enajenados, vendidos. Ríos, lagos, bosques, cerros, llanos, flora y fauna de todo tipo, muertos. Por todas partes, comunidades enteras luchando y resistiendo, negándose a desaparecer, rebelándose contra el destino de una muerte anunciada, impuesto por el capital y su Estado. (p. 88)

Otto y Dussel (2005) manifiestan: “La exigencia ética ‘¡Libera al Otro, al pobre!’, es la condición de posibilidad del nuevo argumentar real; es el permitir al Otro-pobre ‘ser parte’ del ‘nuevo’ nosotros argumentativo, que está dispuesto a llegar a un ‘nuevo’ acuerdo” (p. 121).

Es necesario tener presente que no somos seres predeterminados, sino que estamos en constante transformación. El discurso liberador debe reivindicar nuestro ser, elevándonos ontológicamente hacia nuestra esencia original. La condición de pobreza es una realidad externa y transitoria, sujeta a los condicionamientos del sistema; sin embargo, la reivindicación del ser del pobre pertenece a su esencia, no a su existencia contingente.

Considerando que el ser humano es un “ser en el mundo”, como lo plantea Heidegger en *Ser y tiempo*, día a día, se encuentra en interacción constante con su entorno. Dentro de ese espacio se desarrolla, se constituye como sujeto y busca sentido para su existencia. Inicialmente, la relación con el mundo es corpórea, pero con el tiempo se profundiza hacia el ser. La investigación y la ciencia le

permiten conocer la realidad, pero es la convivencia cotidiana y el descubrimiento del otro lo que posibilita una familiarización existencial, creando identidad y cultura, elementos que coadyuvan a la transformación de su ser y de su estar en el mundo.

En esta misma línea, Gastaldi (2005) sostiene:

No somos espectadores pasivos en el mundo, estamos en diálogo con él. Mediante la ciencia, la técnica y el arte, ponemos un sello espiritual a la materia y la hominizamos, llenándola de significados: elevamos la naturaleza al rango de cultura. (p. 93)

Para lograr una convivencia digna y transformadora, el ser humano ha formulado normas. Sin embargo, intereses subjetivos y particulares a menudo conducen a la destrucción de esos planteamientos éticos fundamentales.

La proyección de la ética va más allá de las normas que rigen el comportamiento humano. En el contexto latinoamericano, la ética se entiende como un “estilo de vida”, porque es la praxis la que da la pauta para un quehacer filosófico autóctono. En la cosmovisión latinoamericana, herederos de culturas indígenas ancestrales, la Pachamama (madre tierra) ocupa un lugar fundamental: fuera de ella no hay existencia posible. Desde su nacimiento, cada ser humano mantiene lazos intrínsecos con el mundo que le rodea. Por ello, toda acción humana puede construir o destruir esos vínculos. De ahí la importancia ética de la relación del ser humano con su entorno.

En este sentido, Dussel, Mendieta y Bohórquez (2009) afirman: “La ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas. Con mucha razón se puede hablar de una ética cósmica” (p. 39).

Esta propuesta se distingue de la racionalidad occidental, que no concibe la implicación necesaria entre eticidad y libertad, y que fragmenta la relación entre humanidad y naturaleza.

Dussel (2007), como defensor de la causa del oprimido, funda su moral en la vida humana, pero no en el ser individual aislado, sino en la persona como sujeto colectivo que forma parte de una comunidad. Su reflexión se centra en los excluidos, los pobres y las víctimas de un sistema opresor, porque para él: “Cada tragedia en Latinoamérica tiene un rostro, nombre y apellido propios” (pp. 32-33).

Por eso mismo, Dussel (2001) sostiene que: “Lo ético es inherente a la existencia humana en su actuación cotidiana. Tanto singular como comunitariamente, toda acción es ética, y lo ético del acto indica justamente que es ‘práctico’” (p. 17).

El discurso ético se construye en las acciones cotidianas de los seres humanos, las cuales, en muchos casos, están reglamentadas por alguna institución o regidas por parámetros morales, ya sean personales o colectivos, que forman parte del vivir diario de la sociedad. El problema surge cuando quienes establecen esas normas pertenecen a determinados grupos de poder o a instituciones con intereses particulares, lo que conlleva el olvido de los derechos e intereses de las mayorías. Este hecho evidencia una preocupante falta de conciencia ética tanto en el ser como en el quehacer latinoamericano.

Importancia de la conciencia ética

Se llama conciencia ética a la capacidad que posee el ser humano para escuchar la voz del otro, una escucha recíproca y desinteresada con la intención de acompañar al “otro” en su proceso de cambio o transformación, más allá del sistema vigente en el que se encuentra. Dussel (2011) manifiesta: “Solo quien tiene conciencia ética puede aceptar la puesta en cuestión a partir del criterio absoluto: el otro como otro en la justicia” (p. 75). Es, en otras palabras, ponerse en los zapatos del otro para ir juntos en busca de la verdad.

En relación con la formación de la conciencia, se distinguen dos enfoques. En primer lugar, la formación de la conciencia moral, vinculada al entrenamiento filosófico, busca aumentar la capacidad de reflexión y análisis respecto a los conceptos cotidianos que emergen a través de los imaginarios, las ideas y los prejuicios. En este nivel, el lenguaje común que se emplea diariamente rara vez es objeto de reflexión crítica. En segundo lugar, la formación moral, orientada a la toma de decisiones, pretende alcanzar soluciones razonables. Según Meza y Suárez (2006), “la solución tiene que basarse en razones; en otras palabras, la discusión sobre las pretendidas soluciones tiene que involucrar razonamientos, argumentos a favor o en contra de dichas soluciones” (p. 13).

Parafraseando a Dussel (2011), la conciencia es saber que se está haciendo algo; sin embargo, no todos los seres vivos saben que están vivos ni que actúan, pues la conciencia implica un reflejo del acto sobre sí mismo. En este sentido, la autoconciencia es la certeza de saber que se tiene conciencia de la propia conciencia. Algunas personas pierden esa autoconciencia, por ejemplo, al ingerir sustancias alucinógenas como drogas o alcohol; otras, a causa de condiciones como el sonambulismo o enfermedades mentales, dejan de ser plenamente conscientes de sus actos. Aunque continúan siendo seres humanos, pierden una cualidad esencial de su especie. Esto lleva a la conclusión de que no todos los seres vivos poseen conciencia, y que la ética surge en la autoconciencia, no simplemente en la conciencia. A lo largo de la evolución, el ser humano, dotado de conciencia, se volvió consciente de sus actos, y con ello emergió la conciencia moral, capaz de generar culpa (cuando el acto es malo) o mérito (cuando es bueno).

Estos planteamientos son fundamentales para proponer estrategias de formación y cambio, mediadas por la educación, que despierten del letargo a las nuevas generaciones, muchas veces ajenas a la res-

ponsabilidad sobre lo que son y lo que hacen. El mundo mediático actual no favorece la reflexión sobre el sentido de la existencia; por el contrario, impulsa a actuar sin pausa, y si una acción genera placer, se considera suficiente.

Dussel (2016) afirma: “Sin autoconciencia no hay responsabilidad, y sin ella no hay posibilidad de justicia o injusticia, pretensión de bondad o maldad” (p. 16). Su propuesta se proyecta hacia la memoria histórica y colectiva de los pueblos. El hecho de que el ser humano pueda relacionarse de manera corpórea y espiritual con su contexto se traduce en una intersubjetividad radical, donde todos los hechos vividos y realizados responden a un proceso de crítica interna y externa que permite reformular la praxis en los diferentes ámbitos sociales, históricos y culturales.

La ética de la dependencia en América Latina

Desde la conquista, Latinoamérica dejó de ser autónoma y se transformó en una sociedad subordinada al saber europeo, así como a las artimañas que se fueron incrustando en la vida cotidiana. Cada idea disfrazada de beneficio se convertía en un obstáculo que impedía al individuo encontrarse consigo mismo y, aún más, con su comunidad, como ocurría regularmente en las culturas originarias. Ese dominio de la conciencia persiste, de algún modo, hasta nuestros días, pues el sistema dominante impide pensar y elegir conforme a nuestra identidad.

La ética de la dependencia en América Latina es un concepto desarrollado por pensadores como Enrique Dussel y otros filósofos de la teoría de la dependencia, quienes han reflexionado críticamente sobre las condiciones sociales, políticas y económicas que afectan a los países latinoamericanos a raíz de su histórica subordinación a los países desarrollados y a estructuras coloniales aún vigentes.

Entre las características clave de esta concepción ética se pueden señalar las siguientes:

1. *Crítica a la colonialidad y al imperialismo*: la ética de la dependencia denuncia la persistente colonialidad del poder, que se manifiesta no solo como herencia de la colonización, sino también en las estructuras económicas, políticas y culturales que continúan dominando a los países de la región. La dependencia es concebida como una forma de opresión que limita el desarrollo autónomo de América Latina y perpetúa las desigualdades sistémicas.
2. *Fundamento en una perspectiva liberadora*: esta ética busca la justicia social, la equidad y la emancipación de los pueblos latinoamericanos. Está vinculada a la necesidad de superar las estructuras de explotación y dominación, promoviendo una ética de la liberación que favorezca la dignidad humana, los derechos fundamentales y el bienestar colectivo.
3. *Reconocimiento de los sujetos históricos oprimidos*: los pueblos indígenas, campesinos, trabajadores y otros grupos marginados no son solo víctimas, sino sujetos activos de su propia liberación. Se defiende así una ética que empodera a los excluidos y vulnerables, fomentando la transformación de sus condiciones de vida desde su protagonismo histórico.
4. *Rechazo del modelo capitalista neoliberal*: esta ética cuestiona el modelo de desarrollo impuesto por las potencias extranjeras, pues considera que refuerza la dependencia y profundiza la explotación. En contraposición, propone alternativas de desarrollo autónomo, sostenible y contextualizado, sin supeditarse a los mercados globales controlados por las grandes potencias.

5. *Solidaridad regional y global*: en lugar de promover una ética individualista o nacionalista, la ética de la dependencia fomenta la cooperación entre los pueblos del sur global, incluyendo los países latinoamericanos. La solidaridad y el apoyo mutuo son concebidos como herramientas fundamentales para superar las estructuras de dominación, y para que las luchas por la justicia social adquieran un carácter colectivo y transnacional.

Estas características definen una ética orientada a la transformación social y política en América Latina, que enfrenta activamente las estructuras de opresión y busca construir un futuro con mayor autonomía y justicia para los pueblos de la región.

En este sentido, reiteramos lo que Dussel (2016) afirma: “en el ser humano, el instinto ha ido perdiendo su obligatoriedad gracias a la libertad, la cultura, el poder hacer algo por exigencias u obligaciones libres. La ética ha ido ocupando crecientemente el lugar declinante del instinto” (p. 23). Este planteamiento nos permite sostener que todos poseemos la capacidad de contribuir a la construcción de una sociedad más justa, dejando de lado el individualismo y los intereses particulares. No obstante, con facilidad nos dejamos influenciar por múltiples factores externos a nuestra esencia, lo que nos lleva a reaccionar por instinto. Nos convertimos así en esclavos de aquello que nos condiciona (como las redes sociales, el dinero o el poder), en detrimento de una vida verdaderamente libre y consciente.

Por su parte, Wojtyła (1982) considera que “la libertad es el factor específico mediante el cual se dinamiza la persona, mientras que la dinamización de la naturaleza la hemos atribuido exclusivamente al instinto” (p. 143). Esa fuerza interior, nacida de la voluntad y de la capacidad de decisión, ha sido absorbida en América Latina, desde hace siglos, por “otras voluntades” impuestas desde fuera. La libertad, como don ontológico del ser humano, debería impulsar-

nos a actuar con responsabilidad, no solo para nuestro propio bien, sino también en favor de los demás, entendiendo que lo que vivimos personalmente es reflejo de lo que sucede colectivamente. Buscar la libertad, en este sentido, implica también buscar una convivencia plena, solidaria y constructiva.

En la vida cotidiana tomamos decisiones de manera constante, y estas se orientan, generalmente, por nuestras necesidades y fines. Esa capacidad de elegir entre distintas posibilidades responde a nuestra esencia racional y libre. Dussel (2011) expresa: "... estar abierto al deber, este determinarse por esta o aquella posibilidad; este estar algunas veces desconcertado y no saber cuál elegir; (...); esta capacidad o señorío sobre las mediaciones, desde los clásicos se denomina la libertad" (p. 56).

Si actuamos con responsabilidad, nuestras decisiones deben conducirnos al crecimiento personal, ya que cada elección implica una acción concreta que nos transforma y edifica como sujetos. En esta línea, Gastaldi (2005) manifiesta: "la libertad implica una desvinculación, 'liberarse de', desligarse; pero interesa mucho el 'para qué' de esa liberación: lo elegido" (p. 154). Siendo la libertad una facultad espontánea y constitutiva del ser humano, debe orientarse siempre hacia la superación de las esclavitudes que nos impiden manifestar nuestra verdadera identidad. Tomar decisiones acertadas en favor de la vida nos convierte en protagonistas de nuestra propia historia y en constructores de humanidad en nuestros contextos.

Elegir libremente no consiste en determinar las mediaciones desde una indeterminación absoluta —lo cual implicaría una libertad infinita o radical—. Tampoco el ser humano está totalmente determinado o condicionado, pues en ese caso sería un simple animal, movido por motivaciones necesarias e instintivas. El ser humano es libre y, al mismo tiempo, históricamente determinado; es decir, su condición

está marcada por determinaciones relativas y parciales. Un ápice de su realidad permanece siempre espontáneo, señor de sus decisiones y elecciones (Dussel, 2011, p. 56).

Vivimos en la era de la tecnología, donde el ser humano es considerado un elemento clave para descodificar la información. En este contexto, los dispositivos electrónicos se convierten en herramientas esenciales a través de las cuales los individuos pueden conformar comunidades virtuales, en las que se reconocen como “lo que son” —marcando la diferencia entre la máquina y el ser humano—, reforzando los elementos que los unen y valorando aquellos que los distinguen de otros grupos sociales. Solo al encontrarse a sí mismos, pueden comprender “dónde están” y, posteriormente, deducir “hacia dónde van”. En este sentido, Otto y Dussel (2005) afirman: “Liberar es construir una ‘comunidad de comunicación y de vida histórico-posible’ más justa, más racional (como realización del ‘proyecto utópico-concreto’ de liberación)” (p. 124).

Antecedentes de la clase oprimida y formas del “deber ser”

La filosofía en América Latina posee una riqueza intercultural única, distinta del planteamiento eurocéntrico tradicional. Su origen se halla en la insurgencia social de los pueblos oprimidos desde la colonización española. Los movimientos sociales —campesinos, afrodescendientes e indígenas—, en su lucha por defender su identidad y afirmar su autenticidad, han resignificado su pensamiento para romper con el monopolio del saber impuesto por la tradición europea.

Dussel (2011) sostiene que “la filosofía de la liberación es el *contradiscurso* de la modernidad en crisis, y, al mismo tiempo, es transmoderna” (p. 16). Este *contradiscurso*, en favor de las clases empobrecidas y oprimidas, marca una pauta para escudriñar el “ser latinoamericano” desde la praxis y la formación ideológica y cultural de

pueblos históricamente excluidos, pero con el coraje necesario para resistir al sistema opresor en defensa de su dignidad y autenticidad.

Para Dussel (1986), la forma más grave de ofensa hacia el otro es la dominación, ya que impide a la persona desarrollarse según su naturaleza, lo que equivale a una muerte lenta. Afirma: “la praxis de la dominación es el mal, el pecado. El mal siempre va a estar en función de destruir al otro o de creerse dueño de la otra persona, de lo que debe hacer, pensar, sentir, etc.; y esto es lo que va a contrarrestar la ética dusseliana” (p. 27). Utilizar al otro en función de los propios intereses —ya sean personales o colectivos— convierte a los otros en objetos manipulables, sometidos a procesos de cosificación que anulan su individualidad como seres humanos. Este planteamiento utilitarista destruye las relaciones humanas y las convierte en vínculos unidireccionales, que eclipsan toda posibilidad de crecimiento del otro (Dussel, 1986, p. 29). Esta crítica, propia de una ética liberadora, permite evidenciar muchas de las realidades que se viven en el contexto latinoamericano y que obstaculizan el desarrollo pleno de la libertad.

En América Latina, a menudo no se ha otorgado la debida importancia a las problemáticas sociales. La población ha sido tratada como mera espectadora, alejada de la reflexión crítica sobre las causas estructurales de los conflictos que afectan la vida cotidiana. Así, fenómenos como la corrupción, el desempleo o la violencia de género, no son más que la punta del iceberg de un sistema sostenido por políticas neoliberales que recortan el presupuesto en áreas fundamentales como la educación, la salud o la agricultura, mientras privilegian a las élites económicas y políticas.

El ser humano es una construcción ontológica a partir de hechos que configuran su existencia. Cada experiencia, positiva o negativa, moldea su identidad. En el caso del sujeto latinoamericano, la praxis es determinante: *dime lo que haces y te diré quién eres*. Es, por tanto, la acción concreta la que revela el tipo de persona que somos.

El rostro del otro que sufre debe interpelarnos éticamente. El rostro es signo de necesidad, y en la medida en que salimos de nosotros mismos para compartir una idea, expresar un sentimiento, ofrecer ayuda o pedir auxilio, tejemos lazos invisibles de amor, justicia y solidaridad. Esa sensibilidad, esa coparticipación activa con el otro, nos hace partícipes de su vida, y él, a su vez, de la nuestra. Porque en una comunidad humana auténtica, el bien o el mal de uno nos afecta a todos.

Dussel (2001) manifiesta: “el que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, contando con enunciados normativos con pretensión de verdad práctica, en una comunidad de vida” (p. 119). Este planteamiento nos compromete a estar en constante búsqueda de nosotros mismos: el deber ser nos interpela y nos impulsa a asumir un compromiso ético de crecimiento personal y comunitario.

Sin embargo, en la sociedad contemporánea, asistimos a una inversión de prioridades que resulta éticamente preocupante. Se da mayor atención a la vida de los animales que a la dignidad de las personas. La proliferación de negocios dedicados al cuidado de mascotas —peluquerías, spas, hoteles, seguros, entre otros— refleja una inversión económica considerable. Se crean leyes para proteger a los animales, se organizan grupos activistas y fundaciones para defender a los animales callejeros, mientras la realidad nos muestra a personas viviendo en la indigencia, ancianos abandonados, enfermos desatendidos y familias que no pueden acceder a una alimentación básica. Estas situaciones, cada vez más naturalizadas, evidencian una pérdida de sensibilidad hacia la dignidad humana, a tal punto que, de forma inconsciente, se otorga al animal un estatus ontológico superior al de la persona.

Vivimos en una época marcada por la complejidad y el inmediatez. Nos cuesta detenernos a reflexionar; se valora más “el momento” que el horizonte a largo plazo. Esta mentalidad ha influido in-

cluso en el ámbito educativo, donde muchas instituciones incluyen en su currículo la asignatura “Proyecto de vida”, con la finalidad de ayudar a los jóvenes a organizar su presente en función de un futuro ético y sostenible. No obstante, este objetivo se ve limitado por una formación que suele privilegiar el cumplimiento del programa antes que la formación integral del sujeto. El enfoque racionalista de los contenidos termina por desplazar la reflexión existencial, emocional y ética de los estudiantes.

A nivel general, podemos afirmar que, mientras se ha avanzado notablemente en los campos de la ciencia y la tecnología, se ha debilitado el desarrollo de valores, principios morales y participación afectiva. Paradójicamente, muchos jóvenes actuales muestran una sensibilidad social destacable: participan en voluntariados, campañas de solidaridad, acciones en defensa del medio ambiente y de la vida. Este compromiso es loable, aunque también se evidencia una fragilidad emocional creciente. Las nuevas generaciones parecen guiadas más por lo que sienten que por lo que piensan, lo que genera una sociedad vulnerable ante los cambios afectivos. Las oscilaciones emocionales abruptas —de la euforia a la tristeza, de la alegría a la ira— han desencadenado consecuencias graves en el ámbito de las relaciones personales, como rupturas intensas, conflictos violentos e incluso suicidios por motivos amorosos o existenciales. El debilitamiento del sentido profundo de la vida convierte la experiencia humana en algo efímero y fugaz.

En este contexto, muchos jóvenes se sienten atraídos por lo misterioso, lo prohibido o lo subversivo. Se autodenominan “rebeldes” al transgredir normas o resistir a la autoridad institucional. Sin embargo, esta actitud, más que auténtica rebeldía crítica, suele encubrir carencias profundas: falta de conocimiento, de disciplina, de constancia y de reflexión. Esta generación fragmentada y frágil requiere una labor urgente de reconstrucción ética, filosófica y educativa, que

permita cimentar en ella las bases del pensamiento crítico, el diálogo responsable y la lucha por la dignidad del ser humano.

En la filosofía latinoamericana, la reflexión sobre la clase oprimida tiene sus raíces en la crítica a las estructuras coloniales y neocoloniales que han marcado la historia del continente. Desde la conquista y colonización europeas, los pueblos indígenas, los afrodescendientes, los campesinos y los trabajadores han sido sometidos a un sistema de explotación que les ha negado el acceso a la autonomía, a la tierra y a los recursos. Pensadores como José Martí, Simón Bolívar y, en tiempos más recientes, Enrique Dussel, han situado en el centro de su reflexión ética y política la liberación de las clases oprimidas, consideradas como sujetos históricos de transformación social.

Estos autores denuncian las estructuras de poder que perpetúan la desigualdad y sostienen que el camino hacia la liberación exige una profunda reorganización social y política, en la que las clases subalternas no sean vistas únicamente como víctimas, sino como agentes activos de su propia emancipación.

La noción de *deber ser*, en este contexto, se vincula con la construcción de una ética capaz de superar la opresión histórica y de establecer un orden social justo. A diferencia de la tradición filosófica eurocéntrica, donde el *deber ser* suele reducirse a una reflexión abstracta sobre normas universales, la ética latinoamericana lo concibe como una tarea situada, concreta y política. Se trata de un imperativo que nace de las condiciones reales de los pueblos oprimidos y que exige respuestas éticas comprometidas con su emancipación.

Este *deber ser* implica el rechazo de la dependencia económica y cultural impuesta por los modelos de desarrollo capitalistas y neoliberales, y la formulación de un proyecto alternativo de convivencia que valore la pluralidad cultural, la justicia social y la autonomía de los pueblos del Sur global. Así, la ética latinoamericana se configu-

ra como praxis transformadora, como horizonte de liberación que busca recuperar la dignidad de los sujetos históricamente excluidos.

Nuevas formas de entender la ética de Dussel en los escenarios latinoamericanos actuales

Solís (2008) plantea que “todo ser humano tiene derecho, por el hecho de ser persona, para llevar una vida digna, lo que implica los derechos para su propia realización como ser existente” (p. 3). Por su propia naturaleza, al ser humano le corresponde ser tratado con la misma dignidad que cualquier otro miembro de su especie; ello responde a un principio de justicia y no admite justificación alguna en favor de una supuesta superioridad natural de la raza humana. Vivir es un derecho natural, concebido como un don gratuito de Dios; por tanto, defender este mandato exige asumir la defensa de la vida como expresión de gratuidad y amor.

Solís (2008) lo expresa claramente: “el respeto a la vida humana es un principio moral, a partir del cual la persona dictamina que cuidar a un enfermo está bien y asesinar está mal desde el punto de vista ético” (p. 13).

En esta misma línea, el preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos (como se citó en Solís, 2008) afirma: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana” (p. 29). Los derechos fundamentales de la humanidad no deben ser vulnerados bajo ninguna circunstancia. Cuando los seres humanos comienzan a poner precio a todo lo que los rodea, incluso a las acciones y relaciones humanas, caen en una lógica utilitarista que conduce a la cosificación de las personas y al surgimiento de injusticias, corrupción, desigualdad y caos social.

Para garantizar la protección de la vida en nuestros países, es indispensable contar con el respaldo de los gobiernos, mediante políticas públicas que prioricen la vida y el bienestar de sus ciudadanos. Sin embargo, esto rara vez se refleja en el contexto latinoamericano. La legislación debe orientarse al bien común, no a fortalecer estructuras que solo benefician a unos pocos.

Dussel (2001) advierte: “El sistema político es un sistema de sistemas: no como quien constituye, sino como quien condiciona a los sistemas culturales, económicos, militares, etcétera” (p. 85). De esta manera, solo cuando las estructuras políticas están orientadas a responder a las necesidades reales del pueblo, y en particular de los más desfavorecidos, podemos afirmar que dicho gobierno se fundamenta en principios éticos y en una concepción justa de lo público.

Otro de los elementos que distorsionan la aplicación de los procesos éticos es el capital, que se ha convertido en un recurso indispensable para la subsistencia humana. Una muestra de ello es la cantidad de años que las personas dedican a su formación en centros educativos con el objetivo de acceder a un empleo bien remunerado, que les permita alcanzar un estatus de vida digno dentro de la sociedad. Sin embargo, al final del proceso, el dinero termina siendo el eje en torno al cual gira la existencia, al punto que muchas personas están dispuestas a realizar todo tipo de sacrificios para obtenerlo. El capital se ha transformado en un medio imprescindible para subsistir, pero, paradójicamente, ha contribuido a alejarnos de nuestra esencia humana, empujándonos hacia la lógica del *tener* más que del *ser*.

Se ha configurado así una sociedad en la que *tener* parece ser condición para *ser*: mientras más dinero se posee, mayor “importancia” se atribuye a la persona. El dinero ha sido idolatrado, colocado por encima de los valores humanos, olvidando sentimientos, pensamientos, creencias y conocimientos. En esta línea, Gallegos (2016) des-

cribe con agudeza las consecuencias destructivas del capitalismo en nuestras sociedades:

[...] de un lado, el capital y sus estados utilizando todos sus recursos —legales e ilegales, que es casi lo mismo— para hacerse de la riqueza de pueblos y comunidades, y de la madre tierra. De otro lado, esos pueblos, comunidades y naturaleza, con nada más que sus resistencias, luchas, rebeliones, su organización, imaginación y creatividad, generando formas de hacer, sentir, pensar, que les permitan enfrentar la brutalidad de sus agresores y sobrevivir, seguir siendo, mostrar que es posible escapar a su lógica de exterminio; ser ejemplos y referentes. (p. 87)

El capital se manifiesta no como esencia visible, sino a través de sus fenómenos, normalizando su presencia en toda la realidad humana. Dussel (2011) sostiene que: “en nuestra sociedad, el dinero, el producto, la mercancía son fenómenos del capital; es la forma como aparece en ‘el mundo de las mercancías’ (p. 49).

Frente a ello, es importante recordar que lo que nos define como personas no es lo que recibimos del exterior, sino lo que brota desde nuestro interior. La esencia de la persona se encuentra en su ser, y esa interioridad se expresa a través de los valores. Cuanto más nos alejamos de las prácticas de los valores humanos y cristianos, más nos apartamos de nuestra auténtica humanidad.

Lamentablemente, la sociedad contemporánea tiende a juzgar según las apariencias, y muchas personas se sostienen en esa superficialidad. El culto al cuerpo ha adquirido una centralidad inusitada: se invierten grandes sumas en gimnasios, centros de belleza, cosméticos y procedimientos estéticos. Las redes sociales amplifican estos modelos, promoviendo estereotipos efímeros y una imagen distorsionada del ser humano. Esta lógica del espectáculo y la exterioridad termina por eclipsar la reflexión sobre lo esencial: el cultivo del ser, de la interioridad y de la dignidad humana.

Seguir estereotipos superfluos genera una crisis de identidad, pues implica “dejar de ser uno mismo para ser otro”. ¿Y a costa de qué? En una sociedad donde importa más el parecer que el ser, muchas personas se someten a pruebas físicas, cirugías estéticas, dietas estrictas, entre otros procesos, con el fin de alcanzar modelos ideales impuestos. Cuando no se cuenta con la solvencia económica suficiente para lograr estos objetivos, se recurre —en muchos casos— a actividades ilícitas como la corrupción, el tráfico de drogas o la prostitución, exponiéndose a riesgos que, en ocasiones, culminan en la muerte.

La degradación de la persona ocurre con facilidad cuando esta se deja guiar por elementos externos que solo satisfacen necesidades pasajeras y superficiales. Ante esta disonancia entre el tener y el ser, el individuo se enfrenta a una crisis profunda: experimenta soledad, vacío existencial y frustración, al descubrir que lo material no colma sus expectativas vitales. La ausencia de razones significativas para vivir puede conducir al suicidio o a formas de autodestrucción a través de los vicios, lo cual también repercute en la vida de los demás.

Vivimos inmersos en una cultura marcada por el materialismo excesivo, el placer desenfrenado, la erotización de todos los espacios, la exaltación del presente inmediato y una preocupante superficialidad. Esta situación revela un gran vacío existencial. Ya lo advertía el Documento de Puebla (1979):

Todo hombre y toda mujer, por más insignificantes que parezcan, tienen en sí una nobleza inviolable que ellos mismos y los demás deben respetar y hacer respetar sin condiciones; que toda vida humana merece por sí misma, en cualquier circunstancia, su dignificación; que toda convivencia humana tiene que fundarse en el bien común, consistente en la realización cada vez más fraterna de la común dignidad, lo cual exige no instrumentalizar a unos en favor de otros y estar dispuestos a sacrificar aun bienes particulares. (p. 65)

Frente al nefasto paisaje que nos muestra la cultura de la muerte, caracterizada por múltiples formas de violencia, despersonalización y pérdida de sentido, se vuelve urgente trazar caminos que resistan las estructuras que destruyen todo indicio de vida. Hablar de vida es hablar de ética. El ser humano debe redescubrir la dinámica relacional de la existencia: solo en comunión con los otros, la vida cobra pleno sentido. En esta línea, Gastaldi (2005) afirma: “toda persona tiene un valor absoluto simplemente por lo que es, no por lo que tiene o por lo que hace” (p. 182).

Las víctimas de un sistema opresor difícilmente pueden realizarse como personas, ya que carecen de libertad. Los enunciados éticos, por tanto, deben conducir a la práctica, a soluciones concretas en favor de la vida. Dussel (2001) lo expresa con claridad: “se trata de construir una ética fundada en ‘juicios normativos’ (Juan debe comer) en relación con ‘juicios empíricos’ (Juan come), sin necesariamente pasar por juicios de valor” (p. 270). Toda reflexión ética ha de orientarse a la acción que protege y dignifica la vida.

En la actualidad, los actos éticos suelen confundirse con el cumplimiento de normas legales, cuando en realidad deberían centrarse en la persona. Las leyes regulan únicamente el comportamiento externo, lo cual facilita la manipulación del sistema social. Dussel (1986) señala: “el acto es moralmente bueno en el sistema dominador cuando cumple las normas vigentes. El acto será éticamente bueno en situaciones de mayor dificultad, y, principalmente, ante la conciencia ética del mismo sujeto liberador” (p. 67). Por ello, si esta premisa es útil para la institucionalidad de un gobierno, también exige cambiar el discurso oficialista y enfocarse en las situaciones concretas que afectan a las personas. Solo cuando la comunidad se organiza para desmontar las estructuras de opresión, el individuo se sentirá libre para alcanzar su cometido en la vida: la búsqueda de la felicidad.

La comunidad, en este sentido, se convierte en un “grupo humano” al que cada uno pertenece y donde todos somos corresponsables de la vida y el bienestar de los demás. Esta pertenencia se fundamenta en una identidad cultural, una cosmovisión compartida y un *modus vivendi* singular. La vida comunitaria potencia las cualidades individuales y colectiviza cada acción particular. En este contexto, no tienen cabida las imposiciones de modelos externos —principalmente europeos— que pretenden sustituir nuestras costumbres, historia y formas de vida. Cuando se actúa conforme a esos modelos ajenos, se pierde la autenticidad del “nosotros” y se adopta una identidad que no nos pertenece: dejamos de ser comunidad para convertirnos en reflejo de una alteridad impuesta.

El *nosotros* puede cerrarse, totalizarse y fundar su discurso en una “comunidad de comunicación real”, sustentada en una común *comprensión del ser*. Este *nosotros* puede argumentar hermenéutica, trascendental u ontológicamente en torno a “lo mismo”, aunque a nivel óntico se mantengan disputas por las “diferencias”, ya sea desde un acuerdo real o desde un *consensus* impuesto por un “bloque histórico” que detenta el poder (Otto y Dussel, 2004, p. 96).

En las sociedades contemporáneas existen numerosos grupos históricamente marginados por razones económicas, culturales, ideológicas o identitarias. Sin embargo, el reconocimiento de su dignidad no debe basarse en las apariencias ni en las diferencias superficiales, sino en las bases ontológicas del ser, en aquello que los une como miembros de una misma humanidad. En este sentido, Dussel (2001) afirma que: el ciudadano víctima, excluido, se transforma en un agente de transformación, como miembro de una comunidad crítica que lucha por el reconocimiento de sus derechos en la sociedad civil (p. 60).

Actualmente, la lucha social se presenta como un imperativo ético-político. Diversos movimientos —ambientalistas, feministas, laborales, de diversidad sexual, entre otros— protestan contra las es-

estructuras de opresión vigentes y reclaman condiciones de igualdad y justicia. Estas manifestaciones, aunque polémicas o controversiales en ciertos sectores, generan debates públicos que permiten analizar críticamente el orden establecido y visibilizar los derechos y deberes de aquellos grupos históricamente relegados.

Procesos como estos forman parte de una política auténticamente justa: una praxis orientada al bienestar de los otros, en consonancia con una ética del reconocimiento y la dignidad compartida. En este horizonte, la sociedad debe ser entendida como un espacio dinámico de confrontación, diálogo y reconstrucción, en el que las voces excluidas no solo reclaman inclusión, sino que también proponen nuevas formas de convivir.

La educación como fuente de liberación comunitaria

El sistema opresor en América Latina se ha configurado, con el paso del tiempo, como una red compleja de fuentes de poder. Aunque con diferentes matices, sus mecanismos se han extendido a todos los ámbitos en los que se desarrolla la vida humana. Esta amplitud dificulta identificar con claridad las formas de opresión vigentes en nuestros días. Los tentáculos de los grupos dominantes, a menudo camuflados bajo instituciones que aparentan contribuir al “bienestar” social, no hacen más que alimentar un sistema capitalista deshumanizante, capaz de alcanzar sus fines por medios maquiavélicos, sin considerar la realidad concreta de las personas.

Este escenario exige replantear y revalorizar la presencia del *ser* en América Latina. Como sugiere Jean-Paul Sartre, es necesario pasar del “ser en sí” al “ser para sí” (1993), es decir, superar una visión en la que el ser humano es tratado como una mercancía, para reconocerlo como sujeto consciente y agente activo en la transformación de su realidad. Formar esta conciencia implica contrastar críticamente el entorno que habitamos con aquello que constituye nuestra dignidad.

En esta línea, Karol Wojtyła (1982) afirma que:

la experiencia que el hombre puede tener de alguna realidad exterior a sí mismo está siempre asociada a la experiencia del propio yo, de forma que nunca experimenta nada exterior sin, al mismo tiempo, tener la experiencia de sí mismo. (p. 3)

La educación, en este contexto, tiene un papel fundamental. Al promover valores que fortalezcan la convivencia social, y al vincularse con la ética, puede contribuir a la formación humanista de personas capaces de transformar el mundo. Pero para ello, se requiere una educación crítica, que forme sujetos conscientes, libres y solidarios. Solo una pedagogía basada en la praxis y en el análisis del contexto concreto podrá preparar a los estudiantes para responder con responsabilidad y compromiso a los desafíos de su tiempo.

Se impone así la necesidad de construir una educación verdaderamente liberadora, que no se limite a reproducir los valores del sistema dominante, sino que edifique las bases de una nueva forma de aprender y convivir: una pedagogía para la transformación.

Una educación para la liberación debe convertirse en una pedagogía de la esperanza, una pedagogía del amor y una pedagogía de la autonomía. Esto implica no solo idear ambientes propicios para la praxis educativa, sino también desarrollar didácticas que acompañen de forma significativa los procesos de enseñanza y aprendizaje, fundamentadas en valores como el respeto, el reconocimiento, la lealtad, la sinceridad, la honestidad y la amistad entre los actores protagónicos del acto educativo (Méndez, 2021, pp. 69-70).

En el contexto latinoamericano, la educación debe ser verdaderamente inclusiva: un espacio en el que todos —ricos y pobres, negros y blancos, indígenas, mujeres, varones, personas con identidades sexuales diversas o con discapacidades— puedan acceder en igualdad de condiciones, sin discriminación alguna. Solo así será posible for-

talecer las raíces éticas de nuestras sociedades. Como afirma Aguilar (2010), “la educación es la mejor estrategia para la adquisición del capital cultural de nuestros países”:

... es la herramienta más adecuada para la construcción del modelo socio-histórico-cultural que involucra procesos de objetivación en relación dialéctica en los cuales se articulan las tres funciones básicas de la representación: la función cognitiva de integración de la novedad, la función de interpretación de la realidad y la función de orientación de las conductas y las relaciones sociales que determinan una nueva forma de ser y de ver el mundo. (p. 181)

La educación está llamada a ser dialógica e intercultural, un espacio donde todas las voces tengan cabida para expresar sus puntos de vista y experiencias. En este marco, el ser humano latinoamericano debe fundamentar su formación en el debate permanente sobre las problemáticas que surgen en su entorno. En este sentido, como afirma Aguilar (2009), es necesario: ... construir un sujeto social, crítico, reflexivo, proactivo, emprendedor, autónomo y protagonista de los cambios históricos (p. 67).

Desde esta perspectiva, *ser sujeto*, en el contexto latinoamericano, debe entenderse como el acto autoafirmativo mediante el cual la persona se posiciona frente a su realidad, la interpreta, la valora y actúa sobre ella de forma consciente y transformadora.

En otras palabras, el sujeto latinoamericano ha de caracterizarse por “la aceptación de la diversidad, la apertura a alternativas múltiples, la responsabilidad y solidaridad social, el compromiso ético humano emancipatorio, la integración social...” (Aguilar, 2009, p. 68). Se trata de formar sujetos con capacidad de acción crítica y compromiso social, que abracen la pluralidad como riqueza y asuman una ética de la responsabilidad frente a los desafíos de su tiempo.

El sujeto, como ser inacabado, debe valorar la multiplicidad de formas de adquirir el conocimiento basado en la praxis; un tipo de educación que se contrapone a la educación tradicional (repetición de conocimientos) y que potencie a todo el ser humano para que este se vaya configurando como ese ser sensible a las realidades de dolor y de miseria que encontramos en el contexto actual.

Manuel Zapata Olivella (citado en Walsh, 2007) nos recuerda que “las cadenas ya no están en los pies, sino en las mentes” (p. 11), quizá por la necesidad inminente de proponer nuevos escenarios de autenticidad originaria (pensar por nosotros mismos y no que nos den pensando). Esta rebeldía que nace del quehacer del día a día nos brinda la esperanza de reencontrarnos con nuestra esencia. Entonces, ¿por qué no hablar de una filosofía auténtica y originaria, si tenemos todos los elementos necesarios para que la filosofía pueda encontrar respuestas a tantas interrogantes del porqué de los acontecimientos que suceden en nuestro entorno?

En la tradición de la filosofía latinoamericana, la educación ha sido concebida no solo como un medio para la transmisión de conocimientos, sino como un instrumento esencial para la liberación comunitaria. Pensadores como Paulo Freire (1985), en su propuesta pedagógica liberadora, sostienen que la educación debe ser un proceso dialéctico en el que los educandos participen activamente en la construcción del conocimiento, cuestionando las estructuras de poder y dominación que perpetúan las desigualdades sociales. Según Freire (1985), en su obra *Pedagogía del oprimido*, una educación que no se base en la conciencia crítica y en la reflexión sobre las realidades de opresión termina reproduciendo las mismas estructuras que marginalizan a los pueblos. La educación, en este sentido, se convierte en una práctica de emancipación, donde los sujetos se convierten en protagonistas de su propia liberación, tomando conciencia de sus derechos, de su historia y de su capacidad para transformar su entorno.

La liberación comunitaria que expone la filosofía latinoamericana va más allá del individuo; se centra en la colectividad y en la construcción de una sociedad más justa, inclusiva y solidaria. En este marco, la educación no solo forma individuos autónomos, sino que contribuye a la creación de comunidades capaces de pensar y actuar colectivamente en función de sus intereses y necesidades. Este proceso educativo involucra el rescate y la valorización de los saberes locales, las tradiciones y las culturas propias de los pueblos, recuperando su dignidad frente a los modelos de educación coloniales o neoliberales que han buscado homogeneizar y subyugar a las sociedades latinoamericanas.

Así, la educación como fuente de liberación comunitaria se plantea como un proyecto transformador que implica tanto el aprendizaje formal como el desarrollo de un pensamiento crítico que desafíe las estructuras de poder y fomente la participación en la construcción de una sociedad más equitativa. En palabras de Aguilar (2009):

... el proceso educativo en América Latina debería tender a la concientización de la necesidad de autorreflexión para lograr una verdadera transformación de los sujetos considerando el pliegue del saber en donde el pedagogo y el estudiante son sujetos con capacidad para identificar problemas; pensar y repensar; regular, redireccionar y modificar procesos; buscar alternativas de solución y modificar las formas de pensar, sentir, actuar y de estar-en-el-mundo. (p. 82)

Aspectos que, en conjunto, exigen un proceso de resignificación de las diferentes categorías propias del quehacer pedagógico, con el propósito de legitimar la educación y comprender procesos y teorías emergentes que surgen como respuesta a las necesidades inmediatas de los sujetos y de los contextos singulares.

Conclusiones

Tomando en consideración las propuestas de Dussel analizadas en este capítulo, en todo nuestro proceso evolutivo los seres humanos necesitamos partir de enseñanzas reales, con gestos concretos de defensa de la vida. Esta consigna debe ser abordada en la familia y en todos los estratos de la sociedad en que vivimos; solo así estaremos garantizando una formación ética en cuanto a la defensa de las causas justas que construyen vida en todos los niveles de intervención social.

Ante la desigualdad que viven los pueblos y sociedades de nuestra América Latina, surge la necesidad de repensar la educación con una *episteme* y una pedagogía que respondan a las necesidades de las comunidades y países que sufren injusticias y atropellos en los diferentes ámbitos de la sociedad. Esta educación debe fomentar la criticidad y la construcción de alternativas viables de colaboración e integración en los espacios interculturales, incluso en diálogo con los grupos hegemónicos y las potencias mundiales, dando así la pauta para la participación e inclusión de todos los grupos marginados de la sociedad.

Se hace necesario generar espacios de diálogo intercultural con todos los grupos vulnerables de nuestra América Latina, para socializar con las grandes potencias mundiales y los grupos hegemónicos las diferentes problemáticas, buscar alternativas de apoyo y transformarlas en líneas de acción que enfatizen la libertad, el progreso y el desarrollo personal y comunitario. Esto permitirá formar sujetos autónomos en su gestión y en su trabajo, con capacidad crítica para proponer ideas innovadoras en favor de enseñar a las nuevas generaciones a pensar y sentir como latinoamericanos.

Necesitamos rescatar nuestras raíces autóctonas —el arte, la cultura, la poesía, la lengua, la filosofía— dentro de los espacios sociales, políticos, económicos y religiosos, con la intención de visibilizar, desde la acción, a los diferentes grupos étnicos. El llamado a la resistencia de

los pueblos debe ser permanente para evitar el dominio y la opresión occidental. El saber ancestral debería ocupar un lugar prioritario en la formación de las nuevas generaciones, para que aprendan a valorar sus raíces. Además, urge modificar las estructuras políticas que tanto daño han hecho y que no buscan otra cosa que someter y oprimir.

Estamos llamados a mantenernos alertas frente a cualquier indicio de explotación u opresión —ya sea personal o comunitaria—, discriminación, abuso, etc., por parte de personas o grupos de poder que se esconden tras medios digitales masivos, empresas transnacionales o cualquier otra modalidad. La invitación es a organizarnos comunitariamente, denunciar y crear conciencia sobre la destrucción que pueden provocar a nuestra vida y al planeta. Para ello, debemos fomentar mesas de diálogo, campañas de concienciación, marchas pacíficas, entre otras estrategias, en las que personas de todas las edades puedan participar desde su realidad y de acuerdo con sus capacidades.

En la dinámica de contraposición al pensamiento europeísta, surge la necesidad de cultivar los valores autóctonos de nuestra identidad. Esta formación en valores dirigida a niños y jóvenes no debe ser planteada de manera teórica, sino vivenciada a través de talleres prácticos, que permitan al estudiante interiorizarlos y practicarlos, mediante un acompañamiento cercano por parte de un tutor, ya sea en el hogar o en los centros educativos. Esta tarea debe integrarse en el planteamiento pedagógico-curricular de los contenidos, en función de nuestra realidad, y no desde una perspectiva impuesta por los países dominantes. Se trata de rescatar todo el proceso de enseñanza-aprendizaje que emerge del campo de la praxis —desde hace miles de años— y, con el apoyo de las TIC, socializar esta propuesta entre todos los marginados que buscan alternativas de crecimiento humano y profesional acordes con su realidad de exclusión.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, F. (2008). *Estructura, relaciones, límites y perspectivas de ética y educación*. *Revista Sophia*, 5, 39-78. <http://bit.ly/3UA7D1H/>
- Aguilar, F. (2009). Re-conceptualización de la subjetividad desde América Latina. *Revista Sophia*, 9, pp. 65-9. <http://bit.ly/4kX8jZZ/>
- Aguilar, F. (2010). Percepción y metacognición en la educación: Una mirada desde América Latina. *Revista Sophia*, 8, 147-196, <http://bit.ly/4kX8jZZ/>
- Berumen, N., Gomar, S., Gómez, P. (2001). *Ética del ejercicio profesional*. Universidad Autónoma de Nuevo León, México, Compañía Editorial Continental. <http://bit.ly/4o5YeN4/>
- Dussel, E. (1986). *Ética comunitaria*. Ediciones Paulinas. <http://bit.ly/4f4jjU9/>
- Dussel, E. (1998). Un proyecto ético y político para América Latina. *Revista Anthropos (huellas del conocimiento)* – 180 septiembre-octubre. Ediciones Proyecto/a. <http://bit.ly/3TVzysM/>
- Dussel, E. (2000). *Algunas reflexiones sobre la “falacia naturalista”. (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?)*. Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. <http://bit.ly/3IOsLyJ/>
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Editorial Desclée de Brouwer. <http://bit.ly/4kVC6lJ/>
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Universidad de Nuevo León, España. <http://bit.ly/40AgPXD/>
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Editorial Fondo de Cultura Económico. <http://bit.ly/3TWC152/>
- Dussel, E. (2014). *Filosofía del Sur y Descolonización*. <http://bit.ly/3GV3PFm/>
- Dussel, E. (2016). *14 tesis de Ética*. Hacia la esencia del pensamiento crítico. Editorial Trotta. <http://bit.ly/4f4tB6J/>
- Dussel, E., Mendieta, E., y Bohórquez, C. (2009). *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*. Siglo XXI: Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe. <http://bit.ly/4551uj0/>
- Freire, P. (1985). *Pedagogía del oprimido*. Montevideo, Tierra Nueva. Siglo XXI Editores. <http://bit.ly/4l6hO9q/>

- Gallegos, M. (2016). Ética y valores en tiempos de guerra capitalista. Utopía y Praxis Latinoamericana. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 21 (73) (abril-junio), 117-124, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela (Facultad de Ciencias Económicas y Sociales). <http://bit.ly/3ILEvC2/>
- Gastaldi, I. (2005). *El hombre, un misterio. Aproximaciones filosófico-teológicas*. Abya Yala. <http://bit.ly/4f6Zf3s/>
- Méndez, J. (2021). *La pedagogía decolonial y los desafíos de la colonialidad del saber, una propuesta epistémica*. Editorial Abya-Yala. <http://bit.ly/46K10S7/>
- Meza, J., y Suárez, G. (2006). Formación de la conciencia moral: desafío para la educación superior. *Revista Actualidades Pedagógicas*, 9, 23-32. <http://bit.ly/4f63uff/>
- Otto, K. y Dussel, E. (2004). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Editorial Trotta. <http://bit.ly/40ALXpN/>
- Puebla III. (1979). *Carta del Santo Padre a los Obispos Diocesanos de América Latina*. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. <http://bit.ly/4kXtECG/>
- Solís, L. (2008). Ética y Educación (formas modales de la gnoseología ética y la educación). *Revista Sophia*, 5, pp. 11-38. <http://bit.ly/3TWDZni/>
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad, “colonialidad y educación”. *Revista Educación y Pedagogía*, 19(48). <http://bit.ly/4lNclFz/>
- Wojtyła, K. (1982). *Persona y acción*. Editorial Católica. <http://bit.ly/41aZJQ2/>

Hacia una responsabilidad social desde la ecosofía como principio ético

MARTHA LILIANA SALAZAR MORENO

DARWIN BELLINI REYES SOLÍS

<https://doi.org/10.17163/abyaups.137.4>

Introducción

Uno de los elementos fundantes de nuestra época es la crisis climática y sus consecuencias destructivas para nuestra especie y para la vida en el planeta. La filosofía, en su histórica preocupación por lo humano, responde a esta realidad desde diferentes horizontes de intelección que permiten visualizar soluciones ante tan magno problema.

La clave, al parecer, está en la conciencia sobre los actos humanos y sus efectos sobre el mundo. La crisis ecosistémica no se debe únicamente a la actividad impulsada por tecnologías contemporáneas, sino también a prácticas antiguas: “las sociedades con tecnología primitiva han establecido (...) una de las más rápidas y graves catástrofes biológicas de la tierra” (Tommasino *et al.*, 2005, p. 10). A esto se suma la falta de interacción entre el ser humano y el medio ambiente, una desconexión acelerada por la tecnociencia, que nubla la mirada responsable hacia el ecosistema. Frente a esto, Jonas propone una respuesta con una “ética actual que se cuida del futuro, que pretende proteger a nuestros descendientes de las consecuencias de nuestras acciones presentes” (2004, p. 9).

En este ensayo se abordan miradas filosóficas con contenido de responsabilidad, y una apreciación de la ética como disciplina filosófica en su conexión moral, apoyados en el fenomenólogo Scheler, quien afirma que hablar de moral implica responsabilidad, “porque esta responsabilidad se halla en conexión esencial con el ser de una persona” (2001, p. 632). La responsabilidad y la moralidad se manifiestan en las acciones humanas, según el grado de praxis en el deber ser moral, que convierte en imperativo la respuesta al valor centrado en la persona: “la conciencia del deber-ser individual es, por consiguiente, la visión del valor esencial de mi persona” (Scheler, 2001, p. 636).

La persona está llamada a poner en práctica el valor de la responsabilidad frente a los acontecimientos que la rodean. Esta llamada no solo se enmarca en los valores que menciona Scheler, sino que también se origina desde el mundo exterior hacia el interior del sujeto. Por ejemplo, la naturaleza inspira, desde lo exterior, una paz que alcanza la conciencia, fomentando la reflexión y el sentido de pertenencia; es allí, en el ámbito interior, donde se activan los entes de los valores. Este trabajo se apoya en el fenomenólogo Steinbock (2004), quien es el primero en tomar conciencia de que el medio ambiente pertenece a nuestra familia como seres biológicos, donde debemos sentirnos parte de una correlación que se aclara en su texto: “soy para ti y tú eres para mí” (p. 636). Si el ser humano se siente parte de esa relación, se acercará entonces a los valores de preferencia vital que lo vinculan con la naturaleza y el medio ambiente.

Steinbock, al mencionar la pasividad, se refiere a un sentido premodal, anterior a la acción, que se constituye en la intuición desde la cual se desprenden la lógica y la verdad. De allí surge la experiencia. Esta postura se articula con el principio de responsabilidad propuesto por Jonas, quien defiende que el ser humano debe actuar con sentido de pertenencia en el mundo, proyectándose hacia el futuro y contemplando las consecuencias de su actividad con el apoyo de

la tecnología. La humanidad, al verse a sí misma enfrentando una posible catástrofe apocalíptica, se encuentra frente a una alerta de carácter espiritual, algo que también expresó Hobbes en su temor al *summum malum*, como lo señala Jonas (2004, p. 67): el máximo castigo ante la muerte trágica causada por nuestras propias acciones.

Este ensayo analiza y critica aquellas acciones que atentan contra el uso sensato de los recursos naturales, y propone una visión ecológica para la vida, basada en la responsabilidad y el respeto por las leyes naturales vitales para el equilibrio de la Tierra. Jonas (2004) lo afirma al señalar que existe una “exigencia si se quiere mantener la armonía y el equilibrio entre la naturaleza y la humanidad” (p. 5).

Por todo lo mencionado, se presenta una conciencia ecofenomenológica, una cavilación con los pies sobre la tierra —como dice Fedorovskiy—, regresando a ella con un compromiso ético de respeto como principio universal que rige y mantiene la armonía y el equilibrio de la humanidad.

¿Era civilizado el ser humano cuando vivía en estrecho vínculo entre árboles y cuevas?

La respuesta la da Jonas (1995): desde que el hombre dejó de ser nómada para volverse sedentario, descubrió un mineral que llevó al fuego, y fue entonces cuando empezó a masillar sus chozas con barro, luego con ladrillo, hasta llegar al cemento. De esta manera, se fue alejando de la madre naturaleza para construir su propia ciudad. No era su intención ofender a la naturaleza, y en aquel entonces aún no le afectaban de forma significativa las acciones humanas.

La vida del hombre seguía su cauce entre lo que ya estaba previsto de forma natural y lo cambiante; es decir, entre los actos y las obras de invención para vivir —“civilizado”—, edificando su morada desde

sus nuevas normas. “La más grande de estas fue la ciudad, a la que pudo otorgar cierta permanencia con las leyes” (Jonas, 1995, p. 28). El ser humano olvidó que el respeto debía proyectarse a largo plazo. Mientras tanto, la naturaleza permanece, y hoy es considerada un obstáculo: como la maleza que crece cerca de la casa, o como las plagas de roedores y mosquitos que la invaden. Jonas considera a la ciudad como un “artefacto social donde los hombres se relacionan con los hombres; la inteligencia ha de ir ligada a la moralidad” (p. 28).

Ya lo había expuesto Aristóteles, con su amplio conocimiento en zoología: el hombre es un *animal social*, y en sus actos sociables se manifiesta su razón. Siendo animal, ejerce libertad para actuar. “La autoafirmación de la naturaleza en el hombre no implica que este sea el lugar donde, podrán decir los modernos, la Naturaleza tome conciencia de ella misma” (Hadjadj, 2023, p. 103). Es decir, la naturaleza toma conciencia absoluta de sí misma en la libertad del ser humano, pero no para ser esclavizada. No se trata de una libertad para dominar la naturaleza, sino de una libertad que la trasciende y que hace al ser humano verdaderamente humano. La naturaleza siempre da una respuesta: un encuentro que puede ser de placer o de plenitud.

Actualmente, nos preocupa cómo la naturaleza responde mediante fenómenos que parecen ser su forma de clamar y de advertir a la humanidad. Según el meteorólogo Font, este proceso se evidenció ya en 1988; y, desde entonces, ha generado inquietud en el mundo. Se sospecha, afirma Font (1991), que “la mano del hombre puede tener algo, o mucho, que ver en sus causas, sobre todo mediante su acción... en el efecto de invernadero” (p. 11).

Hoy en día, en Ecuador, —no solo en las riberas entre tierra y agua dulce o salada, fuera o dentro de túneles, sino también en la Amazonía—, se evidencia la presencia de empresas que explotan recursos no renovables y minerales, bajo el eslogan de “amistad con el medio am-

biente”. Sin embargo, no es propio de la amistad escurrir la naturaleza sin pensar en la conservación del vínculo ecosistémico que sustenta el presente y el futuro. Preocupa cómo el mal se apodera de la razón humana y le ciega frente al valor de la vida contenida en la naturaleza, incluso para las culturas ancestrales que aún permanecen vivas: Aï Co-fán, Secoya, Siona, Huaoraní, Shiwiar, Zápara, Achuar, Shuar, Kichwa, Huancas. Son nacionalidades que mantienen un vínculo profundo con la *Pachamama*, desde un entorno mejor para ellos y para todos. Desde la palabra nace la reflexión de un compromiso: ser parte del mundo exterior, de la naturaleza. Ella no necesita de nosotros; pero nosotros, los humanos, con cerebro y corazón, sí la necesitamos. Por ello, se ha formulado una gran propuesta: actuar con reflexión ecosófica para prevenir desastres naturales. Así se plantea el tema: “Hacia una responsabilidad social desde la ecosofía como principio ético”.

Crisis ecosistémica

El término *sistema*, como teoría general, fue formulado en 1930 por Ludwig von Bertalanffy, quien lo define como “un conjunto de componentes físicos, teóricos (...) que forman y actúan como un todo”. El término proviene del latín *systema*, que significa “conjunto de elementos que interactúan entre sí” (Escolástico *et al.*, 2013, p. 79). El sistema interactúa con su entorno procesando entradas y generando salidas.

Según las ciencias biológicas, un ecosistema es un conjunto constituido por organismos, el medio ambiente o hábitat, y su vínculo biótico, al considerarse vivos en la naturaleza (flora, fauna); y abiótico, cuando no poseen vida (clima, relieve, luz solar). Los primeros están determinados por la interacción mutua, generando materia y flujo de energía. Los segundos, los abióticos, permiten el desarrollo y la vida de los organismos vivos —incluido el ser humano—, quien se presenta como espectador y aprendiz de la naturaleza.

Tanto los elementos bióticos como abióticos se complementan para subsistir. Un organismo puede servir de alimento para otro, o bien colaborar con él, generando relaciones simbióticas. Así se constituyen las cadenas tróficas: una red donde uno es comido por otro o, en otro caso, es ayudado (Enciclopedia Concepto, 2022).

Bugallo (2015) advierte que la crisis ambiental es un problema social, “pero entendiendo por tal la ocurrencia de situaciones que obstaculizan el normal desarrollo y funcionamiento de la sociedad” (p. 38). El autor propone reducir esta crisis perturbadora mediante la implementación de procedimientos, como disminuir el volumen de contaminantes —especialmente los residuos— para amortiguar el impacto de las actividades humanas sobre el medio ambiente.

En 1992, Patricia Espinosa, exsecretaria de la Convención Marco de las Naciones Unidas, expuso que “el cambio climático ya está destruyendo vidas, desmantelando la biodiversidad y es perjudicial para el futuro de la humanidad en este planeta” (Duval, 2023). El cambio climático es una modificación del clima provocada por la acción humana; esta alteración se genera en la atmósfera. “El transcurrir de los últimos años ha estado acompañado de impactantes eventos que han causado devastación, extinción e irreversibilidad en los ecosistemas” (Duval, 2023). La autora explica que, desde mediados del siglo XX, el cambio climático ha provocado fenómenos meteorológicos extremos, como precipitaciones intensas, sequías, incendios forestales, muerte de corales en aguas cálidas y acidificación de océanos, entre otros eventos. Todo ello provoca, en muchos casos, el ascenso o descenso abrupto de temperaturas, lo que pone en riesgo la existencia de múltiples especies.

“La Plataforma Intergubernamental sobre Biodiversidad y Servicios de los Ecosistemas (IPBES), en 2019, advirtió que aproximadamente un millón de especies de plantas y animales están en peligro de extinción a consecuencia de las actividades humanas” (Duval, 2023).

Debido al desajuste climático, los ecosistemas se modifican: en la agricultura, por ejemplo, se requiere agua limpia no solo para el desarrollo de los cultivos, sino también para el bienestar de los humanos y otros seres vivos que conforman el ecosistema.

Cada vez la humanidad se vuelve más vulnerable. La crisis del ecosistema depende de la relación entre el ser humano y la naturaleza, pero sobre todo de la acción del ser humano. “Los actuales modelos de desarrollo insostenible están incrementando las condiciones por las que puedan verse afectados los ecosistemas y las personas ante los riesgos climáticos” (Duval, 2023).

Según Tommasino *et al.*, en su artículo *La crisis ambiental contemporánea*, se evidencian irregularidades graves en los sistemas de la Tierra: la transformación del suelo alcanza el 45 %, la concentración de CO₂ el 25 %, el uso del agua el 55 %, la fijación de nitrógeno el 57 %, la invasión de plantas el 18 %, la extinción de aves el 26 % y la captura marina el 60 % (2005, p. 15).

Se observa que el 45 % de la transformación del suelo obedece al uso intensivo de la tierra para la agricultura industrial, impulsada por el capitalismo, que recurre a fertilizantes nitrogenados para acelerar la producción, sin prever sus efectos a largo plazo, como la erosión del suelo. Esta práctica contribuye al aumento de los gases de efecto invernadero (25 %). Además, las empresas capitalistas consumen el 55 % del agua dulce disponible sin devolverla a su estado puro. El uso de fertilizantes nitrogenados (57 %) contamina el agua y el suelo, y pone en riesgo la salud humana al facilitar la producción de nitrosaminas, compuestos relacionados con el cáncer, una enfermedad incurable que atenta directamente contra el valor vital de la existencia humana.

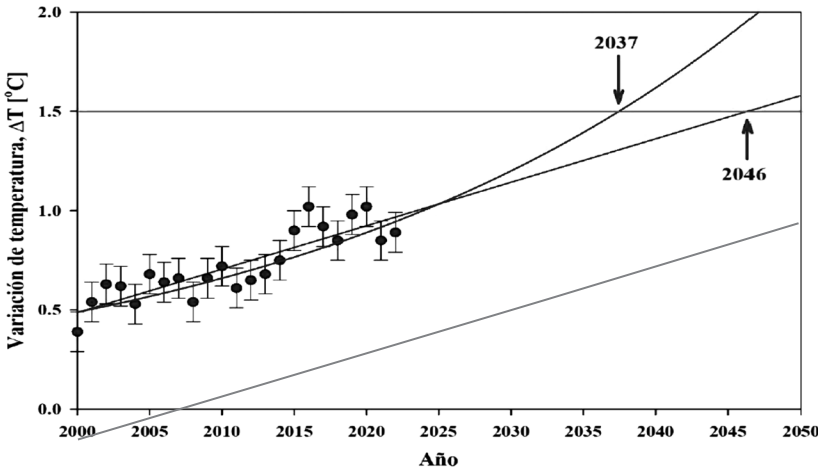
Consecuencias de la crisis ecosistémica

Crisis ecosistémica es sinónimo de *ecocidio*, término cuya raíz proviene del griego *oîkos* (morada) y del latín *caedo* (exterminar); se configura

como la destrucción del ecosistema. El ecocidio implica la modificación de la meteorología y del clima, lo cual conlleva no solo desastres naturales, sino también alteraciones en las comunidades, la naturaleza y una violencia tanto directa como cultural. Esta situación incide, por ejemplo, en regiones de América y África, donde provoca la “migración forzada de las familias” (Reyes y Aguirre, 2020).

Grima también presenta su aporte en el artículo *Crisis climática*, en el que se observa la variación de la temperatura (ver figura 1).

Figura 1
La temperatura global en el siglo XXI



Autor: Grima (2023)

En la figura 1 se interpreta la proyección representada por la línea negra: “el aumento de 1,5 °C se alcanzaría en el 2037 y, para el 2046, habríamos llegado al indeseable escenario de aumento de 2,0” (Grima, 2023).

La contaminación del agua es otro factor que afecta gravemente al planeta. “Alrededor del mundo, los lagos, ríos, canales y otros cuerpos de agua son contaminados por descargas industriales, por la actividad antropogénica” (Arango, 2013). Los países industrializados son los principales promotores de desechos peligrosos que dañan los ecosistemas, deteriorando el suelo, el agua y el aire.

El fenómeno de El Niño, fase más cálida del clima, desencadena abundantes lluvias y huracanes. En el océano Pacífico, está provocando un calentamiento cada tres años. El agua caliente incide en los vientos alisios, que cambian de rumbo en las corrientes marinas entre los trópicos y la línea ecuatorial, lo que genera mezclas de aguas frías y cálidas. Su consecuencia es el aumento del nivel de precipitaciones en América del Sur. Por ejemplo, en 2015 se registró un terrible fenómeno de episodios aluviales en Chañaral, Chile. Estos impactos provocan “pérdida de vidas humanas, personas damnificadas, daño en la infraestructura” (Vargas *et al.*, 2018, p. 40).

Ante estos fenómenos queda la reflexión: ¿qué estamos haciendo para inhibir estos desastres? Jonas (2004) propone como solución la responsabilidad hacia el medio ambiente —*eco*, la casa de todos— desde una humanidad consciente de la verdad, en busca de la *ecosofía*, término acuñado por Arne Naess.

Principio de responsabilidad de Hans Jonas ante la crisis

Jonas (2004) manifiesta que la tecnología es una tendencia propia del ser humano moderno, con una vocación singular de maquinizar todas las necesidades. Tommasino (2005), en cambio, considera que la crisis no ha sido causada exclusivamente por el ser humano contemporáneo, sino que, desde la historia, el humano racional primitivo también tuvo tecnologías que azotaron la naturaleza. Hoy los resultados son “catástrofes biológicas de la Tierra” (Tommasino *et*

al., 2005, p. 10). Ahora bien, no se trata de señalar a un tipo específico de humano o de época como culpable de la crisis ecosistémica; el hecho es que la Tierra, a través de sus expresiones, pone en alerta al nuevo hombre.

Jonas plantea una nueva ética, con compromiso responsable, para asumir una respuesta de respeto al mundo exterior que rodea al hombre, porque hace falta este imperativo del deber que se establezca como universal, con el fin de legislar “una forma política viable, y la prueba de su viabilidad radica en la duración” (Jonas, 2004, p. 45). Es decir, la duración refiere a un largo plazo: hacer el bien sin importar la época, pero orientado al humano actual.

Esta es la propuesta: un cambio de ética con profunda responsabilidad, donde el actual ser humano, con vocación heurística maquinizada, se vuelva humilde, se muestre tal cual es, con sus limitaciones que lo caracterizan como humano; de lo contrario, “la ignorancia de las consecuencias últimas será en sí misma razón suficiente para una moderación responsable, que es lo mejor tras la posesión de la sabiduría” (p. 56).

Tanto para Tommasino como para Jonas, si no se inhibe una conducta amoral, el resultado será una catástrofe. Por ello, se recuerda la nueva ética apoyada en Hobbes, quien sostiene que el hombre es malo por naturaleza, como principio de partida moral, “no en el amor a un *sum-mum bonum*, sino en el temor *summum malum*” (Jonas, 2004, p. 67), con visión al temor espiritual ante una muerte agresiva.

Las acciones se gestan desde la moral del ser humano. Si bien Cortina (2020) afirma que la “ética paga”, su rentabilidad es a largo plazo. Jonas (2004) manifiesta que la ética tiene una perspectiva orientada al futuro, acompañada del pensamiento kantiano desde la intención del “medio del hacerse presente hacia el exterior” (p. 44), en tres aspectos: desde la vida terrena al más allá; desde las autori-

dades, y desde la parte política que ofrece una utopía. Jonas sostiene que tanto el primero como el último aspecto se unen en la noción de futuro. En lo que respecta a legisladores y autoridades, también converge una responsabilidad hacia el porvenir: “la aspiración del legislador es establecer una forma de política viable, y la prueba de su viabilidad radica en la duración —inalterada en lo posible— de lo creado” (2004, p. 45).

Para el biólogo ambientalista y periodista Federovisky, el término ‘medio ambiente’ fue definido por el filósofo naturista alemán Ernst Haeckel (1834-1919) como: “concepto griego *oikos*, que significa algo así como una ‘casa’ o ‘lugar habitado’, para designar la disciplina que estudia esa interrelación (...) quiso hallar una forma de denominar el funcionamiento de lo natural” (Federovisky, 2007, p. 7).

Haeckel, a través del estudio de algunos peces y aves, determinó las leyes de la naturaleza para garantizar la descendencia de las especies, estableciendo el cómo y dónde de ese vínculo.

Está claro que esas mismas leyes también explican la relación de la humanidad con lo natural, ahora conocida como ecología integral: “la pertenencia filosófica de la creación de esta disciplina era trasladar aquella armonía a la sociedad, que, según Haeckel, para alcanzar su felicidad, debía regresar a sus fuentes, es decir, a la naturaleza” (Federovisky, 2007, p. 6).

¿Cuál es el papel del ser humano en la naturaleza? Prosigue Federovisky al anunciar que la ecología no necesita del hombre, solo “está ahí” como espectador y aprendiz de lo constituido por un sistema natural, para luego trasladarlo a la sociedad. No ocurre lo mismo con el medio ambiente, donde el hombre es actor protagonista: “el medio ambiente responde (hasta se podría decir que es consecuencia) de la existencia del hombre” (Federovisky, 2007, p. 7).

Valores que propone Scheler

Mientras Steinbock menciona a un humano con discernimiento pasivo como una actitud de relajación para activar el pensamiento filosófico, para Scheler (2001), en cambio, la filosofía fenomenológica es un arte que, desde la mente, contempla lo esencial y, ante las decisiones, prefiere “distinguir plenamente el modo de su realización” (p. 154). Los valores surgen desde la voluntad para canalizar el bien, se proyectan con una perspectiva de desarrollo en la persona como depositaria real en el mundo. También se considera depositario al medio ambiente, que aporta valores por defecto natural.

Los valores tienen condiciones de cordura, condiciones variables de estímulo sobre el alma, en la esencia de la intuición interna, en la dignidad propia de la persona al darse a un “orden moral del universo” (Scheler, 2001, p. 650).

Los valores vitales están presentes a través de sistemas como el locomotor, endocrino, nervioso, respiratorio, de nutrición, etc. En el cuerpo humano están presentes en todo su ser físico, que le ayuda a mantenerse. En el mundo exterior, refieren a la vida buena, saludable, al bienestar físico y emocional. Como se puede apreciar, todos favorecen a la persona, sin dejar de lado los valores materiales necesarios y básicos del ser humano: el agua, la comida, el refugio, el medio ambiente. Scheler nos recuerda que los valores vitales no se reducen a lo agradable y útil; distingue claramente los valores vitales de los espirituales, donde los primeros se subordinan a los segundos.

Los actos y funciones en que los aprehendemos son funciones del percibir sentimental-espiritual y actos de preferir, amar y odiar espirituales, que se diferencian de las funciones y actos vitales sinónimos, tanto fenomenológicamente como también por sus leyes peculiares (irreducibles a cualquier tipo de leyes “biológicas”), (Scheler, 2001, p. 176).

Los valores vitales, para Scheler (2001), se ven afectados por el pecado humano desde la historia hasta la actualidad. Los valores sociales y económicos han marginado a los valores vitales y consideran a los valores espirituales como caducos (pp. 367-372). Por tanto, la ética tiene como norma la voluntad de formar personas depositarias de valores que desarrollen obras posibles para el ser y el vivir de las personas, subordinando sus bienes —otros valores humanos— al valor vital común dentro del mundo, con políticas de responsabilidad social.

Mundo familiar y mundo ajeno en Steinbock

El ser humano está inmerso en el medio ambiente; su mundo es algo íntimo, con sentido de pertenencia y acción dentro del mismo. Este mundo familiar para unos es ajeno o extraño para otros. Steinbock cita a Natanson (2022), para quien la aprehensión humana “permite reconocer aquello que no me es familiar, lo ajeno: la capacidad para tipificar es el medio fundamental de la normalidad humana” (p. 262). Quienes carecen de la capacidad para tipificar el mundo no son normales.

En esta parte, Steinbock (2022), conociendo estos dos polos, hace divisiones y conjeturas: primero, lo típico es lo familiar; segundo, lo típico es equivalente a lo normal; tercero, el mundo primero de la vida normal es el mundo de la vida; cuarto, los otros mundos de vida son familiares para sus correspondientes otros; quinto, se encuentran los mundos enfermos con los normales; sexto, existe un “co-existir como el fundamento ontológico que sustenta conjuntamente lo familiar y lo que no es familiar” (p. 264).

Es decir, el ser humano y la vida donde se desempeña son características propias de una correspondencia normal y familiar. Sin embargo, al ser visto desde el exterior por otro, el mundo se torna ajeno. En el mismo mundo, ambos —normales y anormales— deben relacionarse para acceder a un nivel superior: el mundo global, conocido por ambos.

Según Grathoff, se admite que Husserl, al lanzar su postulado sobre los niveles familiares, también presenta a...

diferentes grados de ser conocido (Bekanntsein). Según este punto de vista, lo que no es familiar —que en el esquema de Natanson sería lo anormal— nunca podría tener lugar como tal; solo se daría lo desconocido (Unbekannt). Se supone que estos ámbitos de lo conocido y lo desconocido estarían “insertos en” una “familiaridad englobante y universal”, es decir, en el mundo predado de la vida que es accesible para todos. (Steinbock, 2022, pp. 262-263)

Ante este postulado, queda para ambos mundos vivir con alteridad, bajo el respeto y el compromiso social del cual menciona Jonas: el obrar del humano por el sentimiento, ante el deseo y el deber de hacer el bien por el bien mismo. Términos que recuerdan a Kant: “Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer como principio universal”, donde el obrar bien es la causa en el mundo exterior. Queda descartado que la moralidad sea una meta en sí misma: el obrar bien permite seguir el orden natural como causa del planeta; es un reflejo ante una llamada que se presenta al ser humano y exige una respuesta con sentimiento de responsabilidad.

Jonas (2024) deja claro que la responsabilidad tiene como base lo racional y lo psicológico, como motor superior que mueve la voluntad y convierte al ser humano en la causa que posibilita el cumplimiento de su acción. Es decir, la ética tiene dos lados: uno objetivo y otro subjetivo; el primero se relaciona con la razón, y el segundo, con el sentimiento. La finalidad de la aspiración moral es conformar nuestro propio estado desde la alteridad para asumir la responsabilidad (pp. 152-156).

Compromiso social de Jonas

Para Jonas (2004), la responsabilidad en el ser humano es una acción que exige cuentas, porque se debe a la moralidad en la fomentación

de fines buenos con perspectiva al *bonum humanum*. Es decir, de la intención por los fines causados por el bien en la psique, acontece el deleite por responsabilidad. La finalidad dispone llevar a efecto el derecho de ser en el querer; el querer activa al hacer, a menos que se presente la posibilidad de elegir; entonces, la voluntad ha de ser conducida con el deber de seleccionar lo mejor (pp. 149-163).

Ante los acelerados ataques de acciones humanas, la naturaleza se defiende a paso lento y da respuestas. A Jonas le preocupa que esta respuesta lenta no tenga vigencia por mucho tiempo; entonces, es posible una catástrofe para la humanidad por tantos problemas como la alimentación, las materias primas, la energía y la temperatura.

En el caso de la alimentación extraída a base de elementos químicos, pronto se aumenta el producto de calidad, pero se debilita el suelo. Lo mismo sucede con el agua, al ser contaminada por sustancias químicas, como pesticidas y fertilizantes: se pierden su pureza y su naturalidad como características propias. De igual modo, cuando se excede la explotación de minerales o materiales en las profundidades de la capa terrestre o en el mar, con el fin forzado de mejorar la calidad de vida, se incurre en un alto gasto energético; el dilema radica en el uso excesivo de las fuentes de energía.

Algunas energías, como las no renovables —gas natural, petróleo y carbón—, se están agotando rápidamente por acción humana. Con ayuda de máquinas ruidosas y de alta tecnología, se identifica su ubicación y se extrae en semanas lo que a la naturaleza le ha costado siglos formar para permitir un vivir equilibrado en el mundo. El ser humano, sin una idea ontológica¹², se equivoca y hace lo que quie-

12 Para Hans Jonas es la idea tal que exige la presencia de su materialización en el mundo.

re, no lo que debe. Ante esta profanación hacia el ambiente, Jonas advierte: “Tenemos que deshacernos de todo ese calor producido de máquinas y seres vivos, y para ello no disponemos de todo el universo, sino tan solo de nuestro entorno terrestre” (2004, pp. 302-308).

Compromiso colectivo

En la actualidad, el mundo ha cambiado con la acelerada tecnología que hace al humano ágil, sin sufrimientos ni tiempo extenso. Podría decir Jonas que también es una calamidad que golpea la puerta de la conciencia en busca de una respuesta útil. Por ello, se percibe que Jonas (2004) dejó el mensaje en *El principio de responsabilidad*, para hacer frente con el primer “deber de comportamiento humano colectivo” (pp. 227-228). No está de más volver a la filosofía primera, la metafísica, para afrontar el peligro: actuar con responsabilidad implica compromiso de solidaridad hacia todas las creaciones, en una misma sintonía, sin que ninguna se eleve por encima de otra.

Deshumano sería que el propio ser humano se sintiera como una manifestación suprema, desvinculándose de la naturaleza y de su estado inherente; sería desconocer la dignidad de los otros seres en la naturaleza. Por ello, el mismo ser humano debe ejercer su autonomía sobre su dignidad con respeto y responsabilidad, sintiéndose parte de un todo como un mundo familiar universal.

Reducir el deber de existir únicamente a la humanidad, desvinculándolo del resto de la naturaleza, sería una pérdida y una deshumanización de nuestra esencia; contradiría la dignidad que se supone que poseemos. Desde una perspectiva verdaderamente humana, la naturaleza mantiene su propia dignidad, y debemos ejercer nuestro impacto sobre ella con responsabilidad y respeto, reconociendo que somos producto de la misma naturaleza y que debemos cuidar de todas sus creaciones, incluyéndonos a nosotros mismos.

Jonas (2004) alude a un compromiso social compatible entre algunos sistemas políticos de la humanidad y su actividad en el medio ambiente. Para lograr este postulado, no puede asentarse en la utopía de un compromiso si no se sana la herida ecosistémica de la imperfección. Frente a este dilema, está la libertad (pp. 280-281).

Jonas exige un cambio de comportamiento ético para ejercer una conciencia ecológica profunda, con raíces en las “leyes homeostáticas de la ecología, que en el estado natural evitan el excesivo aumento de cualquier especie, [y que] acabarán reclamando su derecho de forma más terrible cuanto más se haya forzado su tolerancia” (Jonas, 2004, pp. 233-235), idea que también explicó Naess.

Ecosofía

Naess (2018), en su libro *Ecology, Community and Lifestyle*, menciona por primera vez el término *ecosofía*, el cual nace de filósofos que, a través de sus métodos, enfrentan la problemática de la ecología. En la actualidad, se habla de una filosofía ambiental que asume principios que involucran la vida en armonía con el exterior, respetando el papel de la ciencia y la ética. Naess se pregunta: “¿Aplicaremos algo de autodisciplina y planeamiento responsable para contribuir con el mantenimiento y desarrollo de la riqueza de la vida en la Tierra, o vamos a desperdiciar nuestras oportunidades y dejar el desarrollo a fuerzas ciegas?” (Yóplac-Acosta, 2024).

La ecosofía lleva al humano hacia dos caminos. Por un lado, se encuentra la filosofía de la ecología profunda; por otro, acompaña al movimiento ecologista, donde se involucran activistas, políticos, jóvenes universitarios, todo por un renacer de estructuras políticas (Naess, 2018, p. 40). El ambientalista toma en consideración hablar de un modelo de “ecosofía T”, haciendo alusión a su cabaña en la cima del monte noruego Tvergastein, ubicada entre piedras. En este lugar sur-

ge el pensamiento de un nivel T en la ecología profunda: a largo plazo, para toda una vida. Pero ante la pregunta: ¿Dónde se ubica la ecología profunda?, según O’Riordan, en la propia naturaleza: “las leyes ecológicas dictan moralidad humana” (p. 56). Esta comunión educativa, dada por la naturaleza hacia el hombre y descrita con moralidad y ética, busca “cambiar nuestra propia manera integral de sentirnos a nosotros y al mundo... en la autorrealización... yendo de forma profunda al interior de nuestra propia experiencia” (pp. 55-62). Naess indica el camino con un ideal de comprensión participativa sobre cómo los humanos interpretan al mundo, ejerciendo la ética en la praxis del exterior. De esta manera, se estaría edificando el futuro.

Si el futuro está en nuestras manos, se debe a la asociación activa de la intuición desde la conciencia y al cambio de estilo de vida hacia el exterior. “El cambio debe ser esencialmente interpretado como una variable dependiente” (p. 146); implica una metamorfosis igualitaria hacia la vida en el globo terrenal, no realza al humano, sino a la especie en el mundo.

En síntesis, la propuesta de Naess y la de Jonas se fusionan en la reflexión profunda a largo plazo y en la responsabilidad desde cada humano, familia, sociedad y Estado, a través de políticas públicas que se pongan en práctica desde los valores, para cuidar y proteger el mundo exterior que nos sostiene para la existencia hacia la trascendencia. Sin un escenario físico natural, la humanidad —compuesta de niveles como cuerpo, alma y espíritu— no puede ser. Si somos parte de la materia (cuerpo), la misma existencia espiritual nos reclama un mundo para poder ser.

Valentín (2023) apoya su tesis en Naess para expresar que la ciencia y tecnología desarrolladas en Occidente aún amenazan a los ecosistemas de forma irreversible. Debido a la producción y el consumo, se suma a esta crisis la falta de políticas. Ante todo, se observa que el

daño está hecho: los ecosistemas ya no reincorporan residuos como medio para volver a usarse. Naess y su movimiento nos alertan: las acciones atentan tanto a humanos como a no humanos, como degradación de una vida plena en armonía con el exterior. Sin exterior no hay interior de plenitud... o sí, tal vez lo haya, con vigencia para aquellos comerciantes que dicen construir progreso de sus pueblos, desmantelando a la madre tierra.

La Tierra se observa devastada; se nota su llanto cuando alza su voz herida en sus manifestaciones de fenómenos naturales, producto de la mano antropocentrista, entretenida en los avances de la ciencia y la tecnología. Ante ello, quizá se tiene la inútil esperanza de una adaptación en la sociedad y en las políticas gubernamentales con miras a un verdadero progreso. ¿Quizá es necesaria la ayuda tecnológica para tener una vida común buena para todos?

Es evidente que la crisis ecosistémica es un problema social que está afectando la existencia humana. Naess también menciona este mismo problema social, no solo al referirse a las masas desarrolladas con una conciencia de ecología superficial, sino al advertir que sus efectos, a futuro, implican una crisis donde se involucran costumbres, valores y “pautas económicas que habría que considerar muy seriamente. Sin descuidar las causas materiales que han profundizado la problemática ambiental contemporánea, la filosofía ambiental debería entonces trabajar sobre la raíz ideológica y espiritual de la problemática ambiental” (Bugallo, 2015, p. 40).

Valentín (2023) refiere que, ante la crisis ecosistémica, se puede responder desde la filosofía, entendida como un campo de estudio, o como el código personal de valores y visión del mundo de cada persona. En nuestro caso, adoptamos y trabajamos con el segundo significado, junto a la búsqueda de nuevos tipos de explicación mediante el uso de sistemas y perspectivas relacionales. Naess anima a cada

persona madura a desarrollar su propia ecosofía o visión total, que, como la vida, va cambiando: “La ecosofía de vida de Arne Naess [...] se llama ecosofía T” (p. 23).

Prosigue la autora: puede que cada uno haga su ecosofía a su antojo, desde la A hasta la Z; el meollo es que se debe cuidar el planeta para ser ricos en comunidad, ricos como hermanos que existen, paridos todos del mismo vientre de la *Pachamama*.

Actuar en favor de la naturaleza

Según el artículo *La crisis ambiental contemporánea*, el suelo se encuentra en transformación en un 45%; hay una concentración del 25 % de CO₂; se está usando el agua en un 55%; existe una fijación de nitrógeno del 57%; se ha invadido a las plantas en un 18%; las aves se han extinguido en un 26%; y hay una captura marina del 60 % (Tommasino *et al.*, 2005, p. 15).

En la primera parte de este texto, titulada “Crisis ecosistémica”, se pudo apreciar que un ser con conciencia e inteligencia humana es parte del acelerado caos ecosistémico. Sus consecuencias se deben a las actividades humanas que provocan contaminación, variación de temperaturas y desastres naturales, los cuales llevan a nuevos cambios sociales, como la migración de comunidades.

Por otro lado, Grima (2023) indica, en su ilustración, que la variación de temperatura para el 2037 alcanzará un aumento de 1,5°C, y que, en nueve años más, el planeta llegará a 2,0°C de temperatura. Además, el agua se está contaminando en todos sus lugares y formas, como lagos, ríos y canales, debido a la industria antropogénica y a las naciones capitalistas (Arango, 2013).

En la segunda parte de este texto, titulada “Filosofía y ecosistema”, se encontró que, ante los sucesos inestables de la naturaleza —con

tendencia a crecer aún más—, nace la propuesta de filosofar con responsabilidad. Jonas presenta su pensamiento como tabla de salvación ante la crisis ecosistémica. A él se une Federovisky, subrayando la plenitud que se alcanza regresando a la naturaleza, siendo el hombre el único actor como ente de causa-efecto en el medio ambiente. Aclara que la ecología no necesita de este ente, pero que el ente de la naturaleza sí le es necesario al hombre para alcanzar esa plenitud en el escenario exterior.

En este mismo capítulo también se desarrolla el concepto de “valor vital”, uno de los destacados por Scheler y que se vincula con el valor general de la responsabilidad según Jonas, en el marco del compromiso social. Por estos mismos valores es posible sentir el apego familiar del hombre hacia la Tierra, lo cual considera importante Steinbock: el sentirse en familia con el medio ambiente. Si el hombre no es sintiente, entonces es ajeno a él y comienza a profanar la naturaleza con una ideología egotizadora.

Ante tal devastación ecosistémica, Naess crea el movimiento y la filosofía de la ecosofía para actuar frente a la naturaleza, pero no de manera superficial, sino mediante una acción profunda y sostenida a largo plazo en el cuidado del planeta.

Conclusiones

Si bien tenemos claro el término *sistema*, introducido por Bertalanffy, este se define como el conjunto de componentes físicos con entradas y salidas que interactúan en su entorno y forman un todo. Aplicado este sistema a la biología, se consideran los ecosistemas como un órgano totalizado.

En el capítulo se aprecia la articulación de los ecosistemas. Acaso, ¿no necesita la roca del mineral y de otros elementos que la compo-

nen para ser? ¿No es el árbol quien se agarra de la tierra, y esta, de la roca que satisface su existencia? ¿Es el ser humano más importante que todos y no necesita de ningún ser abiótico o biótico? ¿Qué sentido común de servicio está aportando el ser humano a la naturaleza?

Para inhibir la crisis ecosistémica, el ser humano —como actor que necesita de la naturaleza— debe actuar con el valor máximo hacia ella: el valor de la *responsabilidad*, encontrado por Scheler y resalta-do por Jonas. Igualmente, Steinbock comparte que el humano debe sentirse parte del planeta, en una relación de pertenencia familiar hacia otros entes del medio ambiente.

Bugallo propone reducir la crisis ambiental mediante la implementación de procedimientos que disminuyan el volumen de contaminantes como restos, a fin de amortiguar el impacto de las actividades humanas frente al medio ambiente. Este planteamiento puede compararse con lo que expone Arango (2013): que los países industrializados son los principales promotores de desechos peligrosos, los cuales atentan contra los ecosistemas, deteriorando el suelo, el agua y el aire.

Por ello, es conveniente retomar la propuesta de Jonas: configurar la acción con responsabilidad en la sociedad, lo que para Naess se nombra con el término *ecosofía*. Se trata de una reflexión profunda, de estar conscientes de la verdad que nos rodea para protegerla y conservarla. Ante esto surge la pregunta: Y, ahora, ¿qué hacen los seres humanos, si ya están donde están, en una era tecnologizada? ¿Será que desde los sistemas de gobierno de cada Estado se deba regresar a la era de piedra para salvar a la naturaleza? ¿Qué pasará con los grandes inventos que, con esfuerzo y tiempo, han costado incluso la vida y hasta sangre?

La crisis ecológica es un problema social, en cuanto afecta a los seres sociales y, al mismo tiempo, estos son quienes afectan abruptamente a los ecosistemas en los que se desarrolla la vida humana. Muchas de

las actividades del ser humano están propiciadas como consecuencia de los sistemas de producción y de modelos de desarrollo que se aprovechan más de lo que podrían beneficiar al medio ambiente. Hay una exageración en la utilidad de los recursos naturales, pero hace falta una capacidad de reciprocidad, en la que la técnica y la ciencia estén al servicio y en beneficio del medio ambiente.

La filosofía, como saber riguroso que busca las causas y esencias de todos los fenómenos, ha posibilitado una reflexión acerca de la crisis ecológica y del medio ambiente. Pensadores como Hans Jonas han propuesto el principio de responsabilidad, con el cual se busca crear una conciencia ecológica desde la heurística del temor; es decir, pensar en lo catastrófico que puede ser el futuro. Ese temor nos debe llevar a un compromiso ético con lo ecológico en el presente.

Para Max Scheler, la orientación hacia los valores vitales llevaría al ser humano a asumir como máximo valor aquello que la naturaleza le proporciona para vivir con plena integridad. Para Federovisky, el principio de ecología integral le permite explicar que, para alcanzar la felicidad, hay que regresar a las fuentes iniciales de la humanidad, a aquello que compartimos con otros seres vivos, a los procesos mediante los cuales diferentes especies —incluyéndonos a nosotros— han logrado sobrevivir y evolucionar.

Finalmente, el concepto de mundo familiar y ajeno, desarrollado por Steinbock, explica que solo aquello que nos es familiar nos hace más conscientes de las interacciones que necesitamos para sobrellevar las crisis ambientales.

Referencias bibliográficas

- Arango, Á. (2013). *Crisis mundial del agua*. <http://bit.ly/417KZBz/>
- Bugallo, A. (2015). *Filosofía ambiental y ecosofías: Arne Naess, Spinoza y James*. Prometeo. <http://bit.ly/4lQoB8m/>
- Cortina, A. (27 de julio de 2020). *Ética y Moral*. [Video]. YouTube: <http://bit.ly/4lK9xc9/>
- Duval, R. (2023). *Desequilibrio: Cómo el cambio climático está modificando los ecosistemas de la Tierra*. <http://bit.ly/3TU6LoD/>
- Enciclopedia Concepto. (14 de julio de 2022). *Ecosistema*. <http://bit.ly/44ZH4rB/>
- Escolástico, C., Cabildo, M., Claramunt, R., y Claramunt, T. (2013). *Ecología II: comunidades y ecosistemas*. UNED. <http://bit.ly/3H1KX7q/>
- Federovisky, S. (2007). *Historia del medio ambiente*. Estación Ciencia. <http://bit.ly/3J0055Q/>
- Font, I. (1991). *La crisis climática del siglo XX*. <http://bit.ly/4lI6qRT/>
- Grima, P. (2023). *Crisis climática: un análisis crítico*. <http://bit.ly/4f7d1TG/>
- Hadjadj, F. (2023). *¿Qué es la naturaleza? El ser vivo, el más Kata Physin*. Ediciones Rialp. <http://bit.ly/4f2LdQc/>
- Jonas, H. (2004). *El principio de la responsabilidad*. Herder. <http://bit.ly/4kZq7Dz/>
- Naess, A. (2018). *Ecología, comunidad y estilo de vida. Esbozos de una ecosofía*. <http://bit.ly/3H4I45V/>
- Reyes, A., y Aguirre, A. (2020). *Violencia contra los ecosistemas. Ecocidio en México contemporáneo desde la filosofía forense*. <http://bit.ly/3IJ6N-NE/>
- Scheler, M. (2001). *Ética Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Caparrós Editores. <http://bit.ly/4lTlTK/>
- Steinbock, A. (2004). *Afecto y atención: Sobre la fenomenología de la toma de conciencia*.
- Steinbock, A. (2022). *Mundo familiar y mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl*. Ediciones Sígueme S. A. <http://bit.ly/3llyTsq>
- Tommasino, H., Foladori, G., y Taks, J. (2005). *La crisis ambiental contemporánea*. <http://bit.ly/4l6FCKk/>

- Valentín Calzada, M. (2023). *La filosofía de la ecología en Arne Naess: De la ética a la ontología, ¡y vuelta!* Universidad de Valladolid. <http://bit.ly/3J0BrIC/>
- Vargas, G., Pérez, S., y Aldunce, P. (2018). *Aluviones y resiliencia en Atacama. Construyendo saberes sobre riesgos y desastres*. <http://bit.ly/4o77JeP/>
- Yóplac-Acosta, M. (2024). Aporte de Naess, Rozzi y Boff a la filosofía ambiental. *Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Sociales*. <http://bit.ly/4m4s174/>

Estudio hermenéutico de la responsabilidad social empresarial desde la perspectiva de la ética

GONZALO FABIÁN ERAZO BRITO
CRISTIAN FERNANDO BARRETO CALLE
<https://doi.org/10.17163/abyaups.137.5>

Introducción

El crecimiento del poder económico y político de las corporaciones multinacionales, junto con la interconexión entre los mercados locales y el mercado global, ha convertido a la responsabilidad social empresarial (RSE) en una entidad de control de sus acciones, en particular, de aquellas que no se han subordinado a los parámetros establecidos por las localidades.

Con el desarrollo de las sociedades inmersas en un modelo económico capitalista, se han transformado los derechos laborales y, más recientemente, los derechos de los consumidores. Las empresas se han visto forzadas a modificar sus prácticas y prestar atención a las demandas sociales y ambientales relacionadas con su funcionamiento.

Es importante destacar que resulta indiscutible la necesidad de establecer límites morales a aquellas acciones que generan retribuciones e ingresos para los ejecutivos, lo que da lugar a la responsabilidad social empresarial (RSE), un concepto clave en la esfera de los ne-

gocios. La RSE se refiere al compromiso de las empresas de actuar de manera ética, integrando en sus operaciones la responsabilidad económica, legal y social (Chandan y Das, 2017). En este contexto, la RSE ha adquirido una creciente relevancia para construir buenas relaciones entre la empresa y la sociedad; estas relaciones son fundamentales para la consecución del desarrollo sostenible (Li *et al.*, 2023; Liu y Wu, 2025).

Sin embargo, en torno a este asunto persisten elementos conceptuales imprecisos que dificultan su definición y, por ende, su aplicación y control efectivos. Como consecuencia, se comete el error de incluir prácticas que se consideran responsabilidad social, pero que no resisten un análisis objetivo en términos de su auténtico espíritu moral.

Se estima que el comportamiento moral en la empresa suele utilizarse como estrategia, acompañado de una mejora en los resultados, pero no existe una regulación clara sobre la elaboración y presentación de esta información. No obstante, se han realizado importantes esfuerzos en este sentido, especialmente en lo relativo a la valoración de intangibles y a los efectos medioambientales (Sorj y Martuccelli, 2008).

Una estrategia que a menudo acompaña la acción empresarial es el comportamiento moral, el cual suele generar resultados positivos (Albuquerque *et al.*, 2018). Sin embargo, la falta de regulación sobre la forma adecuada de elaborar y presentar la información persiste como un desafío actual, lo que resulta perjudicial para el valor de la empresa (Li *et al.*, 2023). No obstante, se reconocen esfuerzos para abordar este vacío normativo, especialmente en lo relacionado con los elementos intangibles y el impacto medioambiental, áreas de alto interés que comienzan a ser consideradas de manera más integral en las estructuras empresariales.

La responsabilidad social empresarial es una herramienta de práctica ética para desarrollar los mercados, las ventajas competitivas y una visión estratégica de posicionamiento y salud corporativa. Esta temática comienza a gozar de un privilegiado espacio entre la diversidad de agentes económicos (Nahuat *et al.*, 2021). En este contexto, un comportamiento empresarial transparente, acompañado de información objetiva, veraz y pertinente sobre sus actividades, se ha convertido en un elemento de suma importancia.

A pesar de que el efecto positivo de las prácticas de RSE sobre la sociedad es innegable, la relación entre la RSE y el rendimiento empresarial es discutible. Si las empresas analizaran sus opciones de RSE de la misma manera que eligen sus principales negocios, descubrirían que la RSE puede ser una fuente de ventaja competitiva. Como indican Piña y Suárez (2014), muchas actuaciones que son consideradas éticas pueden estar vinculadas indirectamente con beneficios económicos a largo plazo.

Sin embargo, el valor estratégico de la RSE es cuestionable desde el punto de vista de las teorías neoclásicas, que no reconcilian fácilmente el bienestar social con los beneficios empresariales, ya que los mercados imperfectos no maximizan el bienestar social (Aslan y Sendogdu, 2012).

De hecho, los estudios que han analizado esta relación ofrecen resultados diversos (Paz, 2017; Sazuwa, 2019). De acuerdo con Maxfield (2008), mientras que las imperfecciones del mercado (externalidades, información asimétrica y colusión) explican en parte la necesidad de RSE, son al mismo tiempo fuente de ventaja competitiva. Por un lado, ante los fallos del mercado, la sociedad demanda actitudes responsables en las empresas. Por otro lado, desde la perspectiva de los recursos y capacidades, las prácticas de RSE pueden ser utilizadas como una estrategia de diferenciación (Branco y Rodrigues, 2006).

El tema adquiere gran relevancia práctica, ya que se reconoce que el valor estratégico de la RSE para una empresa debe abordarse a partir de la gestión sostenible de su cadena de valor. Además, cuando una empresa decide actuar de forma socialmente responsable, su modelo de gestión y procesos internos deben ajustarse, y es fundamental que este cambio sea comunicado adecuadamente a sus miembros para favorecer la gestión del cambio (Piña y Suárez, 2014).

En este contexto, su estudio coexiste con una utilidad considerable, debido a que pone de manifiesto la necesidad de establecer mecanismos o sistemas de gestión ética empresarial, para la administración del talento humano y, de esta manera, contribuir al desarrollo del bien común en las organizaciones modernas.

Según Lin (2023), la compleja interacción entre las estrategias empresariales que buscan generar valor al alinearse con principios éticos y sociales mejora la confianza entre las partes interesadas y la percepción pública, promoviendo acciones integrales que benefician tanto a la empresa como a la sociedad en general. Este enfoque se ha considerado como un reto fundamental para las organizaciones del siglo XXI, ya sean empresas de propiedad privada, pública, sin fines de lucro u organizaciones no gubernamentales, debido a los cambios en los patrones de gestión de las compañías a nivel mundial. En particular, Rosário y Figueiredo (2024) sostienen que los modelos tradicionales, enfocados en maximizar las ganancias, ya no son suficientes, dado los retos de generar valor a través de la ética y la sostenibilidad, elementos clave en las sociedades globalizadas.

Por tal motivo, la RSE se posiciona como pilar para el éxito a largo plazo.

En su génesis, la problemática planteada surge a partir de la preocupación por el hecho de que en las investigaciones sobre RSE se tienden a considerar únicamente ciertos aspectos o componentes, limitados dentro de un marco más amplio. En otros casos, se cuestio-

na la legitimidad de la RSE, señalando que algunas organizaciones buscan beneficios fiscales sin generar un impacto positivo en la sociedad (Sarhan, 2024).

En este contexto, las organizaciones deben evaluar éticamente su aporte al entorno social, reconociendo que no operan de forma aislada, sino que deben actuar conjuntamente, desde una perspectiva responsable, con los gobiernos y la sociedad. Solo bajo este enfoque de cooperación, las inversiones en RSE pueden obtener realmente ventajas en los mercados y garantizar la sostenibilidad en el tiempo (Pouresmaieli *et al.*, 2024).

No obstante, es aún tarea pendiente la articulación de los elementos éticos de la responsabilidad social empresarial, lo cual constituye la problemática de partida de la presente investigación. Por lo tanto, para lograr tener claridad sobre el tema, es necesario el estudio de la relación entre lo empírico y lo teórico, su análisis, discusión y arribo a conclusiones.

Lo anterior plantea un desafío importante, que consiste en la dificultad de comparar estudios y acciones de RSE provenientes de distintos ámbitos, ya sea en relación con la competitividad (Kumar *et al.*, 2024), los resultados financieros (Diwan y Sreeraman, 2023), o las implicaciones sociales y ambientales (Wenqi *et al.*, 2022). En última instancia, la capacidad hermenéutica del investigador es la principal herramienta para marcar tendencias generales, dentro de un espectro de estudios específicos.

El aumento de enfoques y publicaciones sobre la RSE desde principios del presente siglo ha dado lugar a una diversidad de perspectivas y conceptualizaciones, que van desde la ética empresarial hasta el capitalismo consciente, lo que ha convertido a este concepto en uno de difícil unificación (Carroll y Brown, 2018). A ello se añade una problemática más compleja, dada por las obvias limitaciones

que impone la comparación de la acción de la RSE y los estudios generados en diferentes esferas, agravada a su vez porque, además, se adolece de una metodología relevante (Paz, 2017).

De acuerdo con lo anteriormente expuesto, corresponde considerar a la capacidad hermenéutica del investigador sobre el tema como un instrumento fundamental para la identificación de las tendencias generales presentes en el universo de las investigaciones que abordan el tema.

En este sentido, el objetivo central de este artículo es presentar diferentes posiciones teóricas sobre la responsabilidad social empresarial (RSE) y su dimensión ética, seleccionando documentos clave que servirán de base para desarrollar un análisis hermenéutico. Como resultado, se arrojan datos que permiten generar una discusión entre las prácticas de las empresas socialmente responsables y el cuestionamiento de los criterios éticos que se develan con máxima vigencia en la responsabilidad social empresarial de la contemporaneidad.

Ética y empresa

En el ámbito empresarial existen problemas de índole moral que inciden en las personas relacionadas con las empresas, fenómeno que se produce al ser el comportamiento moral un elemento inherente a las relaciones interpersonales y la empresa un espacio en el que físicamente coinciden grupos y personas, aunque con diferentes propósitos e intereses. En los albores del capitalismo como sistema, el propósito lógico y natural de las empresas nacidas desde lo organizacional con una finalidad productiva consistía en obtener máximos dividendos (Reiter, 2016). En esta concepción no se incluían acciones que no fueran de índole económica y se desestimaba cualquier enfoque al bienestar social, ya que solo se tomaban en cuenta los intereses de los accionistas.

A medida que la sociedad ha progresado, los intereses de las personas vinculadas directa o indirectamente a la empresa se han visto favorecidos por el avance social y el desarrollo de los marcos legales. Actualmente, las empresas, en su rol de agentes económicos, siguen priorizando la obtención de resultados económicos en lugar del beneficio social. En caso contrario, se corre el riesgo de perder la confianza de los inversionistas, tanto potenciales como actuales, lo que podría llevar a la empresa a quedar marginada del mercado.

No obstante, las transformaciones ocurridas en la economía de mercado en los países más desarrollados han sido esenciales, ya que, en el cumplimiento de sus objetivos, las empresas han comenzado a incluir, junto a los criterios económicos, factores que antes no se consideraban, como los medioambientales y sociales (Bukhari y Chouthoy, 2024). Es así como las empresas ya no siguen las antiguas normas de mercado a las que se ceñían y ceden este espacio a los llamados *stakeholders* o grupos de interés, que tienen sus objetivos particulares. En este particular, resulta necesario destacar a un grupo de especial interés en la empresa: los trabajadores.

En la actualidad ya se toman en cuenta agentes y agencias relacionadas con el quehacer empresarial, de modo que se agrupan indistintamente a los agentes sociales (los proveedores, organismos normalizadores, como sindicatos de trabajadores, medios de comunicación, organizaciones no gubernamentales, cámaras de comercio, asociaciones de consumidores, analistas, *lobbies*, entre otros), el medio ambiente y las generaciones futuras, los clientes, la comunidad local, la sociedad, los competidores, los empleados, los accionistas/propietarios, las administraciones públicas y el público en general (Méndez, 2005).

El carácter empresarial de la RSE se asemeja a un grupo de herramientas para el accionar de las empresas, o lo que es lo mismo, las organizaciones con carácter de lucro. Estas herramientas parecen

haber surgido a partir de preceptos que buscan garantizar el bienestar de las partes implicadas con la organización, ya sea de manera directa o indirecta. Aun así, la RSE engloba dos elementos esenciales que no son claramente percibidos por los ojos de la sociedad: servir de herramienta que promueve el quehacer de la empresa en el mercado y compensar a la sociedad de algún modo por los dividendos que la empresa obtiene de ella (Matten y Moon, 2004).

No obstante, en el contexto empresarial, el significado de la RSE se ha ampliado de modo que abarca a todas las organizaciones, incluidas aquellas sin ánimo de lucro, que desempeñan una función social y no financiera. Estas son instituciones de índole educativa, ONG, iglesias, entre otras agencias sociales. Es así como la extensión de este término posibilita el cuestionamiento de dos elementos relacionados con la RSE: por una parte, el carácter compensatorio que se le atribuye siempre a la responsabilidad social y, por otra, la posibilidad de que las organizaciones puedan incumplir con los valores socialmente esperados (Weller, 2017). Lo anteriormente referido muestra los diversos criterios con relación a su carácter, alcance e indicadores que la caracterizan.

Adicionalmente, la ética puede ser vista como un principio de la ética empresarial. El estudio realizado por Tourigny *et al.* (2019) evidencia que el liderazgo ético tiene un efecto positivo en la RSE en distintas dimensiones a nivel organizacional, y que la RSE tiene un efecto positivo en todos los niveles sobre la confianza organizacional. En su estudio sobre 788 empleados en el sector alimentario en Corea, Jung *et al.* (2010) encontraron una relación positiva entre la percepción de la ética laboral de los empleados y la compatibilidad organización-trabajador. Los resultados de distintas investigaciones (por ejemplo, Jung *et al.*, 2010; Aslan y Sendogdu, 2012; Tourigny *et al.*, 2019; Ilyas *et al.*, 2020) evidencian que existe una relación positiva entre el valor y el comportamiento ético corporativo, y se puede decir que el liderazgo ético es paralelo.

Los paradigmas egoísta, filantrópico y socialmente responsable contribuyen al estudio del accionar histórico de las empresas. El narcisista se corresponde con una organización cuyo propósito es únicamente el aumento de sus beneficios económicos y la mantención de prácticas que protejan los intereses de los accionistas. El filantrópico corresponde a una institución que, si bien presta ayuda financiera, no se vincula mediante compromisos extensos y más permanentes con los agentes sociales a los que afecta. Por su parte, el paradigma socialmente responsable, lejos de circunscribirse a lo económico y a la filantropía, jerarquiza en su quehacer a los factores ambientales y sociales, tomando en cuenta en sus propios intereses y su accionar tanto a la región afectada como a los agentes económicos y sociales con los que se vincula (Kliksberg, 2006).

Según la mirada de Ortega y Gasset (2010), el ser humano es una entidad capaz de elegir y decidir. Estas dos posibilidades se vinculan con la responsabilidad, cuya etimología apunta al verbo infinitivo *responder*. Con este enfoque, las empresas y las personas disponen de un espacio de libertad desde el cual sus acciones son seleccionadas, por lo que son responsables de ellas y deben asumir su responsabilidad.

Un accionar inherente a un “buen gobierno corporativo” es demandado por la RSE a las empresas, tanto interna como externamente. Este enfoque promueve relaciones laborales justas, equitativas y transparentes, con el objetivo de reducir las brechas laborales, principalmente en lo que respecta a la disparidad salarial (D’Mello *et al.*, 2024). Además, exige que las organizaciones adopten un comportamiento ético hacia sus clientes, estableciendo relaciones de confianza y respeto mutuo (Vuong *et al.*, 2024). La responsabilidad ambiental, por su parte, se posiciona como prioritaria dentro de las prácticas empresariales sostenibles. En este contexto, los intereses en la actualidad se encuentran en lograr gestar una ideología que oriente la actuación empresarial más allá de un accionar filantrópico.

No obstante, resulta importante señalar que, aunque el proceso emergente es poderoso, no rinde sus frutos esperados ni se encuentra fortalecido. No se ha logrado, por igual, que se propicie la transformación positiva de las empresas tradicionales a otras más comprometidas socialmente. Aunque, según los análisis de Correa, Flynt y Amit (2004), el número de empresas que sigue el modelo descrito parece incrementarse, aún se percibe que el paradigma socialmente responsable continúa siendo un tema secundario en el mundo empresarial, en especial en América Latina, donde esta materia se halla rezagada. Del mismo modo, la RSE está atrasada en los países en vías de desarrollo. La capacidad de responsabilidad de acción y de responsabilidad social se ha visto incrementada en las empresas debido al fenómeno de la globalización. Estas representan la ética empresarial, lo cual abarca el análisis integral de la responsabilidad ecológica y social.

En este sentido, García-Marzá (2013) sostiene que es un error considerar que la ética empresarial se limita a las responsabilidades de la empresa, ya que esto reduciría su alcance al comportamiento profesional de los directivos. De igual modo, el autor, de acuerdo con su enfoque, estima que la responsabilidad es parte de la ética empresarial y que debe, a su vez, tomar en cuenta las situaciones vinculadas con la confianza depositada en la empresa. Una mejor comprensión de este análisis de cierre se relaciona con la definición conceptual de responsabilidad, al estar relacionada con el término *libertad*.

La responsabilidad social empresarial como pieza clave en la transición hacia el desarrollo

Tanto las personas como los grupos se ven afectados por las decisiones derivadas de las prácticas empresariales. La temática de la responsabilidad moral va aparejada a la validez de las acciones y prácticas de las empresas, y ello equivale a tomar en cuenta las consecuencias

que ellas producen en otras personas. Esta perspectiva se alinea con el pensamiento de Ortega y Gasset (2010), quien destacara el juicio moral que subyace en toda acción y que se traduce en el cumplimiento de las obligaciones ante los derechos de las demás personas. De este modo, los preceptos presentes en las instituciones sociales determinan la inexistencia de lo amoral. Ello implica que una empresa amoral no existe, a pesar de que agentes empresariales lo consideren así por conveniencia (Cortina *et al.*, 1994), todo amparado en esa posibilidad sugerida por el término. Puede hablarse de una empresa amoral ante el incumplimiento de estatutos y normas por parte de una institución (García-Marzá, 2004). Las prácticas empresariales traen consecuencias en sus grupos de interés, que se comportan como reflejo de los comportamientos en el contexto de las empresas.

En este particular, será posible observar cómo los principios éticos se convierten en un eje esencial para el éxito o fracaso empresarial. Por ejemplo, el estudio de Sindhu *et al.* (2024), enfocado en el sector bancario pakistaní, reveló que la RSE tiene una relación positiva con el desempeño financiero y no financiero. Asimismo, Amoako *et al.* (2024), recopilando datos de 1106 empresas de distribución, venta al por mayor, venta minorista y venta ambulante de actividades de telecomunicaciones en Ghana, encontraron que la RSE ética impacta positivamente en el valor de la marca organizacional.

De ahí que un caso representativo de las consecuencias que trae a las empresas la praxis de un accionar antiético lo constituye la empresa Nike, comercializadora de artículos deportivos y zapatos. La falta de ética de sus políticas laborales, divulgada por diferentes medios de comunicación, provocó el boicot de los años noventa y, con él, la caída de sus ventas (Anguita, 2021). Entre las prácticas nada éticas, con escenario en Indonesia, se encontraba el empleo de niños en las líneas productivas y jornadas obligatorias de más de ocho horas para los trabajadores, que devengaban salarios inferiores al mínimo.

Casos como este y otros apuntan a que las empresas no pueden desestimar los requerimientos que, en lo moral, demandan los agentes sociales sin recibir perjuicios en su quehacer de negocios y productivos. Es así que la RSE va transformándose en un eje fundamental en la gestión empresarial (Correa *et al.*, 2004).

Morin (2002) expande el alcance de la ética individual al campo organizacional y argumenta que todas las actividades de un ser complejo se desarrollan dentro de organizaciones. En este sentido, resulta más importante que hablar de una ética en el orden individual, hacerlo de la ética de las organizaciones. Esto implica que la responsabilidad de los actos correctos e incorrectos recae sobre la totalidad de empleados de una organización. Esta perspectiva concuerda con Velázquez (2012, p. 15): “cuando los miembros de un grupo organizado como una corporación actúan en conjunto, la acción corporativa debe atribuirse al grupo; en consecuencia, debe ser el grupo corporativo, y no los individuos que lo conforman, el responsable del acto”.

En este contexto, el desarrollo de mercados, la construcción de una visión de posicionamiento y la promoción de salud empresarial pueden ser impulsados por la RSE, concebida como un instrumento de la praxis ética. Sin embargo, el capitalismo halló en la RSE una vía que, aunque pretende mejorar la imagen pública, ha sido aprovechada por actores como los bancos que especulan, contribuyendo, paradójicamente, al deterioro de su imagen. La reputación del sistema político se refuerza cuando las empresas logran mayores beneficios pecuniarios, reducen los costos y pagan menores impuestos. El Estado de bienestar, por su parte, independiza sus presupuestos y los destina a las tareas que la sociedad impone. La industria recibe así lo transferido por el rol de soporte en obras sociales (Ramírez, 2017; Amato, 2019).

Debido a la proliferación de enfoques y estudios sobre la responsabilidad social organizacional (RSO), especialmente en los últimos

veinte años, han surgido diversas definiciones y perspectivas que dificultan su unificación como concepto. Por ejemplo, se ha propuesto emplear el término *responsabilidad social organizacional* (RSO), en lugar de *responsabilidad social empresarial* (RSE), ya que el primero posibilita incluir a todo tipo de organización (Tello y Rodríguez, 2016). Bajo un enfoque hermenéutico, Tello y Rodríguez (2014) profundizan en los elementos de la RSE y en cómo esta se transforma, en lo conceptual, como RSO.

Igualmente, la *responsabilidad social corporativa* (RSC), término afín, nace en las décadas de los cincuenta y sesenta del siglo pasado en Estados Unidos, y se consolida en la Europa de los noventa. Un azaroso proceso de estudio basado en debates y experiencias ha dado paso al consenso que en la actualidad existe sobre la RSC. No obstante, esta expresión aún no alcanza su maduración definitiva, por lo que probablemente seguirá transformándose y desarrollándose en etapas futuras. Aun pasados los años, este término no cuenta con una única acepción. Si bien la RSC y la RSE cuentan con una abundante divulgación mediática, a escala internacional es mayormente utilizada la sigla RS; aunque la RSC es ampliamente empleada, esto se debe a que las grandes empresas resultan ampliamente demandadas, al ser importantes decisores en el desarrollo planetario y también por las enormes cantidades de productos que consumen.

Este tema presenta sus conexiones con la ética del liderazgo y la de los líderes a nivel organizacional. Siendo la RSC una tendencia actual, se debe conocer si es una moda pasajera, o bien si se trata de una práctica más coherente y fortalecida por los agentes que lideran gobiernos y empresas.

Para ganar en claridad sobre este constructo, Abreu y Badii (2007) citan a la Comisión de las Comunidades Europeas (COM), la cual considera como RSC a “la integración voluntaria, por parte de las

empresas, de las preocupaciones sociales y medioambientales en sus operaciones comerciales y sus relaciones con sus interlocutores o *multistakeholders*: accionistas, proveedores, clientes, trabajadores, administraciones y comunidades locales” (p. 61).

Es así como la RSC constituye la herramienta que posibilita adquirir, mediante lo ético, aquello que le es negado por las estrategias del mercado y el modo de negociación empresa-sindicato. Otros investigadores ven a este constructo como el mercado generador de ingresos; un sistema que muestra el quehacer realizado históricamente por la empresa; el enfoque profesional para los filósofos desde lo político y lo moral, y una oportunidad para optimizar la imagen de empresas e instituciones, entre otras acepciones y consideraciones.

Evolución histórica de los estudios sobre RSE

Los primeros estudios científicos sobre responsabilidad social empresarial, según Mozas y Puentes (2010), centraron su atención en estudiar la posible relación entre los intereses medioambientales y sociales con los intereses económicos empresariales. De este modo, a la luz de dos enfoques epistemológicos distintos, aún vigentes, se estudia la RSE de modo específico: uno en el que la misión económica empresarial engloba el impacto social, y otro, más amplio, que concibe a la RSE por encima de las metas económicas que se plantean las organizaciones. Resulta conveniente, para los propósitos de la presente investigación y para un mejor acercamiento a las tendencias del pensamiento y los conocimientos sobre RSE, profundizar en los cambios en la epistemología del concepto.

Los orígenes epistemológicos de la RSE se hallan en el siglo XVIII, escenario de los ideales que describen el bienestar común. Es a partir de este momento que los enfoques teóricos evolucionaron del tradicional enfoque individualista de la economía hacia una visión más

colectiva. Se conoce que el propósito principal de las empresas es la obtención del lucro o el máximo beneficio, pero el logro de dichas metas requiere obtener el beneficio de todos o, lo que es lo mismo, el crecimiento del bien social.

El sistema productivo de la sociedad se fundamenta en el sector empresarial. Obtener un excedente monetario, que se traduce en beneficios o dividendos, está estrechamente vinculado a los intereses sociales. Por lo tanto, la sociedad exige que se alineen los intereses comerciales con sus objetivos sociales. En caso de que las empresas no cumplan con estos requisitos, pueden ser demandadas por la sociedad, lo cual limita los beneficios económicos.

El siglo XIX dio paso a investigaciones sobre la responsabilidad social (RS) que abordaron este constructo de modo más filantrópico, al realizar un acercamiento entre la sociedad y lo empresarial (Mintzberg, 1983). Constituye un conocido precedente de la RSE actual la corriente cooperativa que surgió en Alemania e Inglaterra como consecuencia de la crisis social, que desestabilizó las estructuras vinculadas a las relaciones sociales, agravada por la Revolución industrial, y perjudicó considerablemente a campesinos y obreros. Por su parte, el liberalismo económico se enfrentó al cooperativismo, de manera que se armonizó la competencia empresarial con elementos que, en lo social, representan la justicia distributiva, el apoyo comunitario, la democracia y la solidaridad. Un aspecto crucial en este contexto es el clima político en donde se enmarcan las operaciones empresariales. El estudio de Liston-Heyes y Ceton (2007) muestra que las actividades de RSE pueden entenderse como una redistribución de fondos de las empresas al público, determinada por las políticas públicas. En este sentido, las empresas en estados liberales tienden a participar en más actividades de RSE.

La desigualdad y la pobreza se incrementaron en el siglo XX, debido al auge del capitalismo y las guerras imperialistas, lo que dio lugar a nuevas tendencias en las RS. En este particular, la investigación científica sobre el tema se dirigió a fundamentar las necesarias transformaciones en la unión empresa-sociedad. Estos estudios, poco después, encaminaron sus pasos a encontrar respuesta a una pregunta que pretende indagar sobre la acción de la empresa ante las complejidades sociales de la contemporaneidad. Ya en la década de 1950, el enfoque filantrópico dejó de predominar y, en cambio, apareció una idea que sostiene la armonía de lo social y empresarial (Lee, 2007).

En los años sesenta, el entorno comenzó a exigir al mundo empresarial ceder lo económico y priorizar, en cambio, el impacto social de sus actividades (Lee, 2007). Es así como se explica la aparición de estudios de RS que, en lo conceptual, pretendieron cimentar la obligatoriedad de las empresas de mejorar y proteger los intereses de la sociedad a la que pertenecen. Este tiempo fue escenario de destacadas transformaciones. Este punto cerró la teoría del keynesianismo como teoría económica en tiempos de depresión y crisis, así como también el Estado de Bienestar pos Segunda Guerra Mundial frenó los estudios sobre la RS. Fue así como se desestimó la perspectiva eminentemente social en las empresas y, en cambio, se asumió una línea de pensamiento en la que los beneficios económicos y financieros estuvieron por encima del impacto social.

Desde esta perspectiva eminentemente financiera, se pone el énfasis en los llamados *shareholders* (accionistas) y se estima que los gerentes deben accionar como agentes, además de estar al servicio de los intereses de los propietarios. Esta posición dio paso a que, aun en la actualidad, muchos empresarios consideren que las empresas se deben únicamente a los dueños, lo cual en nada beneficia su desarrollo sostenible, ya que excluye a otros grupos laborales y sociales (Wojtarowski *et al.*, 2016).

En los años ochenta, nace un nuevo enfoque contentivo de ocho zonas de desarrollo empresarial, siendo algunas de las más relevantes la “responsabilidad pública” y la “actitud obrera”, que fundamenta la proposición de que se integren las necesidades sociales con la administración empresarial (Freeman *et al.*, 2010). La década de los noventa estableció dos corrientes de reflexión e ideas de la RSE, que incluyen el enfoque norteamericano, que ampara “hacerle bien al negocio”, y la visión europea, más humanista, con una perspectiva de investigación de los valores presentes en las empresas.

Por último, a fines del siglo XX se fortalece la fusión de lo social y ambiental con el área económica, y ello representa el enfoque más desarrollado de la RSE. Las instituciones de gobierno y las empresas son asumidas por la sociedad como actores del desarrollo social en esta etapa, y dejan de ser un patrimonio exclusivo de investigadores y científicos.

Según estiman Revollo y Borrás (2019), investigaciones realizadas en el campo de la RSE muestran que lo epistemológico de su concepto y su acercamiento a la práctica cuentan con una corriente normativista y otra positivista. La primera clarifica la relación empresa-sociedad, y la segunda profundiza en la gestión de la RSE, al incidir sobre el trabajo que, desde el punto económico-financiero, acometen las empresas.

De la responsabilidad social empresarial a la responsabilidad social corporativa

Breve acercamiento ético

Correa, Flynt y Amit (2004) consideran que la responsabilidad social empresarial debe formar parte de disposiciones y técnicas que representen valor para la marca, porque los elementos económicos empresariales pueden verse afectados si no existe una adecuada relación con la empresa. Es por ello por lo que, en el proceso de cons-

trucción de la marca, cada empresa profundiza en elementos de la responsabilidad social empresarial.

Duque *et al.* (2013) definen la responsabilidad social empresarial como el compromiso consciente de las instituciones para cumplir con las expectativas internas y externas en las áreas clave como la ética, el medio ambiente, lo social y lo económico, de modo que se respete el desarrollo de personas y consumidores, de acuerdo con el ámbito y la perspectiva de responsabilidad social inherente a la empresa, con el propósito de contribuir a la producción de un bien social. En este sentido, Sheng *et al.* (2024) mencionan que la RSE promueve el desarrollo de las finanzas verdes, la innovación y la eficiencia, lo que ayuda al desarrollo integral de la sociedad.

Avendaño (2013) destaca el papel de los medios de comunicación más actuales, los cuales son propicios para fomentar la participación comunitaria y la generación de líderes, lo que a su vez incide en la percepción de los consumidores sobre las marcas. Ello determina la influencia sobre el público objetivo, al integrar de manera responsable las estrategias de posicionamiento y comunicación con la sociedad. En este contexto, y tal como lo señalan Zhu *et al.* (2025), el rápido avance de los medios digitales ha transformado los métodos de difusión de información, mejorando la transparencia y el intercambio de información. Por lo tanto, las empresas responden a los desafíos implementando estrategias de ayuda social para su difusión.

Más recientemente, Milanés *et al.* (2012) sostienen que es el modo en el que las instituciones inciden de manera directa sobre la población a través de un compromiso voluntario que involucra el propósito de cumplir las normas legales de la empresa.

A no dudarlo, Viteri y Jácome (2011) destacan la necesidad de que se mantenga la relación positiva marca-comunidad, de acuerdo con el modo en que se manejen aquellos elementos que posibiliten gene-

rar el valor de una marca. Es así como quedará en el consumidor. En este contexto, Gutiérrez *et al.* (2024) señalan que el consumo tiene un significado intrínseco de lo adquirido, la orientación del consumo, el materialismo como valor y el comportamiento del consumidor, lo que impone la influencia social al adquirir un bien o servicio, y la necesidad de tener aprobación del apoyo social por medio del consumo. Por lo tanto, la publicidad y el marketing han adquirido el concepto de sostenibilidad como elemento de sus actividades, al integrar aspectos ambientales, económicos y sociales en el funcionamiento, cultura y comunicación del negocio.

Según estiman Castrillón y Alzate (2012, p. 180), “la reputación es el carácter que el público atribuye a una compañía”; de este modo, lo asemejan al carácter de un individuo. La confianza y la fidelidad son su principal divisa, y al ser importante, deviene en un activo tangible, con incidencia en la vinculación con su entorno. Ello se debe a que no solo incide negativamente en los consumidores, sino que sirve de atracción a los accionistas reales y a los potenciales, además de servir para trabajadores, clientes y proveedores, entre otros.

Construir una reputación sólida mediante un comportamiento responsable no solo es deseable, sino también esencial, ya que permite enfrentar una corriente que atrae a grupos y los transforma en consumidores. Al mismo tiempo, si estos están en democracia, la incidencia de los grupos de interés ha promovido la creación de un aparato legal que defiende sus intereses, de manera que el poder que tienen sobre las empresas, además de ser social, también, como una derivación, resulta legal.

Han sido creados organismos que se encargan de regular y hacer cumplir las normas de rigor y, además, de que las empresas rindan cuentas acerca de sus actividades. De este modo, resultan penalizadas aquellas organizaciones que incumplan con comportamientos

responsables en el orden social, lo que implica una disminución de sus beneficios económicos.

Las actuaciones de carácter moral actualmente generan beneficios para los negocios, lo que explica la conducta moral de la empresa. Por tanto, esta se convierte en una estrategia adicional en busca de la prestigiosa ventaja competitiva. No obstante, existe otra explicación de índole complementaria, pues cuando la empresa es vista desde la perspectiva de sus miembros, el comportamiento observado en los mismos posibilita el incremento de los resultados. Acorde con lo anteriormente referido, la remuneración que se obtiene no es únicamente satisfacción en el trabajo, sino que se ve representada en otras aristas, que incluyen, entre otras, los beneficios sociales y la justicia en lo que se retribuye, además de en la reputación, que constituye un factor de orgullo para todos y una responsabilidad.

Por lo tanto, factores como las grandes desigualdades salariales entre empleados y directivos, así como sistemas de promoción que no estén sustentados por la generación de valor empresarial ni justifiquen su productividad, pueden fomentar desmotivación y, en consecuencia, deteriorar los resultados organizacionales. Asimismo, se precisa armonía entre el comportamiento moral de los directivos y el accionar que ellos realizan, evitando desencuentros. De esta manera, la exposición al liderazgo ético tiende a ser positiva para el comportamiento ético en todos los niveles de la organización y, con ello, fortalece las operaciones a nivel empresarial (Halbusi *et al.*, 2023).

Aunque en la conducta humana se encuentra el interés propio, no es menos cierto que el interés del colectivo puede establecer límites a esos intereses individuales. En este sentido, la contradicción no genera resultados positivos, pero la cooperación sí lo hace. En la actualidad, no resultan factibles los resultados óptimos si no se toma en cuenta a grupos de interés satisfechos, y ello nos lleva a formular la siguiente

interrogante: ¿Resulta éticamente aceptable armonizar el logro de un excelente beneficio con los principios morales de las personas? Si una conducta empresarial ética contribuye al incremento de los beneficios y fortalece su presencia en el mercado, generando una reputación sólida, entonces es válida su adopción y reconocimiento como una estrategia que, a su vez, beneficie a los grupos de interés.

Lo anteriormente reseñado implica asumir, por parte de las empresas, no solo objetivos económicos, sino también otros que incluyen preservar el medio ambiente, además del deber de contribuir al mejoramiento de la calidad de vida de las personas relacionadas con las empresas. Otra posición es aquella que considera el comportamiento moral de la empresa hacia la sociedad como una obligación, ya que es la sociedad la que le otorga el derecho a llevar a cabo sus actividades como institución (Batstone, 2004). No basta con contar con una satisfactoria reputación de la empresa y su imagen, ambos constructos sociales, sino además que el propósito de obtener beneficios pecuniarios no debe restringirse al presente, sino que debe verse ampliado a la riqueza futura. La importancia del aumento de la extensión de este propósito ha generado un impacto dentro del ámbito social: el planteamiento de la sostenibilidad como un elemento ético, que en lo económico, medioambiental y social representa un importante rol en las empresas.

De todo lo anterior surge el término *responsabilidad social corporativa*, del que el Consejo Empresarial Mundial para el Desarrollo Sostenible (WBCSD, 2003, p. 114) plantea que es “el compromiso de la empresa de contribuir al desarrollo económico sustentable, trabajando con los empleados, sus familias, la comunidad local y la sociedad en general para mejorar la calidad de vida”.

De esta manera es que se busca una mejora medular de la sociedad a partir de la fusión de la cohesión social, el crecimiento económico y la protección medioambiental (Sorj y Martuccelli, 2008). Pensar

que las acciones de las empresas son socialmente responsables y al mismo tiempo transparentes implica que se tome en cuenta la relevancia de la información contable en el logro de este propósito. No obstante, es pertinente advertir que, de acuerdo con lo ya explicado, podemos incurrir en el error de estimar esta situación como cierta a nivel global. Pero, de hecho, no resulta así, en tanto esta calidad solamente existe actualmente en países democráticos, de economías desarrolladas y con alto crecimiento legal, cultural y social.

Se reconoce que no son pocos los países que tienen un rol protagónico como agentes económicos, tal como ocurre atendiendo a lo tradicional. En ellos, las sociedades aún no tienen cubiertas sus necesidades y se ven limitadas las opciones de subsistencia, lo que condiciona un escaso avance en lo social, además de una casi nula incidencia de los grupos de interés. Estas condiciones determinan la existencia de un propósito de máximo beneficio en los empresarios, mientras que, como fuerza de trabajo, continúan los trabajadores. Resulta lamentable que, en la actualidad, la corrupción no propicie el desarrollo de una legislación adecuada en el manejo de lo social y medioambiental.

En un pasado reciente y en este contexto, ciertos organismos multinacionales han propiciado problemas económicos y sociales en países económicamente desfavorecidos. Vale la pena destacar que países económicamente desarrollados no irrespetan la legislación vigente con relación al trabajo empresarial en sus propios territorios. Sin embargo, tienen un comportamiento francamente inmoral en países cuyo sistema legislativo resulta pobre o ausente, y se valen de la complicidad o el cohecho de gobiernos deshonestos.

En este contexto, la corrupción es un ejemplo de colaboración ilegal, donde los órganos de poder legislativo aparecen como figuras atractivas para ciertos empresarios que desean aumentar sus ingresos mediante la introducción de determinadas modificaciones legis-

lativas (Svetlana, 2016). No se debe desestimar, en este análisis, que la disminución de los costos de producción propicia que disminuyan los precios del producto y que, consecuentemente, los productos puedan ser adquiridos por un mayor número de personas, al tiempo que favorece los aumentos salariales y los volúmenes de producción. A pesar del aspecto positivo mostrado, no es menos cierto que hay elementos negativos al infringirse la justicia como principio ético.

En resumen, es válido reconocer que las condiciones histórico-sociales inciden en que se asuman diferentes modelos de actuación en las organizaciones. En los inicios del capitalismo, cuando las prácticas empresariales estaban marcadas por la explotación de trabajadores sin derechos y fácilmente reemplazables, la única lógica que prevalecía en las empresas era la que priorizaba los beneficios económicos para los accionistas. Es el desarrollo ulterior del sistema lo que propició, en las sociedades, al modelo económico capitalista, en el cual ocurre el cambio en la concepción de los derechos, y después, de los derechos de los consumidores. Es así como la práctica empresarial ha tenido que ser transformada, y los organismos están atentos a las demandas sociales y ambientales relacionadas con el funcionamiento empresarial.

Las limitaciones de esta investigación se ponen de manifiesto en cuanto a que han sido seleccionadas y analizadas un número determinado de publicaciones. Aunque estas guarden algunas características de heterogeneidad y hayan seguido procesos objetivos de selección, en las acciones acometidas está presente la subjetividad del investigador. De ello se deriva que hayan sido previstas futuras líneas de investigación en las que se complemente un nuevo análisis, sustentado en una búsqueda bibliográfica más exhaustiva de análisis cualitativo, procesado por el software Atlas.ti, o de índole bibliométrica, en la que no se desestime la posibilidad de acometer trabajos de campo para el tratamiento de las variables de estudio.

En síntesis, con el proceso de globalización, las empresas han ampliado su capacidad de acción y de responsabilidad social. Esto último es parte de la ética empresarial, que se ocupa de analizar la extensión de su responsabilidad social y ecológica. Las prácticas empresariales están basadas en decisiones que afectan a personas o grupos. Hablar de la validez de estas prácticas o acciones nos lleva a tocar el tema de la responsabilidad moral; entendida, según Wisneski *et al.* (2023, p. 1), como el grado en que una persona cree que otro individuo o grupo es culpable y debe rendir cuentas por violar las normas de conducta, al comportarse de manera inaceptable o al no comportarse de manera aceptable.

La claridad respecto de lo que implica el paradigma ético para la responsabilidad social de las empresas contribuye a esclarecer el rol de los actores sociales, y en especial de las empresas, como contribuyentes al desarrollo humano. Este trabajo ha contribuido a clarificar las implicaciones del paradigma ético para la RSE; incide en el desempeño de los actores sociales y de las empresas, los cuales resultan decisivos contribuyentes al desarrollo humano.

De cara a lograr una perspectiva ética de la responsabilidad social empresarial (RSE), fueron abordados múltiples debates teóricos que contribuyeron al logro de un estudio epistemológico de la ética en la empresa. De ahí la revisión, con enfoque hermenéutico, del conocimiento de la RSE desde el enfoque de la ética.

Con el propósito de hacer un acercamiento al vértice ético de la responsabilidad social empresarial (RSE), se abarcaron varias discusiones teóricas que coadyuvaban a desarrollar una reflexión epistemológica de la ética en el contexto empresarial. Por ello, se ha revisado hermenéuticamente el conocimiento acerca de la responsabilidad social empresarial desde una perspectiva ética.

Referencias bibliográficas

- Abreu, J. L., y Badii, M. (2007). Análisis del concepto de responsabilidad social empresarial (Analysis of the corporate social responsibility concept). *Daena: International Journal of Good Conscience*, 2(1), 54-70. <http://bit.ly/455fE3J/>
- Albuquerque, R., Koskinen, Y., y Zhang, C. (2018). Corporate Social Responsibility and Firm Risk: Theory and Empirical Evidence. *Management Science*, 65(10), 4451-4469. <https://doi.org/10.1287/mnsc.2018.3043/>
- Amato, C. N. (2019). Revisión bibliográfica sobre sustentabilidad y ética organizacional: Actores relevantes. *Ciencias administrativas*, (13), 55-67. <http://bit.ly/45kctJS/>
- Amoako, G. K., Dartey-Baah, K., Naatu, F., Acquah, I. S., y Gabrah, A. Y. (2024). Corporate social responsibility and brand performance: Evidence from Ghana. *Journal of International Management*, 30(4), 101161. <https://doi.org/10.1016/j.intman.2024.101161/>
- Anguita, C. (2021). El rol del derecho en la responsabilidad social de la empresa. *Ars Boni et Aequi*, 8(1), 215-233. <http://bit.ly/3H2aJbO/>
- Aslan, Ş., y Şendoğdu, A. (2012). The mediating role of corporate social responsibility in ethical leader's effect on corporate ethical values and behavior. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 58, 693-702. <http://bit.ly/4137Jmg/>
- Avendaño, W. (2013). Responsabilidad social y responsabilidad social corporativa: Una nueva perspectiva para las empresas. *Revista Lasallista de Investigación*, 10(1), 152-163. <http://bit.ly/4o6tXOa/>
- Branco, M., y Rodrigues, L. (2006). Corporate social responsibility and resource-based perspectives. *Journal of Business Ethics*, 69(2), 111-132. <http://bit.ly/4f6RWsh/>
- Bukhari, A., y Chouthoy, S. (2024). Corporate Social Responsibility. En *Reference Module in Social Sciences*. <https://doi.org/10.1016/B978-0-443-13701-3.00135-3/>
- Carroll, A. B., y Brown, J. A. (2018). Corporate Social Responsibility: A Review of Current Concepts, Research, and Issues. En *Business and*

- Society 360* (pp. 39-69). Leeds: Emerald Publishing Limited. <https://doi.org/10.1108/S2514-175920180000002002/>
- Castrillón, L., y Alzate, G. (2012). Humanismo, universidad y empresa: la RSE desde la perspectiva ética. *Revista Ciencias Estratégicas*, 20(27), 171-184. <http://bit.ly/4lttO4O/>
- Chandan, H. C., y Das, R. (2017). Chapter 4 - Evolution of Responsible and Sustainable Corporate Identity for Chinese Firms. En E. Paulet, y C. Rowley (eds.), *The China Business Model. Originality and Limits* (pp. 71-96). <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-100750-1.00004-8/>
- Consejo Empresarial Mundial para el Desarrollo Sostenible. (2003). *Informe sobre gestión medioambiental en la empresa española*. Fundación Entorno. <http://bit.ly/4mbyPzG/>
- Correa, M., Flynn, S., y Amit, A. (2010). *La responsabilidad social corporativa en España*.
- Diwan, H., y Sreeraman, B. A. (2023). From financial reporting to ESG reporting: a bibliometric analysis of the evolution in corporate sustainability disclosures. *Environment, Development and Sustainability*, 26, 13769-13805. <https://doi.org/10.1007/s10668-023-03249-2/>
- D'Mello, R., Kwon, S., y Toscano, F. (2024). Corporate social responsibility and the executive-employee pay disparity. *Journal of Banking y Finance*, 162, 107154. <https://doi.org/10.1016/j.jbankfin.2024.107154/>
- Duque, Y., Cardona, M., y Rendón, J. (2013). Responsabilidad social empresarial: Teorías, índices, estándares y certificaciones. *Cuadernos de Administración*, 29(50), 196. <https://doi.org/10.25100/cdea.v29i50.55/>
- Freeman, E.; J. Harrison; A. Wicks; B. Parmar y S. de Colle. (2010). *Stakeholder Theory: The State of the Art*. Cambridge University Press, Reino Unido. <http://bit.ly/3GTgHf8/>
- García-Marzá, D. (2013). Democracia de doble vía: el no-lugar de la empresa en la sociedad civil. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, (57), 67-92. <http://bit.ly/40vV23i/>
- Gutiérrez, M. M., Perona-Páez, J., Ruiz-Agudelo, C., y Gutiérrez, F. (2024). Development of a brand value measurement model with a corporate social responsibility perspective. A comparative analysis of consumer perception of energy providers in Spain and Colombia.

- Environmental Challenges*, 17, 101032. <https://doi.org/10.1016/j.envc.2024.101032/>
- Halbusi, H. A., Ruiz-Palomino, P, y Williams, K. A. (2023). Ethical leadership, subordinates' moral identity and self-control: Two- and three-way interaction effect on subordinates' ethical behavior. *Journal of Business Research*, 165, 114044. <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2023.114044/>
- Ilyas, S., Abid, G., y Ashfaq, F. (2020). Ethical leadership in sustainable organizations: The moderating role of general self-efficacy and the mediating role of organizational trust. *Sustainable Production and Consumption*, 22, 195-204. <https://doi.org/10.1016/j.spc.2020.03.003/>
- Jung, H. S., Namkung, Y., y Yoon, H. H. (2010). The effects of employees' business ethical value on person-organization fit and turnover intent in the foodservice industry. *International Journal of Hospitality Management*, 29(3), 538-546. <http://bit.ly/4fbnpd4/>
- Kliksberg, B. (2006). Capital social y cultura, claves del desarrollo. *Cuadernos Latinoamericanos de Administración*, 2(2), 5-31. <http://bit.ly/3J3v4hm/>
- Kumar, A., Snehvrat, S., Kumari, P, Priyadarshani, P, y Ray, P (2024). A corporate social responsibility (CSR)-led competitiveness framework through a bibliometric analysis (2001–2023). *Journal of Asia Business Studies*, 18(3), 737-766. <https://doi.org/10.1108/JABS-02-2023-0074/>
- Lee, M.-D. P (2007). A review of the theories of corporate social responsibility: Its evolutionary path and the road ahead. *International Journal of Management Reviews*, 10(1), 53-73. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2370.2007.00226.x/>
- Li, T., Wang, Y., y Li, H. (2023). Corporate social responsibility and insider trading profitability: Evidence from an emerging market. *Pacific-Basin Finance Journal*, 77, 101911. <https://doi.org/10.1016/j.pacfin.2022.101911/>
- Lin, W. L. (2023). The role of corporate social responsibility and corporate social irresponsibility in shaping corporate reputation: An analysis of competitive action and innovation strategies. *Corporate Social Res-*

- possibility and Environmental Management*, 31(2), 1451-1468. <https://doi.org/10.1002/csr.2640/>
- Liston-Heyes, C., y Ceton, G. C. (2007). Corporate Social Performance and Politics: Do Liberals Do More? *The Journal of Corporate Citizenship* (25), 95-108. <http://bit.ly/44QiScE/>
- Liu, Q., y Wu, J. (2025). Financial regulation and corporate social responsibility: Evidence from China. *Pacific-Basin Finance Journal*, 89, 102599. <https://doi.org/10.1016/j.pacfin.2024.102599/>
- Matten, D., y Moon, J. (2004). Corporate Social Responsibility. *Journal of Business Ethics*, 54, 323-337. <https://doi.org/10.1007/s10551-004-1822-0/>
- Maxfield, S. (2008). Reconciling corporate citizenship and competitive strategy: Insights from economic theory, *Journal of Business Ethics*, 80, 367-377. <http://bit.ly/41dOGWn/>
- Méndez, M. (2005). Ética y responsabilidad social corporativa. *Información Comercial Española*, ICE: Revista de Economía, (823), 141-150. <http://bit.ly/3H0Xbxc/>
- Milanes Montero, P., Pérez Calderón, E., y Ortega Rossell, F. J. (2012). Factores determinantes del nivel de compromiso medioambiental voluntario adquirido por los hoteles cotizados europeos. *Contaduría y Administración*, 57(4), 197-233. <http://bit.ly/4lV2q0D/>
- Mintzberg, H. (1983). The Case for Corporate Social Responsibility. *Journal of Business Strategy*, 4(2), 3-15. <https://doi.org/10.1108/eb039015/>
- Morin, E. (2002). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Nueva Visión. <http://bit.ly/4o6T4Ap/>
- Mozas Moral, A., y Puentes-Poyatos R. (2010). La responsabilidad social corporativa y su paralelismo con las sociedades cooperativas, *REVESCO Revista de Estudios Cooperativos*, 103, 103, 75-100. <http://bit.ly/3GVAktq/>
- Nahuat, B., Rodríguez, M., y Gómez, M. (2021). Innovación, responsabilidad social empresarial en grandes empresas. *Investigación Administrativa*, 50(128), 1-19. <http://bit.ly/3lIJxPU/>
- Ortega y Gasset, J. (2010). Introducción a una estimativa: ¿qué son los valores? *Introducción a una estimativa*, 1-42. <http://bit.ly/40AO90F/>

- Paz Sinde, C. (2017). De la responsabilidad social hacia la responsabilidad moral de la empresa. *Revista de estudios gerenciales y de las organizaciones*, 1(2), 350-364. <http://bit.ly/455JpS8/>
- Piña, E., y Suárez, E. (2014). Instrumento de responsabilidad social corporativa en el grupo Zeltia. *Revista Nacional de Administración*, 5(2), 79-90. <http://bit.ly/4kUV1NC/>
- Pouresmaeli, M., Ataei, M., Qarahasanlou, A. N., y Barabadi, A. (2024). Corporate social responsibility in complex systems based on sustainable development. *Resources Policy*, 90, 104818. <https://doi.org/10.1016/j.resourpol.2024.104818/>
- Preziosa, M. M. (2005). La definición de “responsabilidad social empresarial” como tarea filosófica. *Journal of Economics, Finance and Administrative Science*, 10(18-19), 39-59. <http://bit.ly/418d6k5/>
- Ramírez Tarazona, J. V. (2017). El sentido ético en la responsabilidad social: economía, innovación y medio ambiente. *Ensayos de economía*, 27(50), 15-36. <http://bit.ly/4o76Tim/>
- Reiter, S. L. (2016). Corporate Profit, Social Welfare, and the Logic of Capitalism. *Business and Society Review*, 121(3), 331-363. <https://doi.org/10.1111/basr.12090/>
- Revollo Lijeron, C. R., y Borrás Atiénzar, F. (2019). Acercamiento epistemológico al estudio de la responsabilidad social empresarial. *Cofin Habana*, 13(2). <http://bit.ly/44LZ4XH/>
- Rosário, A. T., y Figueiredo, J. (2024). Sustainable entrepreneurship and corporate social responsibility: Analysing the state of research. *Sustainable Environment*, 10(1). <https://doi.org/10.1080/27658511.2024.2324572/>
- Ruedas, M., Ríos, M. M. y Nieves, F. (2009). Hermenéutica: la roca que rompe el espejo. *Investigación y Postgrado*, 24(2) 181-201. <http://bit.ly/41bqOTc/sanz/>
- Sarhan, A. A. (2024). Corporate social responsibility and tax avoidance: the effect of shareholding structure—evidence from the UK. *International Journal of Disclosure and Governance*, 21, 1-15. <https://doi.org/10.1057/s41310-023-00172-w/>
- Sheng, Y., Wang, S., y Wang, Y. (2024). Doing good in times of need: Green finance policy and strategic corporate social responsibility. *Econo-*

- mic Analysis and Policy*, 84, 1029-1045. <https://doi.org/10.1016/j.eap.2024.10.008/>
- Sindhu, M. I., Windijarto, Wong, W.-K., y Maswadi, L. (2024). Implications of corporate social responsibility on the financial and non-financial performance of the banking sector: A moderated and mediated mechanism. *Heliyon*, 10(9), e30557. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2024.e30557/>
- Sorj, B., y Martuccelli, D. (2008). *El desafío latinoamericano: cohesión social y democracia*. Centro Edelstein. <http://bit.ly/3TXi8MA/>
- Svetlana, B. (2016). Corruption as a way of business influence on legislative process. *Право и современные государства*(1), 63-71. <http://bit.ly/4od7K15/>
- Tello, C., y Rodríguez, M. (2014). Categorías conceptuales para el estudio de la responsabilidad social organizacional. *Hallazgos*, 11(22), 119-135.
- Tello, C., y Rodríguez, M. (2016). Fundamentos éticos disciplinares de la responsabilidad social organizacional. *Revista Venezolana de Gerencia*, 21(75), 491-508. <http://bit.ly/46XWkYz/>
- Tourigny, L., Han, J., Baba, V. V., y Pan, P. (2019). Ethical Leadership and Corporate Social Responsibility in China: A Multilevel Study of Their Effects on Trust and Organizational Citizenship Behavior. *Journal of Business Ethics*, 158, 427-440. <https://doi.org/10.1007/s10551-017-3745-6/>
- Velázquez, M. G. (2012). *Ética en los negocios: conceptos y casos*. Pearson.
- Viteri, J., y Jácome, M. (2011). La responsabilidad social como modelo de gestión empresarial. *Eidos*, (4), 92. <https://doi.org/10.29019/eidos.v0i4.87/>
- Vuong, B. N., Voak, A., Hossain, S. F., Phuoc, N. T., y Dang, L. H. (2024). The Impact of Corporate Social Responsibility on Customer Loyalty through Brand Trust and Brand Reputation: Evidence from Low-Cost Airlines. *Transportation Research Procedia*, 80, 111-118. <https://doi.org/10.1016/j.trpro.2024.09.015/>
- Weller, A. (2017). Exploring Practitioners' Meaning of "Ethics," "Compliance," and "Corporate Social Responsibility" Practices: A Communi-

- ties of Practice Perspective. *Business y Society*, 59(3). <https://doi.org/10.1177/0007650317719263/>
- Wenqi, D., Khurshid, A., Rauf, A., y Calin, A. C. (2022). Government subsidies' influence on corporate social responsibility of private firms in a competitive environment. *Journal of Innovation and Knowledge*, 7(2), 100189. <https://doi.org/10.1016/j.jik.2022.100189/>
- Wisneski, D. C., Morgan, G. S., y Bauman, C. W. (2023). Moral Responsibility. *Global Encyclopedia of Public Administration, Public Policy, and Governance*, 8266–8271. https://doi.org/10.1007/978-3-030-66252-3_2382/
- Wojtarowski Leal, A., Silva Rivera, E., Piñar Álvarez, M. Á., y Negrete Ramírez, J. A. (2016). La responsabilidad social empresarial como pieza clave en la transición hacia el desarrollo sustentable en el sector turístico. *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 14(1), 127-139. <http://bit.ly/4kY2llj/>
- Zhu, F., Zhang, D., y Li, L. (2025). Effects of digital media development on corporate financial behavior: Moderating role of corporate social responsibility. *Finance Research Letters*, 74, 106718. <https://doi.org/10.1016/j.frl.2024.106718/>

Política

Keresología

Hacia un método materialista para el estudio de la economía punitiva de muerte

RENATO NICOLÁS MOLINA GALARZA

<https://doi.org/10.17163/abyaups.137.6>

Introducción

Algo pasa en la sociedad bajo la ley del movimiento económico capitalista: un mundo de apariencias cobra forma ante nuestros ojos hasta el punto de devorarlo todo y convertirse en la realidad objetiva. Las relaciones sociales de punición burguesas configuran un ocultamiento e inversión de la realidad efectiva; producto de esto, sus problemáticas adquieren una forma distinta a la que realmente tienen: concretamente, aparecen como su contrario.

Las concepciones dominantes sobre la producción punitiva de muerte, en el ámbito de la criminología y la sociología, incurrieron en el error de intentar interpretar este hecho a partir del análisis del proceso social desfigurado que sobresale en la corteza mística que recubre la realidad objetiva, y no desde su esencia. Se produjo tal grado de invidencia que fue necesario desenmascarar el carácter genocida de las relaciones sociales de punición burguesas desde un enfoque distinto en cuanto a su alcance científico.

Atendiendo a estas consideraciones, en el año 2018, el proyecto de conocimiento crítico de la economía política del castigo asumió la tarea de comenzar a disipar esta interrogante desde el materialismo

histórico y dialéctico, desentramando el contenido mistificado de las categorías propuestas por el conocimiento anterior.

La primera parte del proyecto del conocimiento, titulada *Esencia y encantamiento de la producción punitiva de muerte: Introducción a la crítica de la economía política del castigo* (2022)¹, ofreció una exposición general —ajustada por motivos de extensión académica— del proceso de consolidación de las relaciones sociales de punición de muerte en América Latina, tomando como punto de referencia el sistema penitenciario ecuatoriano.

Las conclusiones que arrojó ese primer producto investigativo dieron paso a nuevas interrogantes y a la necesidad de precisar la manera en que el desarrollo de las fuerzas productivas en las semicolonias de América Latina, en el contexto de la dominación imperialista, repercutió en la transición del castigo precapitalista a la pena moderna y su carácter genocida; el desarrollo de la pena moderna en las sociedades capitalistas industriales europeas, y los fundamentos científicos de la keresología.

Con este antecedente, surge el presente ensayo, que se distribuye de la siguiente manera:

1. “Las dos concepciones del mundo y el surgimiento de la crítica de la economía política del castigo”, que propone una crítica de las concepciones científicas más divulgadas sobre la cuestión punitiva y expone las razones por las cua-

1 El mencionado trabajo se presentó como tesis de Maestría en Derecho Penal en la Universidad Andina Simón Bolívar-sede Ecuador, bajo la dirección del profesor Máximo Sozzo.

- les la crítica de la economía política del castigo constituye una elevación cualitativa en el conocimiento.
2. “La keresología como teoría del conocimiento científico”, que desarrolla los fundamentos científicos que han definido a la keresología como teoría materialista del poder productor de mortalidad, el cual históricamente ha envuelto a las relaciones sociales de punición burguesas.
 3. “La industria penitenciaria en los países capitalistas y potencias imperialistas”, que describe en rasgos generales la fisonomía económica y política precapitalista de las sociedades europeas para explicar la transición del castigo a la pena durante el proceso de consolidación del capitalismo, precisando la función genocida de las relaciones sociales de punición burguesas en la época del capitalismo imperialista.
 4. “Capitalismo burocrático e industria penitenciaria”, que ofrece una concisa disertación acerca del origen de la pena moderna en las naciones semif feudales, semicoloniales y de capitalismo burocrático de América Latina. Finalmente, se dan a conocer las conclusiones de la investigación.

Las dos concepciones del mundo y el surgimiento de la crítica de la economía política del castigo

En la historia del conocimiento humano, dos concepciones opuestas entre sí marcan la interpretación de las leyes que rigen el universo: la concepción metafísica y la concepción dialéctica (Tse-Tung, 1968, p. 335). Tras el periodo idealista, en el que primaba la superstición y la santurronería, en el siglo XVIII, los pensadores de orientación materialista mecanicista plantearon que el movimiento es un simple desplazamiento de cosas equipadas con un funcionamiento mecánico y repetitivo. Esto llevó a la negación de la evolución de la naturaleza y a

sostener que la acción humana es incapaz de incidir en la transformación del mundo (Politzer, 1985, pp. 128-129), idea que implica el no reconocimiento de los cambios cualitativos en la historia.

La incursión de Marx y Engels en la historia del conocimiento produjo un salto científico nunca antes visto: “fundaron el materialismo dialéctico como una nueva filosofía, independiente y original, que superó cualitativamente a todas las anteriores. Esta concepción afirma que todo lo que existe es materia, que esta no puede ser creada ni destruida, solo transformada” (Movimiento Vientos del Pueblo, 2023, p. 10). Extrayendo la médula esencial del materialismo de Feuerbach y desechando la corteza idealista de la dialéctica de Hegel, para conservar su médula racional, Marx construyó una teoría científico-filosófica que asestó un golpe devastador al materialismo metafísico y al idealismo, provocando una revolución del pensamiento (Stalin, 1946, p. 527).

Esta conquista del conocimiento científico se convirtió en un arma del proletariado para la lucha de clases. Tal fue la intención de Marx, pues por intermedio de este genial logro se pudo comprender el desarrollo de las sociedades gracias al crecimiento de las fuerzas productivas (Lenin, 1967, p. 7) y a la posibilidad de transformar la sociedad para acabar con la explotación del hombre por el hombre.

Con el tiempo, Lenin y Mao Tse-Tung elevaron esta concepción científica del mundo hacia su forma más avanzada, consolidándose el materialismo histórico y dialéctico. El materialismo dialéctico permite entender “esencialmente las cosas y sus imágenes conceptuales en términos de sus conexiones, su encadenamiento, su movimiento, aparición y decadencia” (Engels, 1975, p. 22); y el materialismo histórico “es la aplicación consecuente de los principios del materialismo dialéctico al estudio de los fenómenos sociales” (Rosental y Iudin, 1946, p. 205). A diferencia del idealismo, que sostenía que

la conciencia creaba la materia, este sistema científico —tal como indica Lenin (1967, pp. 23-24)— plantea que lo que determina la conciencia social es la reproducción de la vida material de las personas en el modo de producción.

Pero la restauración del capitalismo en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas en 1956 y en la República Popular China en 1976 resucitó la antigua metafísica y, tiempo después, con la caída del Muro de Berlín, “los ideólogos de la burguesía mundial declaraban que el capitalismo imperialista había triunfado. El discurso posmoderno se expandió junto a una serie de particularismos que buscaban negar la importancia del discurso clasista” (Movimiento Vientos del Pueblo, 2019, p. 26).

Pese a que durante las décadas de los sesenta y setenta el abordaje de la cuestión punitiva logró mayor claridad gracias a la introducción de algunos elementos interpretativos materialistas, debido a su desconexión con las masas, la falta de orientación ideológica proletaria, de método científico y de un programa de clase, este campo del saber experimentó un estancamiento y, en muchos casos, un retroceso hacia concepciones metafísicas que han limitado el desarrollo del conocimiento científico. Debido a esto, los criminólogos sostienen como criterio común la imposibilidad de un cambio histórico que permita destruir las viejas relaciones sociales de punición.

En este contexto de opacidad en el conocimiento, por ejemplo, desde hace relativamente poco tiempo, ha ganado mayor presencia entre los académicos la economía política del castigo. Si bien algunos de sus teóricos incorporan elementos materialistas para sustentar sus ideas, su marco de interpretación *política y económica* del ejercicio del poder punitivo debe ser interpelado críticamente, pues a menudo incurre en análisis reduccionistas, eclécticos y posmodernos, cimentados sobre datos estadísticos estudiados de manera fragmentada,

y cuestiona el carácter *neoliberal* de algunos gobiernos para eludir la crítica de las relaciones sociales de producción capitalistas en la época del imperialismo.

Es pertinente repasar a continuación las principales vertientes del conocimiento criminológico, resaltando la transición que ha venido teniendo lugar desde la concepción metafísica en la que se enmarca la criminología en su origen², pasando por el materialismo vulgar de la *economía política del castigo*, hasta la concepción materialista histórica y dialéctica en la que se ubica la crítica de la *economía política del castigo*.

Criminología positivista. Previo al surgimiento de la criminología positivista, dos autores se destacan por haber introducido elementos sociológicos innovadores en el ámbito de esta disciplina. André Guerry fue un precursor en la incorporación del análisis estadístico al campo de la sociología del delito; en 1832 presentó ante la Academia Francesa de las Ciencias el trabajo *Ensayo sobre la estadística moral en Francia*, donde planteó que la ubicación geográfica en la que se desenvolvían las personas incidía en el cometimiento de delitos. Por ejemplo, observó que en áreas del norte, caracterizadas por climas fríos, los delitos contra la propiedad eran más frecuentes, mientras que en el sur eran más habituales los delitos de índole sexual.

Contemporáneo a este, Adolphe Quetelet propuso un enfoque sociológico que desafiaba las concepciones teológicas, psicologistas y biologicistas, argumentando que la regularidad y precisión del delito daba cuenta de su carácter social; argumento contrapuesto a la visión mayoritaria que concebía al delito como una decisión personal

2 Por motivos de extensión académica no nos ocuparemos en esta ocasión de la vertiente posmoderna, en la cual ubicamos a Foucault.

o como un elemento innato de ciertas personas. En sus palabras: “la sociedad lleva en ella los gérmenes de todos los delitos que se van a cometer. De alguna manera es ella la que los prepara, y el culpable no es sino el instrumento que los ejecuta” (Sánchez Carrión, 1999, p. 297). Deduce que la estadística tiene potencial para identificar diversas tipologías delictivas y sus múltiples motivaciones, y permite prevenir delitos.

La criminología positivista aparece en el siglo XIX para explicar los delitos desde las ciencias naturales. Tras examinar los cuerpos de los presos (entre ellos, un bandido calabrés de apellido Villela), pacientes en instituciones mentales y cadáveres en salas de autopsias, Lombroso, en su obra *L'uomo delinquente* (1876), asegura haber identificado un patrón de características incompatibles con un ser humano saludable. Concluye que el delincuente es un ser primitivo que quedó rezagado en el curso de la evolución humana; lo interpreta como una unidad biosíquica sensible al calor o al frío, pero ausente de sensibilidad moral, cuya predisposición genética le impulsa a hacer “cosas malas” de las que no se arrepiente.

El trabajo criminológico de Lombroso gozó de una notable recepción en América Latina. El carácter reaccionario de su propuesta cautivó a los burgueses que administraban los Estados de la región. Su bastión regional fue Argentina: “los intercambios más directos y nutridos entre la escuela italiana y los estudiosos latinoamericanos tenían su centro en Argentina, país cuyos lazos con el país de origen de la criminología positivista se fortalecían diariamente gracias a la inmigración masiva” (Caimari, 2009, p. 3).

El argentino Luis María Drago, considerado el primer criminólogo latinoamericano, contribuyó a sentar las bases de la criminología positivista en la región con su obra *Los hombres de presa: ensayo de antropología criminal* (1888). Pronto, la criminología positivista se volvió

la base doctrinaria de las legislaciones penales del continente. El siguiente pasaje del Código Penal ecuatoriano de 1938 es muestra de ello: “si la conducta del menor en el establecimiento en que estuviere, diere lugar a suponer que se trata de un sujeto pervertido o peligroso, el juez podrá, después de las comprobaciones necesarias, prolongar su estadía hasta que tuviere veintiún años” (1938, art. 39).

Enrico Ferri, por otro lado, aporta elementos sociológicos al abordaje de la cuestión delictiva. En su obra *Sociología criminal* (1884), identifica cinco tipos de delincuentes: el criminal nato, el criminal loco, el criminal habitual, el criminal pasional y el criminal ocasional. Plantea reformar el sistema penal en función de clasificar a los infractores de acuerdo con su grado de *peligrosidad*; afirma que a los delincuentes recuperables se los encierra para corregirlos, y a los irrecuperables, para neutralizarlos.

Garofalo, finalmente, quien acuña el concepto de *criminología*³ indica que el Estado debe emular las leyes de la selección natural de las especies, eliminando con la pena de muerte a quienes cometen los delitos más graves. Cuestiona la teoría retributiva: a su juicio, no se castiga porque el delito ha ocasionado un mal que amerite una compensación, sino porque ha quebrantado normas morales de convivencia. En su enfoque, el delincuente es un “anormal psíquico”, provisto de una anomalía moral congénita; para él, el medio social influye escasamente en el crimen: son los instintos los que inciden directamente en las personas.

3 Leon Radzinowicz, fundador del Instituto de Criminología en la Universidad de Cambridge, atribuye la paternidad del término tanto a Garofalo como a Paul Topinard. Esto se fundamenta en el uso inicial del término por parte del primero en su obra *Criminología* (1885) y del segundo en *L'anthropologie criminelle* (1887).

El positivismo criminológico ignoraba al ser humano en su dimensión histórica y social. Debido a ello, era incapaz de arribar a la idea de que la conducta de las personas está determinada por la estructura económica y política en la que reproducen su vida social. Esto se explica, en gran medida, por la incapacidad para abordar científicamente una problemática sobre la que se conocía muy poco y que generaba gran desconcierto.

Asistidos por el dogma positivista y antropológico, los primeros criminólogos —en algunos casos de manera deliberada y en otros sin siquiera sospecharlo— postularon una interpretación maniquea del ser humano que dio cuerpo teórico al plan de la burguesía de marginar y eliminar a los grupos sociales arruinados como consecuencia del modelo avanzado de producción capitalista. Estos grupos, al volverse incómodos y potencialmente peligrosos para los intereses de clase de los grandes explotadores, fueron objeto de dicha teoría. En concreto, la división entre “personas biológicamente determinadas para delinquir” y “civilizados”, propuesta por los criminólogos positivistas como un “hallazgo cardinal” de la ciencia, permitió a las clases dominantes justificar teóricamente un sinnúmero de atrocidades.

Estructural-funcionalismo. Según Émile Durkheim, la sociedad es un organismo biológico, en el cual es posible identificar la normalidad de un hecho analizando su frecuencia y persistencia en el tiempo. Argumenta que el delito, al manifestarse de manera recurrente en todas las sociedades, no debe ser visto como una anomalía, sino más bien como un indicador de salud colectiva. Para los estructural-funcionalistas, el crimen representa la fisiología del cuerpo social, en lugar de su patología. Teniendo en cuenta esto, Durkheim (1986, p. 120) considera a los infractores como agentes reguladores de la vida social.

El enfoque estructural-funcionalista introdujo un modo distinto de abordar el delito. A diferencia de la intelectualidad que atribuía a la

“locura”, la “amoralidad de los incivilizados” o a “factores biológicos antisociales” la responsabilidad del crimen, Durkheim sostiene que el acto delictivo no corresponde a una decisión individual, ni está determinado por condiciones psicológicas o biológicas, sino que es consecuencia inherente a la vida social.

Desde esta perspectiva, el delito desempeña un papel constructivo al permitir que la sociedad identifique desviaciones para intervenir en ellas en función del progreso social. En palabras de Durkheim: “aquí, al igual que en la biología, lo patológico nos ayuda a comprender mejor lo fisiológico” (Durkheim, 1893, p. 44). Y el estructural-positivismo, como lo indica Baratta, “constituye la primera alternativa clásica a la concepción de los caracteres diferenciales biopsicológicos del delincuente y, en consecuencia, a la variante positivista del principio del bien y del mal” (2004, p. 56).

Como crítica a esta disciplina del conocimiento, se puede advertir que, producto del entremezclamiento de la sociología con elementos de las ciencias naturales, Durkheim desarrolló una concepción organicista, reduccionista y determinista, incapaz de aportar criterios científicos sobre el delito. El enfoque organicista, acompañado de sus representaciones conceptuales idealistas de “armonía” y “conciliación”, niega la contradicción y la lucha de clases, ubicándolas fuera de la normalidad del “sistema biológico-social” y propone que la solución a esta anomalía es sostener el orden burgués. Dicha postura sugiere un rechazo a la ley del movimiento del desarrollo histórico, sobre la cual el materialismo dialéctico funda su consigna de la lucha de clases, que se constituye como el elemento clave del cambio social.

Durkheim propuso, en *Las reglas del método sociológico* (1895), un enfoque mecanicista que interpreta los hechos sociales como cosas, desconociendo el carácter dinámico de las relaciones sociales, como postula la ciencia comunista. Durkheim apela a la estadística para

tratar de demostrar la regularidad objetiva de cualquier fenómeno. En relación con este tema, la keresología cuestiona la actitud cómoda de los criminólogos que presentan datos estadísticos proporcionados por los propios Estados burgueses como “hallazgos científicos”, sin considerar que estas cifras carecen de significado por sí solas. Es necesario aplicar el método materialista histórico y dialéctico para procesar adecuadamente esta información y así lograr una correcta aproximación científica.

Teoría del etiquetamiento. Basada en la sociología de la desviación y el control social, la teoría del etiquetamiento emergió en Estados Unidos en las décadas de 1950 y 1960. El interés de sus representantes era descubrir las razones por las que ciertos comportamientos son etiquetados como desviados y otros no. Concluyen que lo que comúnmente se cataloga como “conducta desviada” es una construcción estereotipada que estigmatiza al portador de la etiqueta. A diferencia de los criminólogos tradicionales, los teóricos del etiquetamiento no se interesaron en el transgresor de la ley, sino en los efectos de la reacción social. “El centro de atención se desplaza del individuo que delinque a los órganos que controlan; de los motivos por los que realiza actos delictivos iniciales, a las respuestas que adopta una vez asumida su nueva identidad criminal” (Larrauri, 1992, p. 38).

Se puede cuestionar que los teóricos de esta vertiente no explican cómo se vincula el etiquetamiento con la estructura político-económica. A menudo, el proceso de etiquetamiento es presentado como la “actitud moral” de un grupo de personas indeterminadas “con más poder” que otras. No se expone el tipo de poder, ni se explican las motivaciones materiales de la actitud referida. Es decir, se omite la división de la sociedad en clases sociales y cómo esta repercute en el proceso de etiquetamiento. A juicio de Larrauri, “todo parece reducirse a una cuestión de ‘empresarios morales’ que etiquetan, sin que

se nos indique de qué forma este proceso etiquetador responde a las necesidades del sistema” (1992, p. 108).

Debido a esta deficiencia en el abordaje del objeto de estudio, los teóricos del etiquetamiento excluyen de su análisis lo que Baratta (2004, p. 98) denominó “comportamientos socialmente negativos”, los cuales afectan directamente a la clase trabajadora y son parte del engranaje de la economía burguesa capitalista. A propósito de la base material económica reproductora de delitos, Baratta (2004) explica...

la calidad de desviación efectiva que tales comportamientos problemáticos tienen frente al funcionamiento del sistema socioeconómico, y el hecho de que sean expresión de las reales contradicciones de este, permanecen del todo oscurecidas, viéndose reducido su significado al efecto de las definiciones legales y de los mecanismos de estigmatización y de control social. (pp. 99-100)

Los teóricos del etiquetamiento ignoran que el delito moderno es un fenómeno cuya génesis coincide con el surgimiento del modo de producción capitalista, y abarca la ola genocida perpetrada por quienes se adueñaron de las tierras comunales de los campesinos. Sin embargo, solo las acciones en las que incurrieron las masas pauperizadas para repeler el baño de sangre y el arrebatamiento de sus medios de supervivencia fueron catalogadas como delitos por la doctrina penal oficial.

Al teorizar sobre la etiqueta sin considerar las contradicciones de clase en el marco de la economía capitalista, los teóricos de esta corriente incurrieron en una concepción nominalista, cuyo sistema mistificado de ideas remite a la creencia de que el crimen no viene dado por influencia del bloque histórico —entendido como “unidad entre la naturaleza (base) y el espíritu (superestructura), unidad de los contrarios y de los distintos” (Gramsci, 1999, p. 24)—, sino por el etiquetamiento que determinados “grupos humanos indeterminados” ejercen sobre otros para prejuiciarlos. Larrauri (1992, p. 108)

sostiene al respecto: “la perspectiva del etiquetamiento cae en una especie de determinismo, en el cual la causa principal del comportamiento desviado es el haber sido etiquetado”.

Pese a sus limitaciones científicas, el cambio de paradigma propuesto por los teóricos del etiquetamiento, en cuanto a la manera de abordar el crimen, permitió deslindar campos respecto de la vieja criminología reaccionaria, que reducía la problemática a un tema de *buenos y civilizados* contra *desadaptados e incorregibles*, y allanar el camino para discusiones más nutridas sobre la dimensión social del delito y la carga estigmática derivada de la configuración de etiquetas dirigidas a determinados tipos de personas en la sociedad.

Criminología radical. En un escenario de fuerte represión policial en las instituciones universitarias de Estados Unidos, en 1972 un grupo de estudiantes y profesores de la Escuela de Criminología de Berkeley, California, formó la Unión de Criminólogos Radicales (URC), con el objetivo de agrupar a sectores que venían desarrollando algún tipo de práctica organizativa contra la brutalidad policial, el encarcelamiento selectivo de personas pobres, la persecución estatal a alumnos y maestros, y que, además, venían formulando cuestionamientos a la doctrina criminológica liberal burguesa.

En contraposición a la concepción burguesa prevaleciente en la criminología, que interpretaba al delito como un “fenómeno del pueblo”, propusieron redefinir el objeto de estudio desde una óptica de clase, racial y anticapitalista. Entre sus órganos de difusión más destacados se encuentran *Crime and Social Justice* (1974) e *Issues in Criminology* (1965–1975). Representaron a esta corriente Paul Takagi, Herman Schwendinger, Julia Schwendinger y Anthony Platt. Sus trabajos se caracterizaron por el cuestionamiento al sistema punitivo para menores de edad, el abordaje con mayor precisión de los ilícitos de “cuello blanco”, la denuncia del carácter reaccionario de la policía y la crítica a la criminalización de las personas que habitan barrios marginales.

Cabe aclarar que, aunque algunos criminólogos de esta corriente declaraban adherir al marxismo, no consolidaron una unidad ideológica y política revolucionaria. Por el contrario, en su militancia predominaba el eclecticismo, lo cual obstaculizó el desarrollo de un programa de clase guiado por una línea comunista, capaz de elevar el nivel político de sus miembros y forjar un trabajo genuinamente radical que permitiese socavar las bases del Estado burgués estadounidense.

Su concepción reformista derivó en un activismo orientado a lograr reivindicaciones estudiantiles y de la población carcelaria que, sin dejar de ser importantes, no estaban concebidas para conquistar objetivos revolucionarios a largo plazo. Con este antecedente, y pese al notable apoyo del gremio docente y estudiantil, la criminología radical fue desarticulada poco tiempo después de la clausura de la Escuela de Criminología de Berkeley, en 1976, por decisión del canciller Bowker, quien inauguró en su lugar el programa “Derecho, Sociedad y Justicia”, bajo un enfoque liberal asimilado a la doctrina de la administración de justicia (Schauffler y Hannigan, 1974, p. 45).

La incapacitación selectiva. En 1974, Robert Martinson publicó el artículo *What Works? - Questions and Answers About Prison Reform*. En este documento se presentaron los resultados de una investigación de cuatro años, en la que se evaluaron 231 programas de tratamiento rehabilitador. El principal indicador fue la reincidencia delictiva, definida por Martinson (1974, p. 24) como “el fenómeno que refleja más directamente qué tan efectivamente están logrando los programas de tratamiento su objetivo de resocialización”. Se descubrió que, si bien los casos analizados evidenciaban esfuerzos resocializadores, estos no evitaban que los privados de libertad reincidieran tras cumplir sus condenas.

Las conclusiones de su trabajo fueron tergiversadas y utilizadas de manera oportunista por algunos sectores burgueses para justificar

una política de mano dura contra las masas oprimidas. La consigna que promovieron fue: “se trata con demasiada benevolencia a los delincuentes”, y lo único que debía contemplarse para prevenir crímenes era la “neutralización”.

Tras el desprestigio de la resocialización, la prevención especial positiva sufrió una debacle; entonces, la prevención general negativa comenzó a posicionarse con más fuerza. En este contexto, Peter Greenwood y Allan Abrahamse, investigadores de la Rand Corporation —institución financiada por el Departamento de Defensa y el Departamento de Seguridad Nacional de los Estados Unidos— presentaron un estudio malicioso titulado *Incapacitación selectiva* (1982). Su tesis sostiene que la incapacitación colectiva conlleva un incremento en las tasas de encarcelamiento sin la correspondiente disminución en los índices delictivos; en contraposición, abogan por la “neutralización selectiva”, sosteniendo que esta puede disminuir la criminalidad sin aumentar desproporcionadamente la población reclusa.

El objetivo de la incapacitación selectiva no es reformar el comportamiento del individuo, como defendía otro sector de la criminología burguesa, sino contener su capacidad para delinquir. Tal es la función de las prisiones de máxima seguridad, donde los internos, confinados en celdas de aislamiento total, son privados de socialización, de actividades educativas y recreativas, y sometidos a regímenes de hambre y tortura.

Criminología crítica. Producto de los nuevos niveles reflexivos legados por los teóricos del etiquetamiento y de la criminología radical, surgieron investigadores interesados en cuestionar a la vieja criminología reaccionaria, la cual interpretaba el delito como un fenómeno individual ligado a desviaciones. En sus postulados, plantean la necesidad de abordar el delito desde la interacción dinámica entre la criminalidad y el ejercicio punitivo.

Su obra más representativa es *La nueva criminología: contribución a una teoría plenamente social de la conducta desviada* (1973), de Taylor, Walton y Young. El texto “había abierto la puerta a un enfoque materialista del problema del delito, mostrando los límites de los teóricos interaccionistas y criticando algunas difusas explicaciones radicales del delito, como la posición relativista de Quinney” (Zaitch y Sagarduy, 2003, p. 38). El trabajo traza la evolución histórica de la criminología desde el siglo XVIII en adelante, enfatizando la necesidad de repensar los fundamentos de esta disciplina.

Los teóricos de esta corriente se encargaron de ajustar cuentas con la criminología precedente, cuestionando su fisonomía positivista, su reduccionismo patologista y su incapacidad para comprender al ser humano en su dimensión material y social. Sostienen que existe una crisis en el pensamiento, pero también en la sociedad, y argumentan que la nueva criminología debe eludir el carácter contemplativo y resolver problemas en un sentido práctico. Se destaca de esta disciplina el intento de integrar analíticamente una serie de fenómenos históricamente fragmentados en la criminología, como los delitos y sus respectivas motivaciones.

La publicación de *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order* (1978), de Stuart Hall, Chas Critcher, Tony Jefferson, John Clarke y Brian Roberts, coincide con el surgimiento de la criminología crítica, y puede decirse que atiende a sus intereses generales a través de algunos de sus planteamientos. El libro critica la errónea gestión política de la creciente problemática delictiva en Gran Bretaña, ya que esta incurría en una simplificación legalista y policial que ignoraba factores económicos estructurales, como el auge del desempleo. Analiza la manera en que el Estado y los aparatos mediáticos implantaron el miedo en la población para justificar la mano dura y robustecer la vigilancia policial.

En *La criminología de la clase obrera* (1975), Jock Young pone de relieve cómo los medios de comunicación muestran una versión distorsionada de los delitos, desviando la atención de los problemas urgentes que afectan al proletariado.

Si bien la criminología crítica, a pulso de trabajos más sólidos y argumentos más convincentes, logró imponerse por un tiempo a la tendencia reaccionaria de la criminología anterior, no ha podido constituirse como una propuesta científica capaz de develar el funcionamiento real de los sistemas punitivos burgueses en el capitalismo imperialista. Asimismo, debido a su eclecticismo, no se ha definido ni ideológica ni políticamente como una teoría revolucionaria que contribuya al programa del proletariado en su objetivo de trastocar estructuralmente el orden de viejo tipo.

A propósito de la criminalidad, Marx y Engels analizan que esta no debe ser buscada en los recovecos de la “conciencia antisocial” de las clases oprimidas por el orden de explotación, sino más bien en el carácter intrínsecamente antisocial de la sociedad burguesa. A contrapelo de este criterio, la criminología crítica prescinde del abordaje del proceso de reproducción dialéctica de las relaciones sociales de punición propias del modo de producción capitalista. Esta omisión sugiere la persistencia de una creencia reformista, cimentada en la idea de que los mecanismos institucionales y legales permiten exorcizar lo avieso y “democratizar los aparatos punitivos” sin necesidad de modificar el sistema económico y político. La concepción del Estado como una “junta de buenos vecinos”, donde es posible resolver los problemas presentando petitorios, y no como un aparato de dominación de clase, es indicativo del antimarxismo de la criminología crítica.

El abolicionismo penal. Es una corriente que plantea la supresión del poder punitivo y de los sistemas carcelarios. Uno de sus primeros desarrollos teóricos consistió en cuestionar la definición de *delito*

generalizada por la doctrina penal como una conducta típica, antijurídica y culpable. El argumento basal es que se trata de un producto ideológico cuya finalidad es legitimar el castigo. Al respecto, Willem de Haan sostiene: “el concepto de delito no tiene dimensión ontológica. Es una construcción social, y debe analizarse como uno de los poderosos mitos de la vida cotidiana” (1990, p. 9). Por ello, los abolicionistas, en lugar de hablar de “delito”, prefieren referirse a “situaciones problemáticas” o “conflictos con la ley penal”.

El abolicionismo sostiene que el sistema penal expropia el conflicto a sus participantes directos, transfiriendo su gestión a los profesionales del derecho y subordinándola a sus intereses particulares. Este hecho, según Nils Christie, conlleva un perjuicio directo para la víctima: “en esta situación, la víctima es *el* gran perdedor. No solo ha sido lastimada, ha sufrido o ha sido despojada materialmente, y el Estado toma su compensación, sino que además ha perdido la participación en su propio caso” (1976, p. 170).

Los abolicionistas sostienen que el derecho penal es selectivo y se aplica con mayor severidad a los grupos más vulnerables. En relación con la noción, arraigada en la doctrina penal, que afirma que el daño causado por el delito se repara mediante una “venganza social”, argumentan que este tipo de violencia, en lugar de resolver problemas, los agrava y magnifica. Respecto de la prisión, concluyen que no cumple su supuesta función resocializadora, pues su efecto real es deteriorar a la población carcelaria y destruir su vida por completo. En palabras de Louk Hulsman (1984):

Se dice que los castigos corporales han sido abolidos, pero no es verdad. He ahí la prisión, que degrada la incolumidad corporal: la privación de aire, de sol, de luz, de espacio, el confinamiento entre cuatro muros estrechos, el paseo entre rejas, la promiscuidad con compañeros no deseados, en condiciones sanitarias humillantes, el olor, el color de la prisión, las comidas siempre frías, en que predo-

minan las féculas hervidas (no es por azar que las caries dentarias y las molestias digestivas se suceden entre todos los detenidos); tales sufrimientos físicos implican una lesión corporal que deteriora lentamente. (p. 50)

Algunos teóricos de esta corriente sostienen que la cultura punitiva subordina los conflictos al sistema judicial de imposición de penas. En su lugar, proponen restaurar los lazos sociales y dar primacía a las compensaciones sociales sobre las penas.

Los abolicionistas han intuido que las categorías burguesas que dan forma al sistema de pensamiento sobre la cuestión punitiva muestran una imagen falseada de la realidad. Sin embargo, al carecer del método científico materialista histórico y dialéctico, su crítica se agotó en el plano ideológico, ámbito que no deja de ser importante, pero que resulta insuficiente. Tal como se ha señalado en otras ocasiones, la tarea que todavía merece particular atención para definir los cimientos de una ciencia materialista de las relaciones sociales de punición es retirar el velo de la mistificación punitiva burguesa, pues a través de este procedimiento dialéctico es posible explicar las razones por las que la sociedad.

Se caracteriza por no ser transparente, por ocultarse y tergiversarse a sí misma, en suma, por generar necesaria y espontáneamente ciertas ‘formas de apariencia’ [*Erscheinungsformen*] o formas de inversión cosificadas y alejadas de las relaciones sociales efectivas que las sostienen. (Ramas San Miguel, 2018, p. 17)

Algunos abolicionistas defienden la idea de que existe una lucha de contrarios en la sociedad, pero su planteamiento es erróneo, pues sostienen que esta confrontación se libra entre el ser humano y el sistema penal, y no entre la burguesía y la clase trabajadora junto a las masas depauperadas. A propósito de esta tesis, Mauricio Martínez señala:

Pues el sistema penal actúa como un ejército en estado de guerra, donde el hombre es el enemigo a eliminar y muchas veces concebido como un ‘Estado enemigo’. De ahí la lucha contra las campañas ‘bélicas’ del derecho penal: ‘guerra’ contra la delincuencia; ‘guerra’ contra las drogas, etc. (Rivera Beiras, 2012, p. 40)

Desde la perspectiva abolicionista, el sistema penal es un aparato autoproducido y autosuficiente, ajeno a la lucha de clases, que ha decidido por “cuenta propia” librar una guerra implacable contra la especie humana. Con un poco más de imaginación, algún abolicionista podría llegar a afirmar que el sistema penal opera como un “ejército de ocupación mundial” cuya misión es “destruir a todos los seres humanos”.

El materialismo histórico y dialéctico corrige este error, sosteniendo que el sistema punitivo es parte de la fuerza material del Estado burgués, administrado y perfeccionado por una élite de profesionales especializados en la represión, siempre en favor de los intereses de clase de la burguesía y en detrimento de las masas explotadas y pauperizadas.

Marx (1961, p. 8) supo identificar que “la anatomía de la sociedad civil debe ser buscada en la economía política”. Debido a su matriz liberal, los abolicionistas desconocen el funcionamiento de la economía capitalista e imperialista, así como la forma en que la industria penitenciaria, ensamblada a esta, reproduce condiciones materiales que devoran la vida de los grupos sociales más vulnerables dentro de la prisión.

Ha persistido, desde los orígenes del abolicionismo, la creencia nominalista, posmoderna y mecanicista de que basta con cambiar las palabras discriminatorias del derecho penal y de la criminología reaccionaria por otras más “humanistas” para producir un cambio en la gestión del “conflicto con la ley penal”. Sobre esta noción, Zaitch y Sagarduy (2003, p. 36) señalan con acierto: “si lo importante es la etiqueta (y no el problema), la descriminalización es casi una cuestión terminológica”.

En su doctrina, las terminologías parecen estar provistas de una capacidad casi “paranormal” de modificar automáticamente la mentalidad de las personas —para bien o para mal—, provocando una “transformación” del mundo exterior. Esta idea se explica por la concepción idealista y moralista que les hace creer que la nueva terminología impuesta a la vieja proviene de una especie de fuerza moral innata que, como un “manto sagrado”, recubre a los abolicionistas de todas las corrientes imaginables, independientemente de su posición de clase. La frase del abolicionista Nils Christie es esclarecedora: “el abolicionismo tiene este potencial debido a su rigor moral inherente” (Haan, 1990, p. 81).

Las tesis aparentemente “radicales” de los abolicionistas denotan eclecticismo, influencias filoanarquistas, reformistas, voluntaristas y socialdemócratas. De ello se deriva una praxis incompatible con la subversión del sistema punitivo, en la cual es admisible la conciliación entre clases, la fantasía reformista de los remiendos legales y el cretinismo parlamentario.

No obstante, es justo reconocer como mérito del abolicionismo, entre otros aportes, el haber elevado la crítica al sistema punitivo y penitenciario a una experiencia práctica, integrando a personas privadas de libertad, a sus familiares y a otros sectores en un trabajo organizativo orientado a la obtención de reivindicaciones urgentes para la población penitenciaria. Además, al polemizar sobre la incongruencia de la ideología que legitima el encarcelamiento masivo y la represión punitiva, enriquecieron el debate teórico en torno al castigo.

Georg Rusche y Otto Kirchheimer propusieron una formulación teórica inédita hasta ese momento en la criminología, consistente en analizar el desarrollo de la punición moderna en el contexto del surgimiento del modo de producción capitalista. En *Pena y estructura social* (1930) afirman: “cada sistema de producción tiende al descu-

brimiento de métodos punitivos que corresponden a sus relaciones productivas” (Rusche y Kirchheimer, 1984, p. 3).

Aplicando la categoría de menor elegibilidad al análisis de la racionalidad punitiva capitalista, Rusche plantea que el castigo debe reproducir una condición de miseria para los presos, peor que la que soporta la clase trabajadora, con el fin de crear un efecto disuasivo que limite la comisión de delitos y obligue a los sectores más rezagados del proletariado a aceptar la explotación asalariada para no verse relegados al sistema de encierro (Rusche, 1978, p. 4).

Ya en *Mercado de trabajo y ejecución penal* (1933), Georg Rusche reconocía la necesidad de desarrollar una concepción materialista del castigo cimentada en la economía política. En tal virtud, valora el aporte de la teoría psicoanalítica del delito, pero marca distancia con ella: “Sin embargo, estas investigaciones carecen de la base misma de todo el conocimiento social real. No están en relación con la teoría económica, y por lo tanto, no están enraizadas en la base material de la sociedad” (Rusche, 1933, p. 7).

No obstante, debido a su posición reformista ligada a la doctrina de la Escuela de Frankfurt —caracterizada por calumniar el comunismo y falsificar el pensamiento de Marx, despojándolo de su esencia clasista—, Georg Rusche y Otto Kirchheimer no encarnaron los intereses del proletariado, sino los de la socialdemocracia. Su trabajo no partió de una concepción materialista histórica y dialéctica, sino de un materialismo vulgar, incapaz de distinguir las contradicciones de clase; la dialéctica entre esencia y apariencia en las relaciones sociales de punición burguesas; el funcionamiento de la economía penitenciaria industrial; la feudalidad carcelaria o el carácter genocida de la pena en el capitalismo imperialista.

En la década de 1970, Dario Melossi y Massimo Pavarini publican *Cárcel y fábrica* (1977). Este trabajo, caracterizado por De Giorgi (2016,

p. 17) como una “crítica político-económica de la historia de la cárcel”, complementa los aportes de Rusche y Kirchheimer, planteando que el modo de producción capitalista no solo ha engendrado la institución carcelaria para restringir la libertad, sino también para “fabricar personas”, en consonancia con el mandato mercantil que exige transformar a los confinados en mano de obra para la explotación.

Hasta este punto se han expuesto brevemente algunos rasgos generales de la etapa inaugural de la economía política del castigo. Muchos de los planteamientos formulados por los teóricos de esta vertiente sembraron inquietudes y sirvieron de orientación para el autor de este trabajo durante el período de investigación que precedió al proyecto *Crítica de la economía política del castigo*. Sin embargo, entre sus aspectos problemáticos encontramos lo siguiente:

Tras su declive en los años noventa, la economía política del castigo resurge en el siglo XXI (Dal Santo, 2022, p. 4), adoptando algunas tesis en boga, como el enfoque culturalista de la sociología del delito. Esta segunda etapa se ha caracterizado por una creciente dispersión ideológica, una proliferación de nimiedades teóricas y observaciones que circundan el fenómeno punitivo sin captar las relaciones económicas y políticas que lo entretajan como totalidad integrada al sistema capitalista.

La mayoría de sus trabajos recurren a la exposición comparativa de datos estadísticos, en los cuales se evidencia un desconocimiento del funcionamiento de la economía política tanto de las naciones oprimidas como de los países capitalistas y de las potencias imperialistas. La mera recopilación de cifras, sin una aproximación dialéctica a las relaciones sociales de punición, ha impedido que se interpielen de forma adecuada los problemas estructurales vinculados al fenómeno punitivo.

En medio de esta dispersión ideológica, algunos teóricos de la corriente afirman reivindicar el “neo-marxismo”, etiqueta empleada

por quienes adhieren a las doctrinas anticomunistas resurgidas tras la restauración capitalista en la URSS y la República Popular China, cuya misión ha sido desalentar a los trabajadores del mundo en su lucha contra el sistema de explotación y vaciar al marxismo de su contenido revolucionario.

Por esta razón, es común en ellos encontrar reservas respecto de conceptos como lucha de clases, dictadura del proletariado y la necesidad de destruir el viejo orden punitivo burgués. Este rechazo al comunismo también se expresa en la negación de la teoría del imperialismo de Lenin, así como de la teoría de la semicolonialidad y del capitalismo burocrático planteados por Mao Tse-Tung. Esta negación es observable en el uso de categorías relativistas y posmodernas, como “norte global”, “sur global”, “periferia global”, “pos-neoliberalismo” y “giro punitivo”.

Al persistir en el ensimismamiento reformista, no lograron un salto cualitativo en el conocimiento científico. Por el contrario, su sistema de pensamiento terminó reproduciendo doctrinariamente una versión mistificada de la realidad material, al igual que lo hicieron los intelectuales de generaciones anteriores. Muestra de esto es la deficitaria caracterización científica, incluso de las formas más visibles de las relaciones sociales de punición capitalistas.

Aclarado este punto, es imposible que la crítica de la economía política del castigo replique, en relación con la economía política del castigo, el procedimiento adoptado por Marx con Hegel en el Postfacio a la segunda edición alemana del primer tomo de *El capital* (1873), cuando afirma que su crítica partía de asumir el núcleo racional del pensamiento hegeliano para depurarlo de su forma mistificada. En cambio, en este caso, la economía política del castigo actual carece de ese núcleo racional desde el punto de vista de la ciencia materialista, lo que impide replicar aquel método de superación dialéctica.

La mistificación que sufre la dialéctica en las manos de Hegel no quita nada al hecho de que él haya expuesto por primera vez las

formas generales de su movimiento en sentido amplio y consciente. En él, la dialéctica está de cabeza, es preciso voltearla para descubrir el núcleo racional oculto en la corteza mística (Marx, 1962, p. 27).

La aspiración fundamental de Marx, en su proyecto de conocimiento crítico de la economía política, era descubrir la ley del movimiento económico de la sociedad capitalista. Contrario a ello, los teóricos que se ocupan de la economía política del castigo se deslindan del marxismo, eludiendo la exploración de las leyes que interactúan dinámicamente en torno a la punición capitalista e imperialista, así como de los mecanismos de producción de mortalidad que le son inherentes. En resumidas cuentas, no hay un núcleo racional dialéctico que extraer de la economía política del castigo contemporánea, como sí lo había en el pensamiento hegeliano criticado por Marx. Por tanto, no puede replicarse aquí la estrategia dialéctica del “rescate de lo esencial” adoptada por Marx con respecto a Hegel.

Crítica de la economía política del castigo. Llegados hasta aquí, se ha podido constatar que el conocimiento del fenómeno punitivo ha tenido múltiples ramificaciones a lo largo del tiempo. Las vertientes aquí analizadas, más allá de sus matices y controversias, convergen en la defensa del sistema político-económico burgués sobre el que se levanta el sistema punitivo capitalista. Incluso en la criminología crítica, considerada punta de lanza del cuestionamiento al poder punitivo, se ha verificado que la consigna predominante no es la destrucción de las relaciones sociales de punición de viejo tipo, sino su reforma, la cual se ha mostrado inefectiva para frenar el flujo genocida de la pena moderna.

Politzer (1985, p. 148) deduce que, en la concepción mecanicista y metafísica, persiste la creencia de que el capitalismo es eterno, al punto que se lo compara con una máquina cuyo sistema automático requiere ajustes periódicos, en función de su conservación “ilimitada”. Las disciplinas de “izquierda” aquí estudiadas reproducen esta

concepción mecanicista del mundo en la medida en que solo son capaces de admitir cambios mínimos, avalados por el propio sistema, y rechazan el cambio estructural profundo en la sociedad y la historia.

Los abolicionistas, por ejemplo, hablan de la necesidad de eliminar el sistema penal, pero rechazan la idea de demoler el sistema capitalista imperialista sobre el que se edifican las relaciones sociales de punición burguesas y la industria punitiva moderna de secuestro y aniquilamiento.

Debido a la matriz metafísica de la que se nutren los teóricos de estas corrientes, han sido incapaces de desglosar el fenómeno como totalidad. A lo sumo, han logrado tantear ciertas parcelas de la realidad, pero no más que eso. A propósito de ello, Agustín Cueva (1987, pp. 94-95) explica que la ciencia social burguesa posee cierto grado de cientificidad, ya que abstrae, de los segmentos que alcanza a percibir de la realidad social, un conocimiento objetivo; sin embargo, todo su potencial de desarrollo científico queda constreñido por los límites estructurales de la ideología burguesa.

Producto de esta adherencia a la ideología burguesa, criminólogos y abolicionistas son incapaces de captar elementos fundamentales de la economía capitalista, como su lógica de clase y su carácter exploiador inherente. De ello deriva un profundo desconocimiento sobre cómo se desenvuelve la economía de circulación de sangre de las relaciones sociales de punición burguesas.

Al igual que los economistas burgueses contemporáneos a Marx, que concebían el capital como una cosa en lugar de una relación social, muchos criminólogos, sociólogos y juristas continúan interpretando la “pena” como un objeto inmóvil, en lugar de una relación social y económica que responde a las leyes del movimiento del capital.

Lenin (1974, p. 51) advertía:

En la sociedad desgarrada por las contradicciones de clase nunca puede existir una ideología al margen de las clases ni por encima de las clases. Por eso, todo lo que sea rebajar la ideología socialista, todo lo que sea alejarse de ella, equivale a fortalecer la ideología burguesa.

Fieles a su orientación reformista y revisionista, disciplinas como la criminología crítica, la criminología radical, la economía política del castigo y el abolicionismo penal han disfrazado su posición anticomunista tras una fraseologíaseudomarxista que niega la lucha de clases, legitima la conservación del viejo orden capitalista con sus caducas instituciones punitivas, y ensalza la democracia burguesa como horizonte final.

Cabe aclarar que algunas de estas vertientes asumieron la tarea de reformular las interrogantes sobre la cuestión punitiva porque intuían que el derecho penal ofrecía una representación incongruente de lo que realmente ocurría en la sociedad en torno al ejercicio del poder punitivo y el delito. Sin embargo, al posicionar su análisis por fuera de la comprensión de la mistificación producida por las relaciones sociales de punición capitalistas, nunca llegaron a identificar la preeminencia de la realidad apariencial sobre la realidad efectiva, y que, a raíz de este hecho tan inusual, se van hilvanando las doctrinas y los códigos penales.

En la otra colina de las dos concepciones del mundo sobre la cuestión punitiva, el proyecto de conocimiento crítica de la economía política del castigo, en el cual el autor de este ensayo viene trabajando desde 2018, asume la posición de clase del proletariado y su programa de vanguardia, adoptando a su vez como método científico el materialismo histórico y dialéctico, con el objetivo de desarrollar un conocimiento y una praxis que contribuyan a la transformación de la sociedad.

Con el trabajo de redacción de *El capital* aún pendiente, Marx escribe a Karl Klings el 4 de octubre de 1864: “Espero, ahora por fin, termi-

narlo en un par de meses y darle a la burguesía un golpe teórico, del cual no podrá recuperarse jamás” (Marx y Engels, 1965, p. 418). En 1867, mientras se dirigía a entregar al editor el manuscrito recién terminado, afirma: “El tomo primero comprende el primer libro: *El proceso de producción del capital*. Es, indudablemente, el misil más temible que se haya lanzado jamás a la cabeza de los burgueses (terratenientes incluidos)” (Marx y Engels, 1965, p. 541).

La crítica de la economía política de Marx es un instrumento al servicio de los trabajadores y las masas explotadas en su labor de subvertimiento del sistema capitalista, para la instauración de la dictadura del proletariado y la construcción de un mundo nuevo, sin clases, en el comunismo. Lo medular de su trabajo es que, a diferencia de los economistas que lo precedieron, supo proveerse de un método científico que le permitió develar el carácter mistificado de la expresión categorial de la economía política capitalista, que hasta entonces se presentaba como ciencia.

A través de sus recursos dialécticos de abstracción e indagación, Marx logró desentramar el “misterio” del sistema capitalista, lo que derivó en la exposición de la “ley del movimiento económico de la sociedad moderna” (Marx, 1962, p. 15). En síntesis, la crítica marxista es una ciencia que postula un sistema de pensamiento capaz de comprender el aspecto más difuso de la realidad social: la composición orgánica del modo de producción capitalista, que la economía política clásica no ha hecho, sino ayudar a ensombrecer.

Marx y Engels demostraron una enorme clarividencia política para contrastar la concepción materialista científica del castigo con las perspectivas burguesas que desvinculaban los delitos de las condiciones materiales impuestas por el sistema capitalista. En *La sagrada familia* afirman:

Si el hombre no es libre en el sentido materialista de la palabra, esto es, si es libre no por la fuerza negativa de evitar esto o aquello, sino

por la fuerza positiva de hacer valer su verdadera individualidad, no conviene castigar los crímenes en el individuo, sino destruir los focos antisociales donde nacen los crímenes. (Marx y Engels, 1971, p. 153)

Adoptando el método científico materialista, histórico y dialéctico, se ha propuesto la crítica de la economía política del castigo como una crítica a la ciencia burguesa que ha vertebrado el saber punitivo moderno. Su finalidad es exhibir las leyes que rigen las relaciones sociales de punición burguesas, leyes que, dada la primacía actual de la concepción metafísica del conocimiento sobre la científica, permanecen ocultas. Pues cuando el conocimiento se sitúa fuera del ámbito de la razón materialista, las leyes que determinan las relaciones sociales pasan inadvertidas: están ahí, pero no son abstraídas.

Es habitual que el investigador posmoderno someta al cautivo asesinado a una enciclopédica observación *biopolítica* o *tanatopolítica* que no proporcionará una comprensión real del problema. Concluirá, sin más, que la solución consiste en presentar un proyecto de ley en el parlamento, destituir a tal o cual ministro o director penitenciario para que venga otro “más orientado hacia la izquierda”, o redactar un informe estadístico sobre la cantidad de presos desmembrados para que los organismos internacionales “condenen enérgicamente” al Estado.

En contraposición, el método dialéctico

Exige que los fenómenos se examinen no solo desde el punto de vista de sus relaciones mutuas y de su mutuo condicionamiento, sino también desde el punto de vista de su movimiento, de sus cambios y de su desarrollo, desde el punto de vista de su nacimiento y de su muerte. (Stalin, 1946, pp. 528-529)

En otras palabras, la crítica se prepara para la contienda contra el viejo esquema académico, que simplifica el abordaje del problema y encierra su resolución dentro de los parámetros del sistema decadente.

Tres objetivos han guiado el trabajo de construcción de los primeros peldaños de la crítica de la economía política del castigo:

- a) Lenin (1977, p. 235) planteó que la dialéctica, en sentido estricto, es “el estudio de la contradicción en la esencia misma de los objetos”. Se trata de la principal adquisición que hizo Marx de la filosofía clásica alemana y del sistema de Hegel, para desentrañar el movimiento de las relaciones sociales y desarrollar la concepción materialista científica del mundo (Lenin, 1967, p. 6). La propuesta aquí desarrollada adopta esta adquisición con miras a explicar la mistificación de la ciencia punitiva burguesa. Profundizando en el estudio de la dialéctica entre esencia y apariencia de las relaciones sociales de punición burguesas, es posible comprender cómo el proceso social desfigurado por la ley del movimiento económico del capitalismo se racionaliza cognitivamente a través de un sistema de ideas y categorías.
- b) Desarrollar la crítica de los fundamentos teóricos sobre los cuales se cimentó el conocimiento criminológico burgués, y con ello, desarrollar la crítica de la totalidad del sistema de punición capitalista, racionalizado mediante dichas categorías.
- c) Politzer (1985, p. 167) sostiene que “situarse desde el punto de vista de la dialéctica significa colocarse desde el punto de vista del movimiento, del cambio”. Para los comunistas, el sistema punitivo burgués es un coloso de pies de barro, destinado a ser destruido. “La tendencia roja se ha afirmado. Hoy es sólida. Cuenta con una gran base teórica que busca recuperar los cinco elementos base del marxismo (filosofía, ciencia, ideología, movimiento político y sociedad)” (Movimiento Vientos del Pueblo, 2019, p. 26).

Esto significa que es urgente liberar el análisis de la cuestión punitiva del estrecho marco de pensamiento de los criminólogos reformistas y revisionistas, que durante décadas se autoproclamaron como los críticos de la vieja criminología positivista, cuando en realidad permanecen ensimismados en una visión metafísica del mundo y sostienen la consigna de que no hay nada que transformar, solo remendar.

La crítica de la economía política del castigo reconoce la ley dialéctica del movimiento y adhiere a la consigna: “¡Lo nuevo siempre barre a lo viejo, ello es una ley histórica!” (Movimiento Vientos del Pueblo, 2019, p. 26). En otras palabras, asume la función de desmontar el carácter mistificado del modo de producción capitalista, planteando un conocimiento científico que permita sistematizar la manifestación invertida de la realidad punitiva efectiva, haciéndola cognoscible y contribuyendo así al programa de la clase trabajadora en su tarea histórica de destruir las relaciones sociales de punición de viejo tipo.

La keresología como teoría del conocimiento científico

En el año 2018, durante la investigación sobre la evolución histórica de la institución penitenciaria en América Latina y a medida que adquiría experiencia profesional en el patrocinio de casos relacionados con la protección de los derechos de las personas privadas de libertad, el interés comenzó a dirigirse hacia el fenómeno de la mortalidad carcelaria. Aunque en Ecuador aún no se había experimentado un genocidio de las proporciones observadas en años recientes, ya se evidenciaba una significativa cantidad de decesos en los centros de privación de libertad, que ameritaban una exposición clara de sus causas y de los modos de resolverlos. Se intensificaron las inquietudes al constatar el carácter asesino de los aparatos policiales y militares en los contextos de lucha social que tenían lugar en varias latitudes del mundo.

Desde hace algunas décadas, varios investigadores han venido denunciando la deficiente administración de las instituciones penitenciarias, contraponiéndose a los discursos reaccionarios que difundían los gobiernos de turno, los medios de comunicación y la academia. Elías Neuman y Víctor Irurzun (1968, pp. 14-15), en su estudio titulado *La sociedad carcelaria*, observan que la “función readaptadora de la pena” constituye un discurso que encubre el carácter selectivo y criminalizador de la pobreza del aparato punitivo. Señalan que la liberación de los reclusos implica una devolución del individuo al lugar material y social que propició el cometimiento del delito. Simultáneamente, caracterizan el sistema carcelario como un “régimen cloacal”, donde los reos con VIH son segregados, y explican que la mortalidad no constituye un hecho aislado, sino un elemento que se repite debido al paradigma inhumano de la prisión.

Por su parte, Raúl Zaffaroni profundizó en la hipótesis sobre la mortalidad carcelaria y trabajó la tesis del genocidio carcelario, desacreditando la argucia del discurso rehabilitador y subrayando la premisa de que la prisionización conduce a la degradación integral de los condenados y a masacres. Véanse sus trabajos: *En busca de las penas perdidas* (1998) y *Crímenes de masa* (2010).

Para el siglo XXI, las perspectivas abolicionistas penales, al resaltar la dimensión suplicial de la pena y al poner en evidencia el discurso falaz de los Estados burgueses en torno a la función de la cárcel, ganaron mayor presencia en la región, principalmente en países como Argentina y Brasil.

No obstante, la orientación política e ideológica reformista de estas generaciones de intelectuales condujo a un abordaje científicamente inconsistente de las relaciones sociales de punición, situación que repercutió en una incapacidad para comprender adecuadamente la producción de mortalidad. Todos sus discursos finalmente coincidie-

ron con la proclama reformista de *democratizar* los aparatos represivos, tesis que no ha demostrado tener asidero material, pues el signo de nuestros tiempos es el reforzamiento de la brutalidad punitiva en el mundo.

Se hizo cada vez más evidente que el cuestionamiento al poder punitivo, sin una orientación política clara, fortalecía al Estado burgués y su sistema de encarcelamiento y exterminio. En tal sentido, fue imperativo iniciar una crítica del conocimiento criminológico precedente desde el materialismo histórico y dialéctico. A partir de allí, y luego de superar los desafíos inherentes a la labor de sistematizar los fundamentos científicos, fue posible sentar las bases de una crítica de la economía política del castigo y abordar con rigor el estudio de la producción de mortalidad.

En primer término, era necesario trabajar la teoría marxista del poder. En sus escritos, Marx empleó la expresión *Macht* (poder) para referirse a diversos fenómenos materiales de la sociedad burguesa. Entre todos ellos, nos interesa particularmente aquel que alude al proceso mediante el cual ciertas relaciones sociales adquieren, bajo la ley del movimiento económico capitalista, una fuerza que parece escapar al control de los individuos, sometiéndolos. De ahí que haya definido al capital como “el poder económico que todo lo domina en la sociedad burguesa” (Marx, 1983, p. 27).

El poder de los explotadores radica en su condición de clase dominante y en su disposición de los medios adecuados para el mantenimiento y la reproducción del sistema de explotación (Cueva, 1987, pp. 44-45). El modo de producción erigido por esta clase engendra, en la época del imperialismo, ciertas condiciones materiales sobre las que se despliega regularmente una fuerza material genocida que requiere de la existencia de los Estados burgueses y de sus brazos represivos para ser distribuida con eficiencia.

La concepción marxista sentó las bases de la crítica de la economía política del castigo y permitió comenzar a exponer las leyes del poder punitivo de muerte, con el objetivo de descifrar el proceso de reproducción dialéctica entre las relaciones sociales de punición y las relaciones sociales de producción capitalistas, analizando cómo la economía punitiva burguesa aplasta y aniquila a los grupos más vulnerables del régimen penitenciario.

Con este antecedente, en el trabajo *Esencia y encantamiento de la producción punitiva de muerte: Introducción a la crítica de la economía política del castigo* (2022), se propuso por primera vez la *keresología* como un sistema teórico para estudiar la producción material de mortalidad en las relaciones sociales de punición burguesas. A continuación, se explicará brevemente el origen de su acepción:

En la *Teogonía*, Hesíodo relata que Nix engendró tres hijos que representan las tres esferas de la muerte: Moros es el destino; Thánatos, la muerte natural; y Ker, la muerte violenta. En la mitología griega y su literatura, las *keres* son descritas como “vengadoras implacables” (Hesíodo, 1978, p. 80) que arriban al campo de batalla anunciando el trágico porvenir de quienes han sido elegidos para habitar el inframundo. Esto se aprecia con mayor claridad en el canto 22 de *La Ilíada* de Homero, en el momento en que Aquiles y Héctor van a enfrentarse. Zeus, investido de autoridad suprema y como presidente de la asamblea de los dioses, pesa en una balanza las *keres* de ambos guerreros para determinar quién perecerá en el duelo. Héctor murió porque su *ker* fue más pesada que la de Aquiles:

El padre Zeus tomó la balanza de oro, puso en la misma dos suertes de la muerte que tiende a lo largo —la de Aquiles y la de Héctor, domador de caballos—; cogió por el medio la balanza, la desplegó y tuvo más peso el día fatal de Héctor, que descendió hasta el Hades. (Homero, 1972, p. 393)

En el poema *Escudo de Heracles*, Hesíodo describe con mayor precisión la naturaleza sanguinaria de las *keres*, caracterizándolas como espíritus aviesos, sedientos de sangre, que merodean entre los desvalidos en la guerra para elegir el espíritu que más les apetece y llevarlo al infierno:

Y detrás de ellos, las oscuras Parcas, crujendo sus blancos colmillos, bajando, sombrías, sangrientas e inaccesibles, luchaban por los que caían, pues todas ansiaban beber sangre oscura. Tan pronto como sorprendían a un hombre derribado o que caía recién herido, una de ellas cerraba sus grandes garras sobre él, y su alma descendía al Hades, al frío Tártaro. Y cuando habían saciado sus almas con sangre humana, arrojaban a aquel detrás de ellas, y volvían corriendo de nuevo al tumulto y a la refriega (...). Y añade:

El destino mortal estaba allí sujetando a un hombre recién herido, y a otro no herido; y a uno, que estaba muerto, lo arrastraba por los pies a través del tumulto. Llevaba sobre los hombros una vestidura roja por la sangre de los hombres, y terriblemente lanzaba destellos y rechinaba los dientes. (s. f., p. s. p.)

Las alusiones literarias referidas proporcionaron elementos reflexivos para definir el sistema de conocimiento que comenzaba a formarse durante nuestro adentramiento en el estudio del fenómeno punitivo, especialmente en lo concerniente a la *devoración* de la sangre de los desamparados, pues se asemeja al proceso de succión de vida que sufren los grupos humanos más vulnerables en las prisiones capitalistas.

Asimismo, el pasaje de la *Teogonía* donde Hesíodo (1978, p. 434) define a la tiniebla como “divinidad compañera” de las *Keres*, lo que ha permitido poner de relieve un aspecto fundamental en la crítica de la economía política del castigo, a saber: trascender el embozo de niebla que envuelve la punición capitalista y la producción material de mortalidad, fenómeno que hemos denominado mistificación punitiva.

La *keresología* es una teoría del conocimiento científico correspondiente al proyecto de crítica de la economía política del castigo, que aplica el método materialista histórico y dialéctico para descubrir las leyes que rigen el movimiento de la economía punitiva capitalista, en función de desentramar las particularidades del poder productor de mortalidad derivado de las relaciones sociales de punición burguesas.

La propuesta teórica no surgió como una ciencia plenamente estructurada, pues las preguntas que orientaban los primeros borradores de análisis sobre la problemática punitiva no habían sido formuladas con precisión. Con el tiempo, se logró desarrollar un sistema dialéctico de interrogantes que permitió interpelar adecuadamente a la realidad, desentramando las razones por las que el movimiento real de las relaciones humanas resulta desfigurado por la superposición del movimiento aparente de dichas relaciones.

Previamente, ya se venía trabajando una crítica de la economía política del castigo cuya función era esbozar una exposición crítica del sistema de la economía punitiva burguesa, concretamente de sus presupuestos conceptuales presentados como “incuestionables”. Si bien este proyecto todavía se encuentra en construcción, y hasta el momento solo se han trabajado algunas categorías del conocimiento anterior, ha sentado las bases de la teoría del poder punitivo de muerte y ha enrubado la labor de exponer las razones por las que los criminólogos y abolicionistas han pervivido en la interpretación del mundo aparente, en lugar del mundo concreto.

En este mundo de apariencias, no es posible ver la esencia de los hechos, sino únicamente las fantasmagorías que se levantan sobre ellos, producto de la contradicción entre las relaciones sociales de punición y la forma invertida en que estas aparecen. El fenómeno de la prisionización capitalista se mistifica, es decir, se muestra como

algo completamente distinto, impidiendo identificar las causas reales de la mortalidad carcelaria.

Marx fue el primero que intuyó esta objetividad espectral y aplicó el materialismo histórico y dialéctico para sacar a relucir el carácter mistificado del compendio de categorías económicas burguesas que daban cuerpo teórico a este mundo encantado, exponiendo el funcionamiento oculto del modo de producción capitalista. Como indica Clara Ramas (2015, p. 141): “la relación social entre los hombres, algo tan aparentemente evidente, cuando se coloca bajo condiciones capitalistas, no es ya transparente, no se deja ver por sí misma tal como es”.

La mercancía es, para Marx, la relación social motriz del modo de producción capitalista, la célula de la sociedad burguesa. Tan pronto como avanzaba en su estudio, percibió algo misterioso en ella que le llevó a pensar que era la fuente del ocultamiento e inversión de la realidad, pues no se desplazaba en el mundo como cualquier objeto, sino como uno “sensiblemente suprasensible”. En sus palabras: “a primera vista, una mercancía parece una cosa evidente, trivial. Pero su análisis demuestra que es una cosa muy compleja, llena de sutilezas metafísicas y caprichos teológicos” (Marx, 1962, p. 85).

Marx utiliza los términos “sutilezas metafísicas” y “caprichos teológicos” para dar cuenta de las extravagancias que envuelven a las mercancías: “lo misterioso de la forma de mercancía consiste simplemente en que les refleja a las personas los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos del trabajo mismos, como propiedades sociales naturales de estas cosas” (Marx, 1962, p. 86).

El valor que generan los trabajadores en el tiempo de trabajo aparece como propiedad social natural o atributo espontáneo de las mercancías, porque las relaciones sociales en el capitalismo se vuelven relaciones entre cosas; por ende, las propiedades sociales se tornan

atributos de las mercancías, ya no de las personas. Marx (1962, pp. 86-87) construyó el concepto de fetichismo para explicar este extraño fenómeno: “a esto lo denomino el fetichismo, que se adhiere a los productos del trabajo tan pronto como son producidos como mercancías y que, por tanto, es inseparable de la producción de mercancías”.

En su crítica de la economía política, Marx descubre que el trabajo, en el capitalismo, se convierte en fuerza de trabajo, es decir, en una mercancía que el capitalista compra para ponerla a trabajar y que produzca valores de uso portadores de valores de cambio. Previo a esto, el poseedor de la fuerza de trabajo debe ser doblemente libre: libre para poder vender su fuerza de trabajo y libre de medios de producción.

Partiendo de este sistema científico, la crítica de la economía política del castigo asumió el estudio de la producción de la “célula” del proceso social punitivo capitalista, que es la pena. Como primer aspecto, vale señalar que la burocracia punitiva no dispone de medios de producción industriales para producir penas: los funcionarios no son propietarios de los complejos judiciales, las salas de audiencia, las unidades de flagrancia ni de los centros carcelarios; estos pertenecen a la clase social que administra el Estado, es decir, a los distintos sectores de la burguesía combinados con las mafias especializadas en grandes ilícitos.

El Estado compra la fuerza de trabajo de los operadores de la burocracia punitiva para ponerlos a trabajar y producir penas dotadas de valores de uso, los cuales serán consumidos por la comunidad secuestrada durante el tiempo de su privación de libertad. Conforme se avanza en la creación judicial de penas, los medios de producción industriales punitivos pierden su valor de uso autónomo, pues este termina transferido al producto final.

Mientras la ciencia criminológica burguesa ha reducido su conceptualización a una mera “sentencia judicial” o a un acto de “violencia

estatal”, a partir de la aplicación del materialismo histórico y dialéctico, la crítica de la economía política del castigo ha arribado al criterio de que la pena es una relación social que necesita ser situada materialmente en el bloque histórico.

En el caso de las naciones capitalistas-burocráticas, la pena adquiere dos atributos distintivos. El primero reside en su capacidad intrínseca para satisfacer necesidades sociales. No obstante, esta cualidad perceptible se encuentra condicionada por variables históricas, pues puede darse el caso de que un objeto de consumo, cualquiera que este sea, no sea considerado útil en todas las sociedades ni a lo largo de toda la historia de la humanidad.

El uso masivo del secuestro carcelario no ha sido universalmente reconocido como un satisfactor de necesidades. Surgió como una necesidad de la burguesía en los orígenes del capitalismo, con el propósito de neutralizar a la enorme masa de gente que había quedado pauperizada producto de la acumulación originaria de la riqueza y de atemorizar a la clase trabajadora para evitar rebeliones, asegurando, de este modo, la consolidación del sistema económico y político emergente.

Los apologetas del castigo burgués tergiversaron la razón de ser del sistema punitivo capitalista: unos le atribuyeron, como cualidad *humanista*, la capacidad de *rehabilitar*, *resocializar* y *reinsertar*; otros le asignaron, como atributo *democrático*, la capacidad de domesticar a la “proporción criminal” de la sociedad para “proteger a los inocentes”. La necesidad de producir y consumir penas ha permeado tan profundamente en las relaciones sociales que el ser humano ha llegado a internalizarlas como elementos atemporales, sin los cuales no sería posible existir como sociedad.

La segunda característica inherente a la mercancía es su capacidad de intercambio. En la industria punitiva capitalista, el intercambio

de bienes y servicios abarca distintas actividades legales e ilegales. La keresología ha permitido descubrir que el tiempo socialmente necesario gastado por el preso en la actividad productiva viene acompañado del consumo de cargas materiales supliciales. Se postula el siguiente criterio: “El desgaste de tiempo, energía, etc., en la producción de mercancías y el consumo de cargas materiales supliciales en el tiempo productivo es lo que se ha venido a llamar ‘pena’ en el derecho penal burgués” (Molina Galarza, 2022, p. 54).

Sobre el castigo centrado en el tiempo, Roger Matthews (2003, p. 66) explica:

A medida que se vuelve utilitario, este se puede *mercantilizar*, *ganarlo* o *perderlo*; es decir, el período de tiempo aplicado se puede ajustar y ligar al desempeño del prisionero. Buen comportamiento, trabajo duro y rehabilitación, todos se pueden mercantilizar en la duración de la sentencia.

Cabe indicar que las cargas materiales supliciales también son consumidas en el tiempo no productivo; el dinero, como medio de circulación, permite a los reclusos acceder a ciertos servicios que las reducen.

En su labor científica, Marx descubre el elemento que diferencia a la forma de trabajo capitalista de las relaciones de trabajo anteriores: el trabajo humano en el capitalismo existe como trabajo concreto y trabajo abstracto. El trabajo concreto produce valor de uso; por tanto, existe en toda forma de producción anterior al capitalismo, mientras que el trabajo abstracto produce valor de cambio y es un rasgo exclusivo del modo de producción capitalista.

De acuerdo con Marx, los valores de las mercancías se expresan por intermedio de las cristalizaciones del trabajo abstracto (Marx, 1962, p. 52). Este fenómeno conduce a una subyugación del mundo social al mundo de los objetos, pues las personas pierden la capacidad de

apreciar el trabajo humano contenido en las mercancías y solo ven una parte del trabajo concreto, pero no el trabajo abstracto, ya que este se convierte en dinero: objeto fetichizado que domina el mundo social a través de sus fuerzas *sobrenaturales*.

Al despojarse al ser humano de su trabajo, de sus particularidades y de lo útil que hay en él, queda un revoltijo de gasto fisiológico difícil de aprehender. Sobre este aspecto, Marx (1962) menciona:

Si prescindimos del carácter concreto de la actividad productiva y, por tanto, de la utilidad del trabajo, ¿qué queda en pie de él? Queda, simplemente, el ser gasto de fuerza humana de trabajo. El trabajo del sastre y el del tejedor, aun representando actividades productivas cualitativamente distintas, tienen de común ser un gasto productivo de cerebro humano, de músculo, de nervios, de brazo, etc.; por tanto, en este sentido, ambos son trabajo humano. (pp. 58-59)

En la crítica de la economía política del castigo, el trabajo abstracto es una tesis central. La sustancia de las mercancías producidas por la comunidad secuestrada en la economía capitalista penitenciaria está compuesta por un desgaste humano integral imperceptible, tal como ocurre en la economía capitalista general, con la particularidad de que el embozo de niebla que la recubre se ensombrece aún más, pues el tiempo socialmente necesario para la producción de mercancías se funde con el tiempo de privación de libertad y el consumo de cargas materiales supliciales.

Al no poder distinguirse con nitidez el proceso orgánico del trabajo secuestrado, solo queda un coágulo en el cual ya no es posible percibir las características de cada forma de trabajo que ha intervenido en la producción de mercancías. El método keresológico ha proporcionado elementos para identificar que la otra cara del trabajo abstracto es el gasto fisiológico y el desgaste humano integral del reo, dos aspectos que deben ser cuantificados en relación con el consumo

de cargas materiales supliciales, situación definida por el sitio que ocupa el preso en la cadena productiva penitenciaria.

La pena, investida como sujeto social, somete al objeto —en este caso, el privado de libertad— consumiéndolo en función de la realización del capital. Sobre este hecho, la crítica de la economía política del castigo postula: “el centro de las representaciones fantásmicas en el mundo punitivo capitalista guarda su base en la relación/contradicción capital-trabajo, cuya huella evidente es la succión de vida del capital (trabajo muerto) al trabajador (trabajo vivo)” (Molina Galarza, 2022, p. 13).

Durante la producción y consumo de penas, la realidad objetiva se invierte y se oculta. Este extrañamiento conlleva la transferencia de las cualidades humanas a la comunidad de las cosas punitivas, lo que ocasiona la personificación de la pena, su conversión en un sujeto social devorador de vida privada de libertad (Molina Galarza, 2022, p. 58).

En el contexto de sometimiento del mundo de las cosas al mundo social, es la necesidad de deglución la que se impone. Fuera del dominio del ser humano, la pena se convierte en una fuerza material hostil, que no solo devora a los grupos vulnerables de la comunidad carcelaria, sino que, además, impone una ideología y una cultura.

La industria penitenciaria en los países capitalistas y potencias imperialistas

Algunos académicos han sostenido que la transición del paradigma de la venganza al paradigma de la rehabilitación fue crucial en el declive del castigo convencional y el surgimiento de la pena moderna. También han sugerido que, mientras el castigo tradicional tenía como propósito principal infligir dolor, la pena moderna se encarga de restringir los “derechos individuales”.

No obstante, la explicación resulta considerablemente más compleja, ya que el factor distintivo no se limita únicamente a un cambio en el enfoque terapéutico o en la estructura legal predominante. Las mazmorras son de larga data, pero la pena moderna, entendida como sistema de punición de la burguesía, provista de una racionalidad de clase específica y de una fuerza material genocida destinada a moldear la sociedad capitalista, no tiene más de tres siglos de antigüedad; surge concretamente entre los siglos XVIII y XIX, en el mismo momento histórico en que se consolidó el modo de producción capitalista.

El proyecto Crítica de la economía política del castigo deduce que el aspecto definitorio de la pena moderna es su carácter industrial. Es incorrecto sostener que el proceso de prisionización de la burguesía se limitó en sus primeros años a emular el modelo productivo de las fábricas urbanas, ya que se trata de un fenómeno más profundo, que requiere un análisis dialéctico de la manera en que las primeras prisiones del mundo se fueron reproduciendo recíprocamente con las relaciones sociales de producción de las primeras fábricas de Europa.

Producto de la acumulación originaria de la riqueza, la pobreza se disparó como nunca antes en la historia europea. La mayoría de la población, compuesta por campesinos y jornaleros arruinados, terminó sumida en el vagabundeo y el delito. Ante una posible rebelión de gran escala, la burguesía naciente combinó políticas asistencialistas —como las “leyes para pobres”— con medidas represivas brutales, incluyendo aniquilamientos y secuestros para trabajos forzados. Fue así como se crearon las *workhouses* (casas de trabajo), instituciones donde se sometía a los secuestrados a un régimen de explotación a cambio de alojamiento y una ínfima porción de alimento.

Una proporción de la mano de obra feudal liberada fue atada al trabajo de fábrica, dando origen al proletariado asalariado, clase que permitiría a la burguesía enriquecerse con la explotación intensiva

de los trabajadores, que incluye la doble explotación de la mujer y la sustracción de plusvalor. Como señala De Giorgi (2016, p. 17):

El capitalismo liberó a la mano de obra de la explotación feudal, pero únicamente para sujetarla a una forma puramente económica de subordinación. Por lo tanto, la ‘liberación’ del trabajo adoptó la forma de una expropiación de los productores, reemplazando un tipo de esclavitud por otro.

Con el nacimiento de la industria, las “casas de trabajo” dejaron de ser rentables. Los ricos que amasaron importantes fortunas con ellas ya no percibían los réditos de antaño. Desde entonces, el trabajo del proletariado en ciernes se convirtió en la principal fuente de parasitación de la burguesía.

Tan pronto como surgieron las primeras experiencias organizativas obreras, los explotadores desplegaron estrategias de infiltración y cooptación para desmembrarlas. Fue así como aparecieron sindicatos desclasados y asimilados a los intereses de los enemigos del pueblo, como el *tradeunionismo*. Debido a la escasa experiencia y trayectoria organizativa, los trabajadores de las fábricas y de las casas de trabajo protestaron, pero no lograron la contundencia necesaria para revertir la situación. Tampoco contaban con un programa de clase como el que venía desarrollando la burguesía, cuyo elemento definitorio era el sofocamiento de la lucha social mediante aniquilamientos, secuestros, desapariciones y castigos severos. El objetivo de esta masacre era desmoralizar a los trabajadores, quebrantar su espíritu de lucha y atemorizar a las masas.

De acuerdo con las necesidades del modo de producción capitalista, comienza a cobrar forma —entre los siglos XVII y XVIII— una institución legal destinada al secuestro masivo de seres humanos, vinculada, como señalan Melossi y Pavarini (1980, p. 53), con la casa de corrección manufacturera. Esta institución requiere mecanis-

mos disciplinarios para controlar a las masas y modelar al trabajador como un proletario domesticado mediante el temor al castigo. Con el reparto del mundo entre las grandes potencias —que culminó a principios del siglo XX— el capitalismo en descomposición asciende a su fase final, que es el imperialismo. En este momento histórico, las potencias imperialistas y sus aliados locales impulsan el desarrollo de la industria penitenciaria en las semicolonias, con el fin de perfeccionar el control sobre las masas.

Algunos criminólogos han señalado que la prisión ya no disciplina, sino únicamente “neutraliza”. Si bien es cierto que, en la época del capitalismo imperialista, proliferan cárceles en las que no se disciplina directamente a la comunidad secuestrada para convertirla en mano de obra proletaria, esto no implica que dicho elemento haya desaparecido. Simplemente, ha adquirido nuevas características. Lo que ocurre, a fin de cuentas, es que, para el imperialismo y la burguesía, la principal “sustancia generadora de valor” proviene del obrero explotado libre, no de la mano de obra secuestrada. Sin embargo, el disciplinamiento pervive bajo lógicas feudales, incluso como estrategia para evitar que la comunidad carcelaria se organice, se politice y proteste.

En las naciones capitalistas burocráticas todavía no ha tenido lugar un proceso de conversión de la población carcelaria en población proletaria, situación que tampoco se ha producido en los países capitalistas industriales. Sin embargo, mientras que en las prisiones de estos últimos una proporción considerable de internos vende su fuerza laboral a empresas privadas o al Estado a cambio de un salario, en las cárceles de las semicolonias la presencia de trabajadores asalariados es mínima. Esto se debe a que, en esta industria penitenciaria, predomina la economía feudal frente a la economía capitalista. De ahí proviene la creencia de que las cárceles existen exclusivamente para “neutralizar” a presos “ociosos” y “peligrosos”; sin embargo, del estudio de las relaciones sociales de las empresas delictivas que administran la

servidumbre penitenciaria ha sido posible identificar el sometimiento de los reos emprendados⁴ a un estricto régimen de disciplinamiento, con el fin de extraer de ellos la mayor ganancia posible.

En cuanto a las potencias imperialistas, Estados Unidos alberga a más de 1,9 millones de prisioneros, lo que lo sitúa como uno de los países con la tasa de encarcelamiento más alta a nivel mundial (Sawyer y Wagner, 2024, párr. 2). El Estado destina aproximadamente sesenta millones de dólares anuales al equipamiento del brazo disciplinario de este sistema, asegurando así la reducción de la capacidad de organización de los secuestrados y previniendo protestas o rebeliones de proporciones mayúsculas.

Una de las tasas de mortalidad carcelaria más significativas en la época del imperialismo está relacionada con el asesinato silencioso de los denominados “presos rebeldes”, es decir, aquellos reclusos que, ante los ojos de la autoridad penitenciaria, representan un desajuste en el entramado disciplinario de la prisión. El disciplinamiento, asimismo, garantiza ganancias para el Estado y las empresas privadas. Según el *Maoist Internationalist Ministry of Prisons* (2009, p. 1): “los presos son útiles como trabajadores porque se les puede pagar salarios muy bajos o ninguno (...) son una fuerza laboral cautiva que puede ser castigada si se niega a trabajar”.

La industria penitenciaria en las potencias imperialistas se caracteriza por la utilización de la mano de obra carcelaria en labores de alto riesgo. Ciertos académicos reaccionarios han sugerido que el ingreso

4 En el lenguaje carcelario del Ecuador el *emprendamiento* hace referencia al proceso por el cual el reo se ve obligado a pagar una cantidad de dinero a las empresas delictivas de la prisión a cambio de no ser asesinado o poder ocupar un espacio, ya sea para pernoctar o realizar una actividad económica.

de los internos en este tipo de trabajos es “voluntario” y que incluso “les resulta beneficioso” en la medida en que “les proporciona ingresos”. En contraposición a estos argumentos, es preciso referirse a Marx, quien ha sabido explicar que el individuo doblemente libre se ve obligado a vender su fuerza de trabajo al explotador para subsistir, de manera que no se trata de una decisión voluntaria.

En el contexto penitenciario, la miseria de los convictos es tal que la venta de su fuerza de trabajo al Estado y a las empresas privadas para la ejecución de labores peligrosas se presenta como el único medio a la mano para eludir, aunque sea en pequeña proporción, el padecimiento material del consumo de la pena.

El desabastecimiento planificado de las cárceles por parte de los Estados burgueses contribuye a esta lógica capitalista, pues prepara el caldo de cultivo para trasladar a cada reo la responsabilidad de asegurar su propia subsistencia. Es, en resumidas cuentas, una forma solapada de obligarlos a vender su fuerza de trabajo en actividades riesgosas, sin que el Estado asuma su responsabilidad por el deterioro de su salud o su eventual deceso.

En Estados Unidos, los privados de libertad son empleados para controlar incendios; a cambio, se les abonan dos dólares al día, y cuando se requiere varios días de trabajo, se les paga un dólar por hora. Este trabajo precarizado es sumamente peligroso, pues el Estado y las empresas privadas que lucran con este negocio no proporcionan a los trabajadores el equipo necesario para precautelar su integridad física. Por lo general, lo único que se les entrega es alguna herramienta artesanal para cortar la vegetación, y no mucho más que eso. El dinero que perciben es ínfimo, y en muchos casos, una parte considerable de este insignificante salario es retenida para cubrir multas resultantes de la condena.

Con este antecedente, todo parece confirmar que la mayoría de los condenados que acceden a uno de los cupos para vender su fuerza de trabajo como bomberos no están motivados por el salario, sino por la posibilidad de conmutar, aunque sea una minúscula parte de los años de condena, mediante los servicios prestados. En el lenguaje de la crítica de la economía política del castigo: reducir las cargas materiales supliciales de la pena.

En la potencia imperialista China, muchos internos son obligados a producir mercancías como ropa y dispositivos electrónicos durante jornadas laborales extenuantes de doce horas. Quienes no cumplen con los objetivos de producción son castigados con jornadas de trabajo adicionales, y aquellos que se resisten o muestran fatiga son sometidos a maltratos físicos, incluyendo golpizas y descargas eléctricas. En resumen, tanto en los países oprimidos como en los países capitalistas industriales y potencias imperialistas, se emplea el disciplinamiento como mecanismo para controlar a la población carcelaria y obtener el máximo beneficio económico posible mediante la explotación de la mano de obra secuestrada.

Un aspecto característico de los últimos decenios del capitalismo imperialista es el avance técnico aplicado al aislamiento y la tortura en el espacio industrial penitenciario. Esto se entrelaza con sistemas clandestinos, equipados en pasadizos subterráneos de las prisiones, para torturar, aniquilar y desaparecer cuerpos (fenómeno que hemos denominado cárcel sepulcro), así como con el uso de cárceles flotantes.

El 12 de junio de 2022, Lashawn Thompson fue acusado de agresión y trasladado al Correccional del Condado de Fulton. Pese a que tenía un cuadro psicológico que ameritaba atención especializada, y no había indicios de haber cometido un delito, estuvo tres meses en prisión preventiva por no tener dinero para pagar la fianza (Goodman y Moynihan, 2023, párr. 2). Tan pronto como ingresó, el personal

penitenciario lo sometió a un régimen de aislamiento total durante veinte días. En todo este tiempo, las luces del calabozo se mantuvieron encendidas y se bloqueó el acceso al baño, obligándolo a defecar y orinar en su propia celda.

Tras este suplicio, vivido en condiciones infrahumanas y luego de atravesar un coma, Lashawn Thompson murió el 13 de septiembre de 2022. El servicio de emergencias del centro médico Shneck, que lo atendió en estado crítico, concluyó que padecía un cuadro de hipoxia, encefalopatía, insuficiencia renal aguda, hipernatremia y rabdomiólisis. A su vez, la Oficina Forense del Condado de Fulton confirmó que insectos de 2 mm de largo cubrían todo su cuerpo (Goodman y Moynihan, 2023, párr. 4).

El fiscal a cargo de la investigación decidió no presentar cargos, argumentando que “probablemente” existió una “negligencia colectiva” del personal carcelario, pero que ninguna persona en particular incurrió en acción u omisión que constituyera delito. Bajo las formas encantadas de la punición capitalista, se desfigura tanto la realidad que parece que ningún funcionario estatal es responsable de nada; es como si no hubiera intervenido conciencia humana alguna en la muerte de Lashawn Thompson. El fallecimiento, en este contexto misterioso, se presenta como un hecho *espontáneo* de la prisión: “simplemente apareció muerto”.

Con respecto a la afirmación del fiscal, algunos criminólogos o juristas podrían argumentar que la “falta de formación humanista” y “ética” del funcionario lo ha llevado a incurrir en una injusticia judicial. El enfoque keresológico, en cambio, analiza que el conjunto de relaciones sociales que componen la industria punitiva capitalista configura un modo determinado de comportamiento, en el que la burocracia judicial se desenvuelve bajo el dictamen de la pena personificada. Esto no deslinda al fiscal de su ánimo de impunidad,

pero da cuenta de la complejidad del asunto, pues los funcionarios judiciales son súbditos de la pena y su poder de deglución.

La personificación de los objetos y la cosificación de los individuos definen una situación fantasmal en la que la pena se provee de una fuerza material genocida que se alimenta de los reclusos previamente contruidos para la muerte por la industria penitenciaria.

El propio concepto de “muerte carcelaria”, según la keresología, es una categoría despojada de significado. Es incapaz de capturar la sustracción de vida bajo la ley del movimiento económico capitalista que rige la industria punitiva moderna. En tal virtud, se ha propuesto su reconstrucción, pues solo la ciencia materialista, histórica y dialéctica permite abstraer el proceso orgánico de absorción de vida que el mundo de las cosas punitivas ejerce sobre los cautivos producidos para la muerte.

El genocidio es la condición material previa para la existencia del capitalismo. La pena moderna, como institución burguesa, contribuyó desde su origen a reproducir el sistema capitalista, asesinando masivamente a las masas depauperadas. Cuando emergió la fase imperialista, la pena, instituida como industria penitenciaria, alcanzó su forma más técnica. En ningún otro momento de la historia ha existido una división social del trabajo con un ámbito de especialización dedicado exclusivamente a la destrucción industrial de seres humanos. Feierstein (2007, p. 235) agrega que el aniquilamiento material funciona como un “mecanismo sistemático, impersonal, de tremenda eficiencia, capaz de desaparecer a poblaciones enteras en plazos relativamente cortos, la instauración del asesinato serial, la industrialización del homicidio estatal”.

No se puede explicar el genocidio desde un enfoque tan simplista como el que pretende desentrañar la “perversidad moral” de ciertos funcionarios estatales. Se trata de un elemento sustancial del capitalismo imperialista, que se desenvuelve principalmente a través de

tres contradicciones básicas: “capital-trabajo; países oprimidos y países opresores; y la lucha entre las diferentes potencias imperialistas por repartirse el mundo; actualmente son elementos centrales para comprender la lucha de clases a nivel mundial y nacional” (Movimiento Vientos del Pueblo, 2019, p. 15).

Actualmente, el sistema punitivo es uno de los principales brazos de aniquilamiento *legales* de los Estados burgueses. Es un instrumento de guerra a disposición del imperialismo, la gran burguesía, los terratenientes y sus respectivos lacayos de turno, contra el proletariado, el campesinado, y las masas pauperizadas, arruinadas y lumpenizadas del mundo.

Capitalismo burocrático e industria penitenciaria

A finales del siglo XIX, las posesiones coloniales de un puñado de potencias capitalistas crecieron hasta que se produjo el reparto del mundo (Lenin, 1965, p. 103). En el siglo XX, el viejo capitalismo, en el que dominaba la libre competencia y la exportación de mercancías, caducó, y en su lugar apareció una nueva forma de capitalismo en la que domina el monopolio, la exportación de capital y el capital financiero (Lenin, 1965, pp. 60, 79). Este nuevo periodo de la humanidad se denomina capitalismo imperialista, fase terminal y, por tanto, en descomposición del sistema capitalista.

Sobre la base semifeudal y semicolonial de las naciones latinoamericanas, la ley del movimiento económico capitalista, expresada a través de las relaciones sociales de producción, creó las condiciones materiales para la realización del capital. Entonces apareció un capitalismo raquítrico, estructurado para cumplir las exigencias monopolísticas y parasitarias del imperialismo.

Agustín Cueva evidencia algunos rasgos de este primer momento del capitalismo en América Latina: “Allí donde los elementos semiescla-

vistas o semif feudales siguen ‘envolviendo’ por largo tiempo el movimiento del capitalismo, las fuerzas productivas se desarrollan de manera en extremo morosa y desigual” (Cueva, 1985, p. 83). Mao Tse-Tung lo definió como capitalismo burocrático. A propósito de sus características, el Partido Comunista del Perú (1993, p. 106) postula: “sobre una base semifeudal y bajo un dominio imperialista, se desarrolla un capitalismo, un capitalismo tardío, un capitalismo que nace atado a la semifeudalidad y sometido al dominio imperialista”.

Darío Melossi y Massimo Pavarini (1980, pp. 19-20) observan que en la sociedad feudal europea existía la cárcel preventiva o la cárcel por deudas, pero aclaran que este tipo de privación de libertad no reunía el carácter de pena. Esto se debe a que todavía no se había desarrollado la noción de trabajo asalariado, que mide el trabajo humano en términos de tiempo.

Se ha logrado identificar esta misma característica en las naciones oprimidas de Latinoamérica. Los castigos precapitalistas que proliferaron en la época feudal tampoco podrían ser definidos como penas, en la medida en que no se produjo un desarrollo de las fuerzas productivas para la producción industrial de penas bajo una lógica de funcionalizar los cuerpos como mano de obra, ni una división social del trabajo compuesta por profesionales autorizados para el secuestro masivo de seres humanos.

Producto de la explotación intensiva y la reproducción agravada de la miseria, la pobreza escaló hasta representar un problema para los grandes ricos, en la medida en que se volvía cada vez más probable la movilización de las masas hacia una rebelión. El encarcelamiento precapitalista permitió la reproducción del sistema feudal y la concreción del capitalismo burocrático, pero, con el paso del tiempo, se convirtió en un obstáculo para el proyecto de clase de la gran burguesía ya consolidada, debido a que no encontraron la manera de repotenciar su uso con miras a lograr mayores beneficios de acumulación.

El imperialismo se sirvió de los lacayos locales, compuestos por la burguesía comercial y terrateniente, para iniciar un proceso de monopolización del poder punitivo, con el fin de centralizarlo en el Estado burgués. La potestad de aplicar castigos mudó progresivamente de la administración despótica de los caciques locales, sus clanes familiares y autoridades religiosas, al Estado, el cual se encargaría de ahora en adelante de administrar el secuestro de las masas pauperizadas para convertirlas en mano de obra explotada. Por el contrario, la gran burguesía obtendría beneficios económicos derivados del negocio punitivo.

Las formas retardatarias de punición de origen feudal, como los escarmientos públicos y el enjaulamiento precapitalista, se redujeron a su mínima expresión en las urbes. En su lugar, se estableció una infraestructura prototípica para la aplicación de castigos, siguiendo un modelo arquitectónico estándar copiado de las prisiones de los países capitalistas europeos. Además, se desarrolló la división social del trabajo punitivo en función de la producción de penas.

Hoy en día todavía existen castigos precapitalistas en el campo, e incluso en algunos sectores urbanos, especialmente aquellos donde las estructuras feudales continúan siendo predominantes, no solo en el ámbito económico, sino también en el político, social, ideológico y cultural. Durante el proceso de centralización del poder punitivo en el Estado burgués, se produjo una convergencia entre las prácticas punitivas precapitalistas y las nuevas formas de punición, que dieron lugar al apareamiento de la pena⁵.

5 En diversas regiones del Ecuador se llevan a cabo castigos públicos y ejecuciones en los que se aplican torturas y se queman vivos a los presuntos infractores, con la aquiescencia de los caciques, líderes religiosos y la policía.

La política general del capitalismo en su fase monopolista abrió un nuevo momento para Latinoamérica. El viejo despotismo ejecutado por un puñado de explotadores, con sus propias reglas, en sus respectivos feudos, comenzó a coexistir con una forma renovada de brutalidad punitiva con características capitalistas, centralizada desde el aparato estatal. Este cambio fue posible por el desarrollo de las fuerzas productivas que tuvo lugar en las economías de las naciones oprimidas, confirmándose lo dicho por Stalin: “Las fuerzas productivas son, por tanto, el elemento más dinámico y más revolucionario de la producción” (1946, p. 543).

Las primeras instituciones penitenciarias latinoamericanas modernas, provistas de elementos industriales, surgieron durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, del apareamiento de esta industria, que hoy en día vemos mucho más desarrollada, no es correcto concluir que las naciones oprimidas han abandonado su condición semifeudal, semicolonial, de economía mercantil simple, para convertirse en países capitalistas industriales. En relación con lo referido, José María Sison (2021), parafraseando a Lenin, ha enfatizado que “el imperialismo moderno o el capitalismo monopolista pueden realizar inversiones espasmódicas en colonias, semicolonias y países dependientes, pero estas no dan lugar a un desarrollo económico uniforme de un nivel a otro superior”. En resumen, el imperialismo tiene la necesidad de promover, hasta cierto punto, el despunte de las fuerzas productivas en sus semicolonias, pues esto beneficia a sus objetivos monopolísticos de acumulación.

La razón imperialista de la industria penitenciaria semicolonial es perpetuar el capitalismo burocrático; controlar la población valiéndose del secuestro masivo legal; endosar la crisis de la criminalidad inherente al sistema de explotación capitalista al lumpenproletariado. Por eso, “el problema del Ecuador no es simplemente el neoliberalismo o los ‘gobiernos autoritarios’, es el capitalismo burocrático que se sostie-

ne por la dominación del imperialismo, la gran burguesía y los terratenientes” (Movimiento Vientos del Pueblo, 2019, p. 21).

Es oportuno resaltar que, al menos en el caso ecuatoriano, el imperialismo no asignó una cantidad significativa de presupuesto para el financiamiento inicial de las fuerzas productivas de la industria punitiva. Por el contrario, se sirvió de los recursos de la misma semicolonía. Pero la instrucción técnica del imperialismo estuvo presente desde el inicio, de ahí que gran parte de las prisiones en América Latina fueran construidas bajo la supervisión de técnicos europeos. Esto explica la proliferación de la arquitectura penitenciaria panóptica en las naciones semicoloniales durante el siglo XIX, tendencia que se manifestó incluso en la reproducción del panóptico circular ideado por Bentham, o la adopción del modelo de planta radial de las penitenciarías de Gante (1772–1775) y Filadelfia (1825) (Raffa, 2007, párr. 16).

Bajo el régimen feudal, la base de las relaciones de producción es la propiedad del señor feudal sobre los medios de producción y su propiedad parcial sobre los productores, sobre los siervos, a quienes ya no puede matar, pero a quienes sí puede comprar y vender. (Stalin, 1946, p. 546)

En la economía penitenciaria de las naciones capitalistas burocráticas subyacen elementos feudales similares a los identificados en algunas cárceles que aparecieron durante el proceso inicial de construcción del capitalismo en Europa. Aquí, los pabellones son espacios donde las empresas delictivas reducen a los reos más vulnerables a condición de mercancía, mediante formas de explotación como la servidumbre y la esclavitud.

La gran burguesía, incapaz de disponer directamente de la fuerza de trabajo encarcelada, queda como beneficiaria de segundo orden del sistema feudal de explotación penitenciaria. Dada la poca rentabilidad de esta industria, el empleo asalariado es mínimo, pero bien

aprovechado por los explotadores locales; tampoco es una necesidad del imperialismo, por ahora, convertir a la masa cautiva en masa proletaria, pues su centro de acumulación proviene todavía de otras aristas de la economía burguesa.

Cabe indicar que el trabajo en prisión nació raquítico, pues, entre otras cosas, uno de los elementos clave para el desarrollo de las relaciones sociales de producción es la cooperación de la mano de obra, atributo que los Estados se encargaron de atrofiar a través de las agresivas medidas de control de la población carcelaria.

Con el propósito de lograr una mejor comprensión sobre el carácter feudal de las relaciones sociales de punición penitenciaria en las naciones de capitalismo burocrático, se propone el siguiente ejemplo: la burocracia punitiva procesa al sujeto 1 por el delito de robo y crea una pena/mercancía para su consumo, consistente en siete años de privación de libertad, una multa y reparación integral. La misma burocracia procesa al sujeto 2 por el delito de hurto y le impone dos años de privación de libertad, una multa y reparación integral.

Supongamos que el sujeto 1 pertenece a una empresa que administra negocios delictivos en contubernio con empresas “legalmente” constituidas y altos mandos del Estado. Esta empresa, al disponer de la propiedad del suelo de todo un pabellón de la prisión, aferra al sujeto 2 dentro de un sistema de servidumbre feudal para explotarlo en actividades que pueden incluir: el desempeño jornal o semanal de tareas específicas, el permiso para ejercer trabajo semiproletario en la prisión a cambio de cuotas de dinero, o el permiso para pernoctar en un espacio del pabellón a cambio de pagos regulares que deben asumir el preso, sus familiares o conocidos.

La empresa delictiva utiliza el dinero para mejorar aspectos operativos de sus negocios, sobornar al personal penitenciario, gozar de beneficios penitenciarios y acceder a lujos. En síntesis, el dinero como

medio de circulación funciona para intercambiar al preso 2 por la reducción de cargas materiales supliciales para el preso 1.

Llegados a este punto, es claro que la economía penitenciaria de las naciones capitalistas burocráticas reproduce formas de explotación feudales de viejo tipo, como la servidumbre. Sin embargo, cabe hacer una distinción: mientras que en el sistema de servidumbre feudal tradicional el siervo era un individuo libre ligado a la tierra, esta nueva forma de servidumbre se desenvuelve bajo condiciones de privación de libertad, de modo que el explotado se encuentra atado al régimen feudal de la prisión y al mandato de la industria penitenciaria, que le exige cumplir un rango específico de tiempo de secuestro.

Es clave destacar que esta economía está integrada a los grandes negocios de la burguesía burocrática, la burguesía compradora, las mafias nacionales e internacionales. Tal como explica José María Sison (2021, p. 205), “el soborno y la corrupción son parte integral de la sociedad semicolonial y semifeudal. La burocracia no es más que un instrumento que facilita a los intereses extranjeros y feudales la explotación de las grandes masas populares”.

Las mafias locales trabajan para empresas delictivas internacionales de la región y de otras latitudes del mundo. Muchos de estos grupos empresariales ilegales están en disputa por el control de territorios para la expansión de sus negocios y el afianzamiento de sus monopolios. El flujo genocida de esta contienda se traslada de semicolonias en semicolonias, donde estos emporios delictivos tienen capitales e importantes negocios. Así se explica el incremento de las matanzas violentas ocurridas en el continente durante la última década.

A esto hay que sumarle la disputa entre empresas delictivas locales, cuyos objetivos son monopolizar los ilícitos más rentables para incrementar su riqueza, maximizar su poder, tejer mejores alianzas, absorber y liquidar a sus enemigos.

Muchas veces, los circuitos penitenciarios de las semicolonias concentran las disputas de las empresas delictivas locales e internacionales, dando lugar a masacres. Un caso ilustrativo de esta dinámica es el genocidio carcelario registrado en Ecuador en los años recientes. Como señala Fran Molina (2024, párr. 43):

En las hacinadas cárceles, cientos de detenidos eran decapitados a machetazos, desmembrados con motosierras e incinerados, y difundidas estas imágenes por redes sociales. Solo entre febrero de 2021 y julio de 2023, más de 500 detenidos habrían sido asesinados en las masacres carcelarias ecuatorianas, según reportes del Estado.

El genocidio promovido por el Estado burgués permite redistribuir ciertos negocios de interés para la gran burguesía y las empresas delictivas más poderosas. La policía y el ejército son aparatos transversales de la criminalidad estatal burguesa, facilitando la introducción de armas en las prisiones y distorsionando los hechos para ocultar el funcionamiento del entramado delictivo. En opinión de José María Sison (2021, p. 209), “los capitalistas burocráticos también participan directamente en las actividades más descaradamente ilegales (...). En este sentido, las tropas reaccionarias, la policía y los matones privados de los funcionarios locales también engordan con las actividades más antisociales”.

Puestos a hablar de producción de mortalidad, vale referir que los grandes complejos penitenciarios capitalistas (megacárceles) funcionan sobre la base de animalizar a sus prisioneros con la justificación de su alta peligrosidad. Se busca despojar de humanidad a poblaciones enteras de reos mediante la rebaja sistemática e institucionalizada de su condición de personas, situación aceptada sin cuestionamiento por la sociedad, a raíz de la ideología que dictamina que ese es el precio a pagar por quienes han incurrido en “delitos atroces”. Es decir, son considerados personas para ser juzgados, pero una vez sancionados, pierden su derecho a ser tratados como tales.

Esto se evidencia en determinadas cárceles denominadas de “máxima seguridad”, en donde los privados de libertad deben comer con las manos, pues los “desadaptados” que allí habitan pueden convertir las cucharas en armas. Además, suelen permanecer semidesnudos y deben defecar en público, ya que, como “antisociales”, tienen suprimido el derecho a la privacidad. Este ecosistema de degradación de la dignidad pasa como “buena política de seguridad”, al mismo tiempo que se eleva a la condición de *héroes* a quienes lo ejecutan.

En la lógica del capitalismo, se mide la eficiencia de la administración punitiva en función del apresamiento de la mayor cantidad de *antisociales*, no por cuántos seres humanos han logrado salir del contexto social delictivo. También subyace la idea de que se debe administrar la vida de los reclusos con criterios de austeridad extrema. Producto de esto, es habitual escuchar que es *inmoral* gastar en *malvivientes*, *lacras sociales* e *individuos improductivos* para la sociedad, recursos que bien podrían servir para desayunos escolares. Sirviéndose de esta argucia discursiva, sostienen que los cautivos deben ser sobreexplotados para saldar los gastos que ocasionan al Estado por su *estadía* en las prisiones.

La oferta subterránea de mercancías y servicios, en la que participa todo tipo de funcionario estatal, forma parte de la economía punitiva penitenciaria, en la cual incluso se insertan fenómenos que ya se vuelven parte del paisaje, como la prostitución carcelaria.

Además, una parte de la población prisionera deja de ser rentable en prácticamente todos los sentidos, como puede ser el caso de enfermos o personas con discapacidad, por lo general como resultado de las condiciones de encarcelamiento. De esta manera, pasan a ser vistos como seres *innecesarios*, *desperdicios*, *bagazos* de la economía punitiva. Por tanto, la cárcel sirve también para desechar la mercancía de rechazo que ya no produce ganancia.

En el sistema capitalista imperialista, la muerte de los presos, material, social e institucionalmente hablando, es considerada algo natural, lógico y justo; se racionaliza y naturaliza el fenómeno independientemente de la causa del deceso, porque “ellos se lo buscaron”, pues “es lo mejor para la sociedad”, y, en esencia, porque para eso están allí: para morir, para que el sistema punitivo viva.

Conclusiones

Debido a la falta de un método materialista científico y a la ausencia de una adhesión firme a la línea política comunista en las filas del proletariado, la intelectualidad de “izquierda” crítica del ejercicio del poder punitivo, de sus instituciones penales y doctrinarias, observa ensimismada el conjunto de retazos desfigurados que sobresalen en la superficie de las relaciones sociales de punición, las cuales no reflejan sino una versión fragmentada del mundo. En este contexto, ha venido primando una tendencia en la criminología consistente en relegar la agresión institucional en prisiones, la tortura y la eliminación física (Alagia y Codino, 2019, p. 377), hecho que confirma la necesidad de deslindarse de las concepciones teóricas de viejo tipo.

La primera parte del proyecto crítico de la economía política del castigo, desarrollada en el trabajo *Esencia y encantamiento de la producción punitiva de muerte: Introducción a la crítica de la economía política del castigo* (2022), propuso, desde el materialismo histórico y dialéctico, una crítica del sistema de la economía punitiva capitalista como totalidad, exponiendo la manera en la que las categorías de los criminólogos dan forma racional a una versión adulterada de la realidad, que muestra un carácter invertido, opuesto a la esencia.

A partir de la reconstrucción de ciertas categorías burguesas, consideradas incuestionables e irrefutables por la ciencia anterior, se ha logrado atravesar el pantano de la realidad apariencial y superar el

embozo de niebla de la mistificación capitalista, lo cual ha permitido apreciar con claridad la realidad efectiva de las cosas, incluida la producción material de mortalidad.

La incursión de la crítica de la economía política del castigo y de la keresología en la discusión sobre las problemáticas punitivas ha posibilitado rebatir ciertas concepciones ingenuas y reformistas, caracterizadas por depositar su confianza en la legalidad y la institucionalidad burguesa, con la esperanza de que cesen *mágicamente* las masacres carcelarias. Sin considerar que, en las naciones capitalistas burocráticas, el proletariado como clase dirigente y el campesinado como fuerza motriz revolucionaria están llamados a remecer las bases del capitalismo imperialista, y con ello, barrer las caducas relaciones sociales de punición burguesas. Por lo tanto, la esencia revolucionaria de la crítica de la economía política del castigo reafirma el postulado de Lenin (1974, p. 31): “sin teoría revolucionaria, no puede haber tampoco movimiento revolucionario”.

En este capítulo retomamos la exposición crítica de la categoría “pena”, trabajada desde el año 2018 y desarrollada en términos introductorios en la primera parte del proyecto de conocimiento, porque es menester continuar polemizando sobre el sentido equivocado que le ha dado la ciencia criminológica anterior. Al mostrar esta relación social tal como es, y no como aparenta ser, ha sido posible apreciar la manera en que la dominación capitalista también se desenvuelve a través de las relaciones sociales de punición de viejo tipo.

Los trabajos criminológicos, sociológicos, jurídicos y abolicionistas difundidos por la academia burguesa como grandes panaceas del conocimiento no han aportado, en lo que va de este siglo, elementos teóricos ni experiencias prácticas trascendentales que representen una contribución real a la lucha contra la brutalidad punitiva capitalista imperialista.

El reformismo ha sido un factor cardinal en el proceso de estancamiento, desclasamiento y despolitización de la criminología. Un ejemplo de ello es la obra *Una propuesta realista de reforma para las prisiones de Latinoamérica* (2011), de Roger Matthews, texto en el cual se enumeran diez directrices que, según la visión del autor, conducirían a una “reforma exitosa” del sistema penitenciario en la región latinoamericana. En sus palabras: “estas propuestas, aplicadas individual o colectivamente, pueden proveer un marco de referencia para una reforma penitenciaria progresista y, a la vez, factible que contribuya a la consecución de unas instituciones, por último, menos dañosas” (Matthews, 2011, p. 296).

Sobre el trabajo carcelario, argumenta que es necesaria la “instauración de un sistema de formación y trabajo que se adapte a la realidad social de la población penitenciaria” (Matthews, 2011, p. 302). Este criterio desconoce que, en las naciones capitalistas burocráticas, las relaciones sociales de producción y las relaciones sociales de punición han ensamblado una economía penitenciaria en la cual coexisten modalidades de explotación capitalistas y feudales, que configuran condiciones materiales de vida en las que impera la dominación de una clase sobre otra y la degradación integral de la vida del explotado. Por lo tanto, proponer mendigar a los gobiernos de turno un “sistema de trabajo humanitario” para los presos implica negar que el Estado es un aparato de dominación de clase, y que el rol de la prisión no es otro que servir al imperialismo como brazo de explotación, represión y aniquilamiento.

El Estado perpetúa deliberadamente las condiciones de miseria carcelaria para que sea más sencillo explotar a los internos, sus familiares y seres queridos. Asimismo, cuando Matthews sugiere ingenuamente la “maximización del personal de seguridad” para precautelar la vida de los cautivos, pasa por alto el carácter de clase de las fuerzas de seguridad y su vinculación directa con los ilícitos.

En el barranco del reformismo también hay suficiente lugar para la fraseología “radical” abolicionista, tal como se evidencia en el texto *10 razones para no construir más cárceles*, de Thomas Mathiesen (2005, cap. 9), donde señala:

Yo una vez sostuve que deberíamos echar abajo un buen número de cárceles y dedicar el dinero ahorrado en las víctimas. De hecho, deberíamos cambiar todo el sistema punitivo e incrementar la ayuda a las víctimas de delitos serios en vez de incrementar el castigo de los infractores.

Si bien a primera vista esta propuesta puede parecer razonable e incluso “revolucionaria”, el desconocimiento del autor sobre la esencia del Estado burgués es tenaz, al punto de negar que se trata de un aparato que surge cuando las contradicciones de clase se vuelven irreconciliables (Lenin, 1946, p. 7). La existencia de la cárcel es, en sí misma, prueba fehaciente de que no es posible la conciliación entre clases antagónicas. Se trata, en definitiva, de un aparato adherido al Estado, que sirve exclusivamente para la represión, el exterminio y para amortiguar los choques entre las clases. Por ende, la cárcel burguesa es un instrumento de dominación de una clase sobre otra, cuya destrucción requiere la destrucción previa del viejo aparato estatal y su fuerza compuesta, como dice Lenin (1946, p. 9), por destacamentos especiales de hombres armados.

La concepción voluntarista y pequeño burguesa de Mathiesen, que aboga por abolir un número incierto de cárceles para “reasignar fondos” a las víctimas, mana de la creencia reformista de que la reducción del número de prisiones influye en la disminución de la brutalidad punitiva. Ignora que las relaciones sociales de punición, bajo la ley del movimiento económico capitalista, despliegan en la época del imperialismo una fuerza material genocida, cuya lesividad para las masas empobrecidas del mundo no se mide por el “número de prisiones”, sino por el sello de clase burgués del sistema punitivo moderno y el proceso de succión de sangre de la economía punitiva capitalista.

Fuerza material genocida también expresada en la fascistización como política general del imperialismo, tesis desarrollada por el Movimiento Vientos del Pueblo (2023, p. 9) para explicar que, debido a la disminución de la tasa de ganancia, la crisis y las disputas interimperialistas, el sistema económico transfiere los efectos de dichas crisis hacia las clases trabajadoras, dando lugar a políticas reaccionarias, pensadas para sofocar la lucha social. Esta situación propicia un reforzamiento del aparato punitivo como mecanismo para contener la creciente superpoblación relativa, lo cual se traduce en la tendencia de los Estados burgueses a no reducir las instituciones penitenciarias, sino a expandirlas.

La pena moderna, al igual que el capital, aparece “chorreando lodo y sangre” (Marx, 1962, p. 788), pero el misterio que la recubre ha hecho que asuma, desde un inicio, el carácter de una cosa aislada del tejido de las relaciones humanas. Como si se tratase de un elemento moral y divino que bajó de los cielos para resolver todos los problemas; es lo “justo” que se utiliza para castigar lo “injusto”.

En cambio, la pena, para la crítica de la economía política del castigo, es un elemento de la realidad material de considerable complejidad; se trata de una relación social, económica y política. En los países europeos, su surgimiento se entrelaza con el declive del sistema feudal y la consolidación del capitalismo industrial. Por otro lado, en las semicolonias, su surgimiento coincide con el aparecimiento del capitalismo burocrático, el cual puede ser definido como un sistema económico y político de base feudal, impulsado por el imperialismo en las naciones oprimidas, en consonancia con sus objetivos de expansión monopolística y acumulación de riqueza.

En ambas circunstancias, la pena se configura como un mecanismo al servicio de las clases dominantes, desempeñando un papel fundamental en la reproducción del capital: aherrojando a las masas pau-

perizadas, conteniendo potenciales rebeliones, infundiendo terror en la población y explotando la fuerza laboral privada de libertad. Con el tiempo, tuvo lugar el desarrollo de las fuerzas productivas para la aplicación de castigos. Estas nuevas relaciones sociales de punición dieron paso a la industria penitenciaria, cuya finalidad es preservar el capitalismo en su fase monopolística, parasitaria y en descomposición.

Según la keresología, en el contexto de apariencias de la sociedad burguesa, la fuerza material genocida que emana de la pena y se proyecta especialmente sobre los grupos humanos más vulnerables, se desfigura hasta que su contenido termina completamente adulterado. Esto conduce a la creencia de que las muertes en prisión son “hechos naturales” que “siempre han existido”, situación que exime al Estado de toda responsabilidad bajo la premisa de que se trata de incidentes inherentes al “mundo marginal” o “de los desviados sociales”.

La alienación de los trabajadores en la economía capitalista se da, entre otras cosas, por el hecho de que el producto del trabajo está mediado por el interés de clase que tienen los burgueses en acumular riqueza, no por la idea de solventar necesidades sociales. De manera similar, en la economía penitenciaria, se observa una alienación de las relaciones sociales entre los individuos privados de libertad, en razón de que el trabajo que desempeñan no apunta a satisfacer necesidades sociales —como argumentan equivocadamente los apologetas de la doctrina penal burguesa—, sino a saciar las exigencias antropofágicas de la pena personificada.

La industria penitenciaria de las naciones capitalistas burocráticas está compuesta por dos tipos de economías que, lejos de ser excluyentes, convergen en una relación de mutua reproducción:

La economía feudal, que se distingue por la persistencia de formas de explotación precapitalistas, como la servidumbre. Las empresas delictivas que administran esta economía se reclaman como propietarias del suelo donde se levantan los pabellones.

La economía capitalista, caracterizada por la explotación directa que ejerce la gran burguesía sobre la mano de obra secuestrada, para extraer réditos económicos de la comunidad penitenciaria.

Así como en la industria general capitalista existe una sobreproducción de mercancías, al punto de que millones de estas terminan almacenadas en bodegas durante periodos prolongados antes de su desecho, en la industria punitiva de las naciones capitalistas burocráticas, la proporción de la comunidad secuestrada que resulte útil para la obtención de ganancia será utilizada como mano de obra barata, y aquellos individuos que no satisfagan estos criterios serán descartados como despojos, prestos para su degradación integral y muerte.

Referencias bibliográficas

- Alagia, A., y Codino, R. (2019). *La descolonización de la criminología en América*. Ediar. <http://bit.ly/4f4mpay/>
- Baratta, A. (2004). *Criminología crítica y crítica del derecho penal. Introducción a la sociología jurídico-penal* (Á. Búnster, Trad.). Siglo XXI. <http://bit.ly/4o2Ayt3/>
- Caimari, L. (2009). La antropología criminal y la recepción de Lombroso en América Latina. En S. Montaldo y P. Tappero (eds.), *Cesare Lombroso cento anni dopo* (pp. 1–12). Utet. <http://bit.ly/44LRI6C/>
- Christie, N. (1976, 31 de marzo). *Los conflictos como pertenencia* (A. Bovino y F. Guariglia, trads.). Centro de Estudios Criminológicos de la Universidad de Sheffield. <http://bit.ly/44Vwge0/>
- Código Penal. (1938). *Registro Auténtico de 22 de marzo de 1938*. <http://bit.ly/3H39JUQ/>
- Cueva, A. (1985). *Desarrollo del capitalismo en América Latina* (9.^a ed.). Siglo XXI. <http://bit.ly/3J1LBCw/>
- Cueva, A. (1987). *La teoría marxista: Categorías de base y problemas actuales*. Planeta. <http://bit.ly/4lJgB8N/>
- Dal Santo, L. (2022). Economía política del castigo en la periferia global: ¿desde el silencio del norte a las importaciones acrílicas? *Delito y socie-*

- dad, 31(53), 18–21. <https://dx.doi.org/https://doi.org/10.14409/dys.2022.53.e0053/>
- De Giorgi, A. (2016). Castigo y Economía Política (F. Abiuso, trad.). *Delito y sociedad*, 1(41), 9-36. <https://doi.org/10.14409/dys.v1i41.6196/>
- De Haan, W. (1990). *The politics of redress*. Unwin Hyman. <http://bit.ly/4lLUDSE/>
- Durkheim, É. (1893). *De la division du travail social: Étude sur l'organisation des sociétés supérieures* (F. Alcan, ed.). <http://bit.ly/4o5A4SP/>
- Durkheim, E. (1986). *Las reglas del método sociológico* (E. de Champourcín, Trad.). Fondo de Cultura Económica. <http://bit.ly/4lGf1Vn/>
- Engels, F. (1975). Anti-Dühring: Dialektik der Natur. En *Karl Marx Friedrich Engels, Werke. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Band 20*. Dietz Verlag. <http://bit.ly/3GHONTl/>
- Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Fondo de Cultura Económica. <http://bit.ly/40zCHIP/>
- Goodman, A., y Moynihan, D. (2023). *La espantosa muerte de Lashawn Thompson en una hacinada cárcel de Atlanta*. Democracy Now! <http://bit.ly/40x1kja/>
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 5. ERA - BUAP* <http://bit.ly/4lQCovu/>
- Hesíodo. (s.f.). *El escudo de Heracles*. Elejendría. <http://bit.ly/3GHPagH/>
- Hesíodo. (1978). *Teogonía* (A. Pérez Jiménez y A. Martínez Diez, trads.). Gredos. <http://bit.ly/455F6pG/>
- Homero. (1972). *La Ilíada*. Brughera. <http://bit.ly/4kSotnj/>
- Hulsman, L., y Bernat de Celis, J. (1984). *Sistema penal y seguridad ciudadana; hacia una alternativa* (S. Politoff, trad.). Ariel. <http://bit.ly/40EbBtU/>
- Larrauri, E. (1992). *La herencia de la criminología crítica* (2.^a ed.). Siglo XXI. <http://bit.ly/46tU5we/>
- Lenin, V. I. (1946). *El Estado y la revolución*. Progreso. <http://bit.ly/3IMg2N1/>
- Lenin, V. I. (1965). *Imperialismo fase superior del capitalismo* (Instituto de Marxismo-Leninismo, trad.). Grijalbo. <http://bit.ly/4lKdP38/>

- Lenin, V. I. (1967). *Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo*. Progreso. <http://bit.ly/3ILMa3t/>
- Lenin, V. I. (1974). *¿Qué hacer?* Ediciones en Lenguas Extranjeras Pekín. <http://bit.ly/45k6YaS/>
- Lenin, V. I. (1977). Hegel: “Lecciones de historia de la filosofía”. En *Obras completas. Tomo XLII. Cuadernos filosóficos*. Akal. <http://bit.ly/4fg-NaJ6/>
- Maoist Internationalist Ministry of Prisons. (2009, mayo). Under Lock y Key. *MIM (prisons) on U.S. Prison economy*, 12. <http://bit.ly/455P4HA/>
- Martinson, R. (1974). What works? – Questions and answers about prison reform. *The Public Interest*, 35, 22-25. <http://bit.ly/3TYdoGI/>
- Marx, C., y Engels, F. (1971). *La sagrada familia* (C. Liacho, Trad.; 2.^a ed.). Claridad. <http://bit.ly/4LpVcm/>
- Marx, K. (1961). Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie. En *Karl Marx Friedrich Engels, Werke. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Band 13*. Dietz Verlag. <http://bit.ly/4541U9d/>
- Marx, K. (1962). Das Kapital, Nachwort zur zweiten Auflage. En *Karl Marx Friedrich Engels, Werke. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Band 23*. Dietz Verlag. <http://bit.ly/3H6nWAH/>
- Marx, K. (1983). Einleitung. En *Karl Marx Friedrich Engels, Werke. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Band 42*. Dietz Verlag. <http://bit.ly/3TXszQ4/>
- Mathiesen, T. (2005). Diez razones para no construir más cárceles. *Panóptico: contra la cultura carcelaria*, 7, 19-34. <http://bit.ly/4lMab8Y/>
- Matthews, R. (2003). *Pagando tiempo: Una introducción a la sociología del encarcelamiento* (A. Piombo, trad.). Bellaterra. <http://bit.ly/4l-28Vh0/>
- Matthews, R. (2011). Una propuesta realista de reforma para las prisiones en Latinoamérica. *Política criminal*, 6(12), 296-338. <http://bit.ly/4obC9Ni/>
- Melossi, D., y Pavarini, M. (1980). *Cárcel y fábrica: Los orígenes del sistema penitenciario. siglos XVI-XIX*. Siglo XXI. <http://bit.ly/3IMBX6K/>
- Molina, F. (2024, 17 de marzo). Ecuador en la última coyuntura: Capitalismo, narcotráfico y fascismo. *Kaos en la red*. <http://bit.ly/40xXFS7/>

- Molina Galarza, R. N. (2022). *Esencia y encantamiento de la producción punitiva de muerte: Introducción a la crítica de la economía política del castigo* [Tesis de Maestría en Derecho Penal, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador]. UASB-Digital. <http://bit.ly/3IKO704/>
- Movimiento Vientos del Pueblo. (2012). Enfrentar las débiles críticas al marxismo y al programa comunista. *Conciencia Revolucionaria*, 34. <http://bit.ly/417x0f2/>
- Movimiento Vientos del Pueblo. (2019a). La corriente roja se expande y pronto dirigirá la lucha de las masas populares en Latinoamérica. *Conciencia Revolucionaria*, 51. <http://bit.ly/4oxfLYk/>
- Movimiento Vientos del Pueblo. (2019b, mayo). En las calles y en las urnas la política del reformismo siempre fortalece al viejo Estado. *Conciencia Revolucionaria*, 51. <http://bit.ly/417x0f2/>
- Movimiento Vientos del Pueblo. (2019c, mayo). Larga vida a Lenin. *Conciencia Revolucionaria*, 51. <http://bit.ly/4oxfLYk/>
- Movimiento Vientos del Pueblo. (2023a, abril). Fascistización como política general del imperialismo. *Conciencia Revolucionaria*, 59. <http://bit.ly/4md5QLY/>
- Movimiento Vientos del Pueblo. (2023b, abril). Los cinco elementos del comunismo. *Conciencia Revolucionaria*. <http://bit.ly/4md5QLY/>
- Neuman, E., y Irurzun, V. (1968). *La sociedad carcelaria. Aspectos penológicos y sociológicos*. Depalma. <http://bit.ly/3J2kiId/>
- Politzer, G. (1985). *Principios elementales de filosofía*. Grijalbo. <http://bit.ly/3TUVdRZ/>
- Raffa, C. (2007). El modelo panóptico en la arquitectura penitenciaria argentina: La primera cárcel en la ciudad. Mendoza, 1864. *Argos*, 24(47), 15-27. <http://bit.ly/3TYxGzG/>
- Ramas San Miguel, C. (2015). *Hacia una teoría de la apariencia: Fetichismo y mistificación en la crítica de la economía política de Marx*. [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Todo Docta Complutense. <http://bit.ly/3IM1kpp/>
- Ramas San Miguel, C. (2018). *Fetichismo y mistificación capitalistas: La crítica de la economía política de Marx. Siglo XXI*. <http://bit.ly/3INdI8I/>
- Rivera Beiras, I. (2012). Tradiciones abolicionistas y escenarios (penales) contemporáneos. En R. Bergalli y I. Rivera Beiras, *Louk Hulsman:*

- ¿Qué queda de los abolicionismos?* (p. 176). Anthropos. <http://bit.ly/4lMnIgX/>
- Rosental, M., y Iudin, P. (1946). *Diccionario filosófico marxista* (M. B. Dalmacio, trad.). Pueblos unidos. <http://bit.ly/3U0RzpH/>
- Rusche, G. (1933). Arbeitsmarkt und Strafvollzug. En *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2, 63-78. Institut für Sozialforschung. <https://doi.org/10.5840/zfs193321115/>
- Rusche, G. (1978). Labor market and penal sanction: Thoughts on the sociology of criminal justice (G. Dinwiddie, trad.). *Crime and social justice*, 10, 2-8. <http://bit.ly/3TYnoQ0/>
- Rusche, G., y Kirchheimer, O. (1984). *Pena y estructura social* (E. García Méndez, trad.). Temis. <http://bit.ly/3J4hJFB/>
- Sánchez Carrión, J. J. (1999). Presentación. Quetelet y la sociología. *Revista española de investigaciones sociológicas*, 87. <http://bit.ly/45nflc4/>
- Sawyer, W., y Wagner, P. (2024, 14 de marzo). *Mass Incarceration: The Whole Pie 2024*. Prison Policy Initiative. <http://bit.ly/3IFiMfh/>
- Schauffler, R., y Hannigan, M. (1974). Criminology at Berkeley: Resisting Academic Repression, Part 2. *Crime and Social Justice*, 2, 42-47. <http://bit.ly/44NilIh/>
- Sison, J. M. (2021). *Sobre el carácter actual de la sociedad filipina* [Ang Bayan].
- Sison, J. M. (2021). *Sociedad y revolución filipina*. Templando el acero.
- Stalin, I. (1946). Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. En *Cuestiones del leninismo* (3.ª ed.). Ediciones en lenguas extranjeras. <http://bit.ly/414xSRG/>
- Tse-tung, M. (1968). Obras escogidas. En *Sobre la contradicción*. Ediciones en Lenguas Extranjeras Pekín. <http://bit.ly/454R7vH/>
- Zaitch, D., y Sagarduy, R. (2003). La criminología crítica y la construcción del delito: Entre la dispersión epistemológica y los compromisos políticos. *Delito y sociedad*, 1(2), 31-51. <https://doi.org/doi.org/10.14409/dys.v1i2.96/>

Genealogía de la violencia, hacia una filosofía de convivencia para la pacificación

Estudio desde la situación carcelaria en el Ecuador

DANILO FABIÁN FAICÁN AUQUILLA

<https://doi.org/10.17163/abyaups.137.7>

Introducción

Los seres humanos, en sus acciones y comportamientos perversos, han provocado una existencia intersubjetiva de dolor, terror y muerte. La violencia, que se materializa con el acto humano, ha sido paralela a nuestro cotidiano vivir: un comportamiento que desnuda nuestra esencia y nos vuelve indiferentes ante la realidad.

Los actos de violencia ejercidos por unas personas sobre otras a lo largo de la historia de la humanidad han provocado la muerte de millones de seres humanos y, con ello, la agonía de la sociedad civil. Tal es el caso de los conflictos bélicos entre Estados, las guerras civiles y las más variadas formas de manifestación brutal de aniquilación interpersonal, como los asesinatos que se cometen a diario en todo el mundo, especialmente en las prisiones.

Desde siempre, y también en la actualidad, el fenómeno de la violencia ha sido objeto de análisis y debate entre filósofos, sociólogos, políticos, autoridades e investigadores. Sin embargo, aunque se trata

de un problema presente desde tiempos inmemoriales, su solución práctica parece aún muy lejana.

Es la persona que, a través de su cuerpo, ejecuta actos de violencia contra otro ser humano. Estas acciones suelen provocar daños corporales e, incluso, la muerte. Tal situación puede observarse, particularmente, en las cárceles del mundo. En este estudio, tomamos como referencia el contexto carcelario del Ecuador.

Una muestra sangrienta de los acontecimientos perpetrados en las cárceles del Ecuador nos lleva a observar la muerte como un hecho normalizado. Especial referencia merece el caso de violencia extrema ocurrido en la cárcel de alta peligrosidad de la parroquia rural de Turi, en la ciudad de Cuenca.

Entre el 23 de febrero de 2021 y el 18 de noviembre de 2022, se registraron varios enfrentamientos violentos entre reos en distintas cárceles del país. Según datos del SNAI, en ese período murieron 413 personas privadas de libertad. Estos actos de barbarie y sadismo fueron presenciados por funcionarios carcelarios, policías y otros reos, y luego difundidos en redes sociales, sin que nadie pudiera contener ni impedir el asesinato de sus semejantes: personas iguales en cuerpo y alma.

Los actos de barbarie antes mencionados obligan a volver la mirada hacia la filosofía y la ética de la alteridad, como forma de concienciación dirigida a las personas privadas de libertad, con el fin de sentar las bases que permitan prevenir la muerte originada por relaciones de poder.

Aspectos teóricos y conceptuales sobre la violencia

Con el objeto de evitar confusiones respecto del concepto de *violencia*, el cual suele ser un término polisémico, es necesario establecer

algunas definiciones y diferencias, especialmente en relación con los términos *agresividad* y *agresión*, lo cual permitirá delimitar con mayor precisión el presente estudio.

Según el *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, de Joan Corominas, el término ‘violento’ aparece en la lengua castellana entre los años 1220 y 1250, tomado del latín *violentus*, derivado de *vis*, que indica fuerza, poder o potencia que irrumpe (Corominas, 2008).

En sentido similar, Lawrence (1970) refiere que la violencia es “todo género de acciones que resulten o sean intentadas para provocar un serio perjuicio para la vida o sus condiciones materiales” (p. 35). Por su parte, Rodney (2001) define la violencia como “un fenómeno social que tiene sus orígenes en el desequilibrio de poder que se da en las relaciones interpersonales y sociales, provocando daños tanto para quien la aplica como para quien la sufre; sin embargo, es prevenible” (p. 15).

La Organización Panamericana de la Salud (OPS, 2003) define ‘violencia’ como:

El uso intencional de la fuerza o el poder físico, de hecho o como amenaza, contra uno mismo, otra persona, o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones. (p. 5)

Estas definiciones permiten describir el comportamiento dañino de los seres humanos en sus relaciones interpersonales, especialmente cuando existe un desequilibrio de fuerzas. Las acciones dirigidas hacia otros no solo buscan causar daño físico o psicológico, sino también generar conciencia del poder que se ostenta.

Los conceptos citados anteriormente permiten establecer que la violencia presenta cuatro elementos fundamentales: la persona, el cuerpo, las relaciones de poder y el resultado. Sin embargo, es necesario

diferenciar este término de *agresividad* y *agresión humana*, que, aunque en principio pueden parecer sinónimos, presentan diferencias sustanciales en cuanto a su naturaleza y finalidad.

La agresividad, en los animales, se manifiesta como “una conducta fija ante determinados estímulos ambientales; en el ser humano, [la agresividad] es una potencialidad que puede adoptar disímiles formas de acuerdo con las circunstancias específicas de cada hombre o mujer” (Corsi, 1994, p. 19). Este concepto se diferencia de la violencia por ser de naturaleza descriptiva, con un componente interpersonal y características fisiológicas, conductuales y vivenciales.

Corsi, citado por Boggon (2006), define la agresión desde la psicología individual como “una intencionalidad de daño hacia el otro” (p. 134). En consecuencia, la agresión tiene un componente subjetivo, un origen y un destino: es direccional e intencional en su propósito de causar daño.

Al tratar la psicología individual y el deseo intencional de causar daño —que en muchos casos se traduce en violencia psicológica—, resulta pertinente citar la definición propuesta por Murueta y Orozco (2015), quienes señalan que dicha forma de violencia “se relaciona con una serie de actitudes y palabras encaminadas a denigrar, ignorar o humillar a una persona con el objetivo de desestabilizarla o herirla” (p. 71).

En ese mismo sentido, la *Ley Orgánica Integral para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres*, en su artículo 9, literal b, establece:

- b) **Violencia psicológica.**- Cualquier acción, omisión o patrón de conducta dirigido a causar daño emocional, disminuir la autoestima, afectar la honra, provocar descrédito, menospreciar la dignidad personal, perturbar, degradar la identidad cultural, expresiones de identidad juvenil, o controlar la

conducta, el comportamiento, las creencias o las decisiones de una mujer, mediante la humillación, intimidación, encierros, aislamiento, tratamientos forzados o cualquier otro acto que afecte su estabilidad psicológica y emocional.

Por otro lado, Corsi, citado por Boggon (2006), plantea que la violencia “se define desde lo cultural, a partir de un desequilibrio de poder y mediatizada por lo psicológico” (p. 134). Asimismo, sostiene que “siempre implica ejercicio del poder y el uso de la fuerza, ya sea física, psicológica, económica o política” (Corsi, 1994, p. 23).

Como se observa en el contenido sobre la violencia expuesto por el autor citado antes, esta no solo implica un daño corporal, sino también el ejercicio del poder que se orienta a causar un daño emocional que se impregna en la otra persona de forma permanente y con un claro mensaje simbólico.

En la actualidad, con el crecimiento de este fenómeno, desde el punto de vista jurídico es posible diferenciar distintos tipos de violencia, los cuales están claramente relacionados con las estructuras y relaciones de poder: *violencia física, psicológica, sexual, económica, patrimonial y simbólica*.

Así, luego de diferenciar los términos de ‘violencia’ y ‘agresividad’, se puede concluir que la violencia es el uso de la fuerza física que un sujeto ejecuta con su cuerpo sobre otro, con la finalidad de causar daño o la muerte, siempre que implique una relación de poder o dominación. Esto la distingue de la *agresividad* o la *agresión*, que poseen un carácter intencional y temporal, y no siempre desembocan en la destrucción total del otro.

Ahora bien, la violencia como desvanecimiento de la persona puede clasificarse en tres dimensiones:

- **Violencia directa:** privación inmediata de la vida.
- **Violencia estructural:** privación lenta de la vida, en la cual la víctima es sometida a condiciones degradantes y mortales.
- **Violencia cultural:** justificación simbólica o discursiva de las violencias anteriores.

Burgos (2013) sostiene que: “La muerte es desvanecimiento y desaparición del mundo, la pérdida de la corporeidad, la destrucción de la persona en cuanto tal, de toda la persona” (p. 232). De este modo, el asesinato como forma de violencia extrema constituye la negación definitiva de la existencia objetiva y subjetiva del ser humano.

La hermenéutica de estos conceptos nos permite comprender la violencia como una acción orientada a causar la muerte, que extingue no solo la presencia física, sino también el contenido ontológico del ser humano. Toda muerte violenta, por tanto, conlleva un resultado psicológico tanto en la víctima como en su entorno, generando dependencia emocional, trauma y desestructuración subjetiva.

Ese capítulo se centrará en el estudio de la violencia física interpersonal y subjetiva, entendida como aquella acción destructiva, material y concreta, ejercida con el cuerpo sobre la integridad física de otra persona, con el objetivo de doblegar su voluntad, lesionarla o matarla como expresión de poder en un contexto determinado.

Por razones de enfoque, nos ocuparemos exclusivamente de la violencia directa, dejando fuera la estructural, cultural o simbólica. Nos interesa la violencia que emerge en un espacio específico de relaciones de poder y cuyo resultado es la muerte, la cual —siguiendo a Campos (2019)— es sinónimo de asesinato, y este último es a su vez una “solución final” (p. 109).

Sabemos, entonces, que “la violencia es la solución final que evidencia la imposibilidad de dominar al otro: una paradoja para el poder

y la ruina de la totalización” (Campos, 2019, p. 97). No se trata únicamente de una cuestión material u objetiva, sino también de la desaparición radical del ser humano como tal.

Para Lévinas, el poder y la dominación implican totalidad, en tanto que la violencia tiene una relación directa con el asesinato. En este sentido, Tonkonoff (2016) señala que: “La violencia siempre es una acción maldita o, más bien, solo es violenta, una acción colectivamente rechazada o maldecida” (p. 127).

La violencia cuyo fin es el asesinato no representa únicamente la anulación de la existencia física del ser humano, sino también la supresión de toda posibilidad de reconciliación. No se trata únicamente de causar la muerte, sino de conquistar y afirmar la supremacía de un *yo absoluto*, negando la existencia del otro.

En la violencia aquí analizada no solo se trata de privar de la vida, sino de asesinar, es la eliminación y negación del otro que deviene de lo cultural e individual, asesinatos únicamente observados como refiere Lévinas (citado por Campos, 2019), en “La preformada históricamente en los campos de concentración y en la solución final del genocidio nazi” (pp. 97-98). Es el asesinato, en los términos expuestos anteriormente, la imposición de un solo poder, de una sola cultura, de un solo individuo.

En síntesis, podemos entender a la violencia no solo como poder o dominación. Aquella desborda la racionalidad, implica la negación de otra existencia. La violencia se colma, por lo tanto, de una característica endógena y exógena; además, se presenta como un fenómeno social complejo, multifactorial, lo que implica, por supuesto, un desequilibrio de poder que genera daños y la muerte.

Una vez establecido el contenido y finalidad del término violencia, podemos concluir que el debate es interminable y sigue generando

diversas perspectivas teóricas y variadas líneas de investigación en el ámbito psicológico, político, sociológico, filosófico y normativo. Sin embargo, la violencia directa, cuerpo y mente, aquí analizada en la ejecución del asesinato, es la socialmente aceptada, pudiendo la paz ser el antónimo de violencia.

Genealogía de la violencia

El comportamiento violento del ser humano, ya sea hombre o mujer, según lo han demostrado diversos estudios, obedece a varios factores, sean estos de origen biológico, psicológico o social. En este sentido, cada argumento es válido dependiendo de sus circunstancias. El viejo conflicto entre etólogos, psicólogos y antropólogos, en torno a determinar si los seres humanos nacen o no con una especie de tendencia a la violencia, permanece vigente hasta hoy, e incluso se ha reactivado a propósito de las pandemias que afectan a la sociedad.

Por un lado, según se ha analizado, existiría una especie de predisposición genética o hereditaria hacia la violencia. Desde esta perspectiva, nuestro carácter violento dependería de nuestra personalidad, es decir, de la forma en que aceptamos la realidad, ya sea de manera positiva o negativa, en función del estado emocional y de sus tensiones. En consecuencia, la violencia precedería a la existencia: naceríamos despiadados.

Lombroso (citado por Boggon, 2006) determinó la tipología del delincuente nato, afirmando lo siguiente: “Los rasgos de la conducta humana estarían establecidos exclusivamente por la herencia y donde las tendencias criminales serían transmitidas genéticamente. Sostenía que algunas personas estaban biológicamente inclinadas hacia la conducta antisocial” (p. 134). Con este criterio, la violencia del ser humano estaría en los genes. Sin embargo, debe distinguirse entre

agresividad y violencia: solo la agresividad es natural, mientras que la violencia deriva del ambiente en el cual se desarrolla la persona.

Por otro lado, la conducta violenta de una persona obedecería a causas generadas por las relaciones sociales, el ambiente, la cultura (es decir, en este caso la existencia precede a la violencia) o las instituciones corruptas. Cada individuo actúa primero sobre sí mismo y luego se relaciona con otros seres aparentemente iguales. De ese contacto emergen estructuras de poder desiguales que pueden conducir al sometimiento y al control de unas personas sobre otras con diversos fines.

Realizando una regresión histórica, debemos comenzar por citar a Aristóteles (1985), quien define la ira como “el deseo acompañado de dolor de una venganza manifiesta por una ofensa aparente contra uno mismo o los suyos” (p. 226). El término *ira* ha sido entendido como sinónimo de *violencia*; sin embargo, esta interpretación es incorrecta, pues la ira es una pasión natural, mientras que la violencia es producto de la cultura. Incluso la ira, cuando es dirigida contra una persona determinada, por el motivo correcto y con moderación, puede ser considerada una virtud.

Ahora bien, si revisamos a otros autores clásicos, podemos encontrar el origen de la violencia en el pensamiento de los filósofos tradicionales como Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau, quienes, en su orden, establecieron que el ser humano es malo o bueno por naturaleza.

Rawls (2017), parafraseando a Hobbes, establece que su tesis es aquella según la cual “un estado de naturaleza es, en esencia y a todos los efectos prácticos, un estado de guerra” (p. 73). Esta inferencia se basa en las pasiones que emergen de la vida real, lo cual se demuestra en el pasado y el presente violento que acompaña a la humanidad. Se describe, entonces, nuestra vida cotidiana como marcada por las pasiones, y se sostiene que: “Estas características esenciales de la naturaleza humana vienen más o menos dadas o

preestablecidas” (Rawls, 2017, p. 74). No obstante, aunque Hobbes no niega que la cultura pueda modificar la conducta humana en relación con la violencia, también sostiene que las instituciones sociales no pueden alterar ciertos aspectos esenciales de nuestra naturaleza.

Según Hobbes (1980), existen en la naturaleza del hombre tres causas para la discordia: “la competencia, que sirve para lograr un beneficio con uso de la violencia; la desconfianza, que sirve para lograr seguridad y defenderse; y la gloria, por reputación, que obedece a motivos insignificantes” (p. 102). Como se observa en este planteamiento, la violencia tiene como finalidad adueñarse de personas y bienes, e imponer mediante la fuerza un poder único.

Dice Hobbes: “Así, la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario” (1980, p. 102). Es decir, para Hobbes vivimos en continuo temor y peligro de muerte violenta, lo cual describe una realidad que persiste incluso en la sociedad civilizada, pese a la existencia de instituciones sociales.

En sentido opuesto, Rousseau sostiene que el hombre es bueno por naturaleza y que, a través de las instituciones sociales, se ha vuelto malo. Con esto, el contrato social habría permitido el nacimiento de la maldad en los hombres. “Nada hay más tímido que el hombre en el estado natural, y que está siempre temblando y preparado a huir al menor ruido que le hace impresión o al menor movimiento que apercibe” (Rousseau, 1820, p. 12).

Según esta visión, la humanidad encuentra su origen en el estado de naturaleza. Esto significa que todos los hombres eran originalmente iguales. En sus inicios, al ser humano lo movía el *amour de soi*, es decir, un amor natural por sí mismo. Era un ser inofensivo, incapaz de hacer daño a otros, ya que sus preocupaciones fundamentales eran dos: “Primero, nuestro bienestar natural y nuestro medio de subsis-

tencia; y segundo, lo que los demás piensen de nosotros y nuestra vida relativa dentro de nuestro grupo social” (Rawls, 2017, p. 253).

John Rawls (2017) habla del *amour propre* (p. 253), diferenciando entre uno apropiado o correcto —es decir, el que busca asegurar igualdad y reconocimiento frente a los demás, respetando su posición—, y otro pervertido o antinatural, cuyo fin es la superioridad y el dominio, en el cual aflora una identificación violenta con el sufrimiento de los demás.

Concibo en la especie humana dos clases de desigualdades: la una que considero natural o física, porque es establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de fuerzas corporales y de las cualidades del espíritu o del alma; y la otra, que puede llamarse desigualdad moral o política, porque depende de una especie de convención y porque está establecida, o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. (Rousseau, 1820, p. 22)

Desde esta perspectiva, la autoridad política, según Rousseau, institucionaliza la desigualdad. Con ello, las nociones de bien y justicia como fines de la sociedad civil se desvanecen en la práctica. Las diferencias naturales y morales podrían ser el origen de la violencia, según el pensamiento de Rousseau.

Por otro lado, Benjamín (2007) sostiene que: “La concepción iusnaturalista [considera que] la violencia es un producto natural, por así decir, una materia prima cuyo empleo no plantea problemas, con tal de que no se abuse poniendo la violencia al servicio de fines injustos” (p. 114). Es decir, bajo los criterios de Rousseau y Benjamín, la violencia, como producto natural, estaría justificada por las instituciones sociales, por un lado, y aceptada, por otro, si responde a fines justos.

Asimismo, Benjamín (2007) afirma: “A la tesis iusnaturalista de la violencia como dato natural se opone diametralmente la del derecho positivo, que considera a la violencia en su transformación histórica”

(p. 114). Según la tesis iuspositivista, la violencia sería una creación del ser humano que nace del ambiente. Sin embargo, aunque ambas posturas difieren en cuanto al origen de la violencia, coinciden en reconocer su función instrumental según los fines a los que se orienta.

Ahora bien, tal como hemos analizado las tesis de Hobbes y Rousseau en un sentido natural, Walter Benjamín, en cambio, nos presenta una violencia que —según se infiere— se establece en la sociedad civil, es decir, luego del contrato social. Por ello, realiza una clara distinción entre la violencia fundadora del derecho y la violencia conservadora del derecho. Benjamín diferencia entre la violencia históricamente reconocida —es decir, sancionada como poder— y la violencia no sancionada. “El derecho considera la violencia en manos de la persona aislada como un riesgo o una amenaza de perturbación para el ordenamiento jurídico” (Benjamín, 1995, p. 18).

“El derecho ostenta el monopolio de la violencia; sin embargo, existe una contradicción objetiva, ya que con la misma violencia el Estado se opone al derecho a huelga” (Benjamín, 1995, p. 21), situación que también se observa en la legítima defensa cuando esta es reprimida violentamente. Entonces, es el derecho —aunque contradictorio— el que legitima la violencia; tal es el caso de la huelga o el derecho de guerra. Esto sugiere que estamos condenados a vivir en constante conflicto.

En el mundo moderno, estas concepciones han sido reavivadas por la biología darwinista, que considera —de forma absolutamente dogmática—, junto con la selección natural, a la violencia como el medio originario y único adecuado a todos los fines vitales de la naturaleza.

La teoría darwinista implica un determinismo genético, es decir, la idea de que los genes determinan tanto el físico como la conducta de las personas. “El determinismo genético alienta la idea de que los genes forman parte del proceso causal; luego, para cambiar los resultados, es necesario dar un pellizco a los genes: hay que modificar

esa causa concreta” (Cronin, 2007, p. 92). Sin embargo, el enfoque darwinista, lejos de ser un determinismo genético absoluto, ha llegado a considerarse (con solo un poco de ironía) “una disciplina medioambiental” (Cronin, 2007, p. 92).

Por otro lado, Steven Pinker realiza una crítica frontal a las teorías históricas y sociales que defienden el entorno, las instituciones y la experiencia como germen del mal, abogando, en cambio, por el peso de las características innatas del ser humano.

Pinker (2007) escribe:

Ya he mencionado la doctrina de la ‘tabla rasa’, que afirma que no hay tal cosa como el talento o el temperamento innatos, sino que es el entorno (la educación familiar, la cultura y la sociedad) lo que modela la mente por completo.

La segunda es el mito del ‘buen salvaje’, según el cual la maldad no es inherente a la persona, sino generada por unas instituciones sociales corruptas.

Y la tercera, el ‘fantasma de la máquina’, postula que la parte más importante de quienes somos es, en cierto sentido, independiente de nuestra biología, y, por lo tanto, nuestra capacidad de tener experiencias y hacer elecciones no puede explicarse con argumentos basados en nuestra estructura psicológica e historia evolutiva. (pp. 74-75)

Según este autor, son los genes los que condicionan nuestra conducta, como parte constitutiva del ser humano. Sin embargo, esta afirmación se debilita en la práctica cuando observamos cómo los entornos sociales moldean la conducta en sentidos tanto positivos como negativos. Muestra de ello es la realidad de las cárceles en Ecuador, donde no todos los privados de libertad manifiestan un comportamiento violento.

El mismo autor, Pinker (2007), refiere: “Tiene que haber un sistema de circuitos innato que haga posible el aprendizaje, que cree la cultura, que la reciba y asimile, y que responda a los esfuerzos de socialización” (p. 75).

Por otro lado, Jara y Ferrer (2005) indican que “la causa de la violencia es multifactorial y una simple correlación entre la disfunción cerebral y un acto violento es raramente posible”, con lo cual se descarta la explicación de la violencia como un fenómeno adquirido exclusivamente por herencia genética.

Pinker observa que:

Los rasgos problemáticos del carácter como la psicopatía, las tendencias violentas, la insensibilidad o una personalidad antagonista son en gran medida hereditarios; y se ha visto que, subyacente a la violencia, hay en el cerebro ciertos mecanismos que probablemente son comunes a todos los primates. (2007, p. 77)

Sin embargo, las variaciones de personalidad e inteligencia que se desarrollan dentro de un ser humano no pueden entenderse en su origen exclusivamente como una herencia, ya que algunas características de los padres pueden o no replicarse en los hijos, observándose, por ejemplo, casos de padres introvertidos cuyos hijos se comportan como extrovertidos, según su entorno.

Las personas tenemos “un comportamiento variable y diverso, sensible al medio ambiente. Si queremos cambiar la conducta, basta con que cambiemos el medio ambiente; es la propensión universal del macho a ser altamente competitivo” (Cronin, 2007, p. 92). Actuamos según las circunstancias; nos guían nuestras emociones y pasiones, pero, desde luego, influye también nuestro entorno.

Según estas teorías, podemos encontrar el origen de la violencia en varios factores: en nuestra condición biológica, por un lado, y en nuestra

interacción social, por otro. Sin embargo, creemos que el ambiente es un factor fundamental que condiciona nuestra conducta. Es evidente que una persona que accede a todos los beneficios sociales —como la educación, la salud, entre otros— es menos propensa a la violencia que una persona privada de dichos beneficios. Sea cual fuere nuestra inclinación teórica, y con base en lo hasta aquí analizado, existe una necesidad urgente de contener esa onda expansiva de violencia global.

Persona, cuerpo y violencia

Al hablar de violencia, nos centramos en el ser humano, capaz de ejercerla: *hombre*, en sentido natural, y *persona*, en sentido jurídico. Kelsen (2009), en su obra *Teoría pura del derecho*, describe que: “El hombre es una realidad natural; la persona es una noción elaborada por la ciencia del derecho” (p. 97), criterio que permite establecer el estatus jurídico de todos los seres humanos; es decir, seres humanos con derechos y obligaciones, independientemente de su conducta violenta.

La *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*, el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* y la *Convención Americana sobre Derechos Humanos* otorgan titularidad de derechos a los seres humanos en su calidad de personas.

Son derechos fundamentales “todos aquellos derechos subjetivos que corresponden universalmente a todos los seres humanos en cuanto dotados del estatus de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar” (Ferrajoli, 2011, p. 37). Este concepto resulta incluyente, sin excluir a nadie: derechos innatos por el solo hecho de ser humanos.

El término *persona*, con reconocimiento jurídico y con integración física e inmaterial, posee las siguientes características: se trata de un ser

corporal, espacial y temporal; es interioridad y exterioridad, sustancialidad y subsistencia, intimidad y subjetividad, apertura y definición.

La persona no solo representa masa corporal, psique o espíritu, sino también acción, que: “no es solo producto exterior, transformación del mundo; es también manifestación, expresión y modificación de la misma persona que la ejecuta. Es, pues, una realidad multiforme y variada, fascinante y poderosa” (Burgos, 2013, p. 140). En igual sentido, Rosillo (2014) identifica al “ser humano tal y como se presenta en la realidad, como sujeto viviente, entre otros, como un ser corporal en relación de cuerpo a cuerpo, de cara a cara con otros seres corporales” (p. 129).

Cada persona, hombre o mujer, ocupa un espacio material e inmaterial. El ser humano posee una dimensión objetiva y otra subjetiva. Cada individuo representa un mundo interior que se manifiesta hacia el exterior en sentimientos y acciones. La persona se concibe como un ser autónomo: “consciente de sí e independiente, es decir, como un alguien, un sujeto, un ‘yo’ capaz de decidir sobre sí mismo y ponerse frente al mundo” (Burgos, 2013, p. 28).

La conducta de cada persona aparece como un producto: “como un hecho objetivable, como una realidad distinta de mi ser, y precisamente por eso con la capacidad de interferir y modificar el mundo en el que surge” (Burgos, 2013, p. 143). El ser humano es para sí y para otros: asimila su entorno, aprende, proyecta y se expresa en cuerpo y alma.

Es la persona con estatus jurídico quien, objetiva y subjetivamente, desarrolla una acción buena o mala a través de su cuerpo, y es otra persona sobre quien recae la manifestación de dicha acción; es decir, aquella que soporta lo bueno o lo malo, aquella que recibe la afectación corporal y espiritual.

El comportamiento humano, dependiente de la voluntad, se manifiesta en el mundo externo tanto en actos positivos como en omisiones. Dicha conducta tiene una fase interna, que sucede en la esfera del pensamiento, y una fase externa, que produce la transformación del mundo exterior.

Como dice Burgos (2013): “Somos movimiento y estamos obligados a actuar hasta el punto de que, como sabemos, las omisiones son también un modo específico de actuar que consiste en la decisión de no hacer nada” (p. 142). Desde que nacemos, nos movemos, con actos voluntarios e involuntarios; direccionamos nuestra conducta, ya sea de forma individual o colectiva. Es decir, nuestro cuerpo, incluso en reposo, permanece activo.

Burgos (2013) refiere:

Puedo actuar para alcanzar aquello que no soy y que creo que debo ser, para probarme a mí mismo, para crear o para destruir, para poseer o para regalar, para transformar el mundo o la sociedad o para realizar este tipo particular de actividad que consiste en el reposo y en la quietud. En cualquier caso, busco una cierta plenitud, un objetivo, un anhelo, algo que antes no poseía y que considero que me conviene desde algún punto de vista. (p. 142)

La naturaleza nos ha dotado de características distintas a otros seres vivos: la conciencia y la voluntad. Podemos, en cualquier momento y según nuestro sentir, caminar o detenernos; podemos dibujar, pintar, soñar, recordar, etcétera: eso es lo sublime de la existencia humana.

La acción humana adquiere un sentido individual, propio de un ser que se devuelve sobre sí mismo; se piensa como un núcleo en torno al cual todo gira. Sin embargo, nos centramos en la conducta como personas que generan una transformación en otras, y que, en muchos casos, deviene en violencia.

No obstante, nuestro fin en este trabajo no es tan solo identificar la violencia, sino reconocerla y luego generar responsividad, para tratar de abandonar esa conducta desalmada e individualista. Como nos refiere Iza (2018): “Que no solo se piensa desde un quién, sino desde otro-quién que me habita en mi subjetividad” (p. 80).

Burgos (2013) dice: “Que la cualidad de la acción por la que revierte sobre la persona que la realiza se denomina dimensión subjetiva y se corresponde con la dimensión autodeterminativa de la voluntad” (p. 144). La conducta se genera en el marco de relaciones sociales, y no existe —como hemos observado en la historia de la humanidad— sociedad alguna donde la interacción no genere violencia. Incluso esta ha sido legitimada por el pacto social; de ahí la necesidad de adoptar perspectivas filosóficas y culturales como vías de solución.

Observamos, entonces, que cada persona se describe en tiempo y espacio; se autodetermina y solo ella representa su pasado, presente y futuro. También se desarrolla en diversos actos y omisiones. Sin embargo, el fascinante mundo de la acción está supeditado a una consecuencia cuando genera cambios que provocan daño en otro ser humano.

Todo lo anteriormente mencionado nos dibuja lo sublime y complejo de la exteriorización de la conducta. Sin embargo, la violencia también implica una fase interna que desemboca en la acción, lo que nos permite, en el cotidiano vivir, desarrollar esa libertad de actuar, pensar y sentir de forma individual y grupal.

Burgos (2013) refiere:

El cuerpo humano, aunque es orgánico y material, no es un ‘objeto físico’ o una cosa, sino la mediación psicofísica o psicomundana; es la superficie de contacto de la subjetividad con el cosmos, o dicho de

manera más radical, es una dimensión de la persona y, por eso, posee una componente subjetiva y personal. (p. 43)

Al existir en el ser humano un componente subjetivo, ello permite que todas nuestras acciones en el mundo exterior estén determinadas por nuestra conciencia y voluntad. Es decir, nuestro actuar, sea bueno o malo, en acciones u omisiones, depende del interior de nuestro ser.

La persona es un ser digno en sí mismo, naturalmente dinámico y activo, capaz de transformar el mundo y de alcanzar la verdad. Es espiritual y corporal: “Poseedor de una libertad que le permite auto-determinarse y decidir, en parte, no solo su futuro, sino su modo de ser; está enraizado en el mundo de la afectividad y es portador y está destinado a un fin trascendente” (Burgos, 2013, p. 23).

Todos los seres humanos poseen una esencialidad y una naturaleza únicas, lo que nos permite actuar con libertad y escoger formas de comportamiento. Burgos (2013) refiere: “El obrar humano está regido por la moralidad. Si sigue libremente lo que conviene a su naturaleza, obrará moralmente bien y, además, conseguirá la felicidad” (pp. 32-33).

El ser humano, hombre o mujer, en su contenido externo e interno, se relaciona con la realidad en tres niveles fundamentales, de los cuales emergen consecuencias que afectan —o no— a otra persona:

Las cosas, las relaciones interpersonales y Dios, y esa relación se establece, a su vez, en dos direcciones: recepción e influencia. El hombre es afectado por el mundo que le rodea, pero, a su vez, mediante su acción, puede modificar ese mundo y transformarlo de acuerdo con sus deseos y necesidades. (Burgos, 2013, p. 29)

La persona constituye un ser que requiere del contacto diario, sea consigo mismo, con los bienes o con un poder superior; y también, obviamente, mantiene relaciones interpersonales que están condicionadas por aspectos psicológicos, morales, religiosos, etcétera, que

influyen en su conducta. Sin embargo, mientras el comportamiento de una persona no afecte a otra con algún daño, este simplemente no tiene trascendencia ni genera reproche.

Ahora bien, cuando la conducta se orienta a la destrucción de la integridad física de otro ser humano, es ahí donde podemos encontrar el origen de la violencia. Tal como se analiza en párrafos precedentes, esta puede obedecer a los genes o al ambiente.

Para los fines de nuestro estudio, nos centramos en la destrucción que realiza una persona sobre otra en un espacio y tiempo determinados, a raíz de su autodeterminación de la voluntad. Nos referimos al espacio de la cárcel, donde, como dice Nietzsche (1986): “No se ataca solamente por hacer mal a alguien, por vencerlo, sino quizá también por el solo placer de adquirir conciencia de la propia fuerza” (p. 154).

Campos, parafraseando a Lévinas, refiere:

Que en la medida en que el ser humano es un ser ahí más que un ente, y que el sentido con que se despliega su ser es el tiempo, toda característica suya adquiere la forma de posibilidad; posibilidad que es interpretada en términos políticos como poder ser. (2019, p. 102)

Cada ser humano, en su existencia, despliega subjetividad; no es solo una presencia inerte, sino potencia, actividad en su mismidad y en relación con otros sujetos, en espacio y tiempo determinados. “La esencia del hombre (Dasein) consiste en su existencia” (Heidegger, 1953, p. 51): una necesidad de trascender, de cambiar y transformar el mundo. Sin embargo, esa misma subjetividad puede orientarse al mal, especialmente en virtud de la interacción social en determinados espacios.

Nuestro desarrollo material y subjetivo ocurre con el aprendizaje y la formación de hábitos y pautas de conducta. Nos guía nuestra moral; sin embargo, muchas veces no actuamos sino hasta que somos cuestionados por la conciencia, precisamente por pertenecer a una sociedad

civil. Son diversos los factores que generan un comportamiento violento hacia otros: individuales, relacionales, sociales, geográficos, políticos, económicos y culturales, que originan la aparición de la violencia.

La violencia que resulta de cada comportamiento obedece también al ejercicio de poder en diferentes espacios y con consecuencias fatales. Por tanto, es necesario comprender cómo ocurren actos tan abominables —que más adelante describiremos— y que, obviamente, deben ser comprendidos para prevenir la aniquilación del otro.

Ahora bien, para analizar la exteriorización del comportamiento humano, es necesario tomar como referencia la muestra carcelaria de violencia a nivel nacional en Ecuador; es decir, la zona periférica donde la violencia produce la muerte y donde se evidencia la ausencia de compasión por el ser humano.

La persona es la unión natural de existencia y fatalidad; vida y muerte son características intrínsecas del ser humano. Sin embargo, la violencia, como sinónimo de asesinato, rompe esa unidad esencial. Así, nos preguntamos: ¿quién o quiénes fracturan la unión natural entre la vida y la muerte en la persona?

Tal vez, a simple vista, parezca una respuesta fácil de formular al observar la radiografía del sistema penitenciario del Ecuador. Sin embargo, en la actualidad, como tendremos la oportunidad de observar, los cuerpos —vida y muerte— están sometidos al dominio de otros reclusos que gozan de un estatus jurídico inquebrantable.

“El cuerpo es, ante todo, la dimensión física, orgánica o material de la persona. Mis manos, mis pies, mi corazón tienen una medida, un volumen, un perfil y un tamaño” (Burgos, 2013, p. 43). El ser humano es corporal; cuerpo y persona, vida y muerte, son elementos inseparables de su condición natural. Por estas características únicas y esenciales, es que se ingresa al mundo de la dominación y la aniquilación del otro.

El cuerpo de la persona (contenido objetivo) ejecuta una acción física, verbal, gestual o también una omisión, como la inacción y el silencio. Es decir, existe una conducta corporal autodeterminada que puede tender a lesionar o matar al otro.

El cuerpo es la dimensión material-orgánica de la persona, su primera manifestación y su faceta más externa, pero también tiene un carácter subjetivo, psíquico y hasta espiritual. El cuerpo no es ni una cosa ni un instrumento al modo platónico; es el mismo hombre en su aparición externa, la frontera física de la persona, el horizonte entre el mundo material y el misterio del yo personal. Por eso se le debe un respeto, ya que es la epifanía de la persona. (Burgos, 2013, pp. 44-45)

El cuerpo del otro, inmerso en el sistema carcelario, adquiere una dependencia física y emocional de supervivencia. El cuerpo del dominado evidencia temor, angustia, soledad y ansiedad. Su rostro, con un lenguaje mudo, expresa el principio “No matarás”, mientras que el asesino, con su mirada, impone la aniquilación.

Dice Foucault (2002):

En nuestras sociedades, los sistemas punitivos se sitúan en cierta economía política del cuerpo: incluso si no apelan a castigos violentos o sangrientos, incluso cuando utilizan los métodos suaves que encierran o corrigen, siempre es del cuerpo del que se trata —del cuerpo y de sus fuerzas, de su utilidad y de su docilidad, de su distribución y de su sumisión. (p. 32)

La sumisión del cuerpo encerrado representa también la prisión de nuestra subjetividad, de nuestra conciencia. No podemos escapar al dolor ni a la maldad; por el contrario, tendemos a normalizar el dominio sobre nuestra vida y solo tomamos conciencia de nuestra destrucción, pero no de nuestra existencia.

Carnicería humana, la realidad penitenciaria ecuatoriana

Un ejemplo con distancia geográfica nos permite observar que la violencia en otros países presenta características similares a las de nuestro país, tanto en tiempo como en espacio. Así lo evidencia el caso de Antonio Gramsci, quien fue condenado el 4 de junio de 1928 a 20 años y 4 meses de reclusión, siendo destinado a la cárcel de Turi (Bari, en Apulia, Italia). Ya en prisión, Gramsci fue víctima de un ataque de ácido úrico: “Luego de dicho ataque, el reo pasaba las horas de paseo sentado o del brazo de otro preso” (Gramsci, 1981, p. 37).

Christie, citado por Gargarella, se preguntaba lo siguiente:

¿Podemos pensar, entonces, qué esperamos que ocurra cuando enviamos a alguien a la cárcel? ¿No resulta claro que, de ese modo, iniciamos o reforzamos un proceso de capacitación para el crimen? ¿No es eso lo que los hechos nos ratifican? ¿No es lo esperable que ocurra, cuando separamos a alguien de la sociedad y lo rodeamos de aquellos a quienes hemos identificado como los peores criminales? ¿Tenemos derecho a sorprendernos, luego, cuando el culpable no se reforma, el preso se reeduca en el crimen o el liberado reincide? (Gargarella, 2016, p. 259).

Dice Gargarella (2016): “Todo está mal: una gran mayoría de crímenes sigue impune; son muchos los que viven con miedo; las cárceles siguen siendo un territorio hospitalario para la tortura diaria” (p. 257).

Como podemos observar a partir del ejemplo y los criterios antes citados, la realidad de los cuerpos encerrados es similar en todo el mundo: se encierra a las personas, aparentemente, para prevenir el conflicto en libertad; sin embargo, es dentro de las cárceles donde, con apoyo en estadísticas e imágenes, podemos observar la violencia en su estado más crudo y naturalizado.

Ahora bien, si realizamos un recuento histórico de la realidad penitenciaria ecuatoriana, especialmente en los últimos años, podemos comprobar esa transición en el dominio de los cuerpos durante el en-

cierra. En palabras de Heidegger, resulta imposible salir del mundo de la cárcel, excepto siendo asesinado.

Desde el 23 de febrero de 2021 hasta el 18 de noviembre de 2022, en Ecuador ocurrieron once masacres carcelarias, que dejaron un saldo de 413 reclusos muertos, producto de enfrentamientos sangrientos entre bandas narcodelictivas (véase tabla 1).

Tabla 1
Resumen de las masacres carcelarias

Masacre	Fecha	Cárcel	Ubicación	Víctimas
Primera	23/02/21	Azuay, (Turi)	Cuenca	34
		Regional del Guayas	Guayaquil	31
		CCPL Cotopaxi	Latacunga	8
		Penitenciaria del Guayas	Guayaquil	6
Segunda	21/07/2021	Penitenciaria del Litoral	Guayaquil	8
		CPL Cotopaxi	Latacunga	19
Tercera	29/9/2021	Penitenciaria del Litoral	Guayaquil	119
Cuarta	12 y 13/11/2021	Penitenciaria del Litoral	Guayaquil	68
Quinta	3/04/2022	Turi, Azuay	Cuenca	20
Sexta	9/05/2022	Bellavista	Santo Domingo	12
Séptima	18/07/2022	Bellavista	Santo Domingo	12
Octava	3/10/2022	CPL, Cotopaxi	Latacunga	16
Novena	5/10/2022	Penitenciaria del Litoral	Guayaquil	13
Decima	7/11/2022	Cárcel de El Inca	Quito	5
Undécima	18/11/2022	Cárcel de El Inca	Quito	10
Total				413

Fuente. Servicio Nacional de Atención Integral a Personas Adultas Privadas de la Libertad y a Adolescentes Infractores (SNAI), consulta 9 de enero de 2025

De las muestras antes citadas, analizaremos el caso ocurrido el 23 de febrero de 2021 en el Centro de Rehabilitación Social Regional Sur, conocido como Turi, donde se produjo una de las masacres más violentas de la historia carcelaria del Ecuador. En ese espacio, fueron asesinadas 35 personas privadas de libertad (PPL); los reclusos utilizaron sus propias manos para extraer el corazón de los cuerpos de sus víctimas. Este acto fue difundido en redes sociales, evidenciando el sadismo de los agresores, quizás como una herencia de nuestros antepasados, y posiblemente también como expresión de factores genéticos aún no esclarecidos.

Según el legajo fiscal, a través de disparos con armas de fuego, algunos internos asesinaron a otros; posteriormente, los cuerpos fueron decapitados, desmembrados y finalmente incinerados, todo esto ante la aparente inacción de las autoridades, policías, guías penitenciarios y los propios reos.

Una de las personas privadas de libertad que observó y escuchó el terror en la cárcel manifestó lo siguiente: “Yo pude ver que había cadáveres decapitados, las cabezas estaban regadas por el pasillo” (C. D. G. D., I. Previa 14-2021, f. 1406).

Estos actos de violencia, realizados sobre un cuerpo por otros cuerpos encerrados, nos obligan a formular la siguiente interrogante: ¿Quiénes ostentan el dominio del cuerpo dentro de la cárcel? Tal vez la respuesta parezca obvia si se examina detenidamente el sistema penitenciario, sin embargo, esta pequeña muestra desnuda con crudeza la realidad del ser humano en sus relaciones intersubjetivas con otros cuerpos.

Un recorrido histórico sobre la existencia en las cárceles permite constatar la transformación del castigo físico directo hacia formas más sutiles, pero igualmente opresivas de control. Como ha observado John Howard, se trata de una “geografía del dolor”, pues del suplicio (cuer-

pos descuartizados, amputados, asesinados) se ha transitado hacia la vigilancia y el control sistemático. En esta línea, Herbert Hart afirma que el Estado ha estado históricamente comprometido con la imposición deliberada del dolor, hasta permitir —por omisión o por estructura— que se imponga el cuerpo del más fuerte sobre el de otro.

La forma-prisión preexiste a su utilización sistemática en las leyes penales. Se ha constituido en el exterior del aparato judicial, cuando se elaboraron, a través de todo el cuerpo social, los procedimientos para repartir los individuos, fijarlos y distribuirlos espacialmente, clasificarlos, obtener de ellos el máximo de tiempo y el máximo de fuerzas, educar su cuerpo, codificar su comportamiento continuo, mantenerlos en una visibilidad sin lagunas, formar en torno de ellos todo un aparato de observación, de registro y de notaciones, constituir sobre ellos un saber que se acumula y se centraliza. (Foucault, 2002, p. 233)

En la ejecución penal y en todo el sistema punitivo, es sobre el cuerpo de la persona donde se han cometido —y se siguen cometiendo— las mayores atrocidades. En un principio, estos actos de violencia eran perpetrados por las autoridades administrativas penitenciarias; en la actualidad, son los propios privados de libertad quienes los ejecutan.

El nacimiento de la cárcel, según algunos autores, se remonta a finales del siglo XVIII, como expresión de un nuevo estilo punitivo basado en la privación de libertad. Este cambio representó una transformación en el arte del castigo. Sin embargo, en las cárceles modernas ha surgido un fenómeno extraordinario: los presos, otrora controlados administrativamente, han pasado a ejercer una forma de dominación sobre la vida y la muerte de otros internos, lo que constituye un cambio en la microfísica del poder: un viraje desde la violencia institucional hacia una violencia intracarcelaria ejercida por los mismos reclusos.

Cada cuerpo en la cárcel es reducido a un número dentro del sistema penitenciario. Sin embargo, cada rostro, en el marco de las relaciones interpersonales, expresa una posición de poder, miedo, sometimiento y angustia ante su propia mortalidad. En la cárcel, existen personas que detentan el poder, y otras que sufren la lesión o la aniquilación, todo esto ante la indiferencia —o impotencia— de la arquitectura punitiva, social y penitenciaria.

No matarás, el rostro para la convivencia, hacia la pacificación carcelaria en la ética de Lévinas

Una vez determinado que la violencia se ejecuta a través del cuerpo —que, además, es un mecanismo de aniquilación de personas— y que nace de las relaciones de poder, se vuelve necesario proponer una nueva vía de contención, la cual, desde luego, puede abrir una posibilidad de esperanza frente a nuestra mortalidad. En esta sección, nos ocuparemos de esa vía: la otra cara de la violencia, que es la paz, y, con ella, de la filosofía del rostro del otro, que interpela y conmueve.

La propuesta que abordamos se orienta a generar responsividad, entendida como la capacidad de responder éticamente ante el otro. Esta permitirá abandonar el egocentrismo que nos ha vuelto indiferentes. Como señala Iza (2018): “Que no solo se piensa desde un quién, sino desde otro-quién que me habita en mi subjetividad” (p. 80).

Lévinas formula una filosofía nada tradicional, que toma distancia del análisis metafísico clásico del sujeto sobre el objeto o sobre sí mismo, para dejar atrás el antropocentrismo del ser y transitar hacia una filosofía desde el otro. Iza (2018) aclara: “La filosofía de Lévinas se caracteriza por el acceso al otro en estado ético, incluso ‘minimizando’ al onto (ser), para que su ‘superioridad’ comprenda que se sujeta en y desde el otro, con su mirada, voz, tragedia y gozo” (p. 71).

Así, encontramos en la filosofía de Lévinas una especie de trilogía ética: sujeto (hombre o mujer), cuerpo-rostro y ética. La persona accede al contenido o “nido” del otro a través del rostro; es en ese interior del yo donde se encuentra la ética de la responsividad y el origen de una norma que nos impone y conmueve. Somos rehenes del otro. Para Lévinas (2004), “la ética es la filosofía primera, entendiendo por ética una relación de responsabilidad infinita hacia la otra persona” (p. 6).

Existe una “relación personal del yo con otro”; el “acontecimiento ético” —caridad y misericordia, generosidad y obediencia— trasciende el ser (Lévinas, 1993, p. 250). Es en la conciencia del yo donde se abre el acceso al otro, como forma de vinculación ética.

“El rostro es un enunciado performativo *sui generis* que se encuentra fuera del horizonte cognitivo del yo, cuya validación comunicativa, o aceptación de su fuerza ilocucionaria, depende de su validación o sinceridad, que señala a su presencia y/o corporalidad” (Navarro, 2007, p. 182). El rostro, como lenguaje sin articular palabra, interpela nuestra conciencia y nos llama a la responsabilidad.

El rostro, como lenguaje, es sensibilidad; interpela nuestra conciencia en una especie de irrupción ética que da origen al compromiso. Es un cara a cara que cuestiona al yo; el rostro no solo invoca al yo, sino que lo interroga, exige respuesta y, sobre todo, suscita empatía.

Lévinas plantea una filosofía de la responsabilidad y el respeto hacia los otros, que nace de la relación de la conciencia con otro ser humano. En cada persona existe una intersubjetividad originaria: un mandato de responsabilidad preconstituida.

Campos (2019) refiere: “Hacer caso omiso del hecho de la alteridad, afectando y desbordando los poderes de la conciencia, es la manifestación más estrepitosa de la fragilidad del poder, de la impotencia última de sus principios. Esto es la violencia” (p. 97).

Navarro (2007) expresa: “En efecto, la ‘expresión’ del ‘rostro’, o el rostro como ‘expresión’, determina al otro como interlocutor del yo, sin necesidad de que este pronuncie palabra alguna” (p. 181).

El rostro del otro impone, interpela, proyecta, retiene, ríe, saluda, sufre, exige, seduce, conmueve, desnuda. Suspende la indiferencia, pero también revela mi mismidad. Refiere Lévinas (2006): “Es precisamente, en este llamado a mi responsabilidad por el rostro que me asigna, que me demanda, que me reclama, es en este cuestionamiento que el otro es prójimo” (p. 18); es decir, se trata de decidir si responderemos o no por el otro.

Ahora bien, la corporeidad del yo se enfrenta con el rostro del otro, que está expuesto, desnudo, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Sin embargo, al mismo tiempo, ese rostro es el que nos prohíbe matar, precisamente por la interpelación que nos compromete.

En torno al principio “no matarás”, este representa la significación misma del rostro. Campos (2019) afirma: “El rostro es, de derecho, lo que prohíbe matar, o aquel cuyo significado consiste en decir ‘no matarás’” (p. 109). El rostro nos impone, hasta cierto punto, una norma de conducta prohibitiva.

Navarro (2008) señala: “Pero el ‘no matarás’, además de ser un principio ético que dictamina la imposibilidad moral de borrar la alteridad del otro, es símbolo de la posibilidad fáctica de dominarlo” (p. 186).

Lévinas (2002) dice:

Yo solo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que, por ello, no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo de poder. El otro es el único ser al que yo puedo querer matar. (p. 212)

Este autor se refiere a la totalidad como poder y dominación, y asocia la violencia al asesinato como su expresión final. Para Lévinas, la violencia es el verdadero problema ético, pues constituye una crítica radical al poder y a la dominación.

El poder, como dominación, implica cierto control sobre la vida del otro —sobre su gestión, sobre su integridad—; no solo la capacidad de aniquilarlo, sino una forma de quebrantamiento de la conciencia personal. Para este autor, la diferencia entre poder y violencia radica en que el poder intenta dominar, mientras que la violencia representa el fracaso del poder y la aniquilación de la alteridad como un falso mecanismo de pacificación.

La ética levinasiana se presenta “como una ética violenta contra la violencia, o como una propuesta de una violencia crítica que lleva a cabo una crítica de la violencia como fracaso del poder” (Campos, 2019, p. 97).

La filosofía de Lévinas se caracteriza por el acceso al otro en estado ético, incluso “minimizando” al onto (ser), para que su superioridad comprenda que se constituye en y desde el otro, con su mirada, voz, tragedia y gozo. Y es el otro, según Lévinas, quien engendra al ser (sí mismo) desde el infinito, y es en el otro, sin rostro —en su ausencia, en su borramiento— donde se produce esa transformación.

Ahora bien, la experiencia del dolor que se materializa en el asesino es una vivencia subjetiva; es decir, el sufrimiento es conciencia del mal en sí. Salinas (s. a.) afirma: “El mal se presenta como sufrimiento padecido o como padecimiento del sufrimiento ajeno” (p. 198).

El mal anida en el propio ser del asesino, quien no solo sufre por ser consciente del mal cometido, sino también por el sufrimiento del otro. El asesino dentro de la cárcel arrebató no solo la vida —que de por sí es exceso de mal y negación del bien—, sino que también

arrebata la dignidad del otro y, sobre todo, la conciencia de su sufrimiento y su negación como persona.

El asesinato que se ejecuta a través del cuerpo en las cárceles del Ecuador ha logrado arrebatar no solo la vida, sino también la agoría y la mismidad del otro. La masacre carcelaria del 23 de febrero de 2021, en el Centro de Rehabilitación Social de Turi, nos obliga a pensar que la violencia —como sinónimo de asesinato— ha sido asumida como solución final.

¿Es la violencia un contenido constitutivo de nuestra existencia, como lo es el lenguaje?

Debemos contener la carnicería humana y la negación de la persona en las cárceles. No podemos tapar nuestro rostro con las manos, ni cerrar los ojos con indiferencia. La aniquilación del otro es el espejo de nuestra propia libertad. Es hora de reflexionar sobre la posibilidad de una ética del otro y con el otro, que nos conmueva, nos responsabilice y abra paso a una verdadera pacificación entre seres humanos.

Es necesario iniciar la pacificación con los reos, no solo junto a ellos, sino en ellos, brindándoles la oportunidad de pensar que la filosofía también se construye desde la realidad que habitan. Lévinas descubre en el rostro del otro la idea del bien y de la justicia como mecanismo de pacificación, capaz de superar y erradicar la aniquilación carcelaria.

Podemos sembrar, desde la educación escolar, secundaria y superior, una tierra fértil donde la alteridad, la bondad, la justicia y la responsabilidad cultiven el germen de la paz entre los seres humanos. Solo así podremos encerrar, poco a poco, la ontología del dominio y la indiferencia hacia nuestra propia existencia y la de los demás.

Conclusiones

Los seres humanos habitamos este mundo y, en nuestro desarrollo existencial, efectuamos acciones u omisiones; es decir, somos a la vez subjetividad y exterioridad, lo que nos lleva a relacionarnos con otras personas. Cada sujeto es un mundo interior e infinito: somos conciencia y voluntad. Nuestros actos intersubjetivos, según cada circunstancia, se orientan hacia la producción del bien o del mal.

Desde que nacemos, llevamos a cabo acciones buenas o malas que se materializan a través del cuerpo. Cada comportamiento, evidentemente, genera una transformación en el mundo exterior. El resultado de acciones violentas provoca en otro cuerpo lesiones o, en ocasiones, la muerte, que no es otra cosa que el desbordamiento del ser y el confinamiento de la alteridad bajo una lógica de poder destructor.

El cuerpo representa la dimensión material de la persona; con él se ejecuta la violencia. Es decir, el cuerpo, a través de una acción perversa, asesina a otro ser humano: el otro desaparece, mientras el cadáver testifica el fracaso del poder y de la dominación sobre la alteridad.

Este artículo ha evidenciado que las relaciones de poder propician el crecimiento de la inequidad, la indiferencia y, en consecuencia, la violencia, entendida como el fracaso del poder. El asesinato elimina la subjetividad del otro; la violencia es la aniquilación de la persona y la reducción de su mismidad.

La violencia se origina en las relaciones intersubjetivas de los cuerpos encerrados en la cárcel. La muestra carcelaria ha evidenciado que la aniquilación se produce mediante disparos, decapitaciones, desmembramientos y la quema de cuerpos humanos. En prisión, los reos desnudan su ser para destruir y aniquilar al otro; usan su cuerpo para desaparecer a la persona. Sin embargo, en el preciso momento

del cara a cara con el otro, emerge la experiencia del dolor y del sufrimiento —propio y ajeno—.

Por otro lado, este trabajo abre también las puertas de la esperanza, al mostrar que en la subjetividad humana no solo anidan la maldad y la violencia, sino también la bondad y la justicia. El cuerpo del otro también es rostro: desnuda y compromete la existencia del yo. Se da, así, una interpelación ética con el otro. El rostro, como hemos visto, no solo invita a un acto de violencia; al mismo tiempo, lo prohíbe, bajo el principio: “no matarás”.

Debemos asimilar el pasado y hacernos responsables del presente violento y destructivo. Es hora de expandir la alteridad como vía para contener la violencia. Resulta urgente hacer emerger el concepto de persona a través del rostro, en su sentido existencial. Solo una convivencia pacífica puede preservar la humanidad: la alteridad es el camino hacia la supervivencia, pues en ella se anidan la paz y la *responsividad* frente al otro.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (2009). *Ética nicomáquea*. Gredos.
- Aristóteles. (2011). *Protréptico, Metafísica, Física, Acerca del alma*. (M. Candel, ed.) Gredos.
- Benjamín W. (1995). *Para una crítica de la violencia*. Editorial Leviatán.
- Benjamín W. (2007). *Conceptos de la Filosofía de la Historia*. Terramar Ediciones.
- Boggon, L. (2006). *Violencia, agresividad y agresión: una diferenciación necesaria*. XIII Jornadas de Investigación y Segundo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires. <http://bit.ly/4kSQET7/>
- Burgos, J. (2013). *Antropología: Una guía para la existencia*. Ediciones Palabra.

- Campos, V. (2019). *Asesinar al otro. Ética, violencia y poder en la filosofía de Emmanuel Lévinas*, p. 109. <http://bit.ly/3U1WtCO/>
- Convención Americana de Derechos Humanos. (1969). Art. 1.
- Corominas, J. (2008). *Diccionario de Etimología de la Lengua Castellana*. Gredos.
- Corsi, J. (1994). Una mirada abarcativa sobre el problema de la violencia familiar. En *Violencia familiar: Una mirada interdisciplinaria sobre un grave problema social*. Paidós.
- Cullen, C. (2015). La ética docente entre la hospitalidad y el acontecimiento. En I. Ramírez [comp.], *Voces de la Filosofía de la Educación* (pp. 103-112). Ediciones de Lirio.
- Declaración Americana de los Derechos Humanos. (1948). Art. 1.
- Delbosco, H. (2010). Cuerpo y alma en la antropología de San Buenaventura. *Tábano*, (6), 95-102. <http://bit.ly/45jCoys/>
- Ferrajoli, L. (2001). *Derechos y garantías la ley del más débil*. Trotta.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI Editores.
- Heidegger, M. (1953). *Ser y Tiempo*.
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Iza, V. (2019). *El rostro y la otredad de Emmanuel Lévinas como elementos de alteridad y su implicación en el personalismo cristiano, en persona, educación y filosofía*. Editorial Universitaria Abya Yala.
- Jara, M. y Ferrer, S. (2005). Genética de la violencia. *Revista chilena de neuro-psiquiatría*. <http://bit.ly/4o5lMl1/>
- Kelsen, H. (2009). *Teoría pura del Derecho*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Lawrence, J. (1970). Violence in Social Theory and Practice. *Revista New York*, 1(2), 31-49 <http://bit.ly/41cethJ/>
- Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme.
- Lévinas, E. (2000). *Ética e infinito*. A. Machado Libros.
- Lévinas, E. (2006). *Ética como filosofía primera*. A parte Rei, 43.
- Lévinas, E. (2012). *Totalidad e infinito*. Sígueme.
- Navarro, O. (2008). El “rostro” del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, (XIII). <http://bit.ly/3ILyJQU/>
- Nietzsche, F. (1986). *Humano, demasiado humano*. <http://bit.ly/4ozl7Zt/>

- OPS. (2003). *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Washington, D. C. <http://bit.ly/3J1FqhM/>
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. (1966). *Art. 12, núm. 2*.
- Rawls J, (2017). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Editorial Paidós.
- Rodney, Y. (2001). La preparación del profesorado en la prevención de la violencia (Tesina de Diplomado de Pedagogía de la Sexualidad). Universidad de Ciencias Pedagógicas Enrique José Varona, La Habana, Cuba.
- Rosillo, A. (2014). *Filosofía de la liberación pluralidad cultural y derechos humanos en XXVII Jornadas Argentinas de Filosofía Jurídica y Social*. Editorial Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- Rousseau, J. J. (1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. <http://bit.ly/4f871d6/>
- Rousseau, J. J. (1999). *Contrato Social*. <http://bit.ly/4fDNsd6/>
- Salinas, G. S. (2022). La hermenéutica del mal: Un acercamiento fenomenológico entre Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas y Jean-Luc Marion. *Investigaciones Fenomenológicas*, (19), 189-222. <http://bit.ly/4kYTjL0/>
- Tonkonoff, S. (2016). *¿Qué es la violencia? Una aproximación teórica en genealogías de la Violencia*. Editorial del CEA.

Épistème y Dóxa en Platón

La naturaleza del conocimiento, una aproximación desde Menón

JOHAN MANUEL MÉNDEZ REYES

<https://doi.org/10.17163/abyaups.137.8>

Introducción

El *Menón* de Platón representa una obra importante para la epistemología, pues en ella se sientan las bases para un debate sobre la naturaleza del conocimiento. En este diálogo, Platón aborda el tema de la reminiscencia (ἀνάμνησις), que sustenta los fundamentos de una especie de teoría del conocimiento. Platón enfatiza la necesidad de definir la ἀρετή (virtud). Tras varios intentos fallidos de definirla, Platón plantea el problema de la posibilidad del conocimiento como una teoría *a posteriori*, según la cual el conocimiento también es posible a partir de la δόξα, entendida como opinión verdadera (ὁρθὴ δόξα), que surge de la propia experiencia.

A lo largo del diálogo, también se introduce la categoría de ἐπιστήμη, entendida como un conocimiento que se caracteriza por su certeza, alcanzada a través del razonamiento causal (αἰτίᾳ λογισμῶ). La δόξα, que enriquece el concepto de saber, muestra que no todo lo que puede guiar al hombre es ἐπιστήμη o ciencia; también una idea u opinión verdadera puede hacerlo. Sin embargo, la diferencia entre δόξα y ἐπιστήμη no radica en la diversidad de sus objetos, sino en la firmeza de sus resultados. La δόξα se presenta más inestable que la ἐπιστήμη en relación con el conocimiento.

Este ensayo, desde una perspectiva hermenéutica, tiene como objetivo analizar la ἐπιστήμη y la δόξα en Platón, a partir de una revisión del diálogo *Menón*. Se busca dilucidar la correlación y divergencia entre estas dos categorías platónicas, con el fin de comprender mejor la naturaleza de cada tipo de conocimiento y determinar su valor relativo. El *Menón* resulta especialmente relevante para este análisis debido a su exploración de la posibilidad de enseñar la virtud, un tema estrechamente ligado a la naturaleza del conocimiento.

De la dóxa a la épistème. La naturaleza del conocimiento

En su diálogo *Menón*, Platón explora la naturaleza del conocimiento y establece una clara distinción entre dos tipos: *dóxa* y *épistème*. El mundo sensible, aquel que percibimos con nuestros sentidos, pertenece al ámbito de la *dóxa*. Este tipo de conocimiento es incierto y cambiante, basado en nuestras experiencias individuales y susceptible de errores.

La *dóxa* aparece en este diálogo cuando Sócrates explica a su interlocutor Menón en qué consiste la teoría de la reminiscencia (ἀνάμνησις). Durante la interrogación al esclavo de Menón, Sócrates comenta:

En lo que desde ese estado de perplejidad va a encontrar también investigando conmigo, sin que yo haga otra cosa que preguntar, y no enseñar; y vigila tú a ver si me coges enseñándole y explicándole en vez de interrogarle sobre sus ideas (δόξας). (*Men.* 84d)

Más adelante, añade: “Estaban, desde luego, en él estas ideas (δόξαι)” (*Men.* 85c). De este modo, Sócrates muestra cómo el conocimiento no se transmite desde fuera, sino que brota a partir de lo que ya está presente en el alma del individuo.

Por ello, Platón destaca que cada alma posee un conocimiento innato de la verdad última en su interior, el cual solo requiere ser traído a la reflexión consciente para ser reconocido. Esto implica que el

conocimiento de las ideas es realmente un acto de recordar, ya que estas fueron conocidas en alguna existencia anterior. Tal perspectiva sugiere la existencia de ideas o conocimientos *a priori*.

Este ejemplo del esclavo ignorante —completamente ajeno a la geometría— que llega a formular el teorema de Pitágoras bajo la influencia de las preguntas de Sócrates, demuestra que el conocimiento está intrínseco en el alma y no depende únicamente de la experiencia.

Platón estaba profundamente convencido de que el conocimiento verdadero era alcanzable. Para él, dicho conocimiento debía ser certero e infalible, enfocado en lo que realmente es real. Lo real, según Platón, no era el mundo físico —cambiante y perceptible a los sentidos—, sino el mundo ideal: un reino de entidades perfectas, fijas y permanentes. Esta distinción entre lo real y lo aparente lo llevó a rechazar las posturas de aquellos filósofos que afirmaban que todo conocimiento proviene de la experiencia sensorial (Chacón, 2017).

En cambio, el mundo inteligible —el mundo de las ideas— es el dominio de la *épistème*; este conocimiento es absoluto e infalible, pues se basa en la comprensión de las ideas, las entidades perfectas e inmutables que dan origen a todo lo que existe (Chacón, 2017).

Para Platón, el verdadero conocimiento solo podía alcanzarse a través de la *epistème*, ya que esta se dirige al Ser, la esencia inmutable de las cosas. Las ideas, como causas directas de la existencia, representan la verdadera realidad que subyace al mundo físico. Conocer, para Platón, era recordar, pues el alma humana había estado en contacto con las ideas en un pasado lejano y solo mediante la reminiscencia podía recuperar ese conocimiento verdadero (Chacón, 2017).

El conocimiento (*epistémē*, ἐπιστήμη) que posee una persona siempre ha estado presente en ella; si alguna vez lo adquirió, no fue en su vida actual. Aunque nadie se lo haya enseñado, conserva estas

ideas (*dóxai*, δόξαι) (*Men.* 85d9–e8). Por lo tanto, Sócrates justifica la transición de la *dóxa* a la *epistémē* únicamente a través del acto de cuestionar, ya que, durante su existencia como ser humano y también durante el tiempo en que no lo es, alberga ideas verdaderas (*dóxai*), las cuales, al ser despertadas por las preguntas, se convierten en conocimiento (*epistémē*) (*Men.* 86a4–9). Esto se debe a que el alma adquirió estos conocimientos en algún momento anterior a su llegada a la vida presente.

Con esta idea, Platón introduce la noción de que en el alma siempre reside la verdad de las cosas y que el alma es inmortal. Por lo tanto, es necesario que aquellos aspectos que actualmente desconocemos —es decir, lo que no recordamos— sean investigados y recordados con confianza (*Men.* 86b1–5).

Por otro lado, la estabilidad del conocimiento se logra a través del razonamiento de causalidad, conocido como *aitías logismō* (αἰτίας λογισμῶ), que se presenta como el instrumento fundamental en este proceso. Platón parece equiparar este razonamiento con la noción de reminiscencia (*anámnesis*, ἀνάμνησις), que ha estado discutiendo anteriormente (*Men.* 81 y 86). Por lo tanto, se puede inferir que Platón ha reducido la *epistémē* a la reminiscencia. Este proceso se puede dividir en tres fases distintas:

1. Una primera fase catártica (*Men.* 82d14), donde la reminiscencia alcanza su culminación mediante el razonamiento causal.
2. Una segunda fase, puramente doxástica, en la cual el esclavo se libera de su pretensión de saber lo que no sabe (*Men.* 84d3).
3. Una tercera fase epistémica final, donde se alcanza el conocimiento propiamente dicho, tras obtener una opinión verdadera (*orthē dóxa*, ὀρθή δόξα) (*Men.* 84d–85b11).

Es decir, Platón parece sugerir que la reminiscencia está intrínsecamente ligada a este proceso visto en tres fases, y que el razonamiento causal, aunque corresponde principalmente a la última etapa, es el instrumento fundamental para llevar a cabo todo el proceso de alcanzar el conocimiento.

Este transitar epistémico se inicia con la fase catártica (*Men.* 82d-84d), durante la cual el sujeto cognoscente se libera de sus falsas opiniones, especialmente de su ignorancia sobre ellas (Bravo, 1998); gracias a esto, toma conciencia de su propia ignorancia y siente placer en buscar conocimiento (*Men.* 84b10).

En la segunda fase doxástica de la reminiscencia (*Men.* 84d–85b), el esfuerzo de búsqueda, hábilmente impulsado por el interrogatorio mayéutico y la construcción de ciertos diagramas, permite al esclavo formular algunas opiniones verdaderas (*orthé dóxa*) y, finalmente, resolver el problema planteado: encontrar la línea diagonal. Esta solución emerge como un destello de comprensión (*Men.* 85c9). En esta explicación, a través de Sócrates, se inicia la conexión entre *dóxa* y *epistēmē*, mostrando cómo la opinión puede evolucionar hacia el conocimiento. Al mismo tiempo, señala lo siguiente:

... y ahora en él, como si fuera un sueño, estas ideas (*dóxai*) han comenzado a surgir; pero si seguimos, interrogándolo repetidamente sobre estos mismos temas y de diversas maneras, sabes que eventualmente adquirirá un conocimiento (*epistēsetai*) tan preciso como el de cualquier otro. (*Men.* 85c9–13)

Finalmente, en la tercera fase, llamada epistémica (*epistēsetai*), Sócrates indica que, al ser interrogado repetidamente y de diversas maneras sobre los mismos temas, uno puede adquirir un conocimiento tan preciso como el de cualquier otra persona. La condición final será la concatenación de las opiniones verdaderas alcanzadas hasta ahora, a través del razonamiento causal (*aitías logismō*) (*Men.* 98a4). Este pro-

ceso se llevará a cabo por sí mismo, es decir, mediante la propia fuerza del individuo (*Men.* 85d4). Inicialmente, estos conocimientos emergen como sueños, pero con la repetición de los interrogatorios, uno llega a entender estas cuestiones como parte integrante del mundo.

Este conocimiento es adquirido por el propio sujeto y, por lo tanto, debió aprenderse en un tiempo diferente, cuando aún no era humano. Platón llama a este momento el “tiempo eterno”. Durante este tiempo eterno, existía el alma, por lo que la verdad de las cosas reside en ella, ya que es inmortal. Así, lo único innato es la capacidad del sujeto para conocer: en todos los momentos de su existencia, el alma es capaz de razonar y, por lo tanto, de llegar a todas las verdades necesarias a partir de sus propios recursos (Bravo, 1998).

Por lo tanto, la adquisición del conocimiento (*epistēsetai*, ἐπιστήσεται) se logra mediante el cuestionamiento, sin necesidad de que alguien lo enseñe, lo cual permite que el individuo extraiga el conocimiento (*epistēmēn*, ἐπιστήμην) de sí mismo (*Men.* 85d2-3), lo que implica un acto de recuerdo (*Men.* 85d5). Este método de interrogación utilizado por Sócrates se denomina mayéutica: el arte de “parir” ideas, en el cual existe una relación de discontinuidad y continuidad entre la opinión (*dóxa*) y el conocimiento (*epistēmē*). Así, es posible transitar de la opinión al conocimiento mediante un proceso causal (Bravo, 1998).

Estos temas tratados en el diálogo constituyen una invitación de Platón a reflexionar sobre la naturaleza del conocimiento, estableciendo tanto una relación como una clara distinción entre *dóxa* y *epistēmē*. La *dóxa* se presenta como un tipo de experiencia que se sitúa en un punto intermedio entre la ignorancia y la ciencia. Es un modo particular de afirmación en el que el individuo se inclina por una tesis, pero siempre con la incertidumbre de que la alternativa podría ser verdadera. En otras palabras, la *dóxa* se caracteriza por su carácter probable, ya que el juicio que la sustenta se basa en las apariencias y no en las causas profundas (Muñoz Medina, 2022).

En este contexto, es crucial recordar que el filósofo, en el pensamiento clásico, no busca la *dóxa*, sino que se dedica a la búsqueda de la sabiduría (*sophía*) y de la *epistēmē* (es decir, la naturaleza de las cosas). El filósofo no se contenta con el simple acontecer fenoménico, sino que busca comprender las estructuras fundamentales que subyacen a la realidad, y Platón no escapa de esta preocupación (Muñoz Medina, 2022).

En este sentido, en el *Menón* encontramos la posibilidad de que una opinión correcta se transforme en conocimiento, a través de una profunda convicción socrática en el progreso del saber. El conocimiento no es un estado estático, sino un proceso dinámico que se nutre de la refutación y de las opiniones verdaderas. La refutación actúa como un catalizador que cuestiona las creencias preexistentes y obliga al ser humano a buscar fundamentos más sólidos. Así, la *dóxa* representa un punto de partida desde el cual se puede construir un conocimiento más profundo y elaborado: la *epistēmē* (Tonelli, 2011).

La areté y su relación con el conocimiento: entre la dóxa y la épistème

Platón procura una reflexión sobre la *areté* (ἀρετήν) y su relación con el conocimiento, situándola entre la *dóxa* y la *epistēmē*. Sócrates, mediante la indagación, busca que sus interlocutores cuestionen sus propias nociones sobre la virtud, las opiniones verdaderas y el conocimiento. La *areté* (virtud) no solo se basa en el conocimiento verdadero, sino que también requiere la capacidad de discernir los elementos que la constituyen como tal.

En gran parte de la obra, Platón insiste en la búsqueda de la definición de la virtud (*areté*). Siendo un bien, se plantea la posibilidad de que la virtud sea una ciencia, aunque esta constituye apenas una primera hipótesis. Sin embargo, sin conocimiento, sin la guía del espíritu, virtudes como el valor no podrían existir y serían meramente actos de auda-

cia. La felicidad se alcanza mediante la reflexión. No obstante, la virtud no puede ser adquirida a través del conocimiento, ya que no puede ser enseñada; la educación puede producir oradores, pero no sabios.

Por lo tanto, Platón comienza a examinar si la virtud es una ciencia o si es algo diferente. Se plantea que, si existe algún bien que sea independiente y separado de la ciencia, entonces la virtud no puede ser considerada ciencia; pero, si no hay ningún bien que la ciencia no abarque, entonces sería razonable sospechar que la virtud es una ciencia (*Men.* 87d4-7). En este contexto, se identifica principalmente la virtud como prudencia, sabiduría o sensatez (*Men.* 89a1-4), ya que no se considera su aspecto técnico o disciplinario, sino únicamente su capacidad de guiar la conducta. Por ende, la virtud no es una ciencia o sabiduría en su forma más elevada, ya que esta es la única que puede ser enseñada.

Por otro lado, según Platón, aquellos que poseen conocimiento (*epistēmēs*, ἐπιστήμης) conducen correctamente sus asuntos y alcanzan la bondad en todas sus acciones, lo que sugiere que, si no reconocemos esto, podríamos perder la oportunidad de comprender cómo se vuelven buenos los hombres (*Men.* 96e3-6).

Sin embargo, para Platón, aquel que forma una idea exacta (*doxázōn*) sobre cuál es el camino, aunque nunca lo haya recorrido ni lo conozca directamente, también podría guiar correctamente (*Men.* 97b1-3). Esto se debe a que, mientras mantenga una opinión correcta —segunda hipótesis— sobre las mismas cosas de las que otro posee conocimiento, no será un guía inferior por imaginar la verdad sin poseerla, en comparación con quien sí la posee (*Men.* 97b5-7).

Aunque la *dóxa* se presenta como un nivel cognitivo inferior al de la *epistēmē*, esta distinción no se basa en la naturaleza del objeto del cual se opina, pues tanto la opinión como el conocimiento pueden referirse al mismo objeto, al menos en lo que respecta a su utilidad

práctica. No se encuentran necesariamente diferencias en los resultados prácticos de una acción motivada por una opinión correcta y otra motivada por conocimiento (*Men.* 97b10-d11), ya que ambas son útiles (*ōphelimon*) para obrar adecuadamente. La distinción entre ambos estados cognitivos reside en la fragilidad de la opinión en comparación con la estabilidad del conocimiento (Tonelli, 2011).

Un conocimiento permanece estable en el alma del individuo sin importar la situación, mientras que una persona que solo posee opiniones correctas corre el riesgo de perderlas fácilmente. El conocimiento, por su carácter universal, puede aplicarse en todos los casos con la garantía de un resultado beneficioso. La mera opinión, en cambio, puede ser correcta en algunos casos y no en otros, o incluso puede ser abandonada por un individuo a causa de un error o un desvío (Tonelli, 2011).

En este sentido, una opinión verdadera no es menos efectiva que el conocimiento para dirigir correctamente las acciones. Este aspecto fue pasado por alto cuando Platón trató la naturaleza de la virtud, ya que afirmaba que solo el conocimiento puede guiar una conducta adecuada; sin embargo, una opinión verdadera también puede hacerlo (*Men.* 97c1-2). En este sentido, una opinión exacta (*orthē dóxa*) no es menos útil que el conocimiento (*Men.* 97c4), ya que: "... la opinión exacta no es inferior a la ciencia en nada, ni será menos útil en la acción, ni tampoco lo será el hombre que posee una opinión exacta en comparación con aquel que posee conocimiento" (*Men.* 98c1-3).

Para Platón, la opinión verdadera no es innata en los hombres (*Men.* 98d1-3). Aquellos que guían correctamente lo hacen gracias a dos cosas: la opinión verdadera y el conocimiento; y quienes las poseen, dirigen adecuadamente. Pues las cosas que ocurren bien por casualidad no dependen de la dirección humana; pero en aquellas áreas donde el hombre dirige para el bien, tanto la opinión verdadera como el conocimiento están presentes (*Men.* 99a1-6). Por lo tanto, al haber dos

cosas buenas y útiles, una no excluye necesariamente a la otra, pero el conocimiento no parece ser la guía en las actividades políticas. “... no es gracias al conocimiento que los sabios son así...” (*Men.* 99b9).

Entonces, si la virtud no se basa en el conocimiento, solo queda la opción de la buena opinión. Los líderes políticos hacen uso de esta buena opinión para gobernar los Estados, y su situación en términos de conocimiento no difiere en nada de la de los adivinos y augures; estos últimos, inspirados por lo divino, pronuncian la verdad con fluidez, pero en realidad no saben lo que están diciendo (*Men.* 99c2-5).

Por lo tanto, Platón¹ plantea, como tercera hipótesis, que “... los adivinos... logran llevar a cabo grandes empresas con sus palabras sin tener conocimiento de lo que están diciendo” (*Men.* 99d6). Por ello, se entenderá que la virtud (*aretén*, ἀρετήν) no es una ciencia en sentido estricto; en este caso, sería más bien una opinión verdadera (*orthé dóxa*), a pesar de los riesgos que implica ser solo una opinión verdadera, ya que sería intrínsecamente inestable y solo permanecería en el alma por el favor divino.

En este sentido, se plantea que no solo el conocimiento científico, sino también la opinión verdadera, son elementos que contribuyen a que las personas actúen de manera correcta y se guíen hacia el bien. Se argumenta que la *areté* (virtud) no es algo innato en las personas, ya que no puede ser enseñada de la misma manera que la ciencia o la sabiduría. Sin embargo, al ser un bien que puede influir positivamente en las acciones, se sugiere que la *areté* puede considerarse tanto

1 Bravo (1998) argumenta, y estamos de acuerdo con él, que, desde un punto de vista lógico, la tercera hipótesis del Menón se desmorona en su aspecto más débil, el teológico, a menos que tengamos suficientes elementos para percibir en ella una reductio ad absurdum de la negación de la hipótesis inicial.

como *épistēmē* y como *dóxa*. Esta última, al no ser algo inherente ni enseñable, se presenta como un regalo divino.

Diferencias entre *épistēmē* y *dóxa*. Distintos grados de conocimientos

A pesar de ciertas similitudes entre la *épistēmē* y la *dóxa*, en el diálogo *Menón* de Platón se revelan diferencias esenciales entre ambas. Mientras que quien posee *épistēmē* siempre acierta, quien tiene una *dóxa* correcta solo lo hace en ocasiones (*Men.* 97c5-7). Esta idea se refleja cuando Menón, no del todo convencido por el argumento que le da Sócrates sobre la superioridad de la *épistēmē*, pregunta: “Siendo esto así, ¿por qué la *épistēmē* es mucho más venerada que la *dóxa* correcta? ¿Qué las diferencia?” (*Men.* 97d1-3). Sócrates le responde recurriendo a la analogía de las estatuas de Dédalo: “Observa las estatuas de Dédalo... si no están sujetas, se escapan y desaparecen, pero si lo están, permanecen” (*Men.* 97d7-9).

Con esta metáfora de las estatuas de Dédalo, que si no se las ata huyen y se van, pero si se las ata adquieren un gran valor al convertirse en obras muy bellas, ocurre lo mismo, análogamente, con la *dóxa*. Mientras la *dóxa* permanezca sin ser atada por un razonamiento causal, aunque sea verdadera, no permanece por mucho tiempo en el alma humana y, por lo tanto, tiene poco valor. Es solo cuando se la encadena mediante un razonamiento causal que las opiniones pasan a ser ciencia. Aquí reside la superioridad de la ciencia sobre la opinión: mientras que la *dóxa* es inestable, la *épistēmē* se caracteriza por su certeza.

Platón utiliza esta analogía para ilustrar la diferencia fundamental entre la *dóxa* y la *épistēmē*. Las *dóxai* correctas, si bien son hermosas y hacen el bien, son fugaces y se escapan del alma del hombre. No son de gran valor hasta que se las “encadena” con la “consideración del fundamento” (*aitías logismō*), es decir, con el recuerdo (*Men.*

97e5-7). Una vez encadenadas, se convierten en *épistēmē* y se vuelven permanentes. Por eso, la *épistēmē* es más venerada que la *dóxa* correcta, y la diferencia fundamental radica en la “atadura” o el proceso de convertir la *dóxa* en *épistēmē* (*Men.* 98a1-5).

En otras palabras, el conocimiento pleno de una opinión verdadera se alcanza cuando se comprende el motivo lógico-ontológico que fundamenta las proposiciones contenidas en dicha opinión. No basta con afirmar proposiciones verdaderas sobre un tema para poseer ciencia sobre él; es necesario comprender por qué son verdaderas, conocer las conexiones universales y necesarias que subyacen en esas proposiciones.

Recordemos que existen dos tipos de reminiscencia que contribuyen a este proceso: la que proporciona el razonamiento causal —es decir, el cálculo del fundamento—, convirtiendo así la opinión en ciencia; y la que genera la propia opinión. De hecho, parece que las opiniones verdaderas solo pueden surgir a través de la reminiscencia. Al respecto, Platón dirá: “... y ahora en él solo, como un sueño, acaban de surgir esas ideas” (*Men.* 85c), describiendo cómo el esclavo llega a estas ideas mediante la reminiscencia. La opinión verdadera también puede considerarse como una huella del conocimiento pleno que el alma poseía en algún momento, actuando como un instrumento intermedio entre ese conocimiento anterior y el que se está recuperando gradualmente a través de la reminiscencia.

Esta distinción entre ciencia y opinión también se refleja en las palabras de Sócrates:

Desde luego que también yo hablo sin saber, y solo por conjetura; pero que son cosas distintas la opinión verdadera y la ciencia, me parece que no es solo una conjetura mía, sino que, si alguna otra cosa afirmara yo qué sé (y pocas serán las que así afirme), esta sola cosa, en efecto, añadiría a las que sé. (*Men.* 98b1-6)

Una correlación fundamental que podemos destacar entre *épistémē* y *dóxa* en el *Menón*, siguiendo a Bravo (2002), es que Platón distingue dos niveles de diferencia: el práctico, relacionado con la acción (*praxis*), y el teórico, concerniente a la explicación (*Men.* 97b9, 98b8, c2). En el nivel práctico (*Men.* 98c2), la acción de la opinión verdadera no es en absoluto menos efectiva ni menos útil que la ciencia, y quien la posee se equipara al sabio (*Men.* 98c1-3). Platón ilustra esto con el ejemplo de dos guías que conducen a Larisa, la capital de Tesalia, al norte de Grecia: uno con una simple opinión verdadera, y el otro con ciencia, que incluye mapas y planos. Sin embargo, los resultados son los mismos. En la práctica, entonces, la opinión verdadera es tan útil y efectiva como la ciencia misma; no hay una diferencia fundamental entre ellas.

En la medida en que las opiniones sean correctas, es decir, verdaderas en lo que respecta al conocimiento del otro, un guía con una opinión tan acertada será tan efectivo como aquel con conocimiento científico. Esto se debe, sin duda, a que tanto la opinión como la técnica (*téchnē*), en diálogos anteriores, se sitúan en el ámbito de lo particular, como, por ejemplo, en el ámbito de las acciones. Según Aristóteles (2014), las acciones y las generaciones se refieren a lo individual. Por lo tanto, las opiniones verdaderas, aunque sean meras opiniones, aciertan igualmente en lo particular, al igual que la ciencia. La ciencia se orienta más hacia lo universal.

La diferencia teórica entre la opinión verdadera y la ciencia no radica, como cree Menón, en que quien posee la ciencia acierte siempre, mientras que quien tiene la opinión acierta solo ocasionalmente. Aquí está la distinción crucial: no es verdad que solo aquel que posee ciencia acierte siempre; también aquel que tiene una opinión verdadera, es decir, *dóxa*, acierta siempre en el ámbito práctico. Entonces, la superioridad de quien posee la ciencia, o *épistémē*, no reside en que la ciencia acierte siempre, mientras que la opinión verdadera

solo lo hace ocasionalmente; tanto la ciencia como la opinión verdadera, siempre y cuando esta última sea verdadera, aciertan en todo momento. Además, en el ámbito teórico, la opinión no es inferior a la ciencia debido a su supuesta falta de certeza.

La ciencia, a diferencia de la opinión verdadera, representa un verdadero encadenamiento o concatenación. En la ciencia, nada queda suelto: cada proposición depende de las demás. La ciencia se presenta como un verdadero encadenamiento lógico.

Por ende, la diferencia entre *épistēmē* y *dóxa* no radica en su utilidad, ya que ambas son igualmente útiles en el ámbito de la acción y ambas aciertan siempre en sus respectivos dominios: la ciencia, por su propia naturaleza, y la opinión verdadera, mientras persista. Sin embargo, difieren desde el punto de vista de la estabilidad: la ciencia es estable, mientras que los productos de la opinión verdadera no lo son. Tanto la ciencia como la opinión pueden ocuparse del ser y del devenir, aunque lo hacen de maneras diferentes (Bravo, 2009).

Por lo tanto, esta divergencia entre ambas no radica en una diferencia de naturaleza, sino más bien en un grado distinto de conocimiento. En otras palabras, es una diferencia lógica que se manifiesta en el hecho de que, incluso cuando la *dóxa* es verdadera, nunca va más allá del “qué”, mientras que la ciencia abarca tanto el “qué” como el “por qué”, junto con las conexiones universales y necesarias entre las proposiciones. Este nivel de comprensión se alcanza a través del razonamiento causal, que actúa como un modelo en el texto.

Por lo tanto, la discrepancia lógica fundamental entre *épistēmē* y *dóxa* reside en la estabilidad de la ciencia frente a la inestabilidad de la opinión verdadera. Según Gulley (1983), la *dóxa* se manifiesta en el ámbito de la experiencia y se refiere tanto a una representación sensible como a un juicio basado en esta representación sensible. Vista de esta manera, la *dóxa* difiere de la *épistēmē* debido a su ines-

tabilidad, y la única forma de asegurarla, como ya se dijo, es a través del razonamiento causal (*Men.* 98a3-4). Cuando este factor entra en juego, la *dóxa* se transforma en *épistēmē*, actuando como un catalizador o un método que impulsa esta transición. Esto lleva al sujeto desde tener meras opiniones hasta adquirir un conocimiento más profundo y fundamentado.

Se considera que el *Menón* de Platón ofrece una postura crítica entre la *dóxa* y la *épistēmē*, cuestionando el hecho de que seguir solo la afirmación de una autoridad respetada —por ejemplo, en relación con un tema como la belleza— no nos convierte en conocedores de dicha belleza. Del mismo modo, opinar sobre cómo se origina la virtud en un individuo sin comprender primero su naturaleza intrínseca es solo eso: una mera opinión y no un conocimiento verdadero. Este aporte, que desentraña los distintos grados de conocimiento en este diálogo de Platón, se considera más adecuado para comprender la doctrina política de *La República*, así como otros aspectos del pensamiento platónico, e incluso algunos fundamentos epistemológicos contemporáneos (Bravo, 2009).

Conclusión

En el *Menón*, donde pueden considerarse algunos fundamentos de su teoría del conocimiento, Platón establece una distinción importante entre el conocimiento y la mera opinión verdadera. Si bien reconoce que ambas pueden conducir a la verdad, Platón argumenta que la *épistēmē* es un nivel superior de comprensión que va más allá de la simple creencia, mientras que la *dóxa* es una creencia basada en la mera experiencia, pero no está necesariamente fundamentada en una comprensión profunda de la realidad.

En esta obra también se aprecia la relación entre *épistēmē* y *dóxa* como un tema fundamental para comprender la naturaleza del co-

nocimiento. Platón establece que, si bien la *dóxa* puede ser útil en el ámbito de la acción y guiar adecuadamente a las personas, carece de estabilidad. La *épistēmē* implica una serie de conocimientos interconectados y fijados en el alma, de tal manera que, una vez adquiridos (o más bien, recordados), permanecen en ella sin cambio. Esta distinción plantea importantes interrogantes sobre cómo percibimos y valoramos diferentes formas de conocimiento en la actualidad.

Nuestra comprensión contemporánea del conocimiento nos lleva a reflexionar sobre la naturaleza relativa y contextual del saber. Reconocemos que, si bien la ciencia y el conocimiento científico son fundamentales para comprender el mundo que nos rodea, también valoramos la importancia de las experiencias individuales y las opiniones personales en la formación de nuestras creencias y decisiones.

La relación entre *épistēmē* y *dóxa* que nos deja Platón en este diálogo nos recuerda la necesidad de un enfoque interdisciplinario y multidisciplinario para acceder al conocimiento. Reconocemos que diferentes formas de conocimiento, ya sean basadas en la experiencia empírica o en el razonamiento lógico, pueden complementarse entre sí y enriquecer nuestra comprensión del mundo. De ahí surge la necesidad de promover un conocimiento más colaborativo y abierto a la revisión constante. La búsqueda de la verdad no es una tarea individual, sino que requiere del diálogo y la confrontación de las ideas con la realidad.

Esta relación también plantea importantes interrogantes sobre la naturaleza misma del conocimiento y la forma en que lo adquirimos: ¿cómo conciliamos la búsqueda de la verdad objetiva con la diversidad de opiniones y perspectivas individuales? ¿Cómo podemos integrar diferentes formas de conocimiento para abordar los desafíos complejos de nuestro tiempo?

En última instancia, este ensayo nos invita a reflexionar sobre estos aspectos inherentes a la epistemología y teoría del conocimiento, así como sobre la importancia de mantener un diálogo abierto y crítico sobre nuestras creencias y suposiciones desde una perspectiva transdisciplinaria. En este diálogo, la filosofía siempre tendrá un espacio fundamental para aportar sobre estos temas contemporáneos.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (2014). *Metafísica*. Editorial Gredos. <http://bit.ly/4o6ESr8/>
- Bravo, F. (1998). *Ensayos para una historia de la Filosofía. De los presocráticos a Leibniz*. Fondo Editorial de Humanidades UCV. <http://bit.ly/4lQSD5w/>
- Bravo, F. (2002). *Teoría platónica de la definición*. Fondo Editorial de Humanidades UCV. <http://bit.ly/45kDny3/>
- Bravo, F. (2009). La distinción entre doxa y epistêmê: Del Menón a la República. *Apuntes Filosóficos*, 34. Universidad Central de Venezuela. <http://bit.ly/4f8UAhh/>
- Chacón, P. (2017). La génesis del conocimiento: de la sensación a la razón. *Educere*, 21(69), 241-251. Universidad de los Andes. <http://bit.ly/3H2k8jy/>
- Gulley, N. (1983). (Y.) Lafrance La théorie platonicienne de la doxa. (Collection Noêsis.) *The Journal of Hellenic Studies*, 103, 173-173. doi:10.2307/630556/
- Muñoz Medina, C. (2022). Analogía y ciencia en Platón: apuntes introductorios para la comprensión de su vínculo metafísico. *Revista de Estudios Clásicos*. <http://bit.ly/3Usk5Ay/>
- Platón. (1986). *Menón*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Tonelli, M. (2011). Pístis, dóxa y epistême. Un análisis de la relación entre el Gorgias y el Menón. *Hypnos*, 26, 123-145 <http://bit.ly/4o6X3gl/>

Entre el positivismo jurídico y el iusnaturalismo

Sobre la necesidad de la reflexión filosófica para el ejercicio de la abogacía

SEVERO EDGARDO RÍOS ORDÓÑEZ

PEDRO LUCIANO COLANGELO-KRAAN

<https://doi.org/10.17163/abyaups.137.9>

Introducción

En el universo del estudio del derecho, la discusión filosófica contemporánea se ha centrado en dos concepciones: el iusnaturalismo y el positivismo jurídico. Cabe preguntarse acerca del alcance de cada una, sobre sus diferencias y relaciones, para determinar, a través de la reflexión, si ambas se excluyen mutuamente o si existen puntos de contacto que las complementen.

Es desde estas dos corrientes que se desarrollan los contenidos fundamentales del derecho. Ambas proveen conceptos jurídicos básicos e indispensables para el ejercicio de la profesión de abogado, con abordajes explicativos que dan cuenta de su significado y origen, y que difieren de los que suelen encontrarse en los cuerpos legales.

Los términos jurídicos no siempre guardan relación con sus definiciones comunes; incluso sus sentidos pueden variar en función de las distintas ramas del derecho. Del mismo modo, las definiciones contenidas en los códigos o cuerpos legales también pueden ser diferentes de aquellas explicadas en la doctrina iusfilosófica o en la jurisprudencia.

cia. Al respecto, en el artículo *Significado y alcance de la imputación objetiva en derecho penal*, el jurista Santiago Mir Puig (2003), dice:

Desde esta óptica, mediante las palabras imputamos sentido a las cosas. Esta imputación se efectúa en cada uno de los niveles en que se emplea el lenguaje, puesto que existen diversos usos sociales del lenguaje. El uso jurídico del lenguaje no coincide por completo con otros usos sociales no jurídicos, y aun dentro del lenguaje jurídico podemos distinguir distintos usos según la rama del derecho de que se trate o, incluso, según la institución ante la que estemos. (pp. 5-6)

En este mismo sentido, se exponen reflexiones filosóficas sobre temas tan complejos como la justicia y la moral.¹ Por lo tanto, el giro hacia el estudio filosófico del derecho supone un cuestionamiento a la realidad social y una búsqueda de alternativas para enfrentarla.

En Ecuador, la práctica jurídica se ha ido apartando paulatinamente de la reflexión filosófica, y no únicamente en términos de la discusión metafísica del derecho, sino también en lo que respecta a la formación de abogados y operadores de justicia, así como a sus justificativos éticos y aspectos filosóficos en general. La desatención hacia la filosofía es reflejo de una visión instrumental del estudio del derecho, centrada en el ámbito normativo como necesidad teórica para el ejercicio de la profesión, y no como estudio reflexivo de la naturaleza misma del derecho. Creemos que este fenómeno puede ser abordado tanto desde el análisis del positivismo jurídico como desde el iusnaturalismo.

Desde el positivismo jurídico se configura al derecho como expresión normativa, entendiéndose que su origen deviene del Estado. Desde esta óptica, las normas nacen del Estado y de sus circunstancias so-

1 El abordaje del tema de la moral en este capítulo únicamente tiene como propósito mostrar la discusión filosófica general en cuanto a la separación o relación del derecho y la moral. No se busca detallar las concepciones morales que se vinculan con el derecho.

cionhistóricas particulares; de modo que las justificaciones morales del derecho no son consideradas.

El iusnaturalismo, por su parte, en términos generales, indica que existe un orden de derechos superiores al derecho positivo, anterior a él, que es inmanente al ser humano y cuya razón de cumplimiento se relaciona con la justicia. Aquí aparece un claro sustento axiológico del derecho.

Es en el ámbito de esta dicotomía que el profesional del derecho estudia las principales temáticas jurídicas, generalmente con fines instrumentales, pero sin injerir en las propuestas que cada tesis promulga. Luego cumple su función social: su actividad de asesor y encargado de resolver asuntos técnicos y humanos.

Así, la práctica cotidiana del derecho en el sistema de justicia —la que se cumple en juzgados y tribunales— se encuentra tensionada entre la dimensión ontológica y la dimensión del deber ser. El abogado, en el ejercicio de la profesión, se ve envuelto por una realidad fenomenológica del derecho, netamente técnica e instrumental, que se exige para obtener resultados favorables en sus defensas; y, por otro lado, por una exigencia valorativa del derecho, entendida como búsqueda de justicia, de actuaciones de buena fe y lealtad procesal. Estas dos últimas, incluso, se reclaman mediante normas escritas.

La comprensión del positivismo y del naturalismo jurídicos es indispensable para captar la tensión, obtener insumos conceptuales o reflexivos para la práctica de la abogacía y ejercer una crítica al sistema jurídico. Pero, para ello, antes deben abordarse brevemente la filosofía del derecho y las relaciones entre derecho y moral, y entre derecho y justicia.

¿Qué es la filosofía del derecho?

El jurista y filósofo italiano Norberto Bobbio indica que se han diversificado tanto las orientaciones del pensamiento sobre el derecho,

que “buscar una definición de filosofía del derecho es una inútil pérdida de tiempo” (2018, p. 48). La imposibilidad de una definición precisa se debe tanto a la especificación de las disciplinas del derecho y su estudio particularizado como a su cercanía con la filosofía política, lo que provoca controversias entre temas de filosofía del Estado y de filosofía del derecho.

Además, existe otra confusión con la filosofía del derecho, difícil de dilucidar debido a los puntos en común con la teoría general del derecho. La delimitación estaría trazada por el interés axiológico de la filosofía del derecho, mientras que la teoría general se dirige al estudio del ordenamiento jurídico en concreto. Esto, a su vez, sería muestra de la contraposición entre el positivismo jurídico y el ius-naturalismo. Como dice Ernesto Garzón Valdés (2008, p. 23): “En todo caso, la llamada teoría del derecho procura distinguirse de las versiones clásicas de la filosofía jurídica entendida como doctrina del derecho natural”.

Por su parte, Ronald Dworkin (2014), en la introducción a la compilación *La filosofía del derecho*, señala que:

La filosofía del derecho trata de los problemas filosóficos suscitados por la existencia y la práctica de las leyes. Carece, pues, de un núcleo de problemas filosóficos distintos de su categoría específica, como poseen otras ramas de la filosofía, pero su contenido coincide parcialmente con el de estas. (p. 39)

La filosofía del derecho ha sido tratada por muchos autores y desde distintas perspectivas, pero en algo convergen todas las miradas: en la búsqueda de una definición del derecho como ser, como deber ser y como fenomenología social que ha evolucionado históricamente. Se puede decir que la filosofía del derecho tiene como preocupación principal la definición del concepto del derecho en tres dimensiones: como categoría normativa (ontológica), en su relación con la justi-

cia como valor supremo (deontológica), y como fenomenología, en cuanto “el estudio del derecho como fenómeno histórico y social y aquella serie de problemas que suelen conocerse con el nombre de relación entre derecho y sociedad” (Bobbio, 2018, p. 61).

El interés por comprender el derecho como fenómeno social cohesionador y, por lo tanto, transformador de la sociedad, así como el hecho de identificar las características comunes de los ordenamientos jurídicos en relación con otros ordenamientos sociales y la conformación de la ciencia jurídica como ciencia autónoma son, sin duda, preocupaciones centrales de la reflexión filosófica del derecho. En su *Filosofía del Derecho*, el jurista ecuatoriano Homero Tinoco (1998) afirma que esta cumple una función práctica triple: “Políticamente anuncia la revolución; científicamente impulsa el progreso de la Ciencia del Derecho; jurídicamente defiende la dignidad humana contra el abuso y la opresión” (p. 30).

El fenómeno del derecho como categoría filosófica, según Bobbio, puede ser abordado tanto desde la óptica de los filósofos como desde la de los juristas. En este trabajo se desarrolla una reflexión filosófica desde la óptica del jurista. En este sentido, el estudio filosófico del derecho tiene como propósito la comprensión jurídica de los problemas derivados de la relación entre el derecho y la filosofía. De esta manera, el jurista busca nuevas posiciones de análisis, a través de las cuales los problemas puedan abordarse desde una perspectiva jurídica con fundamentos filosóficos, como los que aportan la epistemología, la ontología y la ética.

No obstante, también existe el riesgo de que, debido a la diversidad de corrientes filosóficas, se difumine el contenido de lo jurídico en el campo de la especulación filosófica. Por ello, las figuras iusfilosóficas que se discutan se mantendrán en el ámbito jurídico, con el fin de proponer una reflexión desde lo filosófico sin perder la especificidad jurídica.

Cualquier reflexión filosófica del derecho, desde la óptica jurídica, no puede desligarse de un orden jurídico establecido, es decir, de un conjunto de normas aplicadas en un lugar y contexto determinados. Por ello, en principio, la filosofía del derecho —desde el punto de vista del jurista— aspira a distinguir dichas normas de otros ordenamientos sociales. Luego, es también indispensable comprender los fines a los que responden esas normas; y es aquí cuando aparece la necesidad de reflexionar filosóficamente sobre el derecho en relación con la justicia, lo cual permite esclarecer las razones ideológicas y culturales de dichas normas.

El valor de la filosofía del derecho, para el jurista, radica en la generación de posibles soluciones a los problemas generales y trascendentales del derecho. La filosofía brinda guías de pensamiento y orientaciones metodológicas para comprender y responder a dichos problemas, al mismo tiempo que ofrece herramientas para la crítica y la creatividad dentro del sistema jurídico en el que se desenvuelve.

Las soluciones, guías, metodologías y principios mencionados se articulan a través de la discusión entre el positivismo jurídico y el iusnaturalismo, debate filosófico del derecho por antonomasia. De la tensión entre estas dos formas de entender el derecho se propicia, además, el pensamiento crítico y creativo. Cualquiera que sea la defensa o postura que se adopte, esta exige, en primer lugar, conocer ambas tesis para luego afirmar o refutar una de ellas.

El abogado que atraviesa este proceso aporta, en el ejercicio de la profesión, un contenido renovado al debate jurídico en cualquier campo del derecho, que va más allá de la tecnicidad de la litigación práctica. Si bien esta actitud no puede imponerse como un requisito obligatorio para ejercer la profesión, sí constituye una necesidad: la reflexión sobre el derecho, al adoptar una perspectiva crítica, abre la posibilidad de producir cambios.

Tanto desde el iusnaturalismo como desde el positivismo jurídico se ha contribuido al estudio y discusión filosófica de los tradicionales problemas del derecho, clarificándolos y acrecentando el sentido crítico sobre visiones ya establecidas. Pero, sin duda, desde ambas posturas, el tema de mayor trascendencia —y que incluso delimita a cada una— es el debate y tratamiento que se adopta respecto de la justicia.

El problema de la justicia y el derecho parece reducirse a una diferenciación entre un valor y un hecho, entre el deber ser y el ser. En consecuencia, esta discusión exige también analizar la relación entre derecho y moral.

Derecho y moral

La moral y el derecho son ordenamientos sociales; ambos constituyen formas de cohesión de la sociedad, que orientan a los seres humanos y permiten una convivencia más o menos armónica. Ya Émile Durkheim había advertido, desde la sociología, que no existe sociedad que no disponga de un sistema moral. La moral, a su vez, se refleja en un conjunto de reglas que buscan ser cumplidas para alcanzar el equilibrio social.

En nombre de la moral, cuya fuente es la sociedad, se invocan deberes y límites que permiten la cooperación. Es la sociedad misma, por medio de sus referentes, la que tiene el poder de exigir ciertos comportamientos. Señala Durkheim:

Solo la sociedad, sea directamente y en su conjunto, sea por medio de alguno de sus órganos, está en situación de desempeñar ese papel moderador porque es el único poder moral superior al individuo cuya superioridad acepta este. Solo ella tiene la autoridad necesaria para promulgar normas y limitar las pasiones. Solo ella puede establecer los privilegios de cada orden de funcionarios, en bien del interés común. (2016, p. 436)

Las reglas morales derivan del poder superior de la sociedad, bajo la concepción de que cada individuo tiene la capacidad de realizar, de modo inteligente y voluntario, una elección moral. Esa elección libre constituye un hecho moral; es decir, el hecho moral se configura por ser libre: solo aquellos actos personales de autodeterminación interesan a la moral. Este acto libre debe ser entendido en una dimensión social, porque es la sociedad la que presenta los parámetros para la elección. Por lo tanto, los individuos en sociedad serán quienes lleguen a acuerdos o pactos iniciales para trazar esos parámetros de convivencia.

Los conflictos sociales son la principal fuente de la búsqueda de acuerdos, y esto determina las estructuras sociales y morales de comportamiento, donde las fuerzas sociales fijan líneas de conducta para el ejercicio de la libertad y el mantenimiento del respeto mutuo. En este sentido, la filósofa Martha Nussbaum escribió que “es preciso que las personas se encuentren en un cierto tipo de situación para que piensen que tiene sentido ponerse de acuerdo sobre unos principios para crear una sociedad política” (2007, p. 24).

Estos pactos sociales y sistemas morales de convivencia, con el tiempo, también generan una relación con sistemas más estructurados y complejos, como el jurídico. En otras palabras, hay una relación práctica e innegable entre derecho y moral:

La polémica entre ambas tesis no se refiere a la relación empírica entre derecho y moral; ningún partidario de la tesis de la separación niega que los sistemas jurídicos sean reflejo más o menos fiel de las convicciones morales de quienes detentan el poder en una sociedad determinada. La discusión se centra en la posibilidad o imposibilidad de establecer una relación conceptual entre derecho y moral. (Vázquez, 2003, p. 19)

La relación entre moral y derecho, en un sentido fáctico, es innegable, ya que, si tomamos cualquier ordenamiento jurídico a lo largo

de la historia, lo que este representa son las relaciones sociales como fenómeno jurídico en un momento y lugar determinados. Los hechos sociales se deben a una dinámica de convivencia propia, configurados por el sistema moral imperante; en ese contexto relacional de los seres humanos, marcados por la moral, se presentan fenómenos cuyo tratamiento, por su mayor conflictividad y conmoción, requiere de un sistema de ordenamiento social con mayor poder de regulación. Es aquí cuando interviene el derecho.

Incluso dentro del derecho, y dependiendo de la naturaleza de los conflictos, estos se resuelven desde distintas ramas de tratamiento y diferentes niveles de rigurosidad en la sanción. Por ejemplo, para los conflictos entre particulares y transgresiones menos graves, como cuando alguien no devuelve el dinero prestado, se encarga el derecho civil, y las sanciones son de carácter patrimonial. Pero para aquellas afectaciones graves a los intereses sociales y bienes jurídicamente protegidos, como cuando una persona mata a otra, se encarga el derecho penal, y la sanción consiste en privar de libertad al infractor.

Sin embargo, en la práctica, ese tratamiento del derecho para cada conflicto depende, en gran medida, de los valores de cada sociedad en un momento y lugar determinados. Así, por ejemplo, el adulterio en Ecuador fue un delito hasta la década de 1980, y hoy únicamente es una causal de divorcio (Núñez, 2021). En ciertos países, como Irán, hasta la fecha, el adulterio es castigado con la pena de muerte. Estas variaciones en el tratamiento jurídico ante el mismo fenómeno evidencian una relación empírica entre las convicciones morales y el ordenamiento jurídico.

A la sazón, la historia del derecho es la historia de las relaciones sociales como fuente del pensamiento jurídico. Las creencias sociales y las relaciones de poder, como señala Fernández Sessarego (2011, p. 201), se reflejan en los ordenamientos jurídicos. Para este autor, el derecho consiste en la “interacción de vida humana, social, valores y normas”.

El derecho como institución social representa el avance social y racional de las sociedades, en un afán de convivencia respetuosa (armonía, en términos de Durkheim); y la tarea filosófica implica, como se verá más adelante, comprender si su aparición se debe a ciertas condiciones morales universales o si estas son puramente accidentales.

La discusión sobre la relación entre derecho y moral también invita a reflexionar si el derecho tiene como fin la imposición o el mantenimiento de un orden moral en la sociedad y, por otro lado, cuál es la primacía del fundamento legal o moral para el cumplimiento y la aceptación de una norma.

Esta problemática atañe a la concepción misma del derecho, y la distinción va más allá de lo puramente teórico, ya que se traslada al ámbito práctico cuando se trata de resolver una contienda judicial. Esto ocurre, sobre todo, en aquellos casos de penumbra, donde el sistema jurídico imperante no puede abarcar la totalidad de situaciones reales sometidas a controversia, y las partes procesales se enfrentan a un caso que no puede ser comprendido en su totalidad por las descripciones normativas, por lo que el fenómeno es abordado desde ópticas morales o en defensa de la moralidad:

La respuesta a esta cuestión tiene consecuencias de largo alcance. Estas se extienden casi desde la definición del concepto de sistema jurídico hasta la teoría de la argumentación. Es, al fin y al cabo, una cuestión de la manera como se entiende el derecho y de cómo la ciencia y la práctica jurídicas se ven a sí mismas. Esto explica por qué no se ha encontrado todavía una respuesta generalmente satisfactoria pese a los grandes esfuerzos que se han dedicado a encontrarla. (Vázquez, 2003, p. 115)

Entonces, la relación entre derecho y moral se presenta bajo dos miradas: la vinculación y la separación de ambos ordenamientos. Los fundamentos que sostienen cada postura se encuentran en el positivismo jurídico, que opta por la separación, y en el iusnaturalismo, que propone compatibilidad.

Para la tesis de la separación (positivismo jurídico), los conceptos de derecho y moral no deben confundirse, ya que el deber ser del derecho no debe formar parte del concepto de derecho. Por lo tanto, este no tendría que perseguir el establecimiento de un orden moral mediante la imposición de las normas jurídicas. En cuanto a la formación del sistema normativo, bajo la mirada de la incompatibilidad entre derecho y moral, se sostiene que, para garantizar la seguridad jurídica y el sometimiento de las personas a la ley, la creación normativa debe estar libre de contenido moral. De este modo, se asegura el proceso de promulgación y posterior coacción para el cumplimiento de una norma que, por existir, se entiende como válida. La resolución judicial de conflictos se convierte, así, en una actividad lógica de aplicación normativa, en la que los jueces se transforman en la boca y explicación de la ley.

Por su parte, desde la tesis de la vinculación se sostiene que, en la formación conceptual del derecho, debe existir necesariamente un componente moral; por lo tanto, la categoría de norma vigente se ve supeditada al cumplimiento de un fin moral, que generalmente es la justicia. En el ámbito práctico, esta óptica posibilita la resolución de conflictos judiciales, y recae sobre el juez la posibilidad de interpretar esos contenidos morales. De esta forma, podrá orientar su resolución no solo en el contenido normativo, sino también en criterios de justicia declarados en principios supraleales (y que, en la actualidad, se expresan en principios de orden constitucional).

El abogado, en el ejercicio profesional y como partícipe del sistema de justicia, aparece también entremezclado en esta confrontación entre la vinculación y la separación.

Para los argumentos de la separación, el abogado debe aportar las definiciones legales y normas procesales aplicables al caso, con el fin de permitir que el juez realice un análisis lógico para tomar una decisión. Desde la compatibilidad entre derecho y moral, el abogado

puede, además, hacer alegaciones sobre la condición de justo o injusto en relación con el hecho que se resuelve e, incluso, respecto de la validez de la norma que se aplica (si es justa o no).

De aquí se deriva otra controversia, ahora, entre la seguridad jurídica y la aplicación de normas aparentemente injustas. Aparece la duda sobre si se deben aplicar y cumplir normas que se consideran injustas. Desde la perspectiva del positivismo, queda claro que el cumplimiento de una norma vigente obedece al sentido de su existencia formal y no a criterios morales; por lo tanto, un acto es justo cuando cumple con la ley, ya que se da por sentado que esta proviene de un pacto social, fruto de una reflexión sobre lo que es justo e injusto.

Mientras tanto, desde la vinculación entre derecho y moral, se invierte el criterio de validez de la ley y se presupone que una ley es válida únicamente si es justa. En este caso, se reduce el criterio de validez al de justicia; pero, desde la reflexión iusnaturalista, el tema central es la obediencia o no a una norma injusta que está vigente. En este sentido, la conclusión sería que pueden existir normas que, siendo injustas, son válidas. Desde el principio de seguridad jurídica, la validez de la norma determina su cumplimiento. Por lo tanto, el problema del establecimiento de la seguridad jurídica estaría relacionado con un criterio de justicia formal, desde los órganos legislativos, que deberán cumplir con el criterio de justicia al elaborar las leyes y fijar mecanismos de anulación de normas injustas. Estaríamos hablando de una positivación del derecho natural.

Derecho y justicia

La disyuntiva se repite: ¿es posible conjugar derecho y justicia, o son incompatibles? Como se mencionó en torno a la relación entre derecho y moral, la incompatibilidad se justificaría desde la visión del positivismo jurídico, bajo la consigna de que el deber ser del derecho

no tiene que conformar el concepto de derecho, debido a su inconsistencia conceptual. Por su lado, la vinculación, que se sustenta en el iusnaturalismo, identifica la justicia como el fin supremo del derecho y, por lo tanto, no solo ve posible la relación entre derecho y justicia, sino que esta se convierte en el propósito del derecho.

Pero más allá de la discusión relativa a la problemática entre derecho y justicia, lo que nos interesa en este apartado es exponer el porqué de la justificación de la justicia como tema central y relevante del derecho.

Definir qué es la justicia, en cuanto categoría valorativa y abstracta, es extremadamente complejo. En este punto surge un interrogante: ¿puede el lenguaje abarcar el mundo del deber ser? Ludwig Wittgenstein (2009), quien indicó que los límites del lenguaje son los límites del mundo, y que el mundo es la totalidad de los hechos, señalaba que la ética está fuera del alcance del lenguaje. Desde esta óptica, los valores propiamente no tienen un significado descriptible, sino que sugieren un comportamiento. El lenguaje valorativo, en realidad, sería un lenguaje de aprobación social, de naturaleza metafísica. Desde esta perspectiva, se puede entender que el lenguaje de la ética no presenta definiciones, sino que describe la aceptación de lo bueno o lo correcto.

Wittgenstein (2009) argumentaba que lo inexpresable se muestra a sí mismo y constituye lo místico; por ello, desde la filosofía, solo puede decirse con claridad lo que se relaciona con las ciencias naturales y no con la metafísica:

El verdadero método de la filosofía sería propiamente este: no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural —algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía—; y, siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás —pues

no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto. (p. 97)

A partir de lo indicado, se puede establecer que ofrecer una definición de justicia es casi imposible, por lo que habrá que limitarse a describir lo que se entiende por justo.

La necesidad de justicia se percibe cuando la conflictividad social exige formas de resolución de los conflictos, y estas se manifiestan como principios que proponen un deber ser social. Si esos principios son claros en la sociedad, los individuos pueden exigir mutuamente su cumplimiento. Según John Rawls, para que en una sociedad exista la percepción de justicia, es necesario que: “1) cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen” (2012, p. 25).

El sentido de justicia antes anotado deviene de la teoría del pacto social y de la confianza en su cumplimiento. Pero la realidad dista mucho del cumplimiento estable de los acuerdos, pues, en primer lugar, la discusión de lo justo es controvertida. Por ello, al menos se debe llegar a acuerdos en torno a aquellos temas donde hay mayor comunión. En consecuencia, parecería irse reduciendo la percepción de lo justo a la garantía de igualdad en el cumplimiento de deberes y derechos y a la proscripción de la arbitrariedad.

El atributo de lo justo parte de la reflexión filosófica y, por ser una categoría estrictamente valorativa, como ya se señaló, es de compleja definición, además de ser susceptible de diferentes concepciones. Esto provoca, por lo tanto, que el derecho, entendido como teoría científica, no pueda someterse al criterio de justicia como fin último, pues esta es variable y atentaría contra la seguridad jurídica.

Pero si se identificaran principios universales derivados de lo que se entiende como justicia, esta podría ser tomada como sustento del

derecho, ya que estaríamos frente a una constante válida para todos. De este modo, la relación entre justicia y derecho se estabilizaría, pues se contarían con principios homogéneos y generales. Estas consideraciones universales relacionadas con la justicia pueden identificarse con las ideas de paz social, bien común o, como dice el mismo Rawls (2012), la idea más obvia de justicia es aquella que se adecua a la “voluntad de Dios”.

Desde el cristianismo, además, con el libre albedrío se resalta la libertad como manifestación de la existencia humana y como experiencia fenomenológica, entendiéndose la libertad como un valor supremo que pretende ser normado desde el derecho. En este escenario, según Fernández Sessarego, la justicia permite vivenciar comunitariamente la libertad: “La libertad exige, por ello, el vivenciamiento social de la justicia, la que debe estar asegurada por el aparato normativo del Derecho” (2011, p. 202).

La justicia no sería aquí el valor supremo, sino que la libertad lo sería, y la justicia aparecería como el medio para conseguirla, mientras que el derecho debe ser la garantía, mediante las leyes, de esta. Esta forma relacional es evidentemente vinculante, ya que especifica que el fin del derecho es el cumplimiento de valores supremos como la justicia y la libertad.

Basta revisar el artículo 1 de la Constitución para establecer que el Ecuador es un Estado de derechos y justicia. Por lo tanto, desde la norma suprema se estaría plasmando de modo claro una posibilidad de vinculación entre derecho y justicia. Esta forma relacional, establecida en la Constitución, implica una aceptación de los postulados morales bajo la forma de principios constitucionales que regulan la validez de todo el ordenamiento jurídico ecuatoriano. El hecho de que, mediante principios constitucionales positivizados en normas escritas, se reconozcan valores puede entenderse como una positivación ética.

Podría tomarse como una forma alternativa a la dicotomía entre vinculación o separación entre justicia y derecho, pues aquí se da una relación entre los principios de orden constitucional y las reglas infraconstitucionales, en tanto que los primeros muestran mandatos de optimización o ideales, y las reglas dan un carácter formal y concreto al ordenamiento legal.

Desde esta última mirada, la validez de las normas se encuentra en función de otras supremas, que fijan la justicia como principio. Pero esto no significa que la validez de la norma quede limitada solo a un criterio moral de justicia; por el contrario, cuando existan conflictos entre principios y reglas, la validez se regulará por soluciones de interpretación también positivizadas.

Ya sea que se tome la justicia como una visión individual o como una manifestación de valor universal, el derecho se configura desde ella, ya exigiendo autonomía en su desarrollo como teoría pura, ya identificándola como fin o principio.

Una vez dadas las concepciones sobre la relación del derecho con la moral y la justicia, se encuentran sentadas las bases para continuar con el abordaje del iusnaturalismo y su contratesis: el positivismo jurídico.

El iusnaturalismo. El origen natural del derecho

La perspectiva de la universalidad del derecho ha sido siempre sostenida desde la idea de su existencia natural. Asimismo, la crítica al formalismo legal y el argumento de que la obediencia a leyes injustas, por ejemplo, ha permitido que durante las guerras mundiales se cometieran atrocidades que gozaban de legalidad, han fortalecido la defensa del iusnaturalismo.

Existe un reclamo latente, desde la reflexión iusfilosófica, hacia el derecho positivo en cuanto a su validez por el solo hecho de su vigencia,

ya que validez y vigencia no significan lo mismo. Una norma vigente podría ser injusta y, por lo tanto, su validez se anularía debido a la injusticia. Esto solo sería posible si el derecho positivo estuviera supeditado a un derecho superior que lo dotara de validez. Del mismo modo, el sistema normativo estatal estaría sujeto a un orden superior conocido como derecho natural, cuyo sustento son los valores universales, como la justicia y la libertad; por lo tanto, la reducción de la ley como fuente primera del derecho también perdería fuerza.

En consecuencia, indica Bobbio (2018), se entiende que desde el iusnaturalismo se propone un sistema dualista, según el cual existe el derecho positivo y el derecho natural. El iusnaturalismo los distingue y “sostiene la supremacía del primero” (p. 122). La característica universal e inmutable del derecho natural lo impone sobre el derecho positivo, que es relativo y particular.

El derecho, desde el iusnaturalismo, ya no es comprendido como un fenómeno formal que se presenta en la sociedad, sino que está definido por una condición valorativa que se identifica por el fin perseguido, ya sea la justicia, la libertad u otro valor superior que deviene de Dios, la naturaleza o la razón humana.

Pese a que las corrientes del iusnaturalismo son variadas, coinciden en otorgar al derecho un carácter axiológico, aduciendo que no es totalmente una creación del ser humano. Bobbio argumenta que:

... para que una doctrina pueda definirse como iusnaturalista han de concurrir conjuntamente estas dos afirmaciones: 1) una parte de las reglas de la conducta del hombre en sociedad no es obra del hombre histórico (históricamente condicionado); 2) la parte, mayor o menor, de estas reglas naturales se encuentra situada en un plano axiológicamente superior a la parte compuesta por reglas positivas. (2018, p. 175)

El derecho natural es una visión que se ha manifestado en la historia con mayor o menor fuerza, desde muy variadas tesis. En la Grecia

antigua se aceptaba la existencia de leyes que provenían de los dioses, cuya esencia debía ser captada por los hombres a través de la autoridad del Estado.

Para Platón, la justicia era la mayor virtud, que se reflejaba en la armonía funcional de la comunidad y, por lo tanto, constituía el fin del Estado; además, posibilitaba la felicidad de sus miembros. Platón creía que la justicia consistía en actuar conforme a la ley y a la naturaleza: “no es solamente según la ley, sino del mismo modo según la naturaleza, que es más feo cometer una injusticia que sufrirla” (2019, p. 85).

Para Aristóteles (2010), la justicia era el compendio de todos los valores, cuyo fin radicaba en la igualdad en la convivencia social. Según el filósofo, el ser humano era un animal político por naturaleza y, debido a ello, el Estado debía ser una estructura que respondiera a esa tendencia natural. Por consiguiente, las leyes del Estado debían garantizar la igualdad.

Podemos ver que, tanto en Platón como en Aristóteles, el reconocimiento de valores supremos que deben ser plasmados por las leyes queda claro en el principio de subordinación de la ley a la justicia, comprendida esta última como un valor que deviene de una naturaleza superior y que, además, es anterior a las leyes creadas por los seres humanos.

En el ámbito del pensamiento cristiano, hay aportes tanto de Agustín de Hipona (2015) como de Tomás de Aquino (Copleston, 2014). A pesar de sus diferencias, tanto en los contextos históricos como en sus pensamientos, coincidieron en que las leyes de los hombres devienen de un orden natural, y que este orden natural responde a leyes universales e inmutables de carácter divino. Las leyes humanas terminan siendo un reflejo de la proyección de leyes divinas mediante el derecho natural.

En los siglos XVII y XVIII se destacaron varios pensadores: Hugo Grocio (Marín, 2022), Thomas Hobbes (1992) y Jean-Jacques Rousseau

(2003), quienes reconocieron un derecho que deviene de la razón del ser humano y de su necesidad de vivir en sociedad, para lo cual se requieren leyes positivas. En este sentido, el impulso humano hacia lo social implica, a su vez, la existencia de un orden universal superior al derecho positivo, cuyo origen es la razón.

Grocio pensaba que el derecho natural existe, aun si Dios no existiera o no le interesaran los asuntos humanos, pues el derecho natural era un dictado de la recta razón del ser humano y de su necesidad de vivir en sociedad. Por su parte, como muchos de los contractualistas, Hobbes (1992) creía que el ser humano era malo y egoísta por naturaleza. Así, las relaciones intersubjetivas se marcaban por un batallar de todos contra todos; por lo tanto, era la razón humana la que le indicaba la necesidad de convivencia pacífica, para poder conservar la vida. De ahí devienen los principios del derecho natural. En el mismo sentido, Rousseau (2003) creyó en la necesidad de un pacto social como condición para la convivencia pacífica, postulado que evidenciaba la razón y la voluntad del ser humano. Este criterio del derecho natural no provenía de una construcción material histórica, sino de una necesidad normativa.

Tras las dos guerras mundiales, la crítica al positivismo tomó fuerza, y el debate sobre el cumplimiento de leyes injustas marcó un fuerte resurgimiento del iusnaturalismo. En aquel contexto, aparecen autores como Michel Villey y John Finnis.

Como señala Rodolfo Vigo (2007), Villey propuso, desde su crítica a las concepciones del derecho subjetivo, un regreso a los autores antiguos del derecho natural, como Santo Tomás y Aristóteles. Fundamentó su postura en una crítica a la definición del derecho subjetivo como una facultad para exigir, que nace en la naturaleza individual del ser humano. Villey decía que con ello se cristaliza un individualismo jurídico, que se relaciona con el individualismo característico de la cultura contemporánea. Es aquí cuando Villey definió el derecho natural bajo

términos objetivistas, señalando que no es parte de la naturaleza de las reglas, sino de la naturaleza de las cosas justas que se presentan en la sociedad (Vigo, 2010). Es decir, que el derecho natural está en los actos concretos, pues no puede estar en las leyes, ya que estas son artificios creados por el ser humano; por tanto, jamás pueden ser naturales. El derecho es mucho más que solo leyes, ya que se configura en situaciones concretas que se someten a su corrección.

El derecho es una suma de situaciones que se establecen en relación con fenómenos concretos y no únicamente en las reglas. Esas situaciones son los espacios donde se puede producir el análisis de lo justo, que es lo que constituye el derecho natural. Desde esta óptica, toma relevancia el rol del juez para la configuración del derecho; es a él a quien corresponde decidir lo que es justo y lo que no. Lo justo natural no está en las reglas ni dentro del ser humano, sino en su exterior, pero siempre dentro de las relaciones sociales.

Por último, John Finnis defendía la relación entre derecho y moral, indicando que el derecho natural no se opone al derecho positivo, pues el derecho tendría que perseguir como objetivo lo que es bueno para el ser humano (Vigo, 2007). La novedad reside en que el derecho natural es el camino que muestra el bien, pero no necesariamente el bien configura normas morales contenidas en su totalidad por el derecho positivo. Con Finnis, el iusnaturalismo buscó resaltar la existencia de valores finales que fijan una obligatoriedad moral del derecho (Vigo, 2007).

De esta manera, se acepta que el derecho tiene una definición valorativa con dos dimensiones: una fáctica y formal, que corresponde a lo que se conoce como derecho positivo, y otra relacionada con la justicia, que es el fin del derecho. Pero estas dos dimensiones no están separadas, sino que se integran en el ámbito práctico del derecho, ya sea en la administración de justicia o en la creación de leyes. Es aquí donde los valores sirven para el razonamiento jurídico.

Por lo tanto, de acuerdo con este criterio, la validez del derecho es también moral. En este punto, Finnis ha resuelto la controversia indicando que el derecho positivo se somete, en su creación, al principio de justicia. En consecuencia, las normas positivas son válidas también por ser justas; y solo aquellas manifiestamente injustas no deben considerarse normas, sino desviaciones del derecho, porque carecen de una validez racional. Para los casos controvertidos, el mismo sistema formal regula las vías para discutir la validez normativa y sus reglas de aplicación.

Con estos dos últimos autores encontramos una visión del derecho natural que acepta la relación entre el derecho y la justicia, pero centrada en circunstancias prácticas y concretas, como la creación de leyes o la resolución de controversias judiciales. Tradicionalmente, se entendía que el derecho natural estaba presente en el alma de las leyes, en su interior. Con las nuevas visiones, el derecho natural se exterioriza hacia las relaciones sociales; lo justo y los valores se presentan en el derecho como fenómeno cohesionador de la sociedad, mediante la defensa de principios, tanto en el momento de crear leyes como a la hora de resolver litigios.

El positivismo jurídico, la contratesis del iusnaturalismo

El positivismo, como corriente filosófica general, pretende apartar las consideraciones metafísicas del análisis y entendimiento de los fenómenos, incluidos los sociales. Desde el positivismo se busca un enfoque experimental-sensorial: una experiencia objetiva captada por los órganos de los sentidos y no sustentada en la abstracción del pensamiento. Esta corriente tomó fuerza tras el desarrollo técnico-científico originado por la Revolución industrial.

La filosofía positiva pretende encontrar las reglas que rigen el mundo en su desarrollo histórico-social. El principal pensador de esta corriente fue

Auguste Comte, quien postuló que los momentos históricos solo pueden ser comprendidos en su real manifestación desde las ciencias positivas.² Para Comte, el positivismo es una forma evolucionada de explicar el mundo, luego de haber pasado por las formas teológica y metafísica: “pues no existe una sola ciencia que haya llegado al estado positivo, que no pueda ser analizada en su pasado como compuesta esencialmente de abstracciones metafísicas, o bien, remontándonos más en el tiempo, como dominada por especulaciones teológicas” (Comte, 1984, p. 28).

En el estudio social, el positivismo se enriqueció con los aportes de Durkheim, inspirador del funcionalismo estructuralista, quien recomendaba el estudio de los fenómenos sociales desde la sociedad misma, por considerarla una estructura que supera la conducta de los individuos, con su propia dinámica y características:

No son las ideas abstractas las que mueven a los hombres y no se podría explicar la historia recurriendo a puros conceptos metafísicos. En los pueblos, como en los individuos, la función de las concepciones es, ante todo, la de expresar una realidad que no crean. En cambio, si proceden de esa realidad y, si pueden modificarla, en todo caso es de forma limitada. (Durkheim, 2016, p. 388)

Se entiende, entonces, que el camino hacia la objetividad consiste en librarse de la ideología³. El positivismo, como metodología, se

-
- 2 Comte define la filosofía positiva de la siguiente manera: “Uso la palabra filosofía como la emplearon los antiguos, especialmente Aristóteles, en su significación de sistema general de las concepciones humanas. Añadiendo la palabra positiva, anuncia esta manera especial de filosofar, que consiste en ver en las teorías, cualquiera que sea su orden de ideas, como dirigidas a la coordinación de los hechos observados, lo cual constituye el tercero y último estado de la filosofía general” (2016, p. 37).
- 3 No se nos escapa la dificultad que supone esta idea, que fue encarnada principalmente por autores considerados posmodernos, posindustriales y neopositivistas, como Daniel

convierte en un paradigma de la imposición de lo práctico por sobre lo teórico. El derecho, como fenómeno social, también ha sido analizado y estudiado desde el positivismo, lo que dio lugar a la corriente denominada positivismo jurídico.

En este contexto, el positivismo jurídico tiene como tarea otorgar un contenido lógico-formal al derecho, centrado en el estudio de las normas e instituciones jurídicas, y apartándose de consideraciones éticas, religiosas y metafísicas. En el siglo XIX surgieron los estudios lógico-formales de los llamados pandectistas, quienes se encargaban de analizar los textos del derecho romano, siguiendo una metodología deductiva para interpretarlos y generar nuevos conocimientos.

La tarea del positivismo fue centrándose en la obtención de los principios generales del derecho, en las características que lo configuran y, a su vez, en las diferencias con otras ramas del conocimiento. Esto llevó a que el estudio de las normas jurídicas cobrara mayor impulso, lo que posibilitó la posterior aparición de la teoría general del derecho.

En Alemania, durante la segunda mitad del siglo XIX, apareció la figura de Rudolf von Ihering (2003), quien concebía el derecho como una realidad social con fines prácticos. Esta visión de los fines del derecho no se debe a principios morales que deban ser sostenidos por el derecho, sino a necesidades sociales concretas, fruto de la convivencia en un lugar y momento determinados. Desde esta perspectiva, el Estado asume el rol de perceptor de esas necesidades sociales y las legisla para luego, mediante el poder de coacción, imponerlas como garantía

Bell. A pesar de sus múltiples acepciones (todas ellas ideológicas), para este trabajo nos inclinamos por entender la ideología como un sistema de creencias no necesariamente coherentes entre sí ni permanentes en el tiempo, que son utilizadas por los grupos sociales para explicar la realidad (en términos políticos, religiosos, estéticos, etc.).

de los valores sociales. En esta forma de positivismo puede identificarse una relación práctica, y no teórica, entre el derecho y la moral.

Más tarde, ya en el siglo XX, fue importante el aporte de varios juristas del derecho norteamericano, entre ellos Roscoe Pound. Para Pound —indica García-Ruiz (1997)— los fines del derecho son relativos y dependen de las condiciones sociales, y los derechos no son más que medios para alcanzar esos fines relativos. Los fines sociales que se busca proteger con el derecho se relacionan con la búsqueda de una mayor satisfacción para los individuos. En este sentido, la justicia como valor es un fin que no depende del derecho; sin embargo, desde el derecho puede configurarse un sentido de justicia administrativa, que se somete a las reglas de controversia previamente fijadas y conocidas en condiciones de igualdad para los individuos.

Con el positivista Hans Kelsen (2019), jurista austriaco considerado el padre de la Teoría Pura del Derecho, comenzó a estructurarse la búsqueda de una ciencia del derecho positivo. Según su criterio, esta debía apartarse de otras ramas del conocimiento, incluso de las ciencias naturales, y desarrollarse con particularidades metodológicas propias, pues, para este efecto, no se reconoce otro tipo de derecho que no sea el positivo. Kelsen buscó responder qué es y cómo se forma el derecho positivo.

Sin embargo, Kelsen (2019) no negó la existencia del derecho natural, sino su validez y poder de afirmación, dado que este carece de fuerza coactiva efectiva, ya que sus postulados, o los juicios hipotéticos de sus normas, no pueden ser exigidos por una autoridad. En cambio, el derecho positivo posee vigencia y puede ser exigido por la autoridad soberana, ya que sus juicios hipotéticos están garantizados por la organización coactiva formal de la sociedad, a través del Estado. Además, Kelsen negó que el derecho natural pueda generar un ordenamiento jurídico. Los juicios hipotéticos del derecho natural

no pueden concretar hechos ni consecuencias, lo cual solo puede ser realizado por el derecho positivo. Dice Kelsen:

Una norma constituye un valor; un juicio que comprueba que un hecho es o no es conforme a una norma, es un juicio de valor. Este juicio es esencialmente diferente de un juicio de realidad si la norma con la cual se relaciona no ha sido creada por un acto que se desenvuelve en el espacio y en el tiempo, sino que ha sido solamente supuesta por el autor del juicio. (2019, p. 137)

Desde el positivismo, con el principio de legalidad, pueden diferenciarse los actos jurídicos de aquellos que no lo son. Así, la obediencia a las leyes se debe a su existencia jurídica y al poder de coacción que se deriva de ella. Incluso aquí puede encontrarse una visión de justicia sometida a la lógica del legalismo, en donde lo justo se verifica por el cumplimiento de la ley positiva. La justicia se presenta como el respeto a la convención social expresada en las leyes vigentes.

Según Bobbio (2018), las formulaciones de la justicia más aceptadas son la de la justicia como garantía del orden y como garantía de la igualdad. Por lo tanto, las normas positivas constituyen formas confiables de garantizar tanto la igualdad como el orden, ya que rigen para la generalidad y para todos los sujetos; además, actuar conforme a las normas promueve el orden.

Con base en lo expuesto hasta aquí, el positivismo jurídico se presenta como la tesis encargada del estudio del derecho positivo. Su objeto es analizar el derecho tal como es, y no como debería ser; es decir, estudiarlo como un fenómeno real y práctico, de manera objetiva, sin cargas morales ni ideológicas. A la vez, identifica al derecho como un producto de la organización social estructurada, es decir, como un producto del Estado, el cual establece la vigencia y validez de las normas y justifica las razones de su cumplimiento.

La reflexión filosófica, una necesidad para el ejercicio de la abogacía

La conducta de los abogados en procesos judiciales, según el Código Orgánico de la Función Judicial, artículo 26, debe ser ética, con buena fe y lealtad. Por otra parte, el artículo 330 del mismo cuerpo legal indica que los abogados deben actuar al servicio de la justicia, colaborando con los jueces. Sin embargo, en este último artículo se establece también que deben proceder con arreglo y sujeción a las leyes.

Estas normas legales presentan los lineamientos según los cuales los abogados, en el ejercicio de la profesión, deben actuar. Pero, además, manifiestan la tensión entre el positivismo jurídico y el iusnaturalismo, categorías filosóficas del derecho ya tratadas. Por un lado, se recurre a los valores como finalidad de la abogacía; por otro, se exige que los abogados se sometan a la ley positiva.

Esa posible contradicción normativa entre valores —que suelen regularse mediante principios— y reglas —comúnmente entendidas como leyes— es un problema que ha reactivado el debate sobre la relación entre derecho y moral. Las soluciones son variadas, pero todas recurren a la reflexión filosófica y a la búsqueda de argumentos jurídicos que justifiquen las razones para adoptar una determinada postura.

En consecuencia, surge una pregunta: ¿cómo pueden los abogados actuar con buena fe, lealtad, al servicio de la justicia y, al mismo tiempo, cumplir siempre con las leyes escritas?

El dilema planteado debe ser abordado a la luz tanto del iusnaturalismo como del positivismo jurídico. En el marco de esta reflexión, el abogado puede encontrar argumentos que, desde una de las dos posturas o sus vertientes, le ayuden a resolver causas judiciales y a justificar estrategias de litigio en casos concretos; con ello, además, contribuirá al fortalecimiento del sistema de justicia.

Si un abogado desconoce las disyuntivas propias de las tesis iusfilosóficas analizadas en este estudio, estará ciego ante las posibles alternativas de resolución jurídica que pueden adoptarse en un caso; además, carecerá de fundamentos axiológicos que orienten su ejercicio profesional hacia la justicia. Una nueva imagen del abogado y del sistema judicial solo será posible mediante un ejercicio ético del derecho, lo cual exige un pensamiento renovado sobre el derecho y la abogacía. El conocimiento del derecho, sin perder de vista la moral y la justicia, abrirá espacio para superar la práctica mecanicista de aplicar la ley con fines meramente procesales. Lo que en realidad se necesita es una práctica orientada a construir una sociedad armónica, donde se perciba que los abogados y las leyes contribuyen a la paz social.

A lo largo de este capítulo se ha demostrado que ni siquiera desde el positivismo jurídico se niega la existencia de una relación fáctica entre el derecho y los fines morales. Por ello, el abogado requiere de un sustento reflexivo que le permita comprender la tensión entre derecho y moral, entre derecho y justicia. Según Ruiz (2009), esa fuente de pensamiento surge de la reflexión filosófica del derecho⁴.

Un sistema de justicia que cuente con este tipo de profesionales será de mayor calidad. Así, los jueces estarán capacitados para resolver mejor, y sus sentencias tendrán mayor legitimidad. Esto generará confianza en la ciudadanía hacia la administración de justicia.

El abogado debe ser un instrumento para encontrar la verdad, ya que dispone del conocimiento de la ley. Además, debe reflexionar

4 Ruiz indica que “de esto se desprende que la insuficiencia de la ciencia jurídica para dar una explicación del concepto, funciones y fines del derecho, y para comprender la variedad de problemas de los cuales la experiencia jurídica es testigo, justifica la existencia de esa reflexión filosófica sobre el derecho, que no es otra cosa que la misma filosofía aplicada al derecho” (2009, p. 73).

sobre el derecho en función de la vida. Ángel Osorio afirma que el derecho positivo está escrito, pero “lo que la vida reclama no está escrito en ninguna parte. Quien tenga (...) sentimientos para advertirlo, será Abogado” (2022, p. 23).

El mismo Osorio señala que el abogado no solo debe preguntarse qué dice la ley, sino también dónde está lo justo. Comprender la vida y la justicia es un problema de la filosofía; por ello, la reflexión filosófica en el abogado es indispensable, ya que le permite no solo ser un mecánico de las leyes, sino un pensador que contribuye a la solución de los dilemas intersubjetivos entre los seres humanos.

El abogado que reflexiona sobre el derecho y las leyes será capaz de transformar y redimensionar su profesión. El pensamiento le permite superar el formalismo legal, cuestionarlo y reconstruirlo. Con *pensamiento* nos referimos aquí a una actividad reflexiva profunda y crítica, que posibilita la trascendencia en el ámbito del derecho; es decir, pasar de la ley a la justicia.

El pensamiento filosófico en el ejercicio de la abogacía

Por otra parte, el pensamiento es un instrumento de la libertad humana para destruir paradigmas y crear nuevas estructuras sociales. Si se pretende introducir nuevas visiones del derecho en el ejercicio del derecho mismo, estas deben partir del trabajo intelectual reflexivo, para transmitirse luego a la sociedad. Por lo tanto, el pensamiento es trascendencia: parte del yo, pero también es exteriorización de lo humano ante lo humano.

Según Hans Jonas, hay tres formas en que el pensamiento permite alcanzar la libertad: la de tocar cualquier tema, la de invención y la de trascender, de ir a lo infinito, a lo eterno, a lo suprasensible. Estas libertades son, para Jonas, una liberación del ser:

Por medio del pensamiento mismo se junta el testimonio humano al de la vida, y con él se abre sin duda un horizonte de la trascendencia. Esta se muestra en tres libertades del pensamiento, que van más allá de todo lo que hay que atribuir a la materia. (2012, p. 334)

La reflexión filosófica del derecho, como forma de pensamiento liberador, permite superar lo puramente normativo y cuestionar el orden jurídico establecido. En un primer momento, esto es posible en un plano interno, personal e intelectual, pero pronto debe proyectarse, mediante el ejercicio de la abogacía, en los tribunales y juzgados, convirtiéndose en una práctica jurídica diferente que perfeccione constantemente los sistemas imperantes (sobre todo los más críticos).

La falta de reflexión, por otra parte, implica aceptar esquemas de actuación sin posibilidad de asombro ni reacción, con abogados que solo cumplen un papel de engranajes en un sistema decadente.

Según Hannah Arendt (2007), pensar es apartarse de la experiencia sensible. Para pensar hay que alejarse del objeto pensado, lo que significa descongelar las ideas fijadas en el lenguaje y en la conciencia, para moldearlas libremente. En este sentido, reflexionar sobre el sistema jurídico establecido y el derecho permite cuestionarlos con libertad, dudar de ellos; pero para alcanzar un estado reflexivo libre —hasta destruir incluso sus cimientos— es necesario, en primer término, conocer las principales vertientes del pensamiento jurídico. Esto se obtiene mediante el estudio conjunto del positivismo jurídico y del iusnaturalismo.

En estos términos, el pensamiento es una herramienta crítica y destructora, y “su significado político y moral aflora solo en aquellos raros momentos de la historia en que las cosas se desmoronan” (Arendt, 2007, p. 173). Es decir, para transformar un fenómeno mediante el pensamiento, este nos da primero la libertad de destruir sus principios para luego crear nuevas estructuras. Ese es el fundamento de la crítica.

No todo abogado, empero, estará dispuesto a poner en práctica ese pensamiento destructor; incluso acoplarse al sistema legal como un mecánico del proceso se considera algo rentable. Según Heidegger, el pensamiento es un querer que está presente en todo ser humano como ser racional, pero que debe ser aprendido, y “tiene su escenario en la filosofía” (2005, p. 16).

Tomando tanto a Arendt como a Heidegger, se entiende el pensamiento filosófico como el espacio idóneo para que el abogado cumpla con un ejercicio ético de su profesión, encaminado hacia la justicia y el conocimiento de la verdad. Ello implica un cuestionamiento interno que provoca una necesidad propositiva capaz de mejorar la crisis actual del sistema de justicia ecuatoriano.

En Ecuador, el sistema de justicia carece de credibilidad. Según datos de una encuesta publicada en el periódico electrónico *GK*, “solo el 13,5 % de los encuestados confía en este sistema. Más del 86,5 % no lo hace” (Montaño, 2022, s. p.). Por lo tanto, solo el abogado que piensa y destruye (en el sentido de Arendt) puede crear una nueva forma de sistema judicial, y, con ello, un nuevo rostro del abogado.

El derecho se construye con la reflexión. Las grandes transformaciones han sido aportes de pensadores provenientes de distintas ramas, sensibles ante las necesidades propias de la dinámica social, que han encontrado cabida en aquellos abogados que también reflexionan y cuestionan el ordenamiento jurídico establecido. En Ecuador, se han producido modificaciones legales profundas gracias a los aportes del pensamiento filosófico.

En cuanto a los derechos de las mujeres, algunos de ellos se han materializado gracias a las luchas del feminismo, que es, en definitiva, una propuesta del pensamiento crítico. Por citar un ejemplo, hasta 2015 se prohibía, en el Código Civil ecuatoriano, que las viudas o mujeres divorciadas pudieran contraer nuevo matrimonio dentro de

los trescientos días siguientes al fallecimiento del marido o al divorcio. Esta prohibición no existía para los hombres viudos o divorciados. La norma, que hoy puede parecer ridícula, fue derogada debido a las transformaciones del pensamiento en referencia a los roles de hombres y mujeres.

Asimismo, la Constitución ecuatoriana fue pionera, en 2008, al reconocer a la naturaleza como sujeto de derechos. Esta circunstancia ha sido sustentada desde la cosmovisión indígena y concepciones ecologistas, que han ido relegando las ideas tradicionales de la naturaleza como objeto o bien de consumo.

El garantismo penal, que sostiene que el principal deber de los operadores de justicia es tutelar los derechos de las partes —principalmente de los acusados—, sustenta una visión protectora del Derecho Penal como sistema de garantías para los ciudadanos frente al poder punitivo del Estado. El rol del Estado, en consecuencia, pasa a ser el de guardián de los derechos, principalmente de la libertad. Luigi Ferrajoli, representante del garantismo, lo ha concebido como una filosofía política de carácter axiológico.

El garantismo penal, que fue línea transversal en la construcción del Código Orgánico Integral Penal (COIP), vigente en Ecuador desde 2014, significó una nueva visión del derecho penal, tanto para los abogados y operadores de justicia como para la sociedad en general. Representó una transformación total, que incluso determinó que la denominación de los jueces y juzgados penales se modificara a jueces de garantías penales y juzgados de garantías penales. Las garantías de defensa se vuelven insalvables desde el primer momento de intervención estatal, y su observancia se extiende a cualquier funcionario público: policías, jueces, fiscales, defensores públicos. En este contexto, el abogado asume un papel protagónico, pues sobre él recae la vigilancia y exigencia del ejercicio de las garantías procesales.

El garantismo penal significó repensar el derecho penal, y tuvo acogida en la función legislativa hasta convertirse en ley. Sin embargo, hubo actores del sistema de justicia —tanto abogados como funcionarios estatales de todo nivel— y un amplio sector de la población que rechazaron la naturaleza de este sistema, sustentado en el respeto a la condición humana. Hasta el momento, existen actores políticos y no pocos abogados que exigen el endurecimiento de penas y reformas al COIP, al punto de que este ha sido reformado en 69 ocasiones (González, 2022). Tanto el expresidente Guillermo Lasso (2021-2023) como su sucesor Daniel Noboa (desde 2023) se han mostrado partidarios de más reformas como herramienta para combatir la inseguridad.

Tachar al garantismo penal como causa del crecimiento delincencial implica desconocerlo y no pensarlo. Pero este señalamiento constituye una clara muestra de la necesidad de la reflexión filosófica por parte de los abogados en el ejercicio profesional, y un ejemplo de cómo una visión filosófica del derecho puede transformar un sistema de justicia.

A modo de conclusión

Según algunos sectores de la ciudadanía, políticos y muchos juristas, se requiere un debate profundo con el fin de reformar la justicia. Sin embargo, dicha reforma no debe centrarse exclusivamente en cambios legales. Es indispensable que la transformación de lo que identificamos como justicia represente una nueva manera de comprender qué es el derecho, bajo una expresión ética. Esto solo será posible en la medida en que se logren insertar concepciones axiológicas en el ejercicio de la abogacía.

El derecho es una forma de cohesión; por ello, los abogados son fundamentales para el funcionamiento y la convivencia armónica de la sociedad, así como para la solución de conflictos intersubjetivos y

comunitarios. No pueden limitarse a ser meros aparatos operativos para la aplicación de normas, sino que deben reflexionar sobre cómo mejorar la vida y el mundo.

Las reformas legales, por más profundas que sean, no darán frutos si no existe un entendimiento de los fines morales del derecho que reconfiguren la actividad del abogado. Por tanto, es preciso aceptar que el derecho debe perseguir fines morales, postura propia del iusnaturalismo, en la cual se encuentra un camino superador del cumplimiento acrítico de la ley. Adoptar esta visión del derecho implica, además, asumir de modo concreto el principio de que Ecuador es un Estado de derechos y justicia, tal como se consagra en la Constitución.

Debe aceptarse que el fin moral del derecho es la justicia. En este trabajo, identificamos la justicia, en términos de John Rawls (2012, p. 25), como una percepción social de lo justo, que permite:

1. Procurar que cada uno acepte y sepa que los demás aceptan los mismos principios de justicia; y
2. Que las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y que, en general, se sabe que lo hacen.

El abogado, como protagonista de la resolución de conflictos judiciales, tiene que reflexionar sobre la justicia y la moral; y esto debe ser abordado desde el pensamiento filosófico del derecho. Solo ahí se encontrarán insumos para una práctica que posibilite la percepción general de justicia en los términos planteados por John Rawls.

Desde la asesoría a los usuarios del sistema de justicia, y al momento de litigar y fundamentar sus pretensiones ante los operadores jurídicos, el abogado debe buscar un sentido general de lo que es justo. Además, debe demostrar que las instituciones públicas garantizan lo justo. Esto, en un primer momento, exige un análisis ético-jurídico que involucre a todos los partícipes de un proceso judicial y pro-

mueva un debate enriquecido, para que los operadores de justicia puedan atender la exigencia de lo justo.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Paidós. <http://bit.ly/3IMILRR/>
- Aristóteles. (2010). *Ética a Nicómaco*. Gredos. <http://bit.ly/45aJVhL/>
- Bobbio, N. (2018). *Iusnaturalismo y positivismo jurídico*. Trotta. <http://bit.ly/41cfwOH/>
- Comte, A. (1984). *Curso de filosofía positiva*. Orbis. <http://bit.ly/454gs8R/>
- Comte, A. (2016). Curso de filosofía positiva (selección). En Larroyo, F (Ed.). *La filosofía positiva*, 31-74. Porrúa. <http://bit.ly/4f8YneG/>
- Copleston, F. (2014). *El pensamiento de Santo Tomás*. Fondo de Cultura Económica. <http://bit.ly/4fegJLq/>
- Dworkin, R. (2014). *La filosofía del derecho*. Fondo de Cultura Económica. <http://bit.ly/45dQr7s/>
- Durkheim, E. (2016). *El suicidio*. Titivillus. <http://bit.ly/4kUc9mr/>
- Fernández, C. (2011). *El derecho a imaginar el derecho*. Idemsa. <http://bit.ly/4f80glz/>
- García-Ruiz, L. (1997). Aproximación al concepto de derecho de Roscoe Pound. *Persona y Derecho*, 36, 47-94. <http://bit.ly/46XvMw/>
- Garzón, E. (2008). *Derecho y Filosofía*. Fontamara. <http://bit.ly/4lMoQB2/>
- González, M. (2022, 23 de enero). “El COIP ha sido reformado 69 veces desde su entrada en vigencia, en 2014”. *Primicias*. <http://bit.ly/3I-K1DAT/>
- Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Trotta. <http://bit.ly/4o7l32N/>
- Hipona, San Agustín. (1958). *La ciudad de Dios*. Biblioteca de Autores Cristianos. <http://bit.ly/45kT4Fv/>
- Hobbes, T. (1992). *Leviatán o La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica. <http://bit.ly/3GKM-NcZ/>
- Jonas, H. (2012). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Herder. <http://bit.ly/4k-TKQZx/>
- Kelsen, H. (2019). *La teoría pura del derecho*. <http://bit.ly/3TXOC9i/>

- Marín, A. (2022). La doctrina del derecho natural en Hugo Grocio. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 2(2), pp. 203-234. <https://doi.org/10.30827/acfs.v2i2.26448/>
- Mir Puig, S. (2003). Significado y alcance de la imputación objetiva en derecho penal. *Revista electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 5. <http://bit.ly/3UwheXq/>
- Montaño, D. (2022, 22 de junio). “La mayoría de ecuatorianos no confía en las instituciones públicas, según encuesta”. *GK*. <http://bit.ly/4m-dd6HC/>
- Núñez, S. (2021). Divorcio incausado: una urgente actualización normativa. *SFQ Law Review*, 8(2), pp. 157-81. doi:10.18272/ulr.v8i2.2280/
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia*. Paidós. <http://bit.ly/3I-JGEhH/>
- Osorio, A. (2022). *El alma de la toga*. EdyArt. <http://bit.ly/4f8Dwbn/>
- Platón. (2019). *Diálogos*. Plutón. <http://bit.ly/4o7lR7P/>
- Rawls, J. (2012). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica. <http://bit.ly/46uGwN2/>
- Rousseau, J. (2003). *El contrato social o Principios de derecho político*. Losada. <http://bit.ly/46o3wx3/>
- Ruiz, V. (2009). *Filosofía del derecho*. Instituto Electoral del Estado de México. <http://bit.ly/4kZupLw/>
- Tinoco, H. (1998). *Filosofía del derecho*. Gráficas Hernández. <http://bit.ly/4mgzXlH/>
- Vázquez, R. (2003). *Derecho y moral*. Gedisa. <http://bit.ly/417MbF2/>
- Vigo, R. (2007). *El iusnaturalismo actual. De M. Villey a J. Finnis*. Fontamara. <http://bit.ly/4fc3RoX/>
- Von Ihering, R. (2003). *La lucha por el derecho*. Biblioteca Virtual Universal. <http://bit.ly/4fhb5YU/>
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza. <http://bit.ly/454kAWF/>

Sociedad

En defensa de la pluralidad

Hacia la convivencia pacífica

LEONARD DE JESÚS QUINDE ALLIERI
<https://doi.org/10.17163/abyaups.137.10>

Introducción

“Cada persona es un mundo” es una expresión que trata de graficar la complejidad inherente e ineludible de cada uno de los seres humanos. Por ejemplo, aunque existan elementos parecidos en los contextos que enfrentamos, lo cierto es que los elementos que los constituyen despiertan en nuestro interior intereses diferentes. Si ponemos a varias personas en un bosque, uno podría fijarse en la humedad del sitio, otro en la belleza de los árboles, otro en el sonido de un río y otro en el rugido de las bestias. Cada una de las personas, por diferentes razones, podría fijarse más en ciertos elementos que en otros, y esto es natural.

Esta enorme complejidad nos puede hacer sentir únicos; sin embargo, más veces de las que somos capaces de aceptar, tenemos más parecidos que diferencias con quienes nos rodean. Estas semejanzas pueden llegar a generarnos un cierto sentido de pertenencia a un grupo, una especie de sentimiento tribal con quienes compartimos valores, gustos, formas de ver el mundo, con alguien tan raro como nosotros.

En la escena anterior, los intereses de cada una de esas personas podrían parecer inocuos, sin importancia. Sin embargo, quien escuchó el rugido de las bestias no podrá quedarse tranquilo; enseguida, va a tratar de obligar al resto a hacer silencio para comprobar si lo que

escuchó fue real. Esta actitud podría molestar a quien ya se encuentra fastidiado por la humedad o a quien estaba apreciando la belleza del sitio, y quizás no tanto a quien estaba enfocado en el sonido del río, pues así podría concentrarse en analizar de dónde viene.

En ese segundo de silencio, quizás se dan cuenta de que solo era el viento moviéndose entre los árboles, o uno de ellos confirma que, definitivamente, lo que escucha es el rugido de un animal. No habría ningún problema si todos llegan a la misma conclusión; pero, si uno o dos difieren, podrían formarse distintas coaliciones que difícilmente podrían llegar a un acuerdo porque, después de todo, llegar a la conclusión equivocada podría significar la muerte.

Con este ejemplo sencillo, se puede comenzar a vislumbrar cómo incluso ligeras diferencias pueden comenzar a desencadenar ciertos conflictos; cómo compartir ciertas creencias acerca de las personas; qué tan importantes pueden llegar a ser las coaliciones que formamos y sus motivaciones. Estos elementos son importantes de tomar en consideración para dimensionar correctamente los retos y la importancia que implica defender la libertad y la convivencia pacífica.

La importancia de la tribu

Adam Smith es reconocido por su libro *La riqueza de las naciones* (1776), donde algunos han llegado a confundir el interés propio con un egoísmo malsano o, peor aún, con una especie de atomismo. Sin embargo, en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759), Smith deja claro que esa no es su forma de ver el mundo.

Para él, el hombre está “naturalmente dotado del deseo de bienestar y conservación de la sociedad” (Smith, 2020, p. 598); y esto se debe a que:

Los hombres están dotados de un deseo hacia esos fines y de la aversión, por lo contrario; de un amor a la vida y de un temor a la muerte; de un deseo por la continuación y perpetuación de la especie y de una aversión a la idea de su total extinción. Pero, aunque así dotados de ese muy fuerte deseo por ver la realización de tales fines, no les ha sido confiado a los lentos e inseguros juicios de nuestra razón el descubrir los medios adecuados para ello. (Smith, 2020, p. 603)

Es decir, el interés propio va más allá de preservar la vida individual: se extiende incluso a perpetuar la de nuestra especie y evitar la extinción. Por ello, tenemos la tendencia natural a preocuparnos por la sociedad, o más bien por las que lleguemos a considerar nuestras coaliciones. Incluso en nuestros tiempos, el ser humano, en soledad, aislado, atomizado, quizás pueda llegar a sobrevivir algún tiempo, pero en condiciones miserables y con gran incertidumbre. Cualquier error podría costarle la vida: hasta una gripe podría dejarlo convaleciente y a expensas de cualquier depredador. Quizá por ello, durante siglos hemos repetido que “la unión hace la fuerza”, porque como individuos somos bastante inofensivos frente a otros animales y a las condiciones naturales. Pero gracias a nuestras capacidades de organización, cooperación y creatividad, hemos llegado a ser la especie más exitosa del planeta. No obstante, en la parte final, Smith menciona que nadie puede saber realmente cuáles son los medios adecuados para que la sociedad o la especie puedan perpetuarse en el tiempo.

Smith incluso llega a plantear una importancia casi trascendental para el grupo:

De ser posible que un hombre viviese en algún lugar solitario hasta llegar a la edad viril, sin que tuviese comunicación alguna con otros hombres, tan imposible le sería pensar en su propia índole, en la propiedad o el demérito de sus sentimientos y de su conducta, en la belleza o deformidad de su propia mente como en la belleza o deformidad de su propio rostro. (2020, p. 642)

Es decir, para él, saber cómo actuar, saber qué es lo bello, lo agradable, solo es posible en compañía de otras personas. El individuo necesita de los demás para darle significado al mundo que lo rodea. Este punto toma especial relevancia cuando tomamos en cuenta a Ortega y Gasset (2010), quien establece que “las ideas se tienen; en las creencias se está”. Es decir:

Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre lo que acontece. Pero ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas “vivimos, nos movemos y somos”. Por lo mismo, no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos. Cuando creemos de verdad en una cosa, no tenemos la “idea” de esa cosa, sino que simplemente “contamos con ella”. (2010, p. 6)

Sin embargo, la solidez de nuestras creencias no está necesariamente asegurada de forma permanente. La duda siempre puede llegar a aquejarnos; pero, según Ortega y Gasset (2010), a un alto costo, porque:

También en la duda se está. Solo que en este caso el estar tiene un carácter terrible. En la duda se está como se está en un abismo, es decir, cayendo. Es, pues, la negación de la estabilidad. De pronto sentimos que bajo nuestras plantas falla la firmeza terrestre y nos parece caer, caer en el vacío, sin poder valernos, sin poder hacer nada para afirmarnos, para vivir. Viene a ser como la muerte dentro de la vida, como asistir a la anulación de nuestra propia existencia. (p. 12)

El grupo es tan importante para nosotros que llegamos a desarrollar mecanismos de premios y castigos con el objetivo de proteger el correcto funcionamiento del grupo y la cooperación social. Por ejemplo, Fuentes (2018) asegura que una de las razones por las que

usamos el chisme es precisamente para señalar quién es bueno o no para cooperar, así como para comunicar transgresiones a las normas sociales. En este sentido, Ostrom (2020) también menciona que creamos instituciones sociales que buscan disminuir el riesgo de tener polizones, y que nos volvemos mejores cooperadores cuando nuestra reputación está en juego. Es decir, tendemos a evitar ser vistos como malos cooperadores. Esto no quiere decir que hemos encontrado los medios adecuados para alcanzar el bienestar y la conservación de la sociedad, debido a que las mismas herramientas pueden utilizarse para diferentes tipos de empresas: algunas tendrán éxito y otras no. Es decir, la aplicación de estos mecanismos no asegura el éxito del grupo a largo plazo.

Si tomamos en cuenta aquello, y que nuestras creencias compartidas conforman la estructura del mundo que cohabitamos —la forma en la que nos comportamos entre nosotros—, y que, por lo tanto, la duda conlleva un costo tan alto como es el de estar muertos dentro de la vida, entonces, ¿qué estaríamos dispuestos a hacer para protegerlas y para proteger a nuestro grupo con quienes las compartimos?

El peligro de las tribus

Hay aspectos de nuestras vidas por los que —generalmente— no vale la pena luchar hasta la muerte, que, sin embargo, nos dividen. Por ejemplo, gustos musicales, sabores o colores favoritos. En cada uno de estos ejemplos podemos encontrar diferentes tribus. En la música, surgen debates entre reguetoneros y rockeros; incluso se puede llegar a percibir cierto puritanismo entre los fanáticos de ambos géneros, al punto de ejercer algún tipo de castigo social si alguno asiste a un concierto del género contrario. Lo mismo sucede con los sabores, donde suelen existir debates alrededor de la mezcla de lo dulce con lo salado, como cuando se agregan frutas a las ensaladas o a las pizzas, etc.

Además, a nadie debe resultar extraño el término *barras bravas*, que hace referencia a fanáticos de equipos deportivos que pueden llegar a cometer actos violentos contra los fanáticos del equipo contrario.

Lo curioso de estas posturas es que cada uno considera que su gusto es el mejor, que lo que le agrada o desagrade debería agradar o desagradar a todos, e incluso puede llegar a existir cierta incomprensión cuando los gustos de los demás se contraponen a los propios.

Estas diferencias suelen tolerarse bastante bien, e incluso se dice que “sobre gustos y colores no han escrito los autores”, tratando de graficar que nadie tiene una verdad absoluta sobre esos temas. Una de las principales razones por las que no suelen existir grandes conflictos alrededor de estos asuntos es que no se consideran una influencia directa en el comportamiento de las personas en su relación con los demás. De hecho, el conflicto crece cuando estos gustos se convierten en símbolos de cierto comportamiento o conducta que la sociedad podría considerar peligrosa para su estabilidad, y es en ese punto cuando comienzan a aparecer voces que buscan algún tipo de regulación o prohibición.

En otras palabras, los gustos que suelen tolerarse mejor son aquellos que se circunscriben al ámbito privado; el conflicto crece o comienza a aparecer cuando estos gustos adquieren relevancia dentro del ámbito público.

La esfera pública y privada

Para Arendt (2021), “la distinción entre la esfera privada y la esfera pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades diferenciadas y separadas al menos desde el surgimiento de la antigua ciudad-estado” (p. 55); sin embargo, esta distinción se encuentra en peligro debido a “la aparición de la esfera social, que, rigurosamente hablando, no es pública ni privada, [...]”

cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-estado” (Arendt, 2021, p. 55). Además, aseguró que ya durante el siglo XX, esa línea divisoria había quedado borrada por completo, debido a que se consideraba “el conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca y de alcance nacional” (Arendt, 2021, p. 55).

Para Arendt (2021, p. 57), la organización doméstica privada es, de manera fundamental, un fenómeno prepolítico donde la fuerza y la violencia se justifican al estar ligadas a la necesidad de sobrevivir. En nuestros días, debido a la enorme prosperidad en la que nos encontramos, las dinámicas familiares han cambiado, y la necesidad ya no nos presiona al punto de que tengamos que usar tanta fuerza o violencia como era necesario en la antigüedad para asegurar la sobrevivencia del núcleo familiar, donde prácticamente nadie se podía dar el lujo de elegir o debatir si había que laborar o no.

Sin embargo, aunque los niveles de violencia dentro del núcleo familiar hayan disminuido, ello no implica que exista una relación de igualdad entre los niños y sus padres, una igualdad que es necesaria para que exista la política. Esta igualdad no implica asuntos materiales ni jurídicos; más bien, está ligada a un asunto filosófico, puesto que se refiere a que no se reconoce en ambos sujetos la misma dignidad moral. Por ejemplo, se considera a los padres responsables por sus hijos, y los errores en el comportamiento social de estos últimos no son condenados con la misma severidad que cuando los cometen los adultos.

Esta diferencia de dignidad entre padres e hijos hace viable cierto nivel de tiranía en la resolución de conflictos. Generalmente, los padres no están dispuestos a debatir —sobre todo en todo momento— con sus hijos; los cuestionamientos pueden llegar a resolverse con un simple: “Porque yo lo digo, porque soy tu padre y tienes que obedecerme”. Este tipo de actitudes, trasladadas al espacio público, representan un

grave peligro para la pluralidad y la convivencia pacífica, debido a que se pasa de un espacio destinado a la deliberación y la persuasión hacia uno de imposición. Al pasar de la política a lo prepolítico, nos encontramos con un Estado paternalista que puede imponerse, incluso mediante la fuerza y la violencia, a sus ciudadanos, generando tiranías, dictaduras o totalitarismos. Cuando se pierde la igualdad entre la sociedad civil y la sociedad política, se abre la puerta a la represión sistemática y a la desaparición del diálogo, el debate y el consenso.

Pero, aunque esta diferencia de dignidad no existiera, la desaparición de la frontera entre lo público y lo privado puede provocar fenómenos aún más graves. Agamben (2001) lo explica de la siguiente manera:

¿Qué es lo que han vivido, en realidad, los habitantes de los campos? ¿Un acontecimiento histórico-político [...] o una experiencia estrictamente privada? Ni una cosa ni la otra. Quien era judío en Auschwitz o mujer bosnia en Omarska habría entrado en el campo no por una elección política, sino por lo que tenía de más privado e incommunicable: su sangre, su cuerpo biológico. Y, no obstante, son estos los que ahora actúan precisamente como criterios políticos decisivos. El campo es verdaderamente, en este sentido, el lugar inaugural de la modernidad: el primer espacio en que acontecimientos públicos y privados, vida política y vida biológica se hacen rigurosamente indistinguibles. (p. 101)

Las luchas tribales también pueden generarse por aspectos menos íntimos, pero igual de problemáticos, como son las creencias morales o políticas, que tienen cierta relación; sin embargo, no son estrictamente iguales. La moral está más dirigida hacia lo que es bueno y lo que es malo, un terreno en el que difícilmente puede haber consenso; mientras que la política, en principio, es la forma en la que resolvemos nuestros conflictos y encontramos soluciones para nuestros problemas comunes. Sin embargo, durante la modernidad, la política se encuentra más articulada hacia la consecución de uto-

pías, producto de la confusión actualmente existente entre la vida activa, la contemplativa, el trabajo y la acción, como se analizará en los siguientes apartados.

La vida activa y contemplativa

Considero que la razón por la cual se ha desvanecido la distancia entre la moral y la política tiene mucho que ver con lo explicado con anterioridad sobre la frontera difusa entre la esfera pública y privada, pero también se debe a la confusión que existe entre la vida activa y la contemplativa.

Para Arendt (2012), “en nuestro mundo no hay oposición más clara y radical que aquella entre hacer y pensar” (p. 93). Una primera aproximación que podría hacerse al respecto, y que resulta relevante para este ensayo, es que existe una diferencia entre las actividades que se desarrollan en el mundo de las apariencias —en la vida activa (acción, labor y trabajo) (Arendt, 2021)— y las que se desarrollan en el mundo de lo invisible —en la vida contemplativa o de las actividades mentales (pensamiento, voluntad y juicio) (Arendt, 2012).

Esta separación de las diferentes actividades no implica que no pueda, o no deba, existir una relación entre ambos mundos. Por ejemplo, para la autora (Arendt, 2012), “la imaginación [...] transforma un objeto visible en una imagen invisible” (p. 99); es decir, se puede trasladar lo que aparece en el mundo hacia el mundo de lo invisible, y también viceversa, a través de lo que ella denomina como “proceso de aparición”:

“El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas [...] todas tienen en común que aparecen, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas y olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos sensoriales adecuados” (Arendt, 2012, p. 43).

Con base en esta distinción, podría argumentarse que la ciencia, la filosofía y la ética son parte del mundo de lo invisible, aunque puedan

derivarse de la reflexión acerca del mundo perceptible. Es importante tomar estas diferencias en consideración porque, en el mundo de lo invisible y en el mundo de las apariencias, rigen reglas diferentes. Por ejemplo, en el mundo de las apariencias:

La realidad está garantizada por (la) triple afinidad [de]: los cinco sentidos [...] los miembros de una misma especie tienen un contexto en común que dota a cada objeto en particular de su significado; y el resto de los seres dotados de sentidos, a pesar de que perciben este objeto desde perspectivas completamente distintas, coinciden en cuanto a su identidad. (Arendt, 2012, p. 75)

Estas características no podrían aplicarse al mundo de lo invisible por razones obvias —como que suceden en la mente de cada uno—, al menos no hasta que lo que se produce en ese mundo haga su aparición en el mundo de lo visible y se someta al juicio de los otros.

Otro aspecto importante a considerar es que “cuando un hombre [...] se dedica al pensamiento puro, sea cual sea su objeto, vive completamente en singular, es decir, en total soledad” (Arendt, 2012, p. 71).

Para realizar las actividades mentales, es necesario que exista un proceso de alejamiento del mundo de las apariencias. Esto no quiere decir que sea necesario un completo divorcio, pero sí un distanciamiento. Es decir, mientras se ejecuta el proceso de pensamiento, el mundo de las apariencias desaparece o se convierte en un ruido de fondo: se dirige a un segundo plano para darle paso y protagonismo al mundo de lo invisible.

Las diferencias entre el mundo de lo invisible y el de lo visible son importantes al momento de analizar sus implicaciones éticas y políticas. En primer lugar, las actividades mentales, aunque se basen en la realidad —o, para ser más exactos, en lo perceptible—, no se encuentran restringidas por las reglas de ese mundo. Incluso si trasladamos sus resultados al mundo de las apariencias, por ejemplo,

a través de películas, escritos de ficción o fantasía, tal vez puedan tener algún parecido con lo que podemos percibir a diario, e incluso podrían tener algún significado, pero no por ello se ven restringidas por regla alguna. Tal vez, si es que les interesa a sus autores, estos podrían tomar la decisión de restringir sus obras al juicio que creen que podría ejercer su público objetivo, pero eso sería más un acto voluntario que una restricción natural.

En segundo lugar, las actividades mentales, al necesitar cierto distanciamiento del mundo de las apariencias, no tienen más pluralidad que la que el individuo pueda crear en el mundo de lo invisible, ni se ven restringidas por otras voluntades más que la propia. En ambos aspectos, no se requiere de violencia para hacer un cambio inmediato en lo construido en ese mundo, algo muy diferente a lo que sucede en el mundo de las apariencias, donde la pluralidad no es una construcción que dependa de la mente de una sola persona, y donde cada individuo puede ver restringida su voluntad por la de los demás. Por lo tanto, para crear cambios inmediatos —como tratar de acabar con la pluralidad o doblegar voluntades para que se comporten conforme a los deseos de un individuo— sí es necesario el uso de la violencia.

Trabajo y acción

Según Arendt (2021), este uso de la violencia también podría verse influido por la confusión conceptual entre trabajo y acción, puesto que:

Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un artificial mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que

este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad. La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, el hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. (p. 35)

Como se puede observar, lo que estas actividades tienen en común es que se desarrollan en la vida activa, en el mundo de lo tangible y no en el mundo de lo invisible o contemplativo. Sin embargo, se ejecutan de manera distinta: mientras que el trabajo se realiza sobre las cosas sin la participación directa de otros, la acción se realiza con los demás, lo que implica una participación plural de personas y de sus perspectivas.

Trabajo

El trabajo tiene otras características, entre ellas, su durabilidad y objetividad, debido a que “la solidez, inherente a todas las cosas, incluso las más frágiles, procede del material trabajado” (Arendt, 2021, p. 167): un proceso de transformación que es posible por la intervención del hombre en la naturaleza, la cual, para Arendt (2021), es entendida como un elemento sobre el que se ejerce violación y violencia (p. 168). Este proceso de fabricación tiene una característica que lo hace único entre las otras actividades de la vida activa, y es que posee “un comienzo definido y un fin predecible e igual de definido”; una vez cumplido, no requiere repetición (Arendt, 2019a, p. 2587).

Para Arendt (2019a), la necesidad es la “necesidad de subsistir” (p. 2504), es decir, la que tiene que ver con las necesidades físicas. Es importante tomar esto en consideración porque, entonces, lo que quiere decir respecto al trabajo es que está alejado de esta necesidad de subsistencia. Para la autora, la técnica, el trabajo,

es la manipulación de la naturaleza que se lleva a cabo y que permite crear “todo lo necesario para dar alojamiento al cuerpo humano” (p. 2420). Se podría sostener que el trabajo es lo que permite a las personas adecuar la naturaleza para darse cierta comodidad: hacer del mundo un lugar más agradable, o menos desagradable, para vivir.

Sin embargo, hay que considerar al menos dos aspectos que se desprenden de este proceso de acomodación del mundo para el ser humano. El primero —y que suele obviarse en el debate público— es que el júbilo del trabajo cumplido “proporciona seguridad y satisfacción; incluso (puede) convertirse en fuente de autoconfianza a lo largo de la vida” y “se relaciona con la soberbia sentida al ejercer una violenta fuerza que le sirve al hombre para medirse ante el abrumador poder de los elementos” (Arendt, 2021, p. 168). Aunque las palabras de Arendt podrían interpretarse como si el trabajo fuera un ejercicio de la vanidad del hombre, esta no es necesariamente la única interpretación posible. Para las personas, el trabajo también podría representar la forma en la cual se sobreponen a los intentos “homicidas” de la naturaleza —por supuesto, intentos no intencionados, pero no por ello menos reales—, más aún si se toma en cuenta la experiencia reciente de la pandemia de la COVID-19, o el hecho de que la constante en la historia de la humanidad ha sido la enfermedad, la pobreza y las bajas expectativas de vida, hasta que se logró la primera revolución industrial, que dio paso a la producción del mayor nivel de prosperidad como nunca antes se había visto (Bailey y Tupy, 2020).

El segundo aspecto a considerar es que “las propias cosas *valiosas* se convierten en simples medios, perdiendo de ese modo su intrínseca dignidad propia” (Arendt, 2019a, p. 2639). Más allá de entrar en el debate sobre si la naturaleza tiene algún valor en ausencia de seres humanos, es importante destacar que, en el momento en que alguien decide cambiar el estado natural o preestablecido de la materia, es

porque considera que el fin que persigue es más valioso que el hecho de que esa materia continúe sometida a las fuerzas impersonales de la naturaleza. Es decir, todo podría estar sujeto a la intervención humana, salvo aquello que se considera más valioso en su estado natural o preestablecido.

Acción

Para Arendt (2019a), el ser humano “necesita la acción para organizar la convivencia de muchos seres humanos de manera que la paz, la condición para el sosiego de la contemplación, esté asegurada” (p. 2420); es decir, “está relacionada con la esfera política de la vida humana” (p. 2451), con ese espacio que se crea entre las personas (Arendt, 2018, p. 138), donde cada una puede aparecer para “convencer y persuadir por la palabra” (Arendt, 2019b, p. 340).

A diferencia de lo que suele plantearse en los debates actuales —por ejemplo, a través de líderes populistas que aspiran a imponer un pensamiento único dentro de la sociedad—, para Arendt la forma legítima de organización social es a través de la palabra, respetando el espacio que se genera entre los hombres, quienes, al aparecer en el espacio público expresando libremente sus perspectivas, terminan conviviendo pacíficamente en pluralidad.

Otra característica de la acción es que implica “tomar una iniciativa, comenzar, [...], o poner algo en movimiento [...]” (Arendt, 2019a, p. 2673), provocando “no solo una reacción, sino una reacción en cadena, y todo proceso es la causa de nuevos e impredecibles procesos”; por ello, “nunca tiene un fin predecible y es irreversible” (Arendt, 2019a, p. 2713). La inserción del hombre en el mundo es capaz de quebrar el continuo, haciendo que las fuerzas se desvíen de su dirección original, aunque sea un poco, y, en tal caso, los sucesos

dejan de caer por su propio peso: al impactar contra una persona que actúa, toman una trayectoria diferente (Arendt, 2019b, p. 26).

La capacidad de las personas para iniciar algo nuevo o diferente no implica que aquello vaya a ser necesariamente bueno o malo; más bien, es una descripción del poder generativo de la acción. Sin embargo, es posible sostener que las sociedades que respetan la pluralidad y el espacio político tienden a ser más prósperas que aquellas que no lo hacen, como si la acción, al caer en la pluralidad del mundo, se ajustara lo suficiente como para no causar grandes daños y, por el contrario, traer progreso y bienestar.

El segundo aspecto relevante es que, para Arendt, si llegase a haber una correspondencia entre la intención del actor y los resultados de la acción, esta se debería únicamente al azar, y no a una consecuencia necesaria. La acción, al ingresar en la pluralidad del mundo, se somete a ella, y el actor pierde por completo el control sobre sus efectos. Por lo tanto, no puede predecir cuáles serán sus resultados ni puede hacer que desaparezcan. Se trata de una especie de explicación filosófica del antiguo proverbio: “eres esclavo de lo que dices y dueño de lo que callas”.

Aunque, para Arendt, la palabra no tiene por qué esclavizar: al ser un ejercicio voluntario, también es símbolo de libertad. Sin embargo, es cierto que lo que se dice deja de pertenecer al emisor y cobra vida propia en la pluralidad del mundo.

La confusión

Como se mencionó con anterioridad, la humanidad se encuentra en un período atípico de su historia. En sus orígenes, el ser humano se encontraba atado a lo que existiera en la naturaleza y a su destreza para tratar de sacarle algún beneficio. Con las técnicas de cultivo y

crianza, aprendió que no tenía la necesidad de esperar a algún evento fortuito: comenzó a tener cierto grado de control sobre la naturaleza. Sin embargo, para alimentarse seguía atado a los fenómenos meteorológicos: una helada podía ser mortal. Con el desarrollo del comercio a gran escala, la humanidad comenzó a liberarse del clima, y se incrementaron sus oportunidades para sobrevivir. Si llegaba el invierno en su territorio, podía obtener productos alimenticios provenientes de otra parte del planeta donde no hubiese tanto frío, y así hasta el día de hoy: la época en la que existe la mayor capacidad de control sobre la naturaleza (aunque aún no es absoluta).

La enorme capacidad que posee la humanidad para manipular la materia la ha llevado a creer que es omnipotente, sin darse cuenta de que tan solo se trata de una “fatal arrogancia” (Hayek, 2010), que, además, la ha llevado a confundir el trabajo con la acción. Su primera decepción, al enfrentarse con la realidad, es que “desde el punto de vista de la realización, la acción resulta ser a la vez más fútil y frustrante que las actividades manuales y de producción de objetos”, puesto que esta se encuentra “proyectada en una red de relaciones donde se persiguen gran cantidad de fines opuestos” y, por ello, “casi nunca colma su intención original” (Arendt, 2019b, p. 135).

No obstante, tan acostumbrado a —o, al menos, empeñado en— manipular la realidad dada, el ser humano se esfuerza por lograr que sus acciones se materialicen, “trabajando” a la sociedad. Como se mencionó en el apartado sobre el trabajo, esta actividad implica fuerza y violencia. Por lo tanto, si lo que la persona desea es moldear la sociedad como lo hace con la naturaleza, no le queda otra opción que cometer actos violentos contra otras personas. Pero esta no es la única razón para usar la violencia: existen al menos dos más.

Para Fuentes (2018), es una necesidad creer que todos los seres humanos puedan formar parte de una misma y particular visión del mundo:

eso sería desconocer la historia de la humanidad, puesto que la diversidad cultural siempre ha estado presente. Sin embargo, para que no exista oposición al plan del técnico social y este pueda materializarse conforme a sus designios, resulta necesario acabar con la pluralidad, y la única forma de intentar hacerlo es usando la violencia.

Su segunda decepción —y tercera razón para recurrir a la violencia— radica en que, debido a la pluralidad, “ningún acto logra que su autor lo reconozca como propio con la misma certidumbre feliz con que cualquiera reconoce haber producido cualquier objeto” (Arendt, 2019b, p. 135). Entonces, para que pueda quedar constancia, certeza, confianza y seguridad de que lo que sucede en el mundo es producto de su accionar, tiene que “trabajar” a la sociedad con todo lo que ello implica.

Así, este deseo de trabajar y moldear a la sociedad conforme a los designios de una persona o grupo de personas tiende hacia tiranías y autoritarismos violentos que buscan desplazar los mecanismos pacíficos que conllevan la acción: la política, el discurso, el diálogo, el debate y los consensos.

La moralidad y la política

Al vivir en este mundo confundido, considero que es necesario profundizar en otras áreas de estudio para acercarnos a una comprensión mucho más profunda de la complejidad de los problemas que enfrentamos. Para Haidt (2019), “la moralidad une y ciega” (p. 19). Desde su punto de vista, “la naturaleza humana ha sido generada por la selección natural trabajando en dos niveles simultáneamente”:

1. Individuos que compiten contra otros individuos.
2. Grupos que compiten contra otros grupos.

Quizás un ejemplo que podría acercarnos a la visión de Haidt es lo que ocurre en los equipos deportivos profesionales. Los jugadores, como individuos, compiten con otros jugadores para obtener los mejores contratos y ser seleccionados por los mejores equipos; pero, además, tienen que ser buenos cooperadores dentro de sus equipos, cumplir con las exigencias de su grupo, porque si al equipo le va bien, a ellos también les va bien. Si, por tratar de demostrar que es el mejor de forma individual, un jugador deja de ser un buen cooperador y perjudica al equipo, entonces lo más probable es que no sea tomado en cuenta por otras agrupaciones.

Para Haidt (2019), esto es más que un ejercicio puramente racional —“coopero porque me conviene”—; es un mecanismo prácticamente instintivo. Afirma que “bajo ciertas circunstancias tenemos la habilidad de apagar nuestro lado interesado y comportarnos como células de un organismo más grande, o como abejas en una colmena, y trabajar por el bien del grupo” (p. 19). Esto tiene un lado que podría considerarse noble, aunque también oculta una dimensión oscura: “Nuestra naturaleza de abeja facilita el altruismo, el heroísmo y también la guerra y el genocidio” (p. 20). Para él, este comportamiento moral tiene implicaciones políticas, puesto que formamos tribus en torno a los partidos o movimientos políticos.

La complejidad de este asunto radica en que, así como tenemos identificados ciertos receptores de sabor en las papilas gustativas (dulce, salado, ácido/agrio, amargo), también existen “receptores del gusto morales universales” (Haidt, 2019, p. 183), que clasifica en:

1. Cuidado / Daño
2. Equidad / Engaño
3. Lealtad / Traición
4. Autoridad / Subversión

5. Santidad / Degradación

6. Libertad / Opresión

Cada uno de nosotros, dependiendo de factores como la herencia evolutiva común, la historia cultural o el proceso de socialización realizado en la infancia (Haidt, 2019, p. 169), puede reaccionar con mayor sensibilidad a cierto fundamento de la moralidad que a otro, o —siendo más precisos— a cierta combinación de fundamentos morales más que a otra. Haidt se enfoca en el contexto estadounidense; por ello, sus ejemplos se centran en los conservadores y progresistas, aunque menciona muy tangencialmente a los libertarios. En otros países, con partidos políticos más atomizados, este fenómeno podría resultar mucho más complejo.

Hay que considerar que estos fenómenos no solo afectan a la sociedad política. Malo (2021) le añade aún mayor complejidad a la influencia de la moralidad en el ámbito político al introducir en el debate a la sociedad civil. Para él, existen dos tipos de tribalismos: el intersocietal y el intrasocietal; es decir, entre sociedades y dentro de las mismas sociedades. El primero es el más antiguo, presente entre tribus, bandas, reinos y Estados. Esta es la principal razón por la que hemos evolucionado con ciertos mecanismos psicológicos que tienden a crear la división *Ellos/Nosotros* (p. 185). Sin embargo, nuestras sociedades occidentales han comenzado a formar grupos que, aunque en algún momento fueron considerados miembros de una misma sociedad, pasan a ser excluidos y considerados extraños y peligrosos (p. 186).

Para Malo (2021), es importante recalcar que la regresión al tribalismo no necesita de causas reales: “Lo importante no es la realidad, sino lo que la gente cree que es la realidad. [...] Son las creencias, y no los hechos, lo que importa” (p. 187). Además, menciona que los individuos tienen una tendencia a “elegir y procesar información de maneras destinadas a proteger su estatus como miembros de un

grupo o subcultura deseable” (p. 169), y que, en principio, estas necesidades estaban canalizadas por la religión. Pero, al pasar hacia sociedades cada vez más seculares, donde la religión ha quedado relegada para grandes segmentos de la población, este vacío religioso está comenzando a llenarse con diferentes ideologías que nos “conectan con la identidad moral” (p. 191).

Esto tiene un agravante, puesto que “la gente está dispuesta a hacer grandes sacrificios, incluso hasta el punto de dar sus vidas en aras de mantener esas creencias ideológicas” (p. 191).

Otras limitaciones que, según Malo (2021), ejercen las creencias ideológicas son: “funcionan como un sistema inmune de creencias que impide de entrada que escuches a las personas de otros grupos, te aísla de creencias foráneas [...] y aumentan la brecha entre Ellos y Nosotros” (p. 195). Esta dinámica incluso nos lleva a crear estereotipos del grupo *Ellos*, eliminando toda oportunidad de cooperación con los individuos de ese grupo. Además, “las ideologías incluyen un elemento moral: las disputas ideológicas son impermeables al compromiso y al acuerdo. [...] Las ideologías son también formas de justificar las acciones, especialmente las colectivas” (p. 195).

En otras palabras, la moralidad es una capacidad que nos permite distinguir lo bueno de lo malo. Esta clasificación depende de varios factores, como la herencia cultural o genética, el contexto bajo el cual se desarrolla el individuo, e incluso la interpretación intersubjetiva que se haga de los hechos a través de las creencias existentes o que comiencen a generarse en una sociedad. Anteriormente, las creencias dominantes y aglutinantes eran las religiones; sin embargo, al pasar estas a un segundo plano, las ideologías han comenzado a ocupar su lugar. El problema en este sentido es que, dentro de una misma sociedad, existen diferentes ideologías, cada una con sus propios grupos de interés y que activan distintos fundamentos morales.

Para aclarar el problema de fondo, se puede realizar un breve relato. Imaginemos que, en un primer momento, hay dos grupos: los buenos, representados por Dios, y los malos, representados por el Diablo. Lo normal es que deseemos ser buenas personas y que la bondad nos rodee, que toque cada espacio de nuestras vidas. Además, deseamos que todos los demás también sean buenos. Entonces, una primera pregunta que podríamos plantearnos es: ¿por qué la bondad debería tener algún límite? La creencia generalizada es que no debe tener ningún límite, que debe ser omnisciente, omnipresente y omnipotente.

Por otro lado, las personas tendemos a evitar ser los malos o que la maldad nos rodee; deseamos que no exista la maldad y que nadie sea malo. Entonces, ¿por qué deberíamos permitir que exista la maldad? El deseo generalizado es que vivamos en una especie de paraíso, en un mundo completamente libre de maldad y sufrimiento. Además, la bondad debe ser y permanecer pura, limpia, sin mancha, y tener objetivos completamente diferentes a los de la maldad. Entonces, ¿la bondad debería cooperar, escuchar, llegar a consensos, ceder ante la maldad? La respuesta clásica que se espera es: *Tu ne cede malis, sed contra audentior ito*, es decir: “No cedas ante el mal, sino que enfréntalo con más audacia”.

Por último, debemos considerar que existen motivaciones para ser bueno: ya sea la creencia en un paraíso después de la muerte, la esperanza de que nos vaya bien mientras estamos vivos, o al menos el temor al infierno. Nadie es bueno esperando que le vaya peor en todo sentido que siendo malo. En este punto, la pregunta sería: ¿qué estamos dispuestos a hacer o a sacrificar para alcanzar el paraíso o para evitar el infierno? Lo cierto es que algunas personas están dispuestas a hacerlo todo, incluso entregar sus vidas.

Entonces, si la bondad no debe tener límites y el mal no debe existir, y, además, se está dispuesto a cualquier cosa por evitar el mal y propagar el bien, ¿cuál es el contexto social o político en el que nos

encontraríamos? El caldo de cultivo perfecto para la polarización, e incluso para populismos que, por estas características, suelen terminar en tiranías y totalitarismos.

Es importante recalcar que ambos bandos se perciben a sí mismos como los buenos y a los otros como los malos, así que esta incapacidad para tolerar, cooperar o consensuar nace de ambos lados, no solo de uno hacia el otro. Esta problemática ya es bastante compleja, tratándose solo de dos bandos; sin embargo, en nuestros días hay muchos más: por ejemplo, entre clases sociales, sexos, géneros, preferencias sexuales, edades, razas, religiones, etc. En definitiva, son varias las islas en guerra que, de vez en cuando, pueden encontrar un enemigo en común, pero que, una vez que este desaparece, regresan a enfrentarse entre sí. El grupo social en el cual se puede confiar se reduce cada vez más dentro de los grandes países que hemos conformado.

La pluralidad y el valor del individuo

Estas investigaciones pueden parecer pesimistas respecto al futuro de nuestras sociedades, pero no se realizan con ese objetivo. Lo que buscan es dar a conocer ciertos aspectos de nuestra humanidad y de nuestras creencias para que podamos estar más conscientes de los factores que motivan nuestras acciones y la forma en la que vemos el mundo. Después de todo, como decía Arendt (2019b), “una perseverancia simple, no reflexiva, ya sea para seguir adelante con la crisis o para adherirse a la rutina que, imperturbable, cree que la crisis no se tragará su esfera vital específica, solo puede llevar a la ruina” (p. 299). O, en palabras que se le atribuyen a Edmund Burke: “Para que triunfe el mal, solo es necesario que los buenos no hagan nada”.

Sin importar la tribu en la que cualquiera se encuentre, es necesario actuar; y para ello, se necesita que exista la libertad para hacerlo. Sin eso, no hay ninguna esperanza de vencer al mal y la prosperidad se

torna un imposible de alcanzar. Por lo tanto, debe ser preocupación de todas las tribus evitar la imposición violenta del pensamiento único.

En este sentido, los mayores enemigos de la libertad y la prosperidad serían las tiranías y los totalitarismos. El tirano lo hace desde arriba, a través de la opresión, apoyado solo por las armas, como “el señor que gobierna uno contra todos” (Arendt, 2019b, p. 156). En cambio, el régimen totalitario “lo hace desde adentro y no desde fuera ni desde arriba [...], desempeña el papel del mundo exterior normal para una capa y el papel del extremismo radical para otra” (Arendt, 2019b, p. 157). A través de distintos métodos, logra aglutinar a cierto segmento de la población, para que posteriormente los mismos ciudadanos colaboren con la imposición violenta del pensamiento único y, de esa forma, se logre el exterminio de la pluralidad.

Creatividad

Para Arendt (2012), la pluralidad “es la ley de la tierra” (p. 43); algo que también es defendido por Fuentes (2018), quien señala que, desde los albores de la humanidad, hemos creado historias, mitos y cuentos que nos permiten guiarnos en el mundo. Hemos creado diferentes lenguajes y formas de intercambio; hemos producido una infinidad de bienes con diversas técnicas y desarrollado múltiples escuelas de pensamiento. Incluso —aunque con menor variedad—, estos fenómenos se dan dentro de un mismo país. Toda esta enorme diversidad no puede, ni va a, desaparecer, y mucho menos ahora, cuando somos varios miles de millones de personas con nuestra propia capacidad de ver y reinventar el mundo dentro de nuestro pensamiento.

La creatividad y la cooperación son los grandes pilares que nos han permitido desarrollarnos a lo largo de la historia. De hecho, en gran parte de nuestro devenir como especie, hemos usado nuestra creatividad para cooperar mejor y a mayor escala. Dicho sea de paso,

este es el principal rol de grandes instituciones como el lenguaje, la moneda y el derecho: ámbitos en los que hemos alcanzado amplios consensos, aunque —a pesar de su éxito— aún encontramos innovaciones y debates en torno a ellos.

Para Fuentes (2018), la pluralidad es importante porque “la creatividad está hecha de interconexiones de ideas” (p. 9). Por lo tanto, mientras más ideas existan dentro de una sociedad, más oportunidades habrá de que esta sea próspera.

Arendt también va en el mismo sentido, señalando básicamente dos razones:

1. “Cuanto más pueblos haya en el mundo, vinculados entre ellos de una u otra manera, más mundo se formará entre ellos y más rico será el mundo” (Arendt, 2018, p. 122).
2. “El azar es algo maravilloso para la esperanza” (Arendt, 2019a, p. 1397).

Esto no quiere decir que todo lo que gire alrededor de la creatividad sea positivo. Lo que quiere decir es que, sin creatividad, habría muchas menos cosas positivas que relatar. El juego de la creatividad termina siendo de prueba y error: podemos equivocarnos, y el costo de esos errores puede ser tremendamente alto —como ha quedado documentado en la desaparición de distintas civilizaciones a lo largo de la historia de la humanidad o como lo que estuvimos cerca de sufrir durante la Crisis de los Misiles—. Sin embargo, cada uno de esos errores nos enseña algo y nos permite ir mejorando, ir puliendo nuestras creencias.

Esto hace que el precio de intentar prohibir el pensamiento creativo sea mucho más alto, porque ni siquiera hubiéramos podido tener la oportunidad de alcanzar tiempos tan prósperos como los que vivimos en la actualidad.

En defensa de la pluralidad

No basta con tan solo haber reflexionado sobre este tema —aunque, sin duda, es necesario que más personas al menos lleguen a este punto—. Es necesario intentar actuar. Después de todo, en el obrar humano está la capacidad de interrumpir y detener estos procesos de crisis (Arendt, 2019b, p. 299).

Para Arendt (2019b), se puede “inspirar a la acción sin violar las normas del ámbito político solo cuando consigue hacerse manifiesta a la manera de un ejemplo: es la única oportunidad que un principio ético tiene de ser verificado y confirmado” (p. 379). Es importante recalcar que el ejemplo puede y debe ser propio, pero también puede ser ajeno. Debe haber una coherencia básica entre lo que decimos y lo que hacemos. Si pasamos diciendo que cierta forma de comportarse es la correcta por alguna razón, debemos actuar de esa forma. Caso contrario, podemos quedar como hipócritas, dañar nuestra reputación y perder credibilidad; por lo tanto, afectamos nuestra causa. Nada asegura que la coherencia aumente nuestra credibilidad, pero, al menos, no puede perjudicarla. Hay que recordar que los seres humanos desarrollamos el chisme precisamente para controlar ese tipo de incoherencias sociales.

Por el contrario, el ejemplo incluso puede ser ficticio. Prácticamente, todas las historias y los mitos que nos hemos contado se refieren a personajes que encarnan ciertos principios o valores. Hay héroes de todo tipo: los comunes, los guerreros, los amantes, los poderosos, los redentores, los santos (Campbell, 1972), cada uno con sus propias características que tratan de transmitir un ejemplo de vida. Incluso los ejemplos negativos pueden ser instructivos, como suele ser el desenlace de los villanos de distintas historias, o el proceso de transformación de los héroes hasta alcanzar la virtud.

Las historias no tienen por qué ser prosaicas; pueden ser poéticas, transmitidas a través de canciones, es decir, pueden difundirse mediante cualquier forma de arte. En este punto, es importante recordar que las personas tenemos formas particulares de interpretar los hechos, y que, al narrarlos, lo que estamos haciendo es construir historias. La educación también se encuentra atravesada por los relatos que nos transmiten los libros —que, aunque intenten ser objetivos, siempre guardan algún tipo de sesgo—. Historia tras historia, vamos construyendo el sentido común.

Considero que el rol principal debe recaer en la sociedad civil; sin embargo, también puede ejecutarse desde la sociedad política, con el único matiz de que debe evitarse el uso de la violencia estatal. Es más, el Estado debería centrarse en lo que mencionó Bastiat en 1848:

El Estado no es o no debería ser otra cosa que la fuerza común instituida, no para ser entre todos los ciudadanos un instrumento de opresión y expropiación recíproca, sino, por el contrario, para garantizar a cada uno lo suyo y hacer reinar la justicia y la seguridad (Bastiat, 2013, p. 180).

En este punto, es importante recordar que, mientras más funciones asuma el Estado, también tendrá mayor capacidad y cobertura para usar la fuerza o la violencia para imponer el pensamiento único o para fomentar conflictos entre aquellos que crean que su visión debe imponerse. Por lo tanto, así como hay que conseguir cambios en las instituciones informales, también es necesario lograrlos en las instituciones formales. Aunque, según Hayek (1948), al alcanzar lo primero, lo segundo viene por añadidura.

Debemos tomar en cuenta que estos aspectos mencionados corresponden a la esfera pública, a la política. Como diría Arendt (2018):

La política siempre ha tenido que ver con la aclaración y disipación de prejuicios, lo que no quiere decir que consista en educarnos para

eliminarlos, ni que los que se esfuerzan por dilucidarlos estén en sí mismos libres de ellos. (p. 52)

Por lo tanto, es necesario trabajar en nosotros mismos para evitar actitudes tribales frente a los demás. De este ensayo, al igual que de textos como los de Popper o Kant, se pueden rescatar ciertas virtudes importantes a cultivar, como la tolerancia y la humildad. Sin embargo, Gray *et al.* (2021) han planteado que estas virtudes no necesariamente ayudan a eliminar el *postureo moral* y que, al igual que las ideologías políticas, podrían utilizarse para colocarse moralmente por encima de los demás. Por ello, consideran que tal vez sería mejor tratar de cultivar la curiosidad: el deseo genuino de tratar de entender por qué la otra persona ve el mundo como lo ve o por qué cree en lo que cree; aceptar que quizás exista una razón o una preocupación válida que la lleve a defender determinada postura.

Tampoco debemos olvidar el gran rol pacificador que tienen los mercados libres. Como se le atribuye a Bastiat (2013): “Donde entra el comercio, no entran las balas”. Esto se debe a la enorme capacidad de cooperación que permiten, gracias a la cual comenzamos a tener sociedades más cohesionadas, y se eleva el costo de generar conflictos violentos. En un libre mercado se permite la pluralidad de productos, servicios y sistemas de cooperación que no solo traen prosperidad, sino que nos permiten escoger cualquier camino que deseemos para alcanzar la felicidad. Siempre habrá factores que puedan limitar nuestra capacidad para cooperar dentro de un mercado, pero al menos serán condiciones naturales, no impuestas arbitrariamente por el capricho de algún político de turno. Así, no habrá a quien odiar ni poder por el cual luchar para alcanzar nuestros sueños, sino simplemente obstáculos propios del azar de nuestras vidas.

A través del libre mercado existen todos los incentivos para fomentar y defender la pluralidad, así como para la cooperación pacífica,

mientras se reducen los incentivos para imponer violentamente un pensamiento o modelo único de subsistencia.

También es importante rescatar el respeto por la dignidad humana de cada individuo, considerándolo como un fin en sí mismo, con quien se pueden establecer formas de cooperación, y no como un simple medio para alcanzar fines particulares que le son ajenos. No se debe tratar a las personas como si fueran objetos que se pueden moldear o como animales a los que hay que destruir su capacidad de actuar o su voluntad mediante el uso de la fuerza y la violencia.

Además, si se considera que los seres humanos poseemos algún tipo de dignidad moral, esta dignidad no puede restringirse a la de los colectivos: necesariamente debe ser propia del individuo, dado que los colectivos pueden ser de cualquier tipo. Por lo tanto, si cada colectivo es capaz de decir quiénes son dignos y quiénes no, entonces cada uno estaría habilitado para exterminar a los demás. Este fenómeno ya lo vivimos durante el siglo XX con los gulags soviéticos y los campos de concentración nazis.

Reflexión final

Es posible que el tribalismo no pueda ser erradicado —o al menos no a corto plazo—; por lo tanto, es importante que aprendamos a convivir con él, principalmente porque la pluralidad tampoco parece poder erradicarse, aunque pueda verse muy limitada en regímenes tiránicos o totalitarios.

Es más, incluso podría no ser deseable erradicar ni el tribalismo ni la pluralidad, ya que ambos fenómenos tienen amplios aspectos positivos que nos permiten mejorar como personas y como sociedad: el tribalismo, al permitirnos coordinar mejor nuestras actividades, cooperar de forma eficiente y fortalecer vínculos en torno a objetivos

comunes para alcanzar beneficios mutuos; y la pluralidad, al abrir la puerta a la creatividad, el progreso, la prosperidad e, incluso, a una comprensión más profunda de la realidad que nos rodea. A estas consideraciones debemos añadir que el costo de intentar eliminar el tribalismo y la pluralidad ha resultado catastrófico en aquellas sociedades que lo han intentado.

Es importante recalcar que este ensayo no se refiere a lo que se debe hacer en el ámbito privado, donde cada uno puede decidir qué tipo de vida llevar y bajo qué condiciones desea vivir. Más bien, se ha sugerido que lo privado se mantenga en lo privado y que lo público permanezca en lo público, evitando la confusión de ambas esferas. Por lo tanto, este ensayo se centra en los problemas que es preferible evitar en el ámbito público.

En este sentido, se considera necesario que, sin importar la ideología política, debemos evitar masificar los errores o confusiones conceptuales que resultan peligrosos para la libertad, la pluralidad, la paz y la prosperidad. Para ello, debemos recordar el poder que tienen las historias y los ejemplos de vida que ofrecemos al mundo. Esto es algo que todos debemos tener presente, especialmente quienes aspiren a formar parte de la sociedad política, ya que en sus manos recae la gran tentación de intentar moldear el mundo. Al hacerlo, olvidan que el poder no es eterno y que, al utilizarlo para imponer una visión, abren la puerta para que quienes vengan después hagan lo mismo en sentido contrario, perpetuando el ciclo de violencia en el que vivimos.

Por lo tanto, es de vital importancia que podamos reconocer los aspectos negativos de la naturaleza y condición humanas, para no dejarnos llevar por ellos de forma visceral. Al contrario, debemos tratar de ser cautos al momento de juzgarnos a nosotros mismos, nuestras ideas, las ideas de los demás y a los demás en general. En otras palabras, se trata de reflexionar, indagar y comprender más profundamente las creencias y los actos —propios y ajenos—.

En última instancia, no se pretende ofrecer una respuesta definitiva al debate sobre la defensa de la pluralidad, sino brindar un análisis preliminar, abierto a la crítica y al diálogo. El objetivo principal es estimular la discusión, propiciar el análisis de alternativas y, en caso de que el lector encuentre algún valor o pertinencia en las ideas aquí expuestas, extender ese diálogo más allá de estas páginas. Si bien el impacto potencial de este tipo de reflexiones es incierto, la necesidad de perspectivas plurales para comprender y superar nuestras crisis actuales resulta innegable.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin*. Pre-Textos. <http://bit.ly/4kWviEw/>
- Arendt, H. (2012). *La vida del espíritu*. Paidós Básica. <http://bit.ly/46ys-pq1/>
- Arendt, H. (2018). *¿Qué es la política?* Paidós. <http://bit.ly/455Upi2/>
- Arendt, H. (2019a). *La pluralidad del mundo*. Taurus. Edición de Kindle. <http://bit.ly/41chRsX/>
- Arendt, H. (2019b). *Entre el pasado y el futuro*. Austral. <http://bit.ly/45ti-ShR/>
- Arendt, H. (2021). *La condición humana*. Paidós Surcos 15. <http://bit.ly/3I-Ki2FC/>
- Bailey, R., y Tupy, M. (2020). *Ten Global Trends Every Smart Person Should Know: And Many Others You Will Find Interesting*. Cato Institute. Edición Kindle. <http://bit.ly/3UjcBQF/>
- Bastiat, F. (2013). *Obras escogidas*. Unión Editorial Argentina. <http://bit.ly/4m8NZFP/>
- Campbell, J. (1972). *El héroe de las mil caras*. Fondo de Cultura Económica. <http://bit.ly/4o8oGFS/>
- Fuentes, A. (2018). *La chispa creativa*. Planeta. <http://bit.ly/4o8pD0R/>
- Gray, K., Blakey, W., y Hartman, R. (2021). *The Enlightenment Trap*. <http://bit.ly/3UjcQv3/>
- Haidt, J. (2019). *La mente de los justos*. Planeta. <http://bit.ly/46tfdTe/>

- Hayek, F. (1948). *The Intellectuals and Socialism*. <http://bit.ly/456VZAr/>
- Hayek, F. (2010). *La fatal arrogancia*. Unión Editorial. <http://bit.ly/3IG3K97/>
- Malo, P. (2021). *Los peligros de la moralidad*. Deusto. <http://bit.ly/3H6pdHF/>
- Ortega y Gasset, J. (2010). *Ideas y creencias*. Omegalfa. <http://bit.ly/3TUaClw/>
- Ostrom, E. (2000). *Collective Action and the Evolution of Social Norms*. The Journal of Economic Perspectives. <http://bit.ly/3TUaDpA/>
- Smith, A. (2020). *Teoría de los sentimientos morales*. Kindle. <http://bit.ly/44W30DW/>

Cerebro y fenomenología

Aportes al proceso de aprendizaje

EDWIN FABRICIO OBANDO OLAYA

WILLIAM ORLANDO CÁRDENAS MARÍN

<https://doi.org/10.17163/abyaups.137.11>

Introducción

En este capítulo pretendemos conceptualizar los procesos que realiza el cerebro en relación con los modos del conocer y los elementos que pone en funcionamiento durante la actividad de comprensión del entorno. Necesitamos definir los procesos mediante los cuales aprende el ser humano, por lo que realizaremos este abordaje desde la propuesta de Husserl, partiendo de la cosa misma, para luego considerar los procesos del aprendizaje, cómo estos van adquiriendo mayor sentido y la exigencia de su democratización. Proponemos identificar las operaciones didácticas que permitan incorporar estas representaciones en la praxis educativa, tanto por parte de los docentes como de los estudiantes, ya que se trata de elementos cualificados que hacen posible articular de mejor manera el desenvolvimiento del ser humano.

La forma en que se representan los conceptos en la mente del individuo ha sido objeto de estudio de diversas disciplinas, como la psicología, la pedagogía y la neurociencia, las cuales han realizado aportes significativos al entendimiento de estos procesos. Estas disciplinas se enfocan en determinar los procesos cognitivos que realiza el ser humano en relación con lo que aprende. Tal es el caso de la neurociencia, una ciencia reciente que busca explicar cómo se desarrolla el aprendizaje en el individuo. Para ello, parte del conoci-

miento del cerebro, de las formas en que se articulan las neuronas en la comprensión de los fenómenos que entran en juego al momento de comprender lo observable y, posteriormente, explicar lo que acontece en el entorno. Desde esta perspectiva, se plantean algunos enunciados con la intención de establecer líneas de conocimiento que permitan esclarecer el tema abordado.

En un primer momento, conceptualizaremos algunas ideas sobre cómo aprende el cerebro, incorporando aportes desde la fenomenología de Husserl, quien propone como punto de partida el alejamiento o la puesta entre paréntesis del fenómeno. Para Husserl, esta propuesta implica la eliminación de cualquier tipo de subjetividad, con el fin de adueñarse de las cualidades que posee la cosa misma, captando sus propiedades esenciales para luego aludir a lo que es en sí. Tal actividad de poner entre paréntesis exige que el sujeto elimine los elementos subjetivos que impiden abstraer la esencia del fenómeno. En este despojamiento de lo subjetivo, el sujeto es conducido al conocimiento de la cosa y hace consciente dicho conocimiento.

Esto permite establecer una relación directa entre el sujeto y la cosa tal como aparece, sin que el sujeto realice procesos interpretativos ni presuponga que conoce todas las características del objeto que observa. El énfasis recae en develar los datos y la información que contiene la cosa en sí, para que pueda ser aprehendida. Poner entre paréntesis al fenómeno implica también que el sujeto dirija sus procesos mentales hacia la decodificación de la información que la cosa le presenta, de manera que le permita ver su esencia: conocer lo que el objeto es concretamente, esto es, sus características, cualidades, accidentes y formas de representación en el mundo exterior.

En este primer momento, se establece una relación con las emociones, ya que estas constituyen un medio de conocimiento de los elementos presentes en la realidad, aunque no resultan determinantes para la comprensión y el conocimiento de los fenómenos. Las emo-

ciones permiten la toma de decisiones frente a lo conocido, en tanto el sujeto actúa en el entorno en el que se encuentra. Otro elemento clave en este primer momento es el conjunto de actividades que configuran el proceso de aprendizaje, permitiendo al sujeto adecuar la información y desenvolverse en su mundo natural.

En un segundo momento, se aborda la abstracción del objeto, es decir, las funciones que el sujeto emplea respecto de lo que conoce, lo que aparece en su mente. Surgen entonces preguntas como: ¿el sujeto puede conocer únicamente aquello que existe? ¿Qué ocurre con lo que escapa a la mente? El desarrollo de este campo es posible porque el cerebro humano es capaz de abstraer cualidades de los fenómenos, siempre que estos se manifiesten a la conciencia.

El cerebro también recurre a datos previos almacenados en la memoria, por lo que puede reformular conocimientos que ya poseía como elementos dados o verdaderos. En este apartado intervienen tres subtemas: el primero se refiere a la forma en que se presentan los fenómenos al sujeto, es decir, cómo se manifiesta la cosa ante el intelecto; el segundo se enfoca en las formas de abstracción del objeto que realiza el cerebro para llegar al conocimiento; y el tercero retoma la cosa en sí, analizando el proceso fenomenológico que debe incluirse en dicha actividad intelectual.

Por otra parte, en este apartado se analiza cómo se da la representación de los conceptos cuando entran en dinamismo con el aprendizaje de los elementos presentes en el entorno del individuo, y su posible aplicación práctica. Esto se aborda desde el enfoque de la neurociencia, a partir del descubrimiento de las neuronas espejo y su relación con la conceptualización de lo comprendido durante el proceso de abstracción de la cosa misma. El acto de conocer la realidad es necesario para comprender lo que estamos observando, y por ello buscamos identificar los procesos que permiten al individuo aprender mejor.

A continuación, se plantean algunos mecanismos que explican cómo ocurre el proceso de aprendizaje, teniendo como base el método fenomenológico, los postulados de la neurociencia y su aplicación en la práctica educativa, a fin de evidenciar el aprendizaje de los fenómenos y traducirlo en conceptos comprensibles para el individuo.

A manera de conclusión, se presentan datos actuales aplicables a futuras investigaciones que permitan desarrollar una mejor comprensión de las funciones intelectivas del ser humano en torno al conocimiento, y que posibiliten la aplicación de algunos elementos fundamentales para la educación. Estas prácticas deben entenderse como los procesos cognitivos que intervienen en las estrategias educativas, y que permiten mejorar las cualidades del aprendizaje del sujeto y su relación con el entorno, especialmente en el campo social, donde el ser humano se contextualiza y entra en contacto con los elementos que configuran su realidad.

Todo proceso de aprendizaje que haya asimilado el sujeto debe reflejarse en sus posibilidades de relación con el entorno y con las personas con las que interactúa. Se concibe así al individuo dentro de la sociedad como un ente que determina su forma de relacionarse, en función del conocimiento del mundo que habita. Es dentro de los procesos sociales donde se manifiesta la relación del sujeto con lo que conoce y su manera de interactuar con el medio.

¿Cómo aprende el cerebro?

Los estudios orientados a comprender cómo aprende el cerebro humano resultan complejos; más aún, la búsqueda por dilucidar qué es la conciencia —entendida como la facultad del ser humano para realizar determinada acción, siendo responsable del acto ejecutado— constituye un desafío aún mayor. Esta es apenas una de las múltiples definiciones que se encuentran en la amplia literatura que estudia el

concepto. Considerar que la comprensión de las cosas que existen en el entorno resulta compleja de entender y de explicar muestra que la forma en que aprende el cerebro es múltiple y diversa. Las neurociencias pretenden ofrecer una respuesta a esta perspectiva, en especial a través de la neuroeducación y su interés por aportar estrategias que hagan posible la comprensión de estos conceptos.

Por otro lado, tenemos el concepto de *fenómeno*, que proviene del griego φαινόμενον, es decir, “lo que se muestra a la experiencia” y que resulta posible conocer por medio de los sentidos. También debemos considerar el concepto de *objeto*, entendido en la filosofía escolástica como el contenido de un acto intelectual o percibido. Posteriormente, Descartes lo incorporó al entendimiento de la cosa o ente (1980). En este capítulo, consideraremos al objeto como el conocimiento fruto de la actividad cognoscente que realiza el sujeto.

Si por un instante llegáramos a definir los procesos que realiza el cerebro desde una perspectiva enteramente científica, ¿qué pasaría con la libre elección que realiza el ser humano para adaptarse a un entorno determinado? Por otra parte, si las vivencias pudieran ser determinadas con base en la forma de obrar, ¿estaríamos afirmando que el sujeto se determina únicamente en función de los actos que realiza, eliminando toda intencionalidad? En tal caso, estaríamos sugiriendo que el ser humano puede llegar a comprenderse de modos distintos a partir del descubrimiento y desmitificación del cerebro y de la conciencia (Dennett *et al.*, 1995).

Los procesos de abstracción, producto de la actividad cerebral, denotan que el cerebro puede llegar al conocimiento de los elementos existentes. Es mediante este proceso —la abstracción de la realidad— que el cerebro humano se constituye como responsable de *inteligir* lo que puede ser conocido por el individuo. El mecanismo por el cual el cerebro accede al conocimiento de las impresiones

sensibles demuestra que las posibilidades de conocer los fenómenos provienen de la experiencia, pero no se agotan en ella (Kant, 2005). La experiencia proporciona información de los objetos que llegan al cerebro a través de los sentidos como elementos existentes, pero esto no resulta suficiente. La forma de conocer requiere que el sujeto cuente con principios racionales comunes a todos los seres humanos, los cuales pueden considerarse universales y operan de manera independiente de la experiencia empírica.

Los modos de estar en el mundo definen el conocimiento que somos capaces de desarrollar. En este sentido, ¿qué sucede con aquello que escapa a nuestra capacidad de abstracción, como la imaginación? ¿Podemos dar por sentado que existen elementos que solo se muestran y resultan difíciles de comprender para el ser humano? O, ¿podríamos decir que algunos elementos son creados a partir de la imaginación como fruto de procesos cerebrales? Nuestra capacidad de conocer la realidad no se sustenta en actividades mecánicas, ni simplemente en poseer un cerebro que integra inteligencia y conciencia (Dennett *et al.*, 1995; Velásquez *et al.*, 2009). Está también supeditada a una herencia genética o huella neuronal, producto de las conexiones sinápticas que realiza el cerebro a través de las neuronas que lo conforman.

Esta actividad cerebral se complementa con la abstracción, proceso mediante el cual el cerebro adquiere conocimientos. Por ello, no puede decirse que el ser humano sea una *tabula rasa*; por el contrario, poseemos información previamente almacenada, que puede ser activada y reproducida de acuerdo con las necesidades del proceso de aprendizaje. En este sentido, podemos aludir a la comprensión propuesta por Kant (2007), quien distingue entre el fenómeno —la cosa que aparece ante la inteligencia sensible— y el nómeno —la cosa en sí.

Para determinar la relación entre individuo y fenómeno deben considerarse tres momentos: a) la experiencia proveniente del exterior,

enriquecida por los sentidos, como sentir frío o calor, percibir olores, escuchar sonidos musicales o ruidos; b) las vivencias internas, como las fantasías, la imaginación o las imágenes provenientes del estado onírico; y c) las emociones, resultado de dichas vivencias con las que entramos en relación, como la felicidad, la ira, el enojo o el asombro. Estas emociones forman parte de las distintas formas de expresión con las que interactuamos diariamente (Dennett *et al.*, 1995).

Las emociones fueron entendidas por Aristóteles (2012) como momentos de susceptibilidad que hacen posible cambiar un juicio. Platón, por su parte, las concibe como el elemento que permite aprehender el mundo sensible (1871). Las emociones juegan un papel determinante en la toma de decisiones y permiten incidir en el aprendizaje de los elementos que se relacionan con el sujeto. Son responsables de los cambios en los estados de ánimo de la persona y constituyen una fuente de significados para el desarrollo del ser humano y su posterior inserción en el entorno (Velásquez *et al.*, 2009). Con el desarrollo de la neurociencia, la ciencia cognitiva permite explicar de mejor manera las actividades cerebrales involucradas en la toma de decisiones (Marlen *et al.*, 2009, p. 333). En virtud de ello, entendemos la cognición como la actividad cerebral mediante la cual se recoge la información, se asimila, se describen los elementos observables y se contribuye al conocimiento del entorno.

Todos los sentidos se encuentran fenomenológicamente conectados, de modo que proporcionan la información necesaria sobre lo observable hacia el mundo interior. Al tocar un objeto, este ofrece información sobre lo que es. Decir que los sentidos están fenomenológicamente conectados implica que la vista, el olfato, el tacto, el gusto y la audición se articulan cuando alguno de ellos entra en contacto con el fenómeno, proporcionando datos del entorno. Es decir, los sentidos del ser humano están orientados al conocimiento de la cosa misma, al punto de producir una idea de lo que se está conociendo.

El sentido que primero logra identificar el fenómeno permite que los demás sentidos complementen esa información respecto del objeto percibido. Por ello, esta conexión implica reconocer que los sentidos están orientados al conocimiento integral del objeto. La integración de información proveniente de distintas fuentes sensoriales es lo que permite al ser humano captar, interpretar y actuar sobre su entorno.

Las emociones dentro del proceso de conocimiento

La forma en que las emociones intervienen en el proceso de conocimiento se encuentra asociada a la necesidad del ser humano de llegar a la comprensión de su entorno.

Con respecto a las emociones, mencionaremos que estas permiten definir una postura sobre lo que es conocido, pero no son las que permiten por sí solas que el sujeto llegue al conocimiento de las cosas existentes. Para que se produzca tal situación, se requieren otros factores que posibiliten este proceso de aprehensión de la realidad, como la observación de las formas en que las representaciones llegan al cerebro, produciendo un concepto respecto de aquello que se percibe, el cual posteriormente puede dar lugar a momentos emotivos de alegría, tranquilidad, enojo, angustia, esperanza, sorpresa, entre otros.

La experiencia de lo captado está asociada a las representaciones que han podido ser retenidas por la persona y que, en un momento dado, al recordarlas, producen una reacción o huella neuronal que hace posible vincular dichas vivencias con situaciones cotidianas. Poner en práctica el conocimiento implica su demostración, ya sea mediante la comunicación o por la ejecución de una acción específica. La imaginación también juega un papel importante en aquellos casos en los que no se puede tener experiencia en primera persona de la cosa en sí (Mora, 2021).

De este modo, consideramos que las emociones están asociadas a la forma en que el cerebro aprehende los elementos próximos a su entendimiento, permitiendo el conocimiento. Por consiguiente, las emociones constituyen un elemento que favorece el conocimiento del mundo. Ellas manifiestan una parte del objeto que puede conocerse, lo cual se complementa con el ejercicio que realiza el cerebro respecto de los elementos o características percibidas. Esta forma de conocimiento que proporcionan las emociones puede ser reafirmada desde la conciencia y su relación con la actividad cerebral, en tanto se asocia la información recibida y se la vincula con aquello que resulte familiar o conocido para el individuo (Araya-Pizarro y Espinoza Pastén, 2020, p. 37).

A partir de las emociones se pueden consolidar las formas en que el sujeto llega al conocimiento de los elementos que observa, percibe, abstrae y logra *entender* para su comprensión y posterior acomodación de la realidad. Las emociones forman parte del proceso de aprendizaje de los individuos y son un factor clave que permite realizar acciones orientadas a la comprensión (Pacheco *et al.*, 2015). El proceso que ejecutan las emociones para la comprensión resulta necesario, ya que forman parte de la cognición.

La ausencia de emociones puede inducir a errores en la interpretación de los contenidos, pues estas permiten la predicción, la emisión de juicios, la planificación de futuras acciones y el fomento de intenciones, lo cual sería imposible sin esta carga emocional (Roselló y Revert, 2008; Sarmiento y Ríos, 2017; Wu *et al.*, 2012). Los procesos que realiza el cerebro en lo que respecta a la comprensión se encuentran entrelazados con los estados emocionales, que hacen posible la aprehensión de lo que se percibe a través de los sentidos. En este sentido, las emociones actúan como mecanismos que orientan la toma de decisiones ante situaciones en las que el cerebro acomoda la información que recibe.

Desde esta perspectiva, Lempert *et al.* (2015) sostienen que las emociones influyen de manera significativa, generando susceptibilidad ante la forma en que tomamos decisiones en situaciones complejas o de estrés. La influencia de las emociones en los procesos de aprendizaje está vinculada a los sentidos, que constituyen el medio a través del cual los datos son procesados por el cerebro. Este, a su vez, realiza la actividad de comprensión, reformula posibilidades y establece procesos decisionales alineados con nuestros fines.

Las emociones, junto con los sentidos, activan las vías por las que llegamos al conocimiento y, al mismo tiempo, posibilitan que el cerebro adapte la información recibida para traducirla en acciones o decisiones. Así se reafirma que la actividad neurocognitiva está asociada al proceso cerebral que permite procesar la información obtenida del entorno, ajustarla a la información existente y emitir una respuesta como resultado de los datos recogidos.

Las formas de representación se encuentran influenciadas por las emociones, los sentidos y la capacidad intuitiva, que forman parte del proceso neuronal mediante el cual el cerebro conoce los elementos que lo rodean. Todo lo mencionado está orientado a la toma de decisiones, lo cual nos permite actuar de manera libre y responsable respecto de lo aprendido.

Por esta razón, las formas en que se presentan las emociones juegan un papel neurológico importante en la toma de decisiones. Esto se debe a que muchas decisiones se manifiestan en contextos de estrés. Ante estas situaciones, se produce un aumento de la actividad de la amígdala, lo que dificulta el funcionamiento de la corteza prefrontal (Lighthall *et al.*, 2012). Otro factor a considerar es que las llamadas neuronas dopaminérgicas, ubicadas en el área tegmental ventral y en el núcleo estriado, se ven afectadas por la carga de estrés que puede recaer sobre dichas zonas (Sarmiento y Ríos, 2017). En consecuencia,

es probable que las alteraciones en los procesos neuronales relacionados con la toma de decisiones afecten directamente la actividad cognitiva del ser humano, dando como resultado posibles errores tanto en el aprendizaje como en la toma de decisiones (Starcke y Brand, 2012).

¿Cómo se da el proceso de aprendizaje en el cerebro en relación con la herencia genética?

El cerebro es el órgano en el que se genera el pensamiento, las habilidades del razonamiento y la capacidad intelectual que hace posible el reconocimiento de los elementos y la ejecución de los procesos cognitivos de muy variados tipos. Las conexiones neuronales que se dan en el cerebro hacen posible que se generen nuevos aprendizajes, conceptos y habilidades necesarias para nuestro desenvolvimiento en el entorno.

Las funciones cerebrales, al igual que la plasticidad cerebral, se encuentran influenciadas por las diversas actividades definidas por los genes y por las determinaciones epigenéticas. La actividad del cerebro, conforme a su capacidad de reconducir sus procesos para aprender nuevas cosas y crear conexiones en favor de potenciar sus habilidades, permite su reconexión con nuevos procesos, contribuyendo a la regulación génica en función del entorno en el cual se desenvuelve la persona (Bueno, 2019). Cabe destacar que, si bien resulta cierta la evidencia de que los procesos de aprendizaje guardan una conexión con los aspectos genéticos, puede afirmarse que las habilidades innatas pueden ser potenciadas por medio de los procesos educativos, en cuanto influyen en la plasticidad neuronal, donde se sustentan los procesos de aprendizaje y las formas del comportamiento.

Desde la etapa de desarrollo embrionario, y sobre la base de los programas genéticos que hacen posible el funcionamiento fisiológico del cerebro, continúan construyéndose los esquemas de los mapas neu-

ronales a lo largo de toda la vida. Dicha plasticidad neuronal es la base de los procesos de aprendizaje.

Desde perspectivas psicológicas, el proceso de aprendizaje requiere de algunas capacidades cognitivas que aporten significativamente a dicha actividad. Las capacidades cognitivas se consideran habilidades mentales necesarias para la adquisición del conocimiento, tales como la atención, la inteligencia, la memoria de trabajo, la motivación, la recuperación de datos e información y el control cognitivo. A lo largo del proceso de generación del cerebro interviene una serie de patrones genéticos, por lo que los elementos biológicos tienen injerencia en los procesos cognitivos y en la captación de los aprendizajes.

La dependencia de los procesos neuronales respecto de las capacidades cognitivas asociadas al aprendizaje muestra una correlación con la herencia. Sin embargo, los factores provenientes del ambiente también ejercen influencia en los procesos de aprendizaje; por lo tanto, resulta posible que, desde los procesos educativos, se puedan modificar de alguna manera los rasgos cognitivos del individuo. Se precisa que, en el proceso de enseñanza-aprendizaje, la actividad que pueden realizar los docentes es la de maximizar las habilidades en los estudiantes, de manera que se permita potenciar sus capacidades y predisponerlos para un mejor aprendizaje, con la implementación de metodologías oportunas y activas. De tal manera, se contribuye al fomento de la cognición de los estudiantes y se estimulan sus habilidades en función de lo que resulte necesario.

Resulta evidente que, desde los factores provenientes del ambiente en el que nos desenvolvemos, se establecen las redes neuronales que configuran las capacidades cognitivas, haciendo uso de la plasticidad que posee el cerebro para aprender. En este plano, se atribuye importancia a la plasticidad neuronal, en cuanto permite modificar y adaptar las diversas formas de comportamiento en función del proceso de

aprendizaje (Lluch *et al.*, 2019). La actividad de las conexiones neuronales posee un vínculo con la carga genética del ser humano. En ese sentido, los mapas de conexiones neuronales nuevos constituyen factores clave para la adquisición del aprendizaje, necesario para el desarrollo adecuado del individuo. De lo ya mencionado, podemos reafirmar que el ambiente ejerce influencia dentro de los sistemas cognitivos del individuo, utilizando como puente la plasticidad sináptica, lo cual permite fomentar las redes neuronales necesarias para la adquisición de nueva información.

En el proceso de formación del cerebro, y dentro de la diversidad de la actividad conectiva, interviene una gran cantidad de genes, fruto de la herencia, los cuales influyen en los procesos cognitivos que realiza el individuo para aprender. Los procesos de conexiones sinápticas que realiza el individuo resultan necesarios al momento de aprender, en cuanto permiten reconocer determinada información e incorporarla a su estructura de conocimiento.

La actividad cerebral, fruto del ejercicio que realiza el cerebro para aprender nueva información, se vincula con los procesos de toma de decisiones. De acuerdo con estudios de resonancia magnética funcional (RMF), se ha logrado identificar que la corteza prefrontal dorsolateral izquierda y la corteza prefrontal ventral se encuentran relacionadas con el sentido de costo-beneficio al momento de incorporar nueva información dentro de los procesos neuronales (Basten *et al.*, 2010). “Además, se ha encontrado que dos sistemas separados están relacionados con las decisiones. Por su parte, el sistema límbico y el sistema dopaminérgico-mesencefálico, que se activan cuando la decisión tiene una respuesta inmediata” (Sarmiento y Ríos, 2017, p. 34). La forma en la que intervienen estos dos sistemas tiene que ver con los procesos en los cuales se incorpora nueva información a las estructuras cerebrales del individuo, en la medida en que dicha información le resulte novedosa y necesaria. En algunas ocasiones,

estas activaciones están asociadas con las emociones, las cuales se activan de manera involuntaria y reaccionan ante las situaciones que se presenten al individuo.

La abstracción del objeto en nuestros procesos cognitivos

La actitud fenomenológica, entendida como una filosofía eidética o de las esencias, en cuanto permite llegar al conocimiento de la cosa en sí desde lo que es y se manifiesta ante el intelecto humano, tiene una estricta relación con el sentido intencional y con lo que puede experimentar el ser humano. Desde la actitud fenomenológica, la información se presenta ante la mente humana como datos que forman parte de la constitución natural, por cuanto muchos elementos se encuentran como datos ya dados y ante los cuales no solemos concentrarnos en identificar cuestiones como: ¿por qué amaneció?, o no nos cuestionamos las actividades que realizamos en el desempeño laboral. De igual modo, no analizamos si a quien saludamos es o no un amigo, pues todo ello es considerado un proceso fruto de la cotidianidad, algo que forma parte de nuestra vida.

En ocasiones, la actitud natural se ve trastocada por situaciones fortuitas de la vida, debido a las vivencias que experimentamos en nuestro diario vivir, las cuales nos impulsan a salir de dicho estado, provocando comprensiones erradas de lo que ocurre a nuestro alrededor. A tal punto que, por ejemplo, creemos haber visto a una persona conocida en la calle, cuando esto es erróneo: “en esos momentos, nuestra actitud cambia: de una certeza incuestionada, pasamos a reconocer que tenemos la evidencia de que no era nuestro amigo, sino otra persona” (Aguirre-García y Jaramillo-Echeverri, 2012, p. 58).

Algo similar ocurre cuando tratamos de recordar si antes de salir de casa apagamos todos los electrodomésticos y luces, y repasamos mentalmente las actividades realizadas antes de cerrar la puerta. La

abstracción desde esta actitud natural tiene como punto de partida una situación que exige claridad respecto de las acciones y nos invita a regresar a la actitud natural. Entendemos la conceptualización como el proceso mediante el cual se formulan los conceptos, teniendo como base la experiencia y las formas de representación de la realidad. Por su parte, la categorización tiene que ver con los mecanismos mediante los cuales se agrupan los conceptos (Villamil y Quiroga-Baquero, 2019, p. 337).

La propuesta que realizó Husserl (1982) comprende dos momentos fundamentales: la *époje* y la reducción. Estos términos implican salir de la actitud natural y nos permiten ser conscientes del entorno. La aplicación del método fenomenológico requiere ejercer constantemente la *époje* y la reducción en los procesos de abstracción de la información. La *époje* se entiende como el acto de colocar entre paréntesis los datos, sin realizar ningún juicio sobre la existencia o no de los objetos que se presentan a la conciencia, para poder identificar la información que nos permita reconocer que dicho objeto coexiste en nuestro entorno.

La reducción consiste en reflexionar sobre lo percibido, tal como se muestra a la conciencia. Implica extraer las características del objeto, hasta poder describirlo en sentido amplio, y así identificarlo o enunciar algo sobre él. Según Javier San Martín (2008), la reducción no se limita al hecho de considerar un reducto y desechar lo demás. Por el contrario, se entiende como una re[con]ducción: una vez realizado el proceso de poner entre paréntesis, la conciencia se dirige al fenómeno, del cual se extraen los modos en que se presenta y se encuentra constituido.

Dicho de otro modo, la *époje* es la actividad de suspender toda intención de prejuicio en la conciencia, lo cual impide captar la cosa misma. Gracias a ello, es posible identificar las características que componen

el objeto observado y, en un segundo momento, describir cuáles son sus cualidades, de modo que se tenga claridad en las afirmaciones obtenidas sobre el elemento percibido. Es, por tanto, el intento de alcanzar la mayor objetividad posible en lo que se percibe con la conciencia.

El proceso del conocimiento, desde la perspectiva de Husserl, se enmarca en el entendimiento de los objetos observados, en cuanto el fenómeno se manifiesta ante la conciencia del individuo. Esto permite abstraer la cosa en sí desde lo que aparece y se vuelve comprensible para el entendimiento humano. La conciencia está orientada al objeto como posibilidad de comprender aquello que se presenta a su entendimiento. Este proceso es intencional y se refiere al regreso a la cosa en sí, lo cual permite el conocimiento del fenómeno observado.

La representación de la cosa exige que el sujeto entre en contacto con lo que le resulta desconocido, en un sentido que le permita develar o reconocer las particularidades de lo que capta su intelecto. ¿Es posible considerar que dicha actividad implica un proceso de análisis y reflexión, desde la constitución o el reconocimiento de las cualidades que posee el fenómeno observado? Comprendemos que el análisis que realiza el sujeto incluye la intuición; en sentido estricto, una intuición intencional que posibilite describir lo que el sujeto constituye desde el momento en que entra en contacto con el entorno.

Por otra parte, la vuelta a la cosa en sí, como fórmula *Zu den Sachen selbst* —a las cosas mismas— (San Martín, 2008), debe entenderse como la suspensión del juicio sobre lo que se observa. En otras palabras, regresar a la cosa misma no implica una mirada objetiva con criterios científicos para describir los elementos observables desde postulados necesarios para la ciencia, sino que evidencia la intención de reconocer y caracterizar el fenómeno tal como se manifiesta.

Desde esta perspectiva, la fenomenología no rechaza los enunciados científicos que permiten alcanzar conocimiento, sino que busca evitar cualquier prejuicio que impida que la cosa se manifieste con

claridad al intelecto. La propuesta del método fenomenológico no excluye los procesos científicos en el conocimiento de los fenómenos, pero insiste en que el conocimiento de la cosa misma no debe partir exclusivamente de postulados científicos, pues estos pueden desviar la atención hacia elementos distintos de aquello que puede intuirse directamente en lo observado (Husserl, 1982).

En este sentido, la vuelta a la cosa misma debe entenderse como la eliminación de todo presupuesto que impida al observador acceder espontáneamente al conocimiento del objeto. Es decir, dejar que la cosa misma se manifieste al intelecto, lo cual Husserl (1982) considera esencial: estar libre de todo presupuesto y prejuicio ante el conocimiento de lo real. Se trata de abstraer los fenómenos y permitir que estos se revelen tal como son.

En cuanto a la visión, esta resulta ser otro de los elementos que reviste especial importancia para la fenomenología, ya que en ella se produce esta vuelta a la cosa. Se busca que la persona, en el proceso de abstracción de la realidad, se despoje de todo tipo de conceptos previos (prejuicios y presupuestos) respecto de lo que observa, de forma que pueda intuir lo que la cosa es y cómo es.

Estar orientado hacia la cosa misma, desde la fenomenología, implica una transferencia directa al conocimiento de lo real, de modo que la cosa se muestre en su forma original y esencial. Solo así resulta posible comprender aquello que se observa y, a su vez, enunciarlo a manera de representación fiel del fenómeno.

La manifestación de la cosa en sí, en su modo natural, es fundamental para el método fenomenológico, ya que se da en la interacción entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente. Este, como agente del conocimiento, debe despojarse de lo subjetivo para acceder al fenómeno en su pureza (Husserl, 1982). Dicho proceso de abstracción constituye un acto de interpretación, reflexión, comprensión y asimilación.

Lo que aparece ante la consciencia: reducción fenomenológica, eidética y *épojé*

Abordamos anteriormente el asunto de la vuelta a la cosa misma y la posibilidad de la comprensión de lo observado, la cual solo se alcanza cuando el sujeto elimina todo tipo de prejuicios y estructuras derivadas de los métodos científicos, permitiendo así captar la cosa tal como se manifiesta. En ese alejamiento de los condicionamientos previos respecto del objeto observado se produce el primer momento de la reducción fenomenológica, que posibilita tomar conciencia y comprender las características y cualidades de la cosa misma. A esto es a lo que Husserl (1982) denomina *épojé*.

El término *épojé*, proveniente del griego ἐπέχω, se entiende como ‘suspender’, ‘abstenerse’ o ‘retenerse’, es decir, poner entre paréntesis todo juicio sobre la existencia del objeto antes de emprender cualquier proceso de comprensión. En este regreso al fenómeno se requiere una actitud crítica, libre, intencional y consciente frente a la observación.

Mencionar la reducción de las cosas que aparecen no implica directamente la *épojé*, sino que esta constituye una parte del proceso de reducción. La reducción consiste en dejar de lado determinados elementos para, posteriormente, obtener un residuo o núcleo esencial del fenómeno. Así, se realiza *épojé* cuando se prescinde de los juicios previos, lo cual posibilita acceder a la cosa misma. Es un abstenerse en sentido amplio, que permite alcanzar los resultados deseados en cuanto al conocimiento del fenómeno.

La reducción fenomenológica orienta hacia una actitud fenomenológica, centrada en conocer la cosa tal como se da, lo cual no debe confundirse con la actitud eidética, que busca el conocimiento de la esencia de la cosa. La reducción fenomenológica no implica necesariamente el paso de lo concreto a lo esencial, sino que busca superar

la actitud natural, abandonando el modo ingenuo o no reflexivo de estar en el mundo.

Todo proceso de abstracción exige ser consciente de los elementos observados. Al reconocernos como sujetos del conocimiento, identificamos nuestra capacidad de *inteligir* la realidad que nos rodea. El método fenomenológico busca que, como seres humanos, podamos captar las propiedades que conforman la cosa observada, no para explicarla causalmente, sino para que sea conocida y comprendida en su manifestación; es decir, para que se develen sus estructuras constitutivas.

Desde lo expuesto, la *époje* responde al principio de tomar distancia del objeto observado para que la información pueda ser aprehendida de forma directa por la conciencia, sin mediaciones ideológicas, teóricas ni científicas.

La reducción fenomenológica facilita la descomposición intencional de las partes del fenómeno que se presenta ante el intelecto humano, de modo que este pueda reconocer y comprender lo que se manifiesta como fenómeno. Por ello, todo proceso de abstracción implica identificar las propiedades del objeto que lo hacen comprensible para el sujeto que conoce.

Formas de abstraer el objeto, motivación y fenomenología

Los procesos por los que el cerebro decodifica los fenómenos resultan diversos, complejos y, en su mayoría, difíciles de exponer de manera directa (Ramírez y Dehaene, 2014). En relación con la experiencia del mundo natural, se propone una teoría que evidencia contenidos codificados que pueden ser comprendidos. Dicha teoría sostiene que los circuitos cerebrales heredados permiten reconocer ciertos elementos como palabras con sentido, las cuales se agrupan en conceptos. Los neurocientíficos han determinado que las redes

neuronales pueden reciclarse, en el sentido de que el sujeto puede orientar su interés hacia la comprensión de ciertos contenidos, desatendiendo aquellos que le resultan menos relevantes o significativos.

Por consiguiente, para que se produzca el conocimiento, el proceso inicia con la manifestación del objeto en cuanto ente que existe en la realidad. Esa manifestación constituye la representación mental que se forma del objeto observado; concebimos una imagen y procedemos a la formulación de conceptos, es decir, de estructuras que representan la información y permiten reconstruir la experiencia a partir de los elementos del mundo natural (Ramírez y Dehaene, 2014, p. 20).

Toda forma de adquisición de nueva información depende de la plasticidad cerebral, es decir, de la capacidad del cerebro para decodificar datos e integrarlos en sus redes neuronales. La adaptabilidad del cerebro para asimilar nueva información resulta indispensable para la formación del conocimiento, lo cual demuestra que el cerebro no es una hoja en blanco, sino un repositorio activo que asimila datos y les asigna múltiples connotaciones.

Desde la perspectiva fenomenológica, el proceso de conocimiento se instaura en el reconocimiento del objeto en sí, que es abstraído por el sujeto cognoscente, quien activa su intelecto para apropiarse de las propiedades del fenómeno observado. La decodificación de la información captada permite comprender que la abstracción implica un reconocimiento del sujeto como responsable de develar las cualidades del objeto, motivado por un impulso intrínseco de desentrañar lo que percibe.

Una vez que el sujeto identifica el objeto, se produce un proceso de adecuación entre la nueva información y los datos previamente almacenados en la estructura conceptual del intelecto. Esta adecuación es un acto consciente y voluntario, mediante el cual se genera nuevo conocimiento, enriqueciendo el saber del individuo. La adecuación

de lo desconocido frente al intelecto es lo que conduce a develar el fenómeno observado. Así, lo que impulsa al sujeto no es únicamente la curiosidad, sino el deseo intencional de reconocerse como sujeto del conocimiento. Conocer no se reduce a identificar las propiedades del objeto, sino que implica desentrañar todas las dimensiones que constituyen la cosa en sí.

La forma en que los fenómenos se manifiestan ante el individuo responde siempre a una perspectiva natural, es decir, los fenómenos se presentan tal como son al intelecto humano, permitiendo que este realice procesos de abstracción. Posteriormente, estas representaciones se transforman en conceptos, haciendo posible la comprensión del objeto a partir de lo develado. Toda forma de conceptualización por parte del sujeto es el resultado de lo que ha sido capaz de abstraer del fenómeno.

Este mecanismo de formulación de conceptos corresponde a una actividad intencional, mediante la cual el sujeto ejecuta procesos de conceptualización a partir de lo que ha percibido. La representación de la cosa misma ocurre en dos niveles: en un primer momento, el fenómeno se representa internamente en el intelecto del sujeto, dando lugar a una idea; en un segundo momento, se emite un concepto que describe el fenómeno, destacando sus cualidades esenciales. En ambos casos, se requiere que el sujeto suspenda toda subjetividad que pueda inducir al error.

De lo anterior se deduce que, para formular conceptos de manera objetiva, es preciso eliminar los elementos subjetivos que poseemos; en términos de Husserl, realizar la *époje*, es decir, suspender los juicios previos y dejar que las cualidades del objeto se manifiesten tal como son en su realidad fenomenológica.

Los procesos de la abstracción: la vuelta a la cosa en sí como regreso a la cosa inmediata

¿Podríamos decir que el interés de la ciencia es llegar al conocimiento de las cosas, de cómo estas se manifiestan y de cómo se produce la formulación de los conceptos respecto de lo que conocemos? ¿Es el cerebro capaz únicamente de realizar procesos de abstracción a partir de lo existente en el mundo natural? ¿Qué sucede con aquellos elementos que no se encuentran de manera experimental en el entorno donde se desenvuelve el individuo?

Para responder a estas interrogantes, y tomando como base los procesos de abstracción, debemos partir del mundo empírico, ámbito en el cual coexisten todos los elementos, ya que es desde ahí donde se establecen los procesos fundamentales para la comprensión y el entendimiento de lo que aparece. Por ello, como segundo factor, es necesario considerar al sujeto como un ser consciente y activo en el proceso de conocimiento de los fenómenos.

Lo anterior no debe interpretarse en el sentido de que toda experiencia ordinaria proporciona información veraz sobre lo existente. Además de la experiencia, se requiere involucrar una serie de procesos que generen una cadena de causalidades, los cuales permitan adquirir el mayor grado de objetividad posible respecto de los datos analizados y, con ello, determinar la formalidad en la adquisición de la información.

Los procesos de abstracción involucran lo estrictamente concreto, observable y tangible, aquello que se muestra ante la conciencia del sujeto. Sin embargo, también es posible considerar aquellos elementos propios del pensamiento humano, en cuanto este es capaz de definirlos y caracterizarlos como elementos comprensibles. Por tal motivo, para retornar a la cosa misma, es preciso partir de los procesos

fenomenológicos, los cuales permiten trascender la actitud natural y acceder a la esencia de lo que se presenta a la conciencia.

Mecanismos que fundamentan el aprendizaje de los fenómenos

El ser humano, mediante su relación con el entorno, genera una serie de datos, información y conceptos, y lleva a cabo procesos de aprehensión de la realidad, asimilando la información a través de la actividad cerebral. La comprensión de los conceptos requiere del reconocimiento que realiza el cerebro (Aguilar-Chuquipoma, 2020, pp. 333-334). Para que se produzca un aprendizaje eficiente y de calidad, es necesario direccionar el aprendizaje de manera intencional dentro del grupo de aprendices, considerando los elementos cognitivos como un componente que fomente el interés por lo aprendido, y teniendo como base los procesos mentales que realiza el cerebro, tales como la memoria, el pensamiento, la atención y los mecanismos de percepción (Araya-Pizarro y Espinoza Pastén, 2020; Velásquez *et al.*, 2009).

De lo anterior se desprende que, para que se produzca el aprendizaje, se requiere la formación de nuevas conexiones entre las neuronas, así como la capacidad de recordar lo aprendido. La formulación de los conceptos, en su mayoría, ocurre en la corteza cerebral, lo que posibilita el aprendizaje; estos procesos se inician desde los estadios tempranos del desarrollo del individuo (Mendoza, 2015).

Los procesos que realiza el cerebro resultan fundamentales para la comprensión de los conceptos, así como para las manifestaciones fenomenológicas en forma de imagen, y para la conceptualización de la información que estamos recibiendo para interpretar la realidad. Esto le permite al cerebro reconfigurarse constantemente, realizar procesos de adaptabilidad, reconocimiento del entorno, aprehensión y transmisión de la información mediante la conceptualización de los datos

(Aguilar-Chuquipoma, 2020; Araya-Pizarro y Espinoza Pastén, 2020; Burgos y Cabrera, 2021; Gallese *et al.*, 1996). Las funciones cerebrales son responsables de que podamos asimilar y acomodar la información.

Al cerebro le corresponde decodificar la información que recibe; a partir de dicha decodificación, se genera la formulación de conceptos, los cuales se incorporan a las estructuras mentales. Por lo tanto, todo lo que el cerebro conoce se debe al interés y la motivación que despierta aquello que le resulta extraño o novedoso.

Sin motivación o interés por descubrir, no se produce el conocimiento. Además, el cerebro puede volver sobre los elementos previamente conocidos, lo que implica que poseer determinado conocimiento conlleva la posibilidad de reformularlo. A partir del descubrimiento de las neuronas espejo, se ha avanzado en el reconocimiento de que los procesos de aprendizaje requieren elementos que complementen la manera en que los seres humanos se adaptan a nuevos conocimientos.

Entender la relación entre lo que postula la filosofía acerca de los procesos de aprendizaje y lo que plantea la neurociencia sobre el funcionamiento del cerebro resulta complejo. No obstante, ambas disciplinas aportan a la comprensión de la experiencia humana. La filosofía, a través de la fenomenología, proporciona elementos para entender los fenómenos en cuanto estos se muestran al sujeto y pueden ser analizados; la neurociencia, por su parte, explica los mecanismos de decodificación y de atribución de sentido a los datos proporcionados por la experiencia fenomenológica.

De este modo, podemos afirmar que el individuo pone en funcionamiento toda su actividad intelectual para reconocerse como agente de conocimiento. Así:

- Se parte del reconocimiento del fenómeno, ya que sin la evidencia del objeto o de la información a ser analizada, no

se puede generar ningún concepto. El reconocimiento de lo que está siendo observado implica que dicho elemento se manifiesta ante el intelecto humano para su estudio.

- Todo proceso mediante el cual se manifiesta un fenómeno implica la relación del sujeto con los elementos que integran dicho proceso de abstracción. En otras palabras, el ser humano se reconoce como sujeto de conocimiento al entrar en contacto con lo que le resulta desconocido. Es el individuo quien realiza el acto de conocer y de identificar las cualidades de los fenómenos presentes en el mundo.
- Los procesos de abstracción y reconocimiento del fenómeno dependen de los procesos neuronales del cerebro, que se activan a través de la separación y análisis de las características observadas. Esta forma de descomponer el fenómeno está determinada por las operaciones neuronales del sujeto.
- En la medida en que el individuo decodifica la información proveniente del fenómeno, se produce la conceptualización de los datos observados, los cuales se transforman en aprendizaje de la cosa en sí. Esto implica que el aprendizaje de los elementos del entorno resulta de la integración de todos los factores previamente mencionados, los cuales permiten que la información llegue de manera clara al cerebro y pueda ser asimilada e incorporada a la estructura de conocimientos existente.
- El aprendizaje, en su mayoría, parte de la experiencia y de la conciencia sobre la necesidad de establecer condiciones que permitan al individuo desenvolverse en su entorno natural. De ahí surgen actividades cognitivas e interactivas que se explican desde la neurofisiología, ya que permiten comprender cómo el cerebro analiza, reflexiona, asimila, valora, reformula, profundiza y caracteriza el entorno.

- Otro elemento relevante en la producción del aprendizaje se relaciona con las neuronas espejo, que participan en el aprendizaje por imitación de conductas o patrones observados en otros seres humanos. Por ello, los procesos de aprendizaje deben incluir momentos en los cuales los individuos manifiesten conductas favorables que puedan ser imitadas.
- Para complementar lo mencionado, Campbell *et al.* (2018) analizan los procesos mediante los cuales se presenta la actividad de imitación intencional de determinados comportamientos, a través del funcionamiento de las neuronas espejo. La identificación de estas neuronas y la imitación realizada por el individuo forman parte de la comprensión del mundo en que este se encuentra, entendida como mecanismos de acomodación de la información que el sujeto asimila gracias a la actividad cerebral, la cual posibilita el entendimiento de la realidad. Esto permite establecer una relación entre las neuronas espejo y los procesos cognitivos vinculados al aprendizaje.
- Algunos estudios sobre el hecho educativo determinan la influencia del ambiente en los procesos de aprendizaje, especialmente en lo relativo a la formación de la conducta. Tal es el caso de lo que se conoce como neuroeducación, disciplina en la que se evidencia cómo aprende el cerebro, y que, al mismo tiempo, propone el desarrollo de estrategias pedagógicas que contribuyen a que el individuo maximice su actividad cerebral para alcanzar la comprensión. Por lo tanto, no solo se parte del conocimiento previo del individuo, sino que también se requiere de las interacciones que se generan en torno al saber (Ortiz, 2015).
- En el proceso de aprendizaje confluyen diversas teorías que estimulan la incorporación de nuevos conceptos, los cuales son el resultado de los procesos neuronales que permiten

acceder al conocimiento de los fenómenos observables y necesarios para la comprensión del entorno.

Conclusiones

Los procesos neuronales están enfocados en toda la actividad cognitiva que realiza el cerebro humano respecto del fenómeno que observa. Esto, en cuanto se orienta al conocimiento de la cosa en sí, le permite al sujeto captar las características de los objetos en el entorno. Los planteamientos mencionados, desde el aporte que propone la fenomenología de Husserl, parten de la premisa de que es el sujeto quien está orientado a descubrir lo que realmente es la cosa; esta se manifiesta para que pueda ser comprendida y explicada mediante la conceptualización. Este proceso es posible gracias a la *épojé*, la reducción fenomenológica y la reducción eidética, orientadas al conocimiento de la cosa misma. Es desde lo percibido que el sujeto toma conciencia de que existen elementos que escapan a sus modos habituales de conocer, lo cual lo moviliza a activar su estructura cognitiva para develar lo que encierra el fenómeno y, de ese modo, obtener conocimiento.

Desde estos planteamientos se sostiene que el sujeto requiere de los elementos fenomenológicos que le permitan alcanzar el conocimiento de aquello que le resulta extraño o diferente, con el fin de comprender su entorno, en el cual coexiste no como un elemento más, sino como sujeto de conocimiento de dichos fenómenos.

Sobre la base del conocimiento propuesto por la fenomenología, el individuo es quien se beneficia del proceso de conocer, en cuanto posee la capacidad de develar lo que es la cosa misma, comprender sus particularidades, reconocerse como agente de conocimiento, relacionar los datos extraídos de la cosa misma, reflexionar y reformular conceptos sobre lo que conoce. Conocer no es algo únicamente vo-

litivo, sino que es intencional, en cuanto recae en la consciencia del individuo. Es el sujeto quien se encuentra orientado hacia el objeto, mientras que el fenómeno o la cosa simplemente se muestra ante él para que este pueda abstraer los datos. Desde los procesos fenomenológicos se reafirma el carácter intencional del individuo respecto de lo que aprende y conoce, así como los mecanismos y procesos que ejecuta en relación con el mundo que lo rodea.

Por otra parte, con los estudios neurocientíficos aplicados a la educación se ha podido reconocer que el funcionamiento del cerebro y los procesos neuronales asociados se orientan a atender las necesidades cognitivas del sujeto respecto de aquello que busca conocer del mundo que lo rodea. La neurociencia, junto con la neuroeducación, ha contribuido a determinar los procesos de aprendizaje que realiza el individuo dentro del acto educativo, dando como resultado el descubrimiento de diferentes elementos, como lo evidenciado en el caso de las neuronas espejo, entre otros.

Al considerar los procesos de aprendizaje como parte del accionar del ser humano en su búsqueda de adquirir nuevo conocimiento, se determina que la asimilación y la comunicación del saber involucran que el individuo lleve a cabo procesos de reconocimiento del fenómeno, se considere a sí mismo como sujeto de conocimiento y acceda a la nueva información con los esquemas mentales de los que dispone. Es así como se reafirma la integralidad del individuo y del proceso de conocimiento.

Referencias bibliográficas

- Aguilar-Chuquipoma, S. G. (2020). La neuroeducación y el aprendizaje. Ciencias de la educación Artículo de investigación. *Polo del Conocimiento*, 5(9), 558-578. <https://doi.org/10.23857/pc.v5i9.1711/>

- Aguirre-García, J. C., y Jaramillo-Echeverri, L. G. (2012). Aportes del método fenomenológico a la investigación educativa. En *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 8, (2). <http://bit.ly/4lQLtEC/>
- Araya-Pizarro, S. C., y Espinoza Pastén, L. (2020). Aportes desde las neurociencias para la comprensión de los procesos de aprendizaje en los contextos educativos. *Propósitos y Representaciones*, 8(1). <https://doi.org/10.20511/pyr2020.v8n1.312/>
- Basten, U., Biele, G., Heekeren, H. R., y Fiebach, C. J. (2010). How the brain integrates costs and benefits during decision making. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 107(50), 21767-21772. <https://doi.org/10.1073/pnas.0908104107/>
- Bueno i Torrens, D. (2019). *Neurociencia para educadores*. Octaedro - Rosa Sensat. <http://bit.ly/4kW7pwM/>
- Burgos, Z. D., y Cabrera, Á. C. (2021). Las neuronas espejo y su incidencia en el aprendizaje. *Res non Verba*, 11(1), 54-72. <http://bit.ly/4mhRUR1/>
- Campbell, M., Mehrkanoon, S., y Cunningham, R. (2018). Intentionally not imitating: Insula cortex engaged for top-down control of action mirroring. *Neuropsychologia*, 111, 241-251. <https://doi.org/10.1016/J.NEUROPSYCHOLOGIA.2018.01.037/>
- Dennett, D., Weiner, P., y Balari, R. S. (1995). *La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar*. Paidós. <http://bit.ly/3IKZKEe/>
- Descartes, R. (1980). *Discurso del método*. <http://bit.ly/44Qozau/>
- Gallese, V., Fadiga, L., Fogassi, L., y Rizzolatti, G. (1996). Action recognition in the premotor cortex. En *Brain* (119). <http://bit.ly/3TZYbob/>
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura*. Taurus. <http://bit.ly/450NXJm/>
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. <http://bit.ly/3GLUu2C/>
- Lempert, K. M., Glimcher, P. W., y Phelps, E. A. (2015). Emotional arousal and discount rate in intertemporal choice are reference dependent. *Journal of Experimental Psychology: General*, 144(2), 366-373. <https://doi.org/10.1037/xge0000047/>
- Lighthall, N. R., Sakaki, M., Vasunilashorn, S., Nga, L., Somayajula, S., Chen, E. Y., Samii, N., y Mather, M. (2012). Gender differences in reward-related decision processing under stress. *Social Cognitive*

- and Affective Neuroscience*, 7(4), 476-484. <https://doi.org/10.1093/scan/nsr026/>
- Lluch, L., Nieves de la Vega, I., Bueno, D., Pinzón, G., y Fernández, A. M. (2019). *El ágora de la neuroeducación. La neuroeducación explicada y aplicada*. <http://bit.ly/4oe24UC/>
- Mendoza, M. (2015). ¿Cómo aprendemos desde la neurociencia? La neuro pedagogía y el impacto en el aula de clase. *Unife*, 20-24. <http://bit.ly/477F1Eu/>
- Mora, T. F. (2021). *Neuroeducación: solo se puede aprender aquello que se ama*. Alianza Editorial. <http://bit.ly/4kYKrFh/>
- Ortiz, A. (2015). *Neuroeducación. ¿Cómo aprende el cerebro humano y cómo deberían enseñar los docentes?* <http://bit.ly/44WPY2E/>
- Pacheco, H. P., Villagrán, R. S., y Guzmán, A. Carolina. (2015). Estudio del campo emocional en el aula y simulación de su evolución durante un proceso de enseñanza-aprendizaje para cursos de ciencias. *Estudios Pedagógicos XLI*(1), 199-217. <http://bit.ly/3H4Ef0w/>
- Platón. (1871). *Diálogos de Platón* (E. MEDINA Y NAVAFIRO, Ed.; P. Azcárate, Trans.). <http://bit.ly/4o7lR7P/>
- Ramírez, E., y Dehaene, S. (2014). *El cerebro lector. Últimas noticias de las neurociencias sobre la lectura, la enseñanza, el aprendizaje y la dislexia*. Siglo Veintiuno Editores. <https://doi.org/10.1016/j.ib-bai.2016.04.021/>
- Roselló, J., y Revert, X. (2008). *Modelos teóricos en el estudio científico de la emoción*. 95-138. <http://bit.ly/3GSC6oJ/>
- San Martín, J. (2008). *La estructura del método fenomenológico*. Universidad Nacional de Educación a Distancia. <http://bit.ly/46YS9Mb/>
- Sarmiento, L., y Ríos, J. (2017). Bases neurales de la toma de decisiones e implicación de las emociones en el proceso. *Revista Chilena de Neuropsicología*, 12(2), 32-37. <http://bit.ly/3IKegY9/>
- Starcke, K., y Brand, M. (2012). Decision making under stress: A selective review. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*. 36(4), 1228-1248. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2012.02.003/>
- Velásquez, B., Remolina de Cleves, N., y Calle, M. (2009). El cerebro que aprende. *Tabula Rasa*, 11, 329-347. <http://bit.ly/418oz31/>

- Villamil, C., y Quiroga-Baquero, L. A. (2019). Análisis del concepto de abstracción y su uso en referencia a las relaciones conductuales. *Diversitas*, 15(2), 335-351. <https://doi.org/10.15332/22563067.5404/>
- Wu, C. C., Sacchet, M., y Knutson, B. (2012). Toward an affective neuroscience account of financial risk taking. *Frontiers in Neuroscience*, NOV. <https://doi.org/10.3389/fnins.2012.00159/>

Docentes como sujetos de cansancio desde la perspectiva de Byung-Chul Han

LUIS ALBERTO JÁCOME ROMERO

ROBERTO JOHANN BRIONES YELA

<https://doi.org/10.17163/abyaups.137.12>

Introducción

La *Sociedad del Cansancio*, propuesta por Byung-Chul Han, se fundamenta en una serie de principios que analizan al individuo del siglo XXI como un sujeto de rendimiento; un sujeto que, ante la pérdida de negatividad y una supremacía de la positividad en exceso, termina convirtiéndose en un *Prometeo cansado* que se autoexplota hasta un cansancio solitario que desemboca en violencia neuronal. Esta situación se expande a diferentes espectros laborales, notándose con más fuerza una institucionalización de la autoexploración en el sistema educativo, área de nuestro principal interés de análisis, por ser uno de los pilares de la sociedad ecuatoriana.

El sistema educativo ecuatoriano experimenta una serie de reformas que van desde la propuesta metodológica hasta la estructura reglamentaria y la propia Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI). Estas reformas educativas tratan de equipararse con el ritmo acelerado del sistema, desde la incorporación de la innovación educativa hasta transformaciones relativas al marco laboral de los docentes.

Por tal motivo, el presente capítulo tiene como finalidad realizar una hermenéutica de los conceptos que enmarcan la *Sociedad del Cansancio* de Byung-Chul Han, para relacionarlos con la actualidad de los educadores en el sistema educativo ecuatoriano, posterior al análisis de la última reforma a la ley educativa aprobada en 2022. De este estudio se busca no solo identificar las situaciones que vislumbran a los educadores como sujetos del cansancio —sujetos multitarea que han totalizado una *vita activa*—, sino también visualizar una propuesta conceptual que permita hacer frente a la aceleración y el cansancio que caracteriza a la sociedad del presente siglo. Para ello, se centrará la atención en la *pedagogía del mirar* y los planteamientos éticos del estoicismo.

Se analiza la relación existente entre la estructura laboral actual de los educadores de secundaria en el Ecuador y el planteamiento filosófico de Byung-Chul Han, quien describe al sujeto de rendimiento dentro de una sociedad caracterizada por la autoexploración como principal causa de un tipo de violencia: el cansancio. Esta realidad tiene un punto de encuentro con la propuesta de Han en el síndrome de desgaste ocupacional y la fatiga tanto corporal, como mental e incluso espiritual, que sufren los individuos en la sociedad actual caracterizada por el “todo se puede”.

El método de investigación hermenéutico permitió partir de la lectura e interpretación de los planteamientos que articulan la *sociedad del cansancio*. Este método responde a una actualidad que demanda la intervención de la filosofía como primer punto problematizador, mediante análisis conceptuales de la realidad. Tal como sostiene el filósofo hermenéutico Hans-Georg Gadamer: “Al filósofo, en cambio, le incumbe presentar, en lugar de resultados visibles, lo problemático y lo que da que pensar en la labor de las ciencias del espíritu” (1998, p. 43).

Para el análisis requerido, se parte de la interpretación de varios principios de la *sociedad del cansancio* que Han ha trabajado a lo

largo de su obra. El primer concepto analizado es la positividad excesiva y la falta de negatividad como apertura para instaurar una incapacidad de decir “no” por parte del sujeto de rendimiento, drenando así su capacidad inmunológica social.

En un segundo momento, se revisa y analiza la Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI) y su reglamento aprobado a finales del año 2022, donde se evidencia una relación con los principios propuestos por Han en su planteamiento de la sociedad del rendimiento. Mediante el uso de términos como “podrá” en la redacción del reglamento que rige la ley de educación, se estructura también un sistema de meritocracia y optimización permanente que termina reforzando una estructura de autoexploración en el educador como política pública.

En un tercer momento, se despliega una interpretación y análisis de los principios desarrollados en la obra de Han sobre la *sociedad del cansancio*: la digitalización, que se expande en el sistema educativo, termina facilitando el principio de transparencia, reduciendo la esfera de lo privado y totalizando la vida activa. Ello responde a la perspectiva de sujetos multitarea, con atención dispersa e incapacidad para prestar atención profunda.

Finalmente, se construye como propuesta conceptual lo siguiente:

- Reconocer la necesidad de retornar a una vida contemplativa, que haga frente a la hiperactividad que los educadores extienden incluso a sus tiempos de ocio.
- Plantear la pedagogía del mirar como herramienta que permita aprender a hacer pausas y observar con calma.
- Volver la mirada a planteamientos éticos de la filosofía helénica, como el estoicismo, que ofrezcan un salvavidas

a los sujetos que se autoimponen una violencia neuronal hasta el colapso y la fatiga.

Este trabajo, además, busca ofrecer una base conceptual para futuras investigaciones de espectro psicológico, político y educativo, que promuevan el bienestar físico y mental de los educadores, protagonistas en la formación de las nuevas generaciones de seres humanos en nuestra sociedad.

En la sociedad ecuatoriana, un pilar fundamental es el sistema educativo. Uno de los principales elementos en este ámbito son los docentes, quienes, al formar parte del ámbito laboral, también se ven interpe- lados por varios de los conceptos planteados por Han en *La sociedad del cansancio* (2010), como la violencia neuronal, el *multitasking* y la superposición de la *vita activa* sobre la vida contemplativa.

Sobre el desgaste y el estrés laboral en docentes, existen pocos estudios, la mayoría de los cuales lo abordan o asocian con el “síndrome de *burnout*”.¹ García *et al.*, en su estudio, mencionan: “Uno de los grupos ocupacionales con mayores bajas por estrés laboral es el profesorado de secundaria; el estrés laboral genera bajo rendimiento, ausentismo y abandono” (2019, p. 13).

Para hacer frente a la sociedad y a la supremacía capitalista que ha instaurado el rendimiento, incluso a costa del cansancio extremo del sujeto, Alvarado *et al.* mencionan que:

El docente es el encargado de abrir un espacio de reflexión crítica, por lo que se necesita construir un instrumento que mida el cansan-

1 NDA: Según Linares y Guedez, el burnout, es un síndrome tridimensional en el que el trabajador presenta cansancio emocional, despersonalización o tratamiento cínico y actitud negativa hacia los clientes junto a una baja realización personal.

cio en los docentes no desde una perspectiva tradicional del *burnout*, sino más bien desde la propuesta de Byung-Chul Han. (2020, p. 28)

Este aspecto reviste suma importancia, porque el arduo trabajo formativo de las futuras generaciones recae sobre docentes que padecen desgaste laboral, síndrome de *burnout*, autoexploración, enfermedades mentales, entre otras realidades que afectan la psique humana. Esto se vuelve aún más complejo al considerar lo que afirma Noro, cuando menciona que: “La escuela es la encargada de preparar a los sujetos para formar parte de la sociedad que cree en el trabajo y en la posibilidad de conseguir todo lo que nos proponemos mediante el esfuerzo que nos autoimponemos” (2020, p. 5). En otras palabras, la sociedad del cansancio no hará más que profundizarse: las futuras generaciones, en lugar de aprender a reflexionar críticamente sobre el problema, están aprendiendo a formar parte de él, asumiendo que todo es alcanzable mediante el esfuerzo individual. Así, se están formando como amo y esclavo en potencia.

El paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad del cansancio

En el siglo XX, autores como Foucault, en su obra *Vigilar y castigar* (2002, p. 145), comparan la estructura de la escuela con la de la cárcel, encontrando varias similitudes. En esencia, la escuela, como el resto de las instituciones sociales —de manera consciente o inconsciente— buscaba registrar diariamente la conducta y enseñar una disciplina que sería replicada por los sujetos posteriormente en sus labores diarias en fábricas. En la actualidad, el sujeto continúa siendo disciplinado o explotado por terceros mediante dichas instituciones; ergo, este modelo no ha cambiado en el siglo XXI.

Byung-Chul Han menciona que, en la actualidad, se ha establecido una sociedad de gimnasios, torres de oficinas, bancos, aviones,

centros comerciales y laboratorios genéticos para generar sujetos de rendimiento, dando paso a una sociedad del rendimiento que ha dejado atrás a la sociedad disciplinaria, la cual utilizaba hospitales, cárceles, cuarteles y psiquiátricos para generar sujetos de obediencia (2012, p. 25).

En el sistema educativo también se percibe esa transición hacia una *sociedad del cansancio*. Contemplamos altos índices de estudiantes y docentes que se autoexplotan hasta el punto de la depresión. Según cifras del Ministerio de Salud Pública del Ecuador (2023), en 2022 se atendió a 1 099 703 pacientes por trastornos neuróticos o psicológicos, respecto de los 862 600 registrados en 2021; es decir, existe un incremento significativo. En cuanto a las consultas relacionadas con intentos autolíticos en jóvenes, en 2022 se atendieron 3542 casos, y en el primer semestre de 2023, 4893, lo que demuestra un crecimiento alarmante.

El Ministerio de Educación implementa, desde el año lectivo 2021-2022, entrevistas socioemocionales y planes de contención emocional en el sistema educativo.

La pérdida de la negatividad, característica de la sociedad del cansancio

Aclarada la transición de la sociedad disciplinaria a la sociedad del cansancio, es preciso establecer la característica más importante que Byung-Chul Han determina en esta última: la negatividad como rasgo central de la sociedad disciplinaria. Por tanto, la sociedad del rendimiento se caracteriza por la pérdida paulatina de dicha negatividad, la cual es reemplazada por un “poder” o un “Yes, we can”.

Al hacer una comparación entre la sociedad disciplinaria y la del cansancio, Han nos dice:

La sociedad disciplinaria está regida por el *no*, lo que genera locos y criminales en una sociedad que se maneja por la prohibición; por otro lado, tenemos a la sociedad de rendimiento, en la cual se impone la posibilidad, el poder hacer, lo que genera personas depresivas y fracasadas. (2012, p. 27)

Es decir, en la sociedad del cansancio que presenciamos en la actualidad, la prohibición mediante el “no” ha sido reemplazada por un “sí se puede”. Este cambio ha tenido un impacto profundo: la sociedad del siglo pasado reaccionaba a la prohibición con sujetos que infringían el control, mientras que la actual, marcada por el exceso de positividad, genera una constante propensión a la depresión.

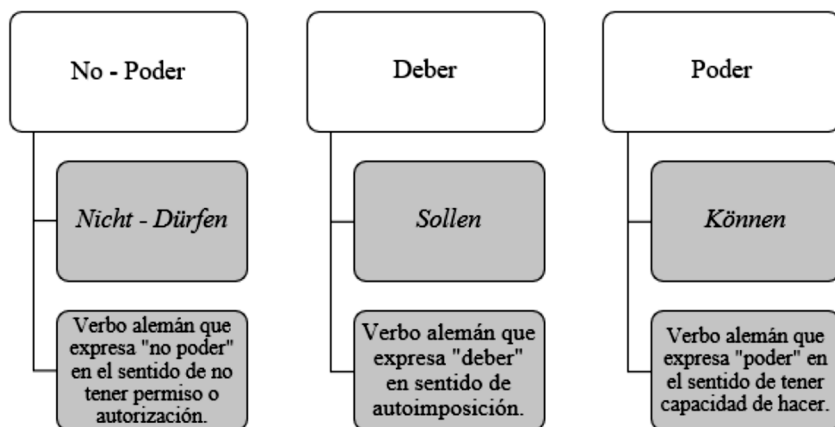
En el ámbito educativo, podemos percibir este fenómeno de la siguiente manera: el ente rector de la educación se encuentra en un proceso constante de reformas a la LOEI, mediante la presentación de acuerdos y reglamentos nuevos. En ellos se ha retirado progresivamente el rol de control y prohibición replicado en el sistema. En un primer momento, se retiró a los docentes la potestad de ejercer un control disciplinario sobre los estudiantes, y, posteriormente, también se redujo su capacidad de autogestión normativa. Este vacío ha sido reemplazado por funciones adicionales a la enseñanza.

Afianzado en el concepto del “deber” y del “poder hacer”, el rol docente se ha ampliado: ahora son tutores, veedores de las garantías de convivencia en ambientes armónicos, mediadores de conflictos e incluso responsables legales de actos de violencia ajenos a su acción directa. Es decir, el rol de los docentes en la sociedad actual trasciende la enseñanza en el aula, incrementando funciones bajo el imperativo del “sí se puede” y del “deber”.

A continuación, se presenta la figura 1 con una interpretación de la diferenciación etimológica del término alemán ‘poder’ que Han describe en su obra (2012, p. 26):

Figura 1

Gráfico que establece los procesos de diferenciación etimológica del término ‘poder’



Para que esta pérdida de negatividad se consolidara en el sistema educativo, no bastó con reformar leyes, acuerdos o reglamentos; fue necesario lograr que los docentes se autopercibieran como capaces de realizar dichas funciones, exigiéndose estados exacerbados del rol, formación continua e innovación educativa. Sin embargo, las consecuencias de esta situación se manifiestan en depresión, cansancio extremo y —como se mencionó anteriormente— en la aparición del síndrome de *burnout*.

Cabe aclarar que no se trata únicamente de fatiga o de una alta carga laboral, sino de una transformación más profunda: la pérdida de negatividad —en el caso puntual de los docentes— implica el reemplazo del sistema prohibitivo o disciplinario por uno basado en el rendimiento, donde el imperativo ya no es “debes obedecer”, sino “puedes y debes rendir”.

Análisis de lineamientos para docentes en el sistema educativo ecuatoriano en relación con los conceptos de la *sociedad del cansancio*

En el Reglamento con Registro Oficial N.º 254, correspondiente a la actual Ley de Educación, se evidencia que las funciones de los docentes trascienden el rol tradicional de enseñanza y cuidado del estudiantado, visualizándose una ampliación significativa de sus responsabilidades. Un ejemplo de ello se encuentra en el ámbito del refuerzo y la retroalimentación pedagógica:

“Los docentes entregarán permanentemente retroalimentación al estudiantado, así como a sus representantes legales” (Reglamento General a la Ley de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador, 2022, art. 22).

Se puede observar cómo las funciones del docente incluyen ahora una retroalimentación permanente, lo cual no sería negativo en sí mismo —pues podría interpretarse como una nueva propuesta formativa o de acompañamiento personalizado al estudiantado—; sin embargo, cabe señalar que, en el ámbito de educación media y bachillerato, los docentes atienden entre seis y doce cursos, con grupos de entre veinte y cincuenta estudiantes cada uno (Reglamento General, 2022, art. 22). Esto implica que un docente podría verse en la obligación de brindar retroalimentación permanente —en algunos casos— a más de quinientos estudiantes, incluyendo además a los representantes legales de cada uno.

En cuanto al refuerzo pedagógico, el mismo reglamento establece: “El refuerzo pedagógico incluirá elementos tales como: clases de refuerzo lideradas por el mismo docente, tutorías individuales con el mismo docente, cronograma de estudios” (Reglamento General, 2022, art. 22).

También se detalla que el docente deberá revisar el cronograma de refuerzo enviado al estudiante y proporcionar una nueva retroalimentación, lo que implica que el docente queda a cargo de una retroalimentación continua, incluso respecto de los procesos posteriores al refuerzo académico del estudiante.

Docentes convertidos en Prometeos cansados

Para el ingreso de profesionales al ámbito educativo, el reglamento contempla que “La carrera educativa ampara el ejercicio de los profesionales de educación, considerando su desempeño, profesionalización, actualización, validando sus méritos y potenciando el acceso a nuevas funciones, a través de mecanismos de promoción y estímulo” (Reglamento General a la Ley de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador, 2022, art. 193).

En relación con el ingreso de profesionales al sistema educativo, se advierte una predisposición normativa para asumir nuevas funciones. Se establece que no basta con el buen desempeño, sino que se plantea una continua autoexigencia por parte de los docentes, mediante un sistema de promoción y estímulo basado en méritos. Es decir, la ley configura al docente como el sujeto del “Prometeo cansado”, donde, en palabras de Han, “el sujeto de rendimiento contemporáneo se violenta a sí mismo, está en guerra consigo mismo” (2012, p. 9).

En el pasaje mitológico, el castigo impuesto a Prometeo consiste en que un ser externo devora su hígado de forma permanente. Han actualiza esta imagen para representar al sujeto contemporáneo, afirmando que ya no hace falta un ser externo: es ahora el alter ego del mismo sujeto, quien se depreda constantemente, a través de las metas que se autoimpone.

Sobre este tema, Araújo *et al.*, en su trabajo sobre el pasaje mitológico de Prometeo y su relación con el pensamiento de Han, mencionan

que se trata de un proyecto “ordenador, educador y que por objetivo tiene la eficiencia” (2017, p. 96).

Una lectura detenida del artículo 193 del reglamento educativo basta para evidenciar la visión del docente, desde la perspectiva del Ministerio de Educación, como un Prometeo cansado. Para el docente no es suficiente hacer bien su trabajo ni enseñar su asignatura: debe estar dispuesto a asumir constantemente nuevas funciones, exigirse profesionalizaciones continuas y, además, aceptar autoexplotarse hasta el punto del cansancio, la depresión o el fracaso.

Institucionalización de la autoexplotación y formación continua como política pública de autoexplotación

El artículo 193 del Reglamento ya predispone a los docentes a mantenerse abiertos y a la expectativa de nuevas funciones. Esta disposición se refuerza con otras funciones que el docente, como “Prometeo cansado”, deberá asumir.

Respecto a las funciones de los docentes, el nuevo Reglamento de Educación con Registro Oficial de 2022 establece: “La inasistencia de uno o dos días debe ser notificada a los representantes legales, quienes deberán justificar, a más tardar, hasta dos días después del retorno del estudiante ante el docente de aula” (art. 22).

El artículo citado especifica que la justificación —en el caso de educación básica elemental— se debe presentar ante el docente de aula; mientras que, en bachillerato y educación básica superior, ante el docente tutor.

En cuanto a la convivencia armónica, el reglamento contempla la prevención y resolución de conflictos. Aunque no se asigna explícitamente como función docente, se deja entrever que el inspector

solo intervendrá cuando no se logre una resolución entre las partes involucradas, lo cual queda en primera instancia bajo la acción del docente tutor: “La resolución de conflictos iniciará con un diálogo voluntario, el cual deberá contemplar aspectos como: información, participación, escucha activa, respeto al proceso y restauración” (Reglamento General, 2022, art. 337). A continuación, el reglamento señala que el inspector intervendrá únicamente si no se logra un acuerdo entre las partes (art. 338).

Funciones que antes correspondían al Departamento de Inspección, ahora son transferidas al docente de aula y al docente tutor, generando una sobrecarga de actividades que, para cumplirse, requieren jornadas superiores a las ocho horas laborales diarias. Según la ley actual, estas se distribuyen así: seis horas presenciales en la institución, y dos horas adicionales destinadas a preparación de clases, calificación, planificación y profesionalización docente.

La normativa permite que estas dos horas se cumplan presencialmente hasta por tres días a la semana, dependiendo de lo que determine la autoridad institucional, es decir, los docentes podrían verse obligados a cumplir las ocho horas completas de manera presencial durante más de la mitad de la semana.

Es interesante analizar el uso de ciertos términos en el reglamento, como por ejemplo la palabra ‘podrá’, usada respecto a las dos horas fuera de la jornada con estudiantes. Este término resulta ambiguo y no prohibitivo, lo que deja a discreción de las autoridades institucionales y de los mismos docentes la decisión final sobre su aplicación.

La *sociedad del cansancio* pone énfasis en el rendimiento, y el término ‘podrá’, que Han analiza desde el verbo alemán *können* (poder) (2012, p. 26), sugiere —entre líneas— que los docentes “deban poder” asumir siempre más tareas. Es decir, que tengan la capacidad,

incluso la obligación moral, de rendir más, autoexplotarse y convertirse en *Prometeos cansados*.

Esta lógica es problemática, pues asumir que mayor tiempo de trabajo conlleva mayor eficiencia o productividad es, hoy en día, una falacia ampliamente refutada. Al contrario, el exceso de carga conduce a la ineficiencia, al agotamiento físico y al deterioro psicoemocional.

En el artículo 11 de la Ley de Educación, referente a las obligaciones de los docentes, el inciso k) menciona: “Procurar una formación académica permanente y continua a lo largo de su vida, aprovechando oportunidades de desarrollo” (Ley Orgánica de Educación Intercultural Bilingüe, 2022, art. 11, literal k).

Es decir, los docentes están legalmente obligados a profesionalizarse de forma continua y permanente, lo que configura una forma de autoexplotación normalizada, legalizada y planteada como una virtud dentro del marco institucional.

Sobre esta dinámica, Han es absolutamente claro:

Una dialéctica de amo y esclavo donde los dos personajes resultan ser la misma persona: una sociedad del cansancio donde todo sujeto lleva consigo su propio campo de trabajos forzados, donde el mismo individuo se convierte en prisionero y celador, en víctima y verdugo, en un amo y un esclavo, haciendo posible una explotación sin dominio. (2012, p. 48)

Esta sociedad, donde el sujeto de rendimiento se convierte en su propio explotador, genera una presión constante por el crecimiento, que desemboca en un desgaste mental estructural. Lo que la ley de educación denomina “formación permanente de por vida”, Han lo define crudamente como “Matarse por optimizarse; la autoexplotación sin límite genera un colapso mental” (2022, p. 17).

Responsable de la sociedad del cansancio

En el texto *Capitalismo y pulsión de muerte* (2022), Byung-Chul Han identifica al capitalismo como el principal responsable de la sociedad del cansancio y del colapso mental contemporáneo. Para ello, recupera una referencia de Freud, quien afirmaba: “el hombre no es más que una bestia salvaje que no respeta ni a su propia especie; la humanidad se destruye a sí misma” (Han, 2022, p. 12).

Han desarrolla un análisis sobre la estrecha relación entre el capitalismo y la obsesión por transformar la vida en objetos inertes, afirmando que: “...este sistema económico, además de ser responsable de catástrofes ecológicas, también lo es de catástrofes mentales, como resultado de la presión que ejerce sobre los sujetos de rendimiento” (2022, p. 21).

En sus palabras, para lograr su cometido, el capitalismo ha logrado canalizar fuerzas destructivas y la pulsión de muerte para reconducirlas hacia el crecimiento (Han, 2022, p. 13).

El enfoque destructivo que se oculta tras la vida misma se disfraza de crecimiento y rendimiento, a través de una serie de principios que Han desarrolla en sus ensayos.

Principio de rendimiento

El principio del rendimiento, en el que se basa esta sociedad actual, consiste en despersonalizar al ser humano, mediante una serie de acciones que pretenden asimilarlo a la máquina, enajenarlo de sí mismo; es decir, quitarle la vida a la vida (Han, 2022, p. 39).

Contemplamos aquí el surgimiento de un ser que ha perdido la conciencia de su existencia, que ya no busca cuantificar su vida únicamente en resultados, pero que vive para trabajar y ha perdido la capacidad

de contemplar la vida misma. En palabras de Han: “Estamos demasiado vivos para morir y demasiado muertos para vivir” (2022, p. 30).

En la sociedad del rendimiento, se busca asimilar al ser humano con la máquina. Sobre esta despersonalización del individuo, Han, en su obra *La sociedad de la transparencia* (2012), explica que no solo se pretende desnudar hasta el alma, sino transparentarla: “El alma humana lleva una impermeabilidad; solo la máquina es transparente” (2012, p. 14).

Es decir, para someter al individuo a un crecimiento y rendimiento autoinfligido, es necesario implementar primero una positividad total que elimine el rechazo a lo otro; seguido de un proceso de deshumanización mediante la asimilación con la máquina, y del letargo mental de una vida activa, unido a una transparencia que vuelva público lo privado, nutriendo la *big data*. En un punto final, mediante un cúmulo de hiperinformación, el sujeto de rendimiento se convierte en ser multitarea, hiperoptimizado, productor máximo hasta el cansancio y el colapso mental.

Este cometido es replicable a toda la sociedad mediante la educación. El ente rector asimila al docente como una máquina, como un sujeto de rendimiento al que se le otorga libertad para autoexigirse de forma continua y permanente durante toda su vida. El docente se convierte en ese sujeto de rendimiento que se optimiza durante años para acceder a beneficios como la equiparación salarial o el ascenso docente. En este contexto es aplicable el concepto de Han: “...al eliminar la fábrica, el trabajo se presenta por todas partes; al desaparecer los manicomios, la demencia se ha convertido en normalidad” (2022, p. 21).

El docente, como sujeto de rendimiento sin consciencia de su estado, llegará a un punto en el que ya no pueda ascender más, y solo entonces reaccionará, al darse cuenta de que su vida útil se le esfumó en una optimización autoimpuesta.

No se amó lo suficiente como para disfrutar conscientemente su vida: en beneficio de una *vita activa*, sacrificó la vida contemplativa y los espacios de ocio, sacrificó su vida misma ante un programa de recompensas que le generó un cansancio profundo, una depresión inconsciente, y que solo la cercanía a la muerte podría hacerle consciente de su verdadero estado de agotamiento existencial.

Principio de explotación de la libertad

En este apartado se presenta el principio de libertad como herramienta para explotar al sujeto. En este caso, el docente no es consciente de estar sometido. Es fundamental diferenciar entre una opresión de la libertad y una explotación de la libertad.

La opresión de la libertad genera resistencia, como ocurría en la sociedad disciplinaria; mientras que la explotación de la libertad produce individuos agotados y depresivos, incapaces de instaurar ninguna masa revolucionaria (Han, 2022, p. 21).

El docente, por tanto, se autopercibe erróneamente como un sujeto en ejercicio pleno de su libertad. Supone que imparte clases con total autonomía, sin darse cuenta de que reproduce los intereses de la sociedad del cansancio en sus estudiantes.

Enseña que el aprendizaje es una meta de superación personal que todo individuo debe alcanzar, sin ser consciente de que esa meta termina por transformarse en una meta de rendimiento.

El docente se autoexplota en un primer momento, para posteriormente fomentar la autoexplotación en sus estudiantes.

Principio de *burnout*

Maslach y Jackson, en 1981, fueron los responsables de conceptualizar el *burnout* o síndrome de desgaste ocupacional (García *et al.*, 2019, p.

3). Esta conceptualización surge de una investigación desarrollada en América del Norte, que evidenció una serie de patologías presentes en los trabajadores como consecuencia de su labor diaria.

Los autores identificaron tres circunstancias específicas: “altos niveles de agotamiento emocional, baja sensación de realización profesional y despersonalización” (García et al., 2019, p. 3).

El síndrome de *burnout* ha sido reconocido oficialmente por la Organización Mundial de la Salud (OMS) como un “...síndrome que afecta a los trabajadores, generando un desgaste físico y mental” (García et al., 2019, p. 4); es decir, este síndrome constituye una afección de salud reconocida, actualmente objeto de estudio en diversas disciplinas y áreas laborales.

Es preciso enfatizar que el sujeto de la *sociedad del cansancio* no es simplemente un individuo laboral que ha caído en el síndrome de desgaste ocupacional —también llamado síndrome de *burnout*—. La diferencia fundamental radica en que el sujeto de rendimiento se encuentra profundamente agotado, no por una sobrecarga laboral externa, sino por una ausencia de negatividad y un exceso de positividad.

Este exceso de positividad lo conduce a una fatiga total, producto del imperativo incesante del *poder hacer*, que se expande a todas las dimensiones de la vida, incluido el ámbito social; mientras que el síndrome de *burnout* se limita al entorno laboral y puede ser mitigado mediante la implementación de límites claros entre la vida profesional y la personal.

El sujeto de rendimiento se agota debido a la fragmentación o atomización del tiempo, lo que afecta no solo su productividad, sino su existencia plena como individuo. Han lo expresa mediante la comparación entre el “último hombre” de Nietzsche y el “ser” de Heidegger: “Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene

sentimientos distintos marcha al manicomio” (Han, 2015, p. 17); mientras que el individuo divergente, aquel que pretende existir plenamente, dificulta el funcionamiento de la masa o del “ser” de Heidegger (Han, 2015, p. 18).

En el caso de los docentes, la fragmentación del tiempo se manifiesta a través de la acumulación de documentación y planificaciones, donde deben especificarse las actividades dentro y fuera del aula.

Estas planificaciones deben incluir indicadores de logro, que en palabras simples constituyen metas de rendimiento. Dichos indicadores son desagregados y autoimpuestos por el mismo docente, quien, de este modo, se convierte en sujeto de la *sociedad del cansancio*, al autoimponerse metas de rendimiento, así como un programa permanente de formación y capacitación, en el marco de una carrera de actualización continua que parece no tener fin.

El estrés laboral y el desgaste ocupacional son las principales causas de bajo rendimiento, ausentismo y bajas laborales (García *et al.*, 2019, p. 1). Para García, las causas principales del desgaste ocupacional en docentes de secundaria y niveles de básica se relacionan con una sobrecarga administrativa, reformas educativas continuas, exceso de tareas laborales y aulas sobrepobladas (García *et al.*, 2019, p. 13).

Es decir, se trata de factores normalizados en el régimen educativo actual: aulas con más de 45 estudiantes, tareas administrativas complementarias (informes, planificaciones, capacitaciones), y una sobrecarga laboral que alcanzó su auge durante la pandemia, generando docentes quemados, fatigados y con síntomas claros del síndrome de desgaste ocupacional.

Existe una relación directa entre el desgaste ocupacional, las creencias irracionales en torno a la profesión docente y los estilos de enseñanza, tal como lo afirman Perdomo *et al.*: “Existe una relación lineal

entre el desgaste ocupacional, las creencias irracionales que enfrenta su profesión y los estilos de docente” (2019, p. 63).

Es decir, el estudio halló evidencia significativa de que, ante el desgaste ocupacional, se ve afectada la capacidad del docente para cuidar de sí mismo, para relacionarse con sus compañeros y para sostener un clima positivo en el aula.

Como resultado, el docente tiende a modificar su estilo pedagógico, pasando de un modelo democrático a uno permisivo o incluso autoritario, afectando el bienestar de sus estudiantes.

En el estudio cuantitativo de García y Marín (2018) se encontraron los siguientes resultados alarmantes:

El 28,1 % de los docentes de secundaria enfrentan altos índices de agotamiento emocional severo, el 40,3 % tiene baja realización personal, y el 37,9 % sufre de despersonalización. Además, se menciona que estos índices son alarmantes en comparación con los de otras profesiones. (p. 13)

En la investigación de Kariou *et al.* (2021) se considera otra variable clave en relación con el síndrome de *burnout* y los docentes: el trabajo emocional. Se menciona que el manejo adecuado de las emociones es fundamental para transmitir, comunicar y alcanzar metas.

En relación con el ámbito docente: “Las emociones pueden afectar el comportamiento de los profesores, el comportamiento de los estudiantes e incluso su rendimiento” (Kariou *et al.*, 2021, p. 9).

Es evidente que la práctica docente es una de las ocupaciones con mayor desgaste ocupacional. Sin embargo, con las reformas educativas y un régimen de formación continua obligatoria, observamos que el docente ha pasado de ser un *homo laborans* —víctima del síndrome de *burnout*— a un sujeto que, además del agotamiento

emocional y la despersonalización, experimenta los principios fundamentales de la sociedad del cansancio.

El docente de hoy sufre un exceso de positividad, una explotación autoimpuesta, una fatiga crónica, una atomización del tiempo y una transparencia absoluta.

Principio de la violencia neuronal

Los mandatos de acumulación, rendimiento y crecimiento “no se limitan a generar catástrofes ecológicas, también son responsables de catástrofes mentales” (Han, 2022, p. 21).

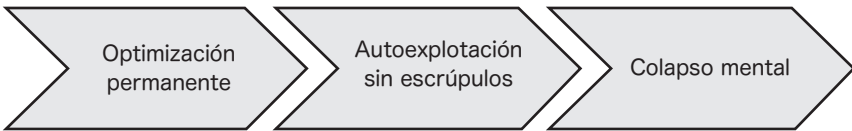
El sujeto de rendimiento comete un acto de violencia contra su propio bienestar mental, al exigirse una optimización constante y una autoexplotación inescrupulosa, que lo conducen al colapso.

La violencia presente en esta época es compleja: no se manifiesta como violencia directa, sino como una violencia contigua, estructural, producto de un sistema imperceptible en el que el sujeto se convierte en su propio verdugo y explotador, incapaz de reconocerse como el origen de su malestar, sumido en un régimen de superproducción y supercomunicación.

En este entorno, el colapso mental no solo es posible: es inminente. Ver la figura 2.

Figura 2

Proceso de la violencia neuronal



Nota: El gráfico fue realizado estableciendo los procesos que Han describe en *Capitalismo y pulsión de muerte* (2022, p. 21).

Sobre el COVID-19 —que, en la presente década, se ubica como una enfermedad viral emblemática de nuestra época—, Han realiza un análisis crítico en el que plantea que cada época de la historia está ligada a una enfermedad representativa.

En nuestra época, la pandemia viral convive con una explosión de enfermedades mentales, con énfasis en la depresión, la ansiedad y el síndrome de desgaste ocupacional. Según Han, trastornos como el TDAH y otros no son producto de una bacteria ni de un virus, sino de un exceso de positividad (Han, 2012, p. 23).

La otredad ha sido reemplazada por la diferencia, lo cual, en palabras de Han, ha tenido un efecto inmunológico profundo: “...la diferencia, este sutil cambio ha ocasionado que no salte la reacción inmunológica natural en el sujeto” (Han, 2012, p. 14).

En relación con la salud mental de los docentes, la mayoría de los estudios realizados abordan el tema desde el síndrome de *burnout*. Por ejemplo, el estudio de García Rodríguez *et al.* —realizado con una población de 200 docentes en Portoviejo— mostró que el 95 % de los participantes experimentó al menos uno de los síntomas característicos de este síndrome.

Lo llamativo del estudio es que solo 50 docentes (25 %) conocía o era consciente del significado del síndrome de *burnout*, mientras que 150 docentes (75 %) desconocía completamente esta categoría diagnóstica (García Rodríguez *et al.*, 2021, p. 7).

La afectación a la salud mental de quienes trabajan en el ámbito educativo no es exclusiva del nivel secundario. Una investigación realizada en Estados Unidos (2019) sobre docentes universitarios evidenció un crecimiento significativo entre 2011 y 2015 en los casos derivados a servicios de salud ocupacional por razones de bienestar mental (Morrish, 2019, p. 21).

El mismo estudio encontró que una de las principales causas estructurales es la sobrecarga laboral, relacionada estrechamente con actividades externas como acreditaciones y auditorías institucionales.

Dentro del sistema educativo ecuatoriano, es muy difícil encontrar investigaciones cuantitativas que midan la violencia neuronal o el desgaste ocupacional que padecen los docentes. Sin embargo, una investigación realizada con docentes de primaria en la provincia de Manabí, durante el primer año de la pandemia por COVID-19, arrojó los siguientes resultados:

- El 20 % de los docentes participantes presentaron casos altos o graves de estrés.
- El índice de satisfacción laboral situó al 50 % como insatisfechos con sus condiciones laborales, especialmente debido a los cambios en la metodología educativa y la incertidumbre sobre el futuro del sistema educativo.
- Finalmente, se halló una relación directa entre los altos niveles de estrés y el grado de insatisfacción laboral (Párraga y Escobar, 2020, p. 144).

Principio de la transparencia

La sociedad actual se organiza en torno a un hipercapitalismo, un gobierno de la vigilancia y de la explotación total. Esto se logra mediante la transformación de la vida humana en valores comerciales (Han, 2022, p. 39), transformación que se ve facilitada por la digitalización de la sociedad.

Pensemos en el uso de las redes sociales: todas las personas —incluidos los docentes— disponen de redes y se encuentran constantemente ingresando información a la *big data*. Con ello nutren a empresas dedicadas a convertir los aspectos vitales de las personas en meras herramien-

tas de consumo. La profesión, las preferencias, el estado civil, entre otros, sirven a los algoritmos para prever el comportamiento humano.

La transparencia de la vida humana permite hoy una apertura total, en la cual lo privado se convierte en dominio e interés público. Pensemos, por ejemplo, en el caso de un docente: sus estudiantes, autoridades y padres de familia pueden acceder a información sobre dónde vacacionó, sus pasatiempos, sus opiniones o incluso aspectos más íntimos.

El docente que no es consciente de este principio se vuelve vulnerable a que su vida sea idolatrada, criticada o censurada; mientras que aquel que sí es consciente de la lógica de la transparencia, ejerce una presión adicional sobre sí mismo, proyectando solo los aspectos más sobresalientes de su vida, o incluso falseándola, construyendo una imagen pública que él mismo termina creyendo.

Según Han, el alma humana necesita espacios de privacidad, ajenos a la mirada del otro, donde pueda guardar distancia y vergüenza (Han, 2013, p. 26). El sujeto formado en la negatividad conserva una impermeabilidad que protege la esfera de lo privado. Esta impermeabilidad le permite ser en sí mismo y le garantiza el pudor, la vergüenza y la distancia, cualidades que sostienen la posibilidad del respeto hacia el otro y hacia sí mismo.

Roland Barthes, citado por Han, define la esfera privada como “la zona de espacio, del tiempo, en la que no soy una imagen, un objeto” (Han, 2014, p. 8).

En el ámbito educativo, en medio de una sociedad de la transparencia y del uso masivo de redes sociales, el docente debe reconectar con el concepto del respeto, entendido como separación entre lo público y lo privado.

El término ‘respeto’ proviene del vocablo latino *respectare*, que Han relaciona con mirar con distancia. En la sociedad actual del rendi-

miento, gracias a la mediatización de las redes sociales, lo privado se hace público, la comunicación deshace distancias y perjudica el respeto (Han, 2014, p. 7).

En esta sociedad del rendimiento, de la transparencia y de la hiperinformación, el mirar con distancia ha sido reemplazado por el mirar con espectáculo y escándalo. Para Han, esta mutación del respeto (*respectare*) al espectáculo (*spectare*) implica que la vida privada se exhibe públicamente, se consumen estilos de vida ajenos, se proyectan versiones idealizadas de uno mismo y se pierde la capacidad de mirar con respeto (figura 3).

Como consecuencia, la autenticidad se diluye, dando lugar a formas de vida estandarizadas y masificadas, proyectadas —en gran medida— por el uso indiscriminado de las redes sociales.

Figura 3

Las esferas del alma humana



Nota. El gráfico fue realizado estableciendo los conceptos de Byung-Chul Han sobre el respeto y el espectáculo (p. 7) en relación con los conceptos de las esferas del alma humana (p. 16), tomados de la obra *El enjambre* (2014).

Durante la pandemia se crearon canales de comunicación directa con estudiantes, padres de familia y autoridades. Dichos canales — como WhatsApp— abrieron la posibilidad de que el docente estuviera disponible incluso fuera de su horario laboral, para resolver cualquier inquietud.

A raíz de la pandemia, el docente se convirtió en una metáfora viviente de la tienda Apple que menciona Byung-Chul Han: un cubo de paredes transparentes, abierto a todo el mundo, sin horario establecido y símbolo absoluto del hipercapitalismo.

El peligro de la transparencia para un docente también radica, como lo describe Han, en la eliminación del espacio de confianza: “Si de entrada conozco todo de una persona, ya no hace falta la confianza; la confianza, que involucra el mantener una relación positiva con otra, es reemplazada por el control” (Han, 2022, p. 42).

En el ámbito educativo, se están implementando redes de información que interconectan diversas instancias de la comunidad educativa: subsecretaría, distritos, autoridades, docentes y plataformas de capacitación.

En estas redes se ingresa información que va desde directrices y manuales hasta planificaciones y recursos propios de cada docente. Esto constituye la construcción intangible de lo que Han conceptualiza como un panóptico digital: “Los habitantes del panóptico digital crean una red y se comunican constantemente entre ellos, alimentan el panóptico voluntariamente con información” (Han, 2022, p. 75).

El docente, al igual que el sujeto de rendimiento, ha contribuido activamente a la construcción del panóptico digital, en la medida en que expone laboralmente su trabajo diario, metodologías, recursos, opiniones y emociones.

Participa también del mantenimiento de este sistema, al nutrir voluntariamente la *big data*. Se vuelve casi una necesidad compartir su labor, mostrar evidencias de trabajo, construir una identidad profesional constantemente visible.

Por ejemplo, la plataforma Me Capacito brinda cursos virtuales para la profesionalización docente. Sin embargo, al inscribirse en estos cursos, los docentes comienzan a recibir correos institucionales y personales con ofertas de asesoría externa, relacionadas directamente con sus inscripciones.

Es decir, existen terceros con acceso a la información que comercializan los datos de los docentes. En la web es posible encontrar planificaciones y recursos pedagógicos de docentes que están siendo comercializados libremente por entidades externas.

En relación con este panóptico digital, cabe mencionar la implementación de plataformas tipo *big data* en el ámbito educativo, donde se ingresa información de manera supuestamente voluntaria.

El Ministerio de Educación ha lanzado, con “bombos y platillos”, el proyecto Colmena, definido como: “Una iniciativa que busca un ejercicio de participación de la comunidad en la planificación y gestión escolar” (Ministerio de Educación del Ecuador, 2022).

Lo problemático de estas redes no es únicamente que se utilicen para mejorar la gestión educativa, sino que también existe fuga de información que puede ser comercializada.

Han lo advierte al vaticinar una sobrecarga informativa que intensificará nuestra interconexión: “Pronto estaremos todos interconectados”, describe, “como en una ciudad elegante donde recibamos de manera intensa y constante información relevante a juicio de los algoritmos planteados por la *big data*” (Han, 2022, p. 41).

Principio de la vida activa

En *La sociedad del cansancio*, Han presenta una discusión con la perspectiva de Hannah Arendt sobre la vida activa. Desde el análisis de Arendt, el nacimiento y la muerte del ser humano están interrelacionados con las actividades: labor, trabajo y acción, convirtiéndose en las “bases de la condición humana” (1993, p. 17).

La vida activa es un principio que, para Arendt, es natural en la medida en que el ser humano nace y, mediante su trabajo, produce. “El mundo en el que la vida activa se consume está formado por cosas que el humano produce” (Arendt, 1993, p. 23). Sin embargo, para ella, gracias a la automatización, el ser humano podría liberarse de esta condición.

Han plantea que el hombre no ha sido liberado del trabajo por la automatización, sino más bien llevado al punto de optimización constante, una fusión con la máquina. Arendt también propone que el hombre, desde que nace, se convierte en un ser condicionado: bajo el espectro de la *vita activa*, el hombre, mediante su labor (proceso biológico) y trabajo (actividad no natural), produce cosas que terminan condicionando a la propia fuerza productora. Es decir, “todas las cosas con las que entra en contacto terminan convirtiéndose en una condición de su existencia” (Arendt, 1993, pp. 22-23).

Por tanto, mientras Arendt planteaba que todo lo producido por el ser humano termina siendo un condicionante de su existencia, y que gracias a la automatización este podría liberarse en gran medida de su labor, Han postula que la automatización, en lugar de liberar al hombre, terminó por agotarlo más, al implementar mayor eficiencia en sus labores y, por tanto, exigir más de sus funciones.

Para Byung-Chul Han, este análisis de Arendt presenta un error de percepción, ya que, en palabras del filósofo: “se entiende equivoca-

damente contemplación con detención de todo movimiento y actividad” (Han, 2012, p. 43). Arendt plantea que la reducción del ser humano a un ser laboral radica en que la vida activa ha sido relegada por la vida contemplativa, lo que para Han es lo contrario: “La totalización de la *vita activa* es producto también de la pérdida de experiencia” (Han, 2012, p. 44).

Es preciso detallar que la experiencia es necesaria para poder interactuar sensitivamente con el mundo. Esta experiencia solo se puede obtener al dar espacios de interrupción (contemplación) dentro de tanta actividad.

Es posible que el origen de las complicaciones que afectan el plano corporal, espiritual y mental de los individuos en el siglo XXI radique en un desbordamiento de actividad, impuesto no por factores externos, sino por el propio sujeto (Hutchison, 2023, p. 100). Es decir, si bien existen factores externos como la competencia y la escasez de recursos en un sistema acelerado, estos factores terminan ahondando la inestabilidad física y emocional en la medida en que hay un detonante interno que plantea: exigirse constantemente para estar en un nivel perpetuo de competencia con los demás.

Para alcanzar los requerimientos que la sociedad actual ha planteado —*influir*, mas no *imponer*—, es necesario que el individuo se autoimponga metas que le permitan permanecer en un estado de constante optimización. Esto, sumado a un tiempo atomizado que se fragmenta y carece de un sostén que marque un norte, genera espacios que fomentan la aceleración de la acción, traduciéndose en una actividad permanente y en una imposibilidad de detenerse y contemplar.

Tenemos entonces individuos que desbordan tanta hiperactividad que esta se manifiesta en enfermedades neuronales.

La arista preocupante de esta problemática radica en que el sujeto de rendimiento, por mano propia, se vuelve permeable y vulnerable a afectaciones mentales y emocionales. Se sitúa en un sinsentido similar al propuesto por Camus con Sísifo: un constante despliegue de actividades que el individuo cumple y se autoimpone sin un objetivo claro, hasta llegar a un cansancio solitario, que emerge como el tipo de cansancio más violento, porque, en palabras de Han (2012, p. 73): “Aísla, destruye toda cercanía, incluso el lenguaje”.

El docente, si bien ahora es impulsado a trabajar colaborativamente con otros miembros de la comunidad educativa, realmente está aislado. Es un ser solitario en medio del bullicio y la multitud, enfocado en un sinnúmero de acciones y metas que se autoimpone, para continuar en un sistema que ha elevado la autoexplotación a un autorendimiento constante.

Un ejemplo se evidencia en el Reglamento de la LOEI del 2023, donde la palabra ‘podrá’ aparece más de 150 veces. Este término, analizado por Han y asociado a la lógica del rendimiento, ya fue examinado en la figura 1.

En su interacción con la sociedad del cansancio, el sujeto de rendimiento va perdiendo su capacidad de contemplar, de detener tanta actividad y observar profundamente. “El docente se ha vuelto un ser que vive con una extenuación por el trabajo” (Hutchison, 2023, p. 103).

El docente es víctima de un cansancio solitario, cumpliendo con lo planteado por Han, quien, citado por Hutchison, menciona que: “el miedo en los cuerpos se ha apoderado de las dinámicas de vida, sin tener las posibilidades de escuchar y dialogar, volviéndose una comunidad de ciegos, sordos y mudos” (Hutchison, 2023).

El docente ecuatoriano ya no escucha ni contempla plenamente a sus pares o a sus alumnos; observa con desasosiego cómo la depresión

y otras enfermedades neuronales se hacen presentes en los demás, mientras continúa autoexigiéndose hasta que estas dolencias se manifiestan en su propio ser.

Propuesta conceptual para enfrentar la vida activa

Principio de la vida contemplativa

Una variante y posible respuesta ante la premura y aceleración de la sociedad actual reside en la contemplación. Arendt menciona que: “La superioridad de la contemplación sobre la actividad reside en la convicción de que ningún trabajo del hombre igualará la belleza del *kosmos*” (Arendt, 1993, p. 28).

El sistema actual, implantado en la sociedad descrita por Han como *sociedad del rendimiento*, se estructura bajo el concepto del “se puede”; por lo tanto, la forma de hacer frente a la aceleración de la vida es otorgarle un espacio a la contemplación: “aprender a mirar, con calma y con paciencia, es decir, educar el ojo para una contemplativa atención” (Han, 2012, p. 53).

El pensamiento, contrario a la propuesta de Arendt, no es producto de una acción, ya que para Han: “el pensamiento no es acción, sino una forma de aparición de la *vita contemplativa*” (Han, 2015, p. 11). Este análisis coincide con la influencia que ejerce Nietzsche en el planteamiento de Han respecto de la vida contemplativa y del pensamiento como su manifestación.

Sobre esto, Nietzsche ya mencionaba en su obra *Humano, demasiado humano* (1986):

La firme decisión de pensar e investigar, es decir, el pensamiento libre, convertido en rasgo del carácter, garantiza de forma mesurada el actuar, debilita la codicia, extrayendo de sí gran parte de energía disponible, en beneficio de la ambición intelectual. (p. 235)

Por tanto, el pensar es una manifestación de la vida contemplativa; no implica acción, pues es immanente al individuo. Es preciso y urgente rescatar el pensamiento, enseñar al sujeto a mirar profundamente, a interrumpir el exceso de acción en su vida.

La capacidad de pensar profundamente está siendo suprimida por una hiperatención dividida en múltiples focos, propia del sujeto multitarea, un individuo que no detiene su acción ni siquiera para experimentar con su naturaleza.

La totalización de la *vita activa* es propia de todo espectro laboral en una sociedad del rendimiento. Sin embargo, una de las profesiones que con mayor conciencia debería ejercer la vida contemplativa es la docencia. Pensar profundamente, experimentar con el entorno y contemplar la sociedad, la vida y sus aspectos forma parte del núcleo esencial del rol docente. No obstante, el docente se ha transformado en un *homo laborans* más, un sujeto en constante actividad, obsesionado con optimizarse, perfeccionarse y rendir.

El educador replica los principios que demanda el sujeto de rendimiento: se autoexplota en nombre de la meritocracia. Como lo menciona Choque: “El sujeto de rendimiento termina evitando el descanso porque el trabajo se comprende como realización” (2023, p. 3).

La estructura del trabajo docente en Ecuador se ha convertido en un sistema de logros y evidencias, que exige un proceso constante de actividades, incluyendo la extensión de tareas incluso durante el tiempo de ocio del educador.

La paciencia es importante, y más aún en el rol de educar. La enseñanza es un proceso de largo plazo; demandar resultados inmediatos implica acelerar los procesos y presentarlos de forma incompleta, como se ejemplifica en la siguiente analogía: los vegetales trabajados por el campesino de forma natural requieren procesos lentos y poco eficientes, pero al final resultan saludables.

En cambio, hoy la espera ya no tiene valía; todo se considera optimizable. Los vegetales se cultivan mediante procedimientos que aceleran su producción, lo que da como resultado frutos robustos y coloridos, pero con escaso aporte nutricional.

De igual manera, acelerar los procesos de enseñanza bajo el amparo de una lógica de optimización genera docentes y estudiantes exhaustos, con un bajo aporte formativo y humano a la sociedad.

Es necesario que el educador aprenda a detener la hiperactividad y se conceda espacios de total inactividad. No se trata siquiera de evitar pensar, ya que, como se explicó anteriormente, el pensamiento es inmanente a la contemplación. Por tanto, debe aprender a detener aquello que lo desgasta, recuperar la capacidad negativa y reflexionar profundamente sobre su entorno y su labor. El aburrimiento profundo es una alternativa que propone Han para retomar una esencia creadora, y es producto de un análisis crítico de la *vita contemplativa* descrita por Arendt.

La alternativa es poner freno a la extensión del trabajo al hogar, hacer uso del derecho a la desconexión digital y respetar religiosamente los tiempos de ocio. Es necesario reencontrarse con el planteamiento ético de Foucault: “el cuidado de sí” (Savater, 2008, p. 379). El educador debe estar bien consigo mismo para poder cuidar a los demás. Como afirma Alberti: “el educador es el principal llamado a entender que la inactividad no es un déficit, sino una forma de hacer frente a la vida llena de colapsos neuronales y autoexplotación” (2023, p. 59).

Pedagogía del mirar

Según el pensamiento de Nietzsche, citado por Han (2012), “las tareas de los educadores son: enseñar a hablar, a pensar, a escribir y a mirar” (p. 53). Mirar, por tanto, es en esencia la capacidad de obser-

var con paciencia y calma, una pauta necesaria para retomar la *vita contemplativa*.

Mirar con calma, desde la perspectiva de Han, impide que el sujeto reaccione activamente ante cualquier impulso externo, es decir, aprender a mirar contemplativamente permite recuperar una capacidad de negatividad. En palabras de Hegel: “la negatividad es la diferenciación y el poner la existencia; en este recogerse en sí” (Hegel, 1971).

La negatividad es entendida como detonante de un proceso dialéctico entre la vida y la muerte. Han plantea que esta negatividad permite una existencia desbordada de vida (2012, p. 59).

Dicha negatividad posibilita rechazar o decir “no” a lo externo; también permite al sujeto diferenciarse de la máquina, que carece de la capacidad de dudar. El sujeto de rendimiento, al mirar profundamente, adquiere la capacidad de detener toda acción, reflexionar con hondura y dudar antes de actuar.

Mirar con calma implica enfocarse profundamente en un objeto o situación puntual, en lugar de dispersarse superficialmente en múltiples tareas a la vez. Esto previene la hiperinformación que degenera en violencia neuronal. En otras palabras, aprender a mirar es un requisito para retornar a una vida contemplativa y para alejar al ser humano de la figura del sujeto multitarea en el que se ha convertido.

Volver la mirada a la ética estoica

Dentro del análisis que hace Byung-Chul Han sobre el tiempo, este diferencia tres tipos: el mítico, el histórico y el atomizado. Los dos primeros poseen una estructura, una narrativa que es, precisamente, la que da el “aroma del tiempo”; mientras que el tiempo atomizado se caracteriza por carecer de estructura y narrativa. La sociedad ac-

tual es víctima de la aceleración, que a su vez es consecuencia de un tiempo sin forma ni continuidad.

Byung-Chul Han también presenta en su pensamiento una influencia parménidea, al mencionar que “la sustancia del mundo en el tiempo con estructura es eterna e inmutable” (2015, p. 11). Al final, nos deja la sensación de que el tiempo debe recuperar su aroma; es decir, retornar a un tiempo estructurado. Mirar al pasado implica también un reencuentro con planteamientos éticos clásicos, los cuales buscaban guiar el comportamiento humano hacia la *eudaimonía* o la *ataraxia*, nociones sumamente útiles como defensa frente al desgaste mental y emocional que Han describe, el cual puede derivar en violencia neuronal en el sujeto de rendimiento.

Para las escuelas helenísticas, “las emociones son puntos de conexión afectivos con el resto del mundo” (Linares, 2018, p. 174); es decir, constituyen juicios del sujeto sobre los objetos externos, percibidos a través de una evaluación subjetiva. Desde el estoicismo, el sujeto debe entender que muchos aspectos están fuera de su control. Según Linares (2018, p. 224), “en el estoicismo, todas las herramientas para hacer frente al descontrol de las emociones radican en la reflexión”; es decir, la reflexión es el punto de partida para el manejo emocional, justamente aquella que ha sido obstaculizada por la *vita activa* del sujeto de rendimiento.

Foucault ya planteaba una revisión de lo clásico, al realizar un análisis de la visión platónica de conocer el todo mediante el conocerse a sí mismo. En su planteamiento de la ética del cuidado de sí, propone que “para uno cuidarse es preciso primero conocerse” (Foucault, 1987, p. 51). El sujeto actual, en medio de tanta actividad, debe abrir un espacio para la contemplación, el cuidado de sí mismo. Conocerse a sí mismo no puede darse sin un tiempo de paciencia y contemplación profunda.

En el caso del sistema educativo ecuatoriano, debe reconocerse que se entrega la responsabilidad de la vida, estabilidad y formación de entre 30 y 40 estudiantes a una sola persona: el educador. Pero no nos detenemos a preguntar: ¿ese educador se encuentra bien consigo mismo?, ¿cómo cuidar de otros si no se ha enfocado en cuidarse a sí mismo? El docente ecuatoriano, para poder asumir la acción del cuidado de los otros, debe partir por garantizar su propio cuidado.

Canteros (2023, p. 208) plantea una crítica respecto de retomar el estoicismo en la actualidad, y lo identifica como un “estoicismo moderno”, argumentando que ha surgido dentro de un sistema neoliberal como una forma de autogobierno. Llama a no adaptar el estoicismo al presente, sino más bien a superarlo y proponer algo nuevo. Sin embargo, es necesario visualizar el desgaste emocional que se autoimpone el sujeto de rendimiento actual y, antes de proponer una alternativa novedosa, resultaría valioso volver la mirada hacia una ética que promovía el verdadero autoconocimiento y una forma profunda de autogobierno.

Para que el sujeto de rendimiento logre reencontrarse con la *vita contemplativa* y aprenda a observar con calma y profundidad, es necesario recuperar la noción estoica expresada por Marco Aurelio: “Tienes el poder a ejercer en tu mente”. También menciona: “Quienes no siguen con atención la fuerza de su propia alma terminan siendo desdichados” (2007, Libro II, meditación 8). Es decir, el estoicismo enfatiza la conciencia respecto de enfocarse únicamente en aquello que está bajo el control de cada individuo: detenerse, observarse con serenidad, encontrar el silencio en medio del bullicio y la contemplación en medio de la hiperactividad.

Dentro del estoicismo, otro pensamiento de Marco Aurelio que puede ofrecer una defensa frente a la hiperactividad del sujeto de rendimiento y su vida activa es el siguiente:

Como modelo de vida, sería preciso fijarse en la piedra de la playa, la cual resulta batida una y otra vez por las olas del mar, pero permanece inmóvil y tranquila; al final, en torno a esta piedra inmóvil se calman las olas. (Moreno, 2022, p. 46)

El educador actual, como pilar de la sociedad y formador de futuras generaciones, debe partir por cultivar una conciencia clara de la sociedad del cansancio para, posteriormente, edificar una barrera que le permita darse espacios de contemplación, aprender a frenar la hiperactividad. No cambiará el sistema de rendimiento, pero logrará, como “la roca” de Marco Aurelio, permanecer firme ante los embates del sistema. Solo el docente puede iniciar el camino del cuidado de sí mismo para poder cuidar a los demás, conocerse en los contextos en los que se desenvuelve a diario, y desde allí extender el cuidado a los otros.

El educador, por tanto, debería ser el primero llamado a cultivar el autoconocimiento y el cuidado de sí mismo, a buscar espacios de reflexión profunda e imperturbabilidad, a permitirse caer en un aburrimiento fecundo que le conduzca a una inactividad necesaria, capaz de frenar la violencia que produce la sociedad del rendimiento. Debe cuidarse a sí mismo para poder cuidar a los demás.

El pensamiento de Byung-Chul Han como método para la reflexión

Este capítulo se fundamenta en un análisis e interpretación de los conceptos presentes en la obra de Byung-Chul Han. Se utilizó una metodología hermenéutica, considerando las tres dimensiones planteadas por Quintana y Hermida (2019, p. 2): “lectura o interpretación oral, explicación de la discursividad planteada por el autor y el contexto de análisis, interpretación convirtiendo en sus palabras lo dicho por el autor”.

Esta metodología sigue enriqueciendo la acción de hacer filosofía, pues se basa en la reflexión, en la acción de repensar y preguntar para interpretar. En palabras de Heidegger: “el preguntar es la devoción del pensar, y el lenguaje es la casa del Ser” (1997, p. 72). Es decir, el lenguaje es la cuna del pensamiento, del Ser pensante, y la pregunta es su herramienta precisa.

Respecto de la relación entre lenguaje y hermenéutica, Gadamer también identifica esta correspondencia y menciona: “es clara la inserción de la dimensión lingüística en la dimensión hermenéutica; la comprensión de lo hablado debe concebirse desde la dialéctica de la pregunta y la respuesta” (1998, p. 44). La interpretación del mundo por parte del sujeto involucra una dialéctica entre preguntar y responder, integrando así el uso del lenguaje en el ejercicio hermenéutico como herramienta fenomenológica.

En la actualidad, la hermenéutica resulta urgente. El presente tiende hacia una monopolización de la ciencia. “La ciencia moderna ya no tiene como fin último la *epistème* (el conocimiento); por el contrario, se ha convertido en el medio para optimizar la producción”, y en palabras de Heidegger: “la técnica moderna se basa en operar un sistema para producción eficiente y consumo masivo” (Jácome, 2023).

Como punto de partida para el análisis hermenéutico, se situó la lectura de las obras de Byung-Chul Han: *La sociedad del cansancio*, *La sociedad de la transparencia*, *El aroma del tiempo*, *El enjambre* y *Capitalismo y pulsión de muerte*, con el fin de identificar los principios y argumentos que constituyen los pilares de la sociedad del rendimiento actual. Estos conceptos se relacionaron con un análisis de las dimensiones legales establecidas para los docentes del sistema educativo ecuatoriano y sus reformas recientes, presentes en el reglamento vigente de la LOEI aprobado en 2022, para finalmente interpretar el desgaste emocional, mental y físico de los docentes desde la perspectiva de la sociedad del cansancio planteada por Byung-Chul Han.

Reflexiones sobre el análisis de la LOEI

El presente estudio se desarrolló mediante un análisis conceptual de los principios que estructuran la sociedad del cansancio y de la relación laboral de los educadores de nivel secundario en el sistema educativo ecuatoriano, a partir de los planteamientos propuestos por el filósofo Byung-Chul Han. El objetivo fue analizar, desde una perspectiva filosófica, la totalización de la vida activa y el establecimiento de la autoexplotación como régimen laboral en el ámbito educativo.

En el análisis se encontró que, en la Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI), el artículo 11 da pautas para entender una forma de elevar la autoexplotación a política pública e institucionalizarla: “Procurar una formación académica permanente y continua a lo largo de su vida, aprovechando oportunidades de desarrollo”. Si se analiza con profundidad, llama la atención la frase “a lo largo de su vida”, la cual se convierte en un pilar para visualizar al educador como un sujeto de optimización permanente, que debe maximizar su rendimiento durante toda su existencia; nunca será suficiente.

El reglamento educativo que norma la Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI) resulta aún más agresivo en referencia a la autoexplotación. En el artículo 193 se menciona: “Los docentes se deberán mantener abiertos y a la expectativa de recibir nuevas funciones”. Aquí se hace evidente la transición de un régimen prohibitivo a un sistema que utiliza la lógica del “Yes, we can” para someter al individuo a una autoexigencia constante. El reglamento educativo no especifica con claridad la presencia obligatoria del personal docente durante las diez horas de jornada extendida. En el artículo 263 se establece que “podrá cumplir hasta un máximo del 60 % de esta jornada dentro de la institución”. Este uso del término “podrá” se interpreta como una apertura a la autoexplotación, ya que el docente, dentro o fuera de la institución, deberá continuar cumpliendo con sus funciones.

En cuanto a las mediciones de violencia neuronal —que se manifiesta como depresión, ansiedad, estrés crónico o síndrome de *burnout*— existen muy pocos estudios cuantitativos centrados en adolescentes y estudiantes. Las investigaciones cuantitativas enfocadas en los docentes son aún más escasas o prácticamente inexistentes. Uno de los pocos estudios que aborda el estado mental de los educadores fue realizado durante el primer año de pandemia en Ecuador y se centró en la educación virtual. No obstante, encontró que el 90 % de los docentes participantes experimentaron estrés e insatisfacción laboral; de estos, el 20 % reportó grados de estrés alto o muy alto. Este estudio fue realizado en la provincia de Manabí durante el año 2020 (Párrega y Escobar, 2020, p. 147).

A partir de la pandemia, se consolidó con mayor fuerza la perspectiva del educador como sujeto multitarea, lo que degeneró en un individuo que mantiene una vida activa incluso durante sus tiempos de ocio. Pierde la capacidad de detenerse y disponer de espacios de contemplación o de aburrimiento profundo, los cuales le permitirían afrontar críticamente la lógica de la sociedad del rendimiento. Con la digitalización, también se impone el principio de transparencia, el cual termina por reducir la esfera de lo privado en favor de lo público, contribuyendo así a la violencia neuronal.

La pedagogía del mirar y el retorno a la ética estoica emergen como propuestas conceptuales frente a la sociedad del rendimiento y al cansancio que la define. El estoicismo puede ofrecer al educador una vía de acceso a espacios de contemplación profunda mediante la reflexión y la capacidad de pausar la actividad que lo mantiene inmerso en una dinámica caracterizada por la aceleración constante. En este sentido, la ética del cuidado de sí resulta vital para los educadores, pues implica un conocimiento profundo de sí mismos y, en esencia, se traduce también en el cuidado del otro, justamente una de las mayores responsabilidades que asumen los profesionales de la educación.

Esta investigación, de carácter conceptual, busca problematizar la situación del educador como sujeto de violencia neuronal y de cansancio estructural, con el propósito de que futuras investigaciones puedan profundizar cuantitativamente en esta problemática. Asimismo, se espera que disciplinas como la psicología, la pedagogía y la sociología puedan aportar propuestas científicas, fundamentadas en el conocimiento cognitivo, que permitan contener y atender la violencia neuronal que afecta a los educadores.

Conclusiones finales

En función de los objetivos planteados, se concluye que la sociedad del cansancio responde a un modelo de rendimiento instaurado con el fin de maximizar la productividad. Bajo este panorama, toda actividad vinculada a la manufactura o a la prestación de servicios se inscribe dentro del espectro de dicha sociedad. Sin embargo, el análisis de la Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI) y su reglamento revela indicios claros de una institucionalización de la autoexplotación docente, lo que supone una ampliación del alcance de la sociedad del cansancio al ámbito educativo y social, mediante su elevación a política pública.

Las fuentes de desgaste laboral que afectan a los educadores ecuatorianos residen en la pérdida de la negatividad, es decir, de la capacidad de decir “no” ante las exigencias impuestas por las nuevas normativas educativas; en la digitalización, que promueve una transparencia que invade incluso la esfera de lo privado; y en la institucionalización de la autoexplotación, sustentada en nociones de meritocracia, perfeccionamiento profesional y procesos de recategorización. Este conjunto de factores configura una vida activa sostenida en la idea del educador como sujeto multitarea, sometido a una lógica de optimización permanente a lo largo de toda su vida profesional.

Como propuesta conceptual, surge aquí la necesidad de abrir espacios para una vida contemplativa, fundamentada en la reflexión profunda y en la capacidad de observar con calma, alejándose así de la atención dispersa que caracteriza al sujeto multitarea. Volver la mirada hacia los principios de la ética estoica puede constituirse en un camino hacia la ataraxia, tan necesaria en medio del ajetreo, el cansancio y la constante actividad que define a los sujetos de la sociedad contemporánea del siglo XXI.

Referencias bibliográficas

- Alberti, M. (2023). Vida contemplativa: Elogio de la inactividad. Taurus, 59-62. <http://bit.ly/3ILD6vr/>
- Alvarado, O., Lerma, P. y Montenegro, L. (2020). Contexto de sociedad actual para el docente desde la perspectiva de Byung-Chul Han. *I Simposio Internacional Virtual de Filosofía y Educación*, 21-29. <https://bit.ly/SIVFE2020>
- Araújo, A. F., Ribeiro, J. A., y Azevedo, F. (2017). Prometeo, de Franz Kafka. Un abordaje mitocrítico. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, 39(1), 91. <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v39i1.32669/>
- Arendt, H. (1993). *La condición humana* (Paidós). <http://bit.ly/46w-9CeY/>
- Canteros, M. (2023). La nueva stoa. El estoicismo como práctica terapéutica neoliberal The New Stoa. *Stoicism as a Neoliberal Therapeutic Practice*. 18, 200-210. <http://bit.ly/3GKsJrf/>
- Choque, O. (2023). Vita contemplativa: oder von der Untätigkeit. *Topicos*, 45. <https://doi.org/10.14409/topicos.2023.45.e0036/>
- Foucault, M. (1987). *La hermenéutica del sujeto*. F. Álvarez (ed.). Las Ediciones de La Piqueta. <http://bit.ly/4o4AB7H/>
- Gadamer, H. (1998). *Verdad y Método II*. Sígueme. <http://bit.ly/4o68qFc/>
- García, M., Marín, M. D., y Aguayo, R. (2019). Burnout syndrome in secondary school teachers: a systematic review and meta-analysis. *Social*

- Psychology of Education*, 22(1), 189–208. <https://doi.org/10.1007/s11218-018-9471-9/>
- García Rodríguez, R., Sánchez Parrales, L. V., Dueñas Segovia, F., y Meza Macías, A. (2021). El síndrome de *burnout* y sus consecuencias en la salud mental de los docentes. *Revista Científica Sinapsis*, 1(19). <https://doi.org/10.37117/s.v19i1.392/>
- Han, B. -C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder Editorial.
- Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Herder Editorial. <http://bit.ly/4o9SstP/>
- Han, B.-C. (2014). *En el enjambre*. <http://bit.ly/45ePBse/>
- Han, B.-C. (2022). *Capitalismo y pulsión de muerte*. Herder Editorial. <http://bit.ly/3TWeg4N/>
- Han, B.-C., y Kuffer, P. (2015). *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Herder Editorial. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k3fk/>
- Hegel, G. W. F. (1971). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. <http://bit.ly/4meeLe/>
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. <http://bit.ly/4oe5Z3G/>
- Hutchison, L. (2023). La sociedad extenuada del siglo XXI : un recorrido desde Byung-Chul Han –Artículo de reflexión The exhausted society of the XXI century : A Journey from Byung– Chul Han. *Arcofader*, 2, 96-109. <http://bit.ly/3ILE2Qt/>
- Jácome, L. (2023). *Repensar la ciencia un repensar el sistema, hacer ciencia es un ejercicio teológico-filosófico*. [Maestría en Filosofía con mención en Ética, Política y Sociedad]. Universidad Politécnica Salesiana.
- Kariou, A., Koutsimani, P., Montgomery, A., y Lainidi, O. (2021). *Emotional labor and burnout among teachers: A systematic review*. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 18(23). <https://doi.org/10.3390/ijerph182312760/>
- Ley Orgánica de Educación Intercultural*. (2022). <http://bit.ly/4mEiVxU/>
- Linares Huertas, O. (2018). *Filosofía como terapia: la actitud vital estoica frente al malestar existencial*. <http://bit.ly/4l3VXPQ/>

- Marco Aurelio. (2007). *Meditaciones* (RBA libros). Biblioteca Clásica. <http://bit.ly/3H678cD/>
- Ministerio de Educación del Ecuador. (2022). *Colmena*. <http://bit.ly/46u-G7Kl/>
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador. (2023). *MSP realizó más de 600 000 atenciones en salud mental en el primer semestre de 2023*. <http://bit.ly/4mjQx4h/>
- Moreno, M. de la S. (2022). Acercar la filosofía estoica al aula. *Concejería de Educación y Cultura de La Comuna de Murcia*, 50, 30-50. <http://bit.ly/4m8DNNG/>
- Morrish, L. (2019). Pressure Vessels: The Epidemic of Poor Mental Health among Higher Education Staff. Higher Education Policy Institute. *Occasiona* (20), 1-73. <http://bit.ly/3Ha2gmO/>
- Noro, J. (2020). De la sociedad unidimensional del cansancio, escuela del presente, trabajo del futuro. La educación necesaria. *Revista Coloquio*, Universidad del Azuay. <http://bit.ly/45mnO97/>
- Nietzsche, F. (1986). *Humano, demasiado humano*. <http://bit.ly/458I-pwA/>
- Párraga, K., y Escobar, G. (2020). Estrés laboral en docentes de educación básica por el cambio de modalidad de estudio presencial a virtual. *Revista Científica Multidisciplinaria Arbitrada YACHASUN*, 7, 142-155. <http://bit.ly/3GYzjdK/>
- Perdomo, L., Acosta, J., y Molano, A. E. (2019). Relationship between teacher burnout syndrome, irrational beliefs and teaching styles: Multilevel analysis. *Revista Colombiana de Educación*, 1(76), 51-67. <https://doi.org/10.17227/rce.num76-4394/>
- Quintana, L., y Hermida, J. (2019). *La hermenéutica como método de interpretación de textos en la investigación psicoanalítica*. Universidad Nacional de Mar del Plata. <http://bit.ly/4mzpYIz/>
- Reglamento general a la Ley de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador, Código Orgánico Monetario y Financiero 1*. (2022). <http://bit.ly/3J62bRJ/>
- Savater, F. (2008). *La aventura del pensamiento*. <http://bit.ly/4meKTQI/>

Estructuras cognitivas determinadas por estímulos ambientales

ANDRÉS VILLAVICENCIO CAMPAÑA

<https://doi.org/10.17163/abyaups.137.13>

Se ha estudiado constantemente la diferenciación ideológica del pensamiento, y también la construcción de la integralidad de un pensamiento como factor trascendental para el desarrollo social y el progreso cultural. Por otro lado, hoy en día, la salud psicológica y la ética no son aspectos que sobresalgan como elementos imprescindibles en el manejo de las políticas públicas, en lo que se refiere a la calidad de la toma de decisiones sobre múltiples configuraciones y condiciones que penetran y permean el espacio sociocultural, demográfico, político y educativo de la sociedad.

Esta realidad puede analizarse desde la perspectiva filosófica moderna, como expresiones fugaces de la competencia incesante en la búsqueda de formas de subsistencia humana, y que, sin una objetividad trascendental, causan la emergencia de una característica reflexiva propia de la crítica de la razón y de las necesidades de respuesta para el desarrollo productivo del conocimiento individual y colectivo. Estas características anexas al conocimiento son vistas como una figuración de las categorías de inferencia o *inputs*, que podrían ser adaptadas por la persona, concebidas o alcanzadas en las dimensiones ontológicas del *self*, como el sujeto filosófico e individuo de Estado que debe ser comprendido.

Será un argumento lógico-científico el que se imponga profundamente en el tiempo, frente al hecho fenomenológico, que es inmanente al ahora, al *territorium*, al cotidiano de lo ambiguo, a lo no premeditado y también a los cambios que se han radicalizado por el devenir de un inaceptable *ethos*, en la mayor parte de los entornos de referencia esenciales para el ser humano, en los cuales este paulatinamente ha venido desnaturalizándose. Este fenómeno se manifiesta, según podamos concebirlo subjetivamente, en relación con el propio avance de la ciencia, la conformación del *atendimiento* histórico, o como el esquema general de referencia del sobrevenir de cada uno. Por ello, la búsqueda de soluciones a los problemas de diferenciación identitaria, personalización e individuación requiere, inmediatamente, establecerse previamente como acuerdo plural y social entre los individuos, considerados *per se*, como elementos de la estructura del sistema social.

Es necesario que se preste atención a estos aspectos relacionados, dada la dependencia común del habitante con el avance colectivo e individual en los ámbitos profesionales, artísticos, culturales, éticos, psicosociales, económicos y hasta sociodemográficos. La determinación de los grupos institucionales de personas, como efecto del macroorden que se va entretejiendo correcta y paulatinamente, se torna intelectualmente atractiva para una sana convivencia o para un tratamiento filosófico del quehacer de las prácticas profesionales y civiles, conforme al raciocinio genuino o verdadero, que debe procurarse sea lo más acertado posible, según lo permita la realidad.

Se puede comprender que el teorema discursivo interdialéctico debe ser un referente del compromiso social, y también de los acuerdos lingüísticos que sostienen las bases de la identidad del ser humano en sus ciclos de vida. Desde sus bases y niveles psicológicos, el sentido de pertenencia humana ha de irse conformando a través de una

cultura ética e institucional, seguido de la comunidad, y posteriormente, de las nacionalidades y los pueblos.

Así, entonces, se puede llegar a producir un lenguaje que asista a la indistinción de causas y efectos que corresponderían al previo establecimiento de lo político como parte del Estado multicultural, con necesidades de connotaciones pluriversales, tanto naturales como parte de las herramientas analíticas de largo plazo. Estas visiones más amplias agruparán las nuevas posibilidades del ser humano para el futuro. Tales proyecciones formarán parte del trabajo del desarrollo social, de la investigación científica y del debate, orientados a la obtención de referentes académicos-sociales, específicamente de nuevas competencias humanas comunes y universales, como parte de las estructuras cognitivas del individuo, formado como ciudadano en todo referente categorial y trascendental del Estado.

Se puede anotar que existen aspectos idealistas que, con el paso del tiempo, han ido perdiendo valor, debido a su baja eficiencia frente a los cambios abruptos que alteran o afectan los aspectos básicos de la supervivencia, como las guerras y otros conflictos que transforman los espacios en cíclicos y temporales. Por otra parte, los problemas económicos y de producción que se presentan en la realidad responden, a su vez, a desórdenes en el manejo de principios naturales como el *sumak kawsay*, o tal vez como parte de la práctica de técnicas extranjeras, que limitan los efectos de un libre actuar por la baja participación local o por la escasa influencia de los actores sociales. Esto también evidencia una insuficiencia ante los efectos negativos de una globalización que se torna efímera.

Esta realidad se evidencia, principalmente, por la existencia de la causalidad del discurso populista, la falta de pensamiento crítico, la influenciabilidad y la manipulación de las emociones y creencias en la vulnerabilidad de los individuos. Todo esto responde a la necesidad

de tratamiento de las tendencias impulsivas primitivas y de ideologías lateralizadas, que han resurgido en la última década, buscando sus propios intereses con fines exacerbados. Se trata de resultados improductivos, ideológicamente utilitaristas, crueles y demagógicos.

Además, en el proceso de transformación se percibe la normalización y aceptación de comportamientos carentes de juicios objetivos y de la exposición de todo tipo de manifestaciones de la sociedad, en temas coyunturales de la moral y de otros aspectos ético-políticos, precipitándose la sociedad, desafortunadamente, hacia comportamientos egoístas y actitudes de enajenamiento psicológico. Estas connotaciones, que son alarmantes, afectarían negativamente a los cimientos de los principios éticos del buen vivir establecidos en la Constitución y en la teoría del derecho natural.

La crítica filosófica de la bioética al pensamiento clásico de la ciencia, mayormente se ha referido a argumentaciones centradas en el contenido posibilitado por el enfoque estructural determinista, y en lo que se ha permitido legislar y controlar sobre los aspectos fundamentales del ser humano. Actualmente, estos aspectos están hilvanados como tipos de elementos sociales, valores absolutos, referentes institucionales, tradiciones familiares, entre otros, frecuentemente criticados. Principalmente, se trata de aplicaciones estructuradas en contextos reales que repercuten en la consideración moral de la pertinencia de cada tipo de categoría ideológico-filosófica. Esta dialéctica puede identificarse como un conjunto de características específicas que nos ayuden a construir nuevas estructuras esquemáticas socioculturales, civiles, empresariales, comunes al individuo, y predilectas por ciertos sectores.

Es entonces que una cultura de convivencia y de competencias sostenidas en la labor de la construcción institucional deseable en el ser humano responde, en este caso, a los elementos que intervienen

como formas epistemológicas de lo óntico-real, o como propiedades necesarias para el desarrollo de la inteligencia, y especialmente a los demás elementos que estarán directamente relacionados con las brevedades lingüísticas concernientes a las identidades. Otros elementos, alusivos a los componentes sintagmáticos, han de irse adaptando voluntaria y paulatinamente como partes características del sujeto en sus formas anímicas, que, en el presente, independientemente determinado al desarrollo, podrán ser componentes enteramente descriptibles para el análisis fenomenológico de una práctica filosófica local.

Por lo tanto, la realidad muestra que, estando expuesto el sujeto o individuo de un Estado a un sinnúmero de eventualidades y tipos de acciones referentes al ambiente y entorno en el que se desenvuelve —como, por ejemplo, los problemas del uso excesivo y abuso de la técnica, las afectaciones inminentes por la sobreexplotación de recursos naturales y la mala utilización de la materia—, se evidencia un sobreseimiento ideal característico de un mal direccionamiento sociocolectivo de los individuos. Estos brotes surgen como parte irreflexiva de los efectos de la desinformación, la idiosincrasia y el analfabetismo científico-cultural.

También es posible decir que es inminentemente necesario desarrollar el entendimiento general del funcionamiento de las relaciones sustanciales entre las ciencias económicas y las humanidades como complemento; así como enfatizar el papel de la psicología social y comunitaria, enfocándose principalmente en la actitud moral que debe preceder al uso de la materia o de los objetos. Además, se deberá considerar una argumentación correcta en la discusión y contrastación de los principios lógicos, filosóficos y dialécticos a priori, en relación con el sujeto del presente, como parte de la práctica filosófica actual de la tecnocientificidad, que puede adoptar una visión psicofisiológica de la electividad preferente de un ser humano

constitucional, para un correcto direccionamiento de la vida en este momento posmoderno.

El emergente cambio climático, consecuencia de todo tipo de prácticas industriales —muchas de ellas irresponsables, incoherentes con el hábitat e inconsecuentes con el ecosistema y con los ciclos naturales de la vida—, generaría inconformidades en el futuro en los entornos mediatos. Así también, otras actividades que sobreexplotan, contaminan y disminuyen las propiedades de la naturaleza perjudican la seguridad de las generaciones futuras y dificultan el acceso a los recursos naturales renovables y no renovables del medio ambiente, violentando la responsabilidad ético-ambiental y, como consecuencia catastrófica, comprometiendo la posibilidad de su regeneración.

Además, considerando que los referentes académicos bioéticos ya han sido claros respecto a las evidencias científicas que señalan el camino correcto para promover una vida saludable, los efectos negativos de la industrialización sobre el uso de ciertos elementos químicos industriales dañinos podrían incluir serias afectaciones al organismo, debido al alto nivel de exposición a sustancias nocivas, elaboradas con compuestos peligrosos o bajo condiciones no controladas ni reguladas.

Estas sustancias le producirían al sujeto daños al sistema nervioso central y, por ende, afectarían intrínsecamente la conciencia biológica de todo el organismo. Por ejemplo, las emisiones presentes en ambientes industrializados y altamente contaminados constituyen elementos de entornos de riesgo que podrían generar afectaciones por la exposición a productos no inocuos, los cuales alteran o transgreden el correcto funcionamiento de los sistemas de intercambio químico del organismo.

Esta información es recabada como un aporte desde la teoría del conocimiento para la generación de las estructuras cognitivas normales

y del aprovechamiento intelectual en la aclaración de sus aspectos investigativos científicos. Todo ello con el fin de acudir afablemente a los procesos estructuralmente explícitos de su construcción y lograr integrar interdisciplinariamente la problemática disciplinar como un incidente que constituye una violación al derecho de la libertad inmanente del ser humano, al derecho natural de la persona, desde momentos incluso anteriores a la concepción, con una ocupación filosófica, argumentativa y comprensiva, orientada a la correcta interpretación de la organogénesis, histogénesis y neurogénesis del cerebro del individuo, así como de las consecuentes cadenas cognitivas lógicas.

En un estudio científico publicado en la revista *The Lancet* (2016), se menciona que se ha encontrado que el sinnúmero de exposiciones a las que el ser humano está sometido, por contacto con factores químicos presentes en el medio —sustancias neurotóxicas producidas por la industria— como el manganeso, el fluoruro, los pesticidas, el tetracloroetileno (disolvente), los éteres difenil polibromados (retardantes de llama), entre otras sustancias contaminantes, daña efectivamente el sistema neurocognitivo, incluso desde antes del proceso de concepción de un ser humano en términos generales.

Por lo tanto, se puede afirmar que dicha exposición puede afectar al ser humano en todas las etapas del ciclo de vida, dependiendo de los niveles de absorción cuantitativa y del tipo de afectación suscitada. Este constituye un referente contextual, científico, académico y filosófico orientado al análisis y la crítica del entorno, que puede ser comprendido como parte de los elementos existentes en los ambientes inmediatos que podrían provocar algún tipo de deficiencia o degeneración en el desarrollo cognitivo normal y en otros procesos neurológicos.

Los ambientes de polución y contaminación pueden diferenciarse, en cierto sentido, como parte de las consecuencias derivadas de ac-

ciones propias de la ignominia que atraviesa las relaciones sociales de la práctica humana. También derivan de la desinformación respecto a las tendencias de consumo de productos químicos y derivados sintéticos disponibles en el mercado. En este sentido, se señalan principalmente los compuestos de metales pesados —como el plomo y el arsénico— o pesticidas como el tolueno, además de alcoholes, solventes y disolventes, como elementos eventualmente generadores de afectaciones en la persona. Estos tienen efectos negativos y duraderos en las funciones cognitivas, en el correcto desarrollo de la mente y en la madurez cerebral.

Es entonces que, como efecto desafortunado, la exposición a sustancias neurotóxicas durante las fases de organogénesis e histogénesis del cerebro puede interferir críticamente en la formación precisa de las estructuras del sistema cognitivo y en la producción de una madurez cerebral eficiente. Además, podría provocar que un individuo experimente o eventualmente sufra diferentes tipos de alteraciones a lo largo de las diversas etapas del ciclo vital, manifestándose también en déficits educativos y en los procesos de aprendizaje del conocimiento.

Según Tellerías (2008), la exposición a tóxicos ambientales provoca alteraciones en los procesos de neurodesarrollo, así como desórdenes que repercuten con consecuencias de cambios profundos y permanentes, e incapacidades duraderas a lo largo de la vida (p. 55). Así, podemos comprender que los conceptos del pensamiento, las proposiciones o ideas, son en realidad procesos que dependerán siempre de la correcta correspondencia entre las actividades y elementos del sistema cognitivo, del sistema neuronal plástico, de la eficiencia en los cambios químicos de las neuronas, de la calidad de la sensibilidad avanzada adquirida, y también del tipo de propiedades básicas obtenidas, entre otras distinciones psicofisiológicas de las estructuras cognitivas y de la percepción, las cuales formarán parte del proceso de construcción del conocimiento en el tiempo.

Por ello, es posible afirmar que los sistemas de alteraciones reactivas y causales en la neurogénesis cerebral pueden presentarse de forma permanente o por etapas a lo largo del desarrollo de la vida del ser.

En consecuencia, los problemas relacionados con el aprender, la madurez cognoscitiva cerebral y otros trastornos del comportamiento pueden ser consecuencias derivadas de la interacción deficiente entre factores genéticos, químicos y del medio social. Estos aspectos adquieren especial relevancia durante los períodos de trabajo, desarrollo cognitivo neuronal y aprendizaje, esquemas que deberían ser abordados prioritariamente en las primeras etapas de la formación fetal.

Por tanto, no está de más afirmar que puede identificarse claramente que la neuroplasticidad funciona como una propiedad del sistema cerebral y, al mismo tiempo, como la capacidad biológica de modificar la estructura y función del cerebro para adaptarse a las variaciones del entorno, tanto fisiológicas como patológicas (Martínez y Martínez, 2017, p. 45).

Bunge (2012), en su obra titulada *Ontología II: un mundo de sistemas*, señala que: “Los seres humanos que no pueden oxidar el aminoácido fenilalanina son incapaces de pensar en absoluto y los sujetos normales no pueden pensar bien en estados de estrés extremo” (p. 202). A partir de esto, podemos sostener que el pensamiento depende estrictamente de diversos tipos de variables de índole química, fisiológica y ambiental, para poder cumplirse como un proceso “normal” y lograr ejecutarse correctamente, así como adquirirse de forma efectiva en una situación determinada, sea atemporal o en el presente, en función de los proyectos mentales que implican la formación de conceptos y proposiciones.

De este modo, el ser humano, como ente inmerso en la naturaleza, revela los espacios materiales y conceptuales presentes en su realidad existencial, los cuales son “emanados” o “generados” desde el

centro representativo de su mundo cognoscitivo-experiencial, como parte de las formaciones del pensamiento y del conocimiento que se expresan en prácticas ideológicas, filosóficas, éticas, políticas, religiosas, entre otras.

Por ello, un entendimiento adecuado de las conocidas “providencias” o “universales” propios de cada ser, innatos a la conceptuosidad óntico-epistemológica de su naturaleza consciente, se resume en la comprensión de cómo las connotaciones de las referencias objetivas y prácticas del entorno forman parte del análisis filosófico del ente. En este caso, se trata del individuo en su relación con la producción y uso de elementos nocivos o contaminantes para las estructuras cognitivas, visto desde una perspectiva filosófico-política que defienda el goce de los derechos constitucionales del Estado.

Maturana y Varela (1984) reflexionan sobre el proceso de entendimiento de los procesos cognoscitivos y señalan que el aprendizaje es una expresión del acoplamiento estructural de la persona, el cual se mantiene inherentemente en la compatibilidad entre el operar del organismo y el medio en que este se desarrolla (p. 115).

Ahora bien, los proyectos socioambientales que se gestionan mediante la estructuración de espacios y experiencias de alimentación cognitivo-sensorial, a través de organizaciones o empresas —por ejemplo, programas de gestión de espacios para la convivencia afectiva—, pueden inferirse también como expresiones del papel de la instrucción de habilidades adquiridas por medio de la adaptación psicofisiológica del ser en un entorno propicio para el desarrollo psicológico saludable, y que deben estar delimitados dentro de los niveles aceptables de interacción social para el desarrollo consciente.

Asimismo, mediante la generación de otras experiencias que impactan positivamente al ser humano, complementadas por estímulos ambientales beneficiosos o por el favorecimiento de condiciones psi-

cofisiológicas deseadas en un individuo —como, por ejemplo: ambientes oxigenados y de clima templado, paisajes naturales, espacios con bajo nivel de ruido, entornos con música relajante y melódica, entre otros—, se producen efectos favorables en el sujeto, especialmente en el educando, durante los procesos de formación cognitiva. Esto se traduce en una mejora del ser y de sus relaciones interpersonales más próximas, particularmente en las primeras etapas del desarrollo cerebral.

Por tanto, los aportes teórico-científicos provenientes de la educación, la didáctica, la pedagogía, la filosofía, entre otros campos expresivos de los factores constituyentes de la razón y la psique, pueden ser considerados como parte de los principios epistemológicos, así como de afirmaciones científicas y teorías del conocimiento, útiles para la discusión sobre la construcción de la estructura cognitiva y la comprensión de su propia naturaleza y complejidad. Igualmente, se reconoce la importancia de los estímulos ambientales en la creación de preposiciones y proposiciones, ideas conceptuales y demás connotaciones del pensamiento, dentro de este mismo abordaje.

Además, esta temática puede ser indagada desde el apoyo de teorías científicas del aprendizaje ya desarrolladas, así como de otras teorías del conocimiento, lo cual permite argumentar la importancia de la razón cognitiva dentro de los enfoques teorémicos orientados hacia una conjunción apropiada del ciclo orgánico-cognitivo-sensorial y biológico del individuo.

De esta manera, la discusión sobre el tipo de conocimiento y raciocinio generado por la práctica de una pragmática social específica constituye un eje central dentro de este entramado académico. Estos aspectos aluden especialmente al abordaje de los caracteres psicofísicos, así como a nuevos aportes científicos sobre las condiciones ambientales y su relación directa con la inteligencia.

De las conclusiones derivadas de este constructo, se pueden extraer elementos de las teorías cognitivas y teorías del conocimiento, correspondientes a las formas de generación del pensamiento y de las capacidades cognitivas que deben ser adquiridas por los sujetos, o de sus propios argumentos, los cuales pueden ser refutados o validados por medio de juicios aceptados. Como menciona Kant en su obra *Crítica del juicio*, es necesario considerar, además de las teorías constructivistas, todas las interacciones mediante las cuales se constituye la complejidad del ser en su entorno y medio ambiente; elementos que están íntimamente vinculados al sujeto.

Kant también hace referencia a los principios trascendentales de las finalidades de la naturaleza, los cuales pueden ser entendidos como la sustancia metafísica de los principios *a priori* que rigen las condiciones generales del tiempo y el espacio en relación con el ser humano. En consecuencia, la presentación de la lectura de los sujetos como un “predicado ontológico” cobra pertinencia en tanto que se manifiesta en un momento específico y apropiado de la realidad objetiva, donde pueda indagarse y determinarse, tanto empírica como científicamente —o formalmente—, la totalidad de los objetos del conocimiento, de los juicios y de las leyes de la razón, que fundamentan su constructo.

Por lo tanto, la determinación de la sustancia metafísica, o dicho de otro modo, de las condiciones generales producidas para la emergencia de los principios naturales de la persona, permite dilucidar los caracteres de los estímulos que pueden ser considerados en la construcción del ecoespacio humano y del contexto supraestructural que lo contiene. Estas son objetividades desde las cuales pueden derivarse premisas orientadas a la generación de mejores estructuras cognitivas y de hábitat para el sujeto, aspectos entrelazados con los eventos temporales y espaciales del hecho fenomenológico del individuo.

Kant invita a denominar metafísica a los principios que representan la condición *a priori* bajo la cual solamente los objetos, cuyo con-

cepto puede darse empíricamente, pueden ser determinados en algún momento de la experiencia cognitiva (Kant, 1876, p. 20). Así, el principio del conocimiento o la concepción de los cuerpos como sustancias —y como sustancias que están en constante cambio— constituye la denotación objetiva de los esquemas trascendentales para la persona. Estos elementos, que pueden ser determinados por una causa o producidos como efecto de una causa exterior, serán fundamentales en los enfoques procedimentales que permiten la identificación de los factores apropiados para una adecuada comprensión y generación de la cognición en el proceso de vida de un individuo o sujeto filosófico determinado.

De este modo, mediante el análisis de los postulados que conciben la existencia de relaciones causales entre las formas explícitas de la formación cognitiva y los factores de entorno que inciden en el sujeto para que surjan los aprendizajes deseados, se puede identificar que, efectivamente, coexisten elementos causales relevantes en la conformación de determinadas estructuras cognitivas.

En consecuencia, se evidencia que esta es una connotación crucial para diferenciar la contextualización del ser humano, que debe ser considerada como parte de la fundamentación teórica de la didáctica pedagógica. Esta trasciende el ámbito de la institución escolar y se proyecta hacia la formación de actividades morales premeditadas, orientadas a la adecuada construcción de las estructuras cognitivas que enmarcan este proceso. Se subraya aquí la importancia crítica de los estímulos ambientales en la formación saludable y la maduración del sistema nervioso, estableciendo así la relación directa entre dichos estímulos y el aprendizaje del conocimiento. Este debe mantener coherencia con los fundamentos que permiten la identificación del sujeto como ciudadano de derecho en el marco constitucional del Estado, conforme a la epistemología propia de la educación.

En este sentido, para la construcción del intelecto será imprescindible considerar también las ideas del psicólogo David Ausubel (1997), expuestas en su obra *Psicología educativa*, respecto de los requisitos necesarios para el aprendizaje en espacios de calidad. Según el autor, se requiere un estado mental óptimo, generado mediante la existencia de ambientes provechosos, en los cuales se facilite el proceso de asimilación de los conocimientos, relativos a los elementos que configuran el entorno social. Esto incluye, además, la necesidad de espacios libres de contaminación, particularmente de sustancias neurotóxicas.

Las nociones sobre la interdependencia estructural entre el ambiente y el sujeto constituyen requisitos lógicos y fundamentales para la generación de entornos propicios para la construcción adecuada de estructuras cognitivas y de significados mentales. Estos serán los mismos *inputs* que, posteriormente, influirán en la toma de decisiones y en la elaboración sintagmática de juicios en cada individuo. Dichos juicios estarán condicionados por factores de índole física o psicológica, en la medida en que ello sea posible, y se referirán a los significados lógicos que emergen de la institucionalidad de un sujeto en relación con sus características personales, su ética, su axiología, su educación y su capacidad de atención general frente al entorno natural, enfatizando principalmente en un desarrollo saludable durante sus primeras etapas de vida.

El enfoque de la tecnociencia

El enfoque profundo de la tecnociencia, como un modelo integrador de la ciencia, la tecnología y la ética, plantea la discusión sobre las evidencias derivadas de los resultados obtenidos en las investigaciones de fenómenos científicos. En este contexto, han sido mayoritarias las dicotomías entre hechos y valores, que se hacen evidentes en los caracteres diferenciales adquiridos por la sociedad y que han afectado, en mayor o menor medida, de forma negativa los ciclos de la naturaleza.

Desde esta perspectiva filosófica, se ha demostrado que en estos procesos industrializados y empresariales se genera una elevada contaminación, así como un desarraigo cultural, asociados a las condiciones propias de la globalización y la sobrepoblación del planeta. Esto ha producido incertidumbre, individualismo y cierta forma de enajenación del sujeto, lo que ha afectado, de forma directa y paulatina, la vida del común de los seres humanos.

Puesto que el pensamiento de la ciencia clásica no formula juicios de valor, al limitarse a describir lo que “es” y no lo que “debería ser”, la relatividad se ha convertido en una norma general. Este vacío ha sido aprovechado por la técnica industrial capitalista de manera alarmante. Los seres humanos, como entes eco-biológicos, están determinados por los condicionamientos naturales y sociales del entorno. Esta condición forma parte innata de su estructura compleja como seres biopsicoorgánicos, abiertos al aprendizaje mediante la experiencia del mundo.

Por ello, para el desarrollo óptimo del ser humano, los factores interdependientes del entorno deben ser lo más adecuados posible. Como resultado de estos factores causales, los elementos presentes en el medioambiente influyen directamente en la madurez cognitiva, el desarrollo cerebral y la capacidad interpretativa de la realidad. Estos elementos terminan configurando los rasgos de la voluntad, la personalidad, el temperamento y la estructura psicológica del individuo, al estar determinados por los intercambios químicos sensoriales del cerebro y demás funciones de la inteligencia.

No obstante, la tesis de la teoría del conocimiento enfocada en la obtención de aprendizajes significativos sostiene que es necesario condicionar adecuadamente ciertos elementos para lograr los momentos propicios en que se desarrollen las zonas de desarrollo próximo (ZDP), formuladas por el psicólogo Lev Vygotsky (1934) en su obra

Pensamiento y lenguaje. Entre las capacidades superiores que deben ser estimuladas se encuentran el pensamiento crítico, creativo, holístico, ético, reflexivo, estratégico y analítico-sistémico.

Es importante subrayar que tales capacidades aparecerán en el educando como el reflejo automatizado de los momentos que vive y de su interacción con los medios sociales y el entorno. Además, dependen de una adecuada transmisión de conocimientos en el contexto socioeducativo.

La construcción del pensamiento está implícitamente relacionada con factores internos y externos que lo configuran. Entonces, ¿es necesario un entorno mejorado para una comprensión adecuada? A su vez, los condicionamientos sociales inapropiados pueden impedir un crecimiento intelectual propicio. En este proceso de aprendizaje y formación de conocimientos, tales condicionamientos sociales también actúan como elementos de referencia en los entornos de aprendizaje.

Para el doctor Méndez (2019), experto en la teoría biológica del conocimiento, el aprendizaje no se relaciona con la simple captación de lo externo, sino con el registro histórico de interacciones con el medio, que permanece en cada sujeto y está vinculado a parámetros socialmente aceptados de convivencia. Según el autor, los objetivos, contenidos, métodos y evaluación deben seleccionarse según el proceso pedagógico diseñado por el docente (p. 189).

Además, la replicación mental de los contenidos de aprendizaje, condicionada por el acceso a recursos materiales, se inscribe en una problemática más amplia: los factores económicos subyacentes que limitan a gran parte de la población. Esto coincide con lo indicado por Ausubel (1980) en su obra *Psicología educativa. Un punto de vista cognoscitivo*, donde menciona que las experiencias de tipo pragmático son más accesibles a quienes cuentan con mejores condiciones económicas. Estos individuos pueden obtener del medio elementos

que enriquecen sus capacidades y habilidades intelectuales, generando diferenciaciones significativas en los procesos de aprendizaje.

Por ello, la nueva humanidad deberá adaptarse a formas vanguardistas e innovadoras de concebir ambientes y entornos de aprendizaje, con miradas críticas, integradoras y complejas, que favorezcan un adecuado proceso de codificación y decodificación del pensamiento humano, así como la elaboración adecuada de conceptos y proposiciones en su inteligencia, dentro del proceso de desarrollo del ser y de la enseñanza-aprendizaje del conocimiento.

En esta revisión bibliográfica se ha tomado como principal base de análisis lógico la teoría de la complejidad, en cuanto que esta temática requiere una acción unificadora y una búsqueda de transformaciones ante la pluralidad heterogénea de fenómenos presentes en el entorno del individuo. En este sentido, se considera la sinergia de los factores implicados en el sistema para la generación de estructuras cognitivas y estímulos en los entornos de aprendizaje.

La teoría de la complejidad, que abarca la concepción de los sistemas organizativos de manera integral —y no mediante una consideración reduccionista de sus elementos—, busca preservar el carácter global de la realidad, en la cual la interacción entre principios y características juega un papel fundamental. Así, para Edgar Morin (1998), “la complejidad es la dialógica orden/desorden/organización. Pero, detrás de la complejidad, el orden y el desorden se disuelven, las distinciones se esfuman. El mérito de la complejidad es el de denunciar la metafísica del orden” (p. 93).

Desde esta perspectiva, se pretende indagar cómo pueden confluir la naturaleza humana, las políticas públicas, la desigualdad social, la violencia, la visión del desarrollo sostenible, la protección del medio ambiente, así como ciertos factores hereditarios y biológicos, para construir un proceso efectivo, experiencial y racional orientado a la

conceptualización y el desarrollo de estructuras idóneas para el ser humano, dentro de entornos sensibles ideales para los sujetos y objetos filosóficos.

Es imprescindible señalar que el logro de los objetivos orientados al mejoramiento del desarrollo de las estructuras cognitivas y del aprendizaje de un individuo puede provenir del estudio de las relaciones adecuadas entre los referentes internos y los factores externos que intervienen en la construcción del saber, dentro de su propio marco de convergencia.

Si en el análisis se identifica que ciertos requisitos internos y externos se cumplen adecuadamente, se puede afirmar que la construcción del sistema estructural de la cognición resulta eficaz. En este sentido, resulta crucial la determinación de todos los elementos y características necesarias para la generación de un sistema cognoscitivo saludable.

Así, la teoría de la complejidad, aplicada en las discusiones transdisciplinarias dentro de diversas instituciones, puede favorecer la participación social activa en la lucha contra la contaminación ambiental y en la creación de entornos familiares y sociales apropiados para el desarrollo del conocimiento.

La cooperación entre sectores clave de la sociedad y los agentes involucrados puede contribuir al establecimiento de propuestas transdisciplinarias positivas, impulsando progresivamente un desarrollo económico basado en productos no contaminantes, en políticas demográficas efectivas para el control de emisiones tóxicas del sector industrial y en la implementación de políticas públicas que garanticen el acceso libre a la información en educación y pedagogía cognitiva.

La inteligencia

La inteligencia y el pensamiento, considerados como los bienes más valiosos que posee el ser humano para conocer, desarrollarse, evolucionar, trascender y trabajar, constituyen elementos imprescindibles de la razón o del *lógos* griego, ya que le permiten al ser humano llevar a cabo sus objetivos y metas propuestas. Para el filósofo Aristocles, el pensamiento es una actividad claramente fundamental para la comprensión del mundo y para la búsqueda del conocimiento, principalmente de las ideas eternas e inmutables.

Este gran filósofo consideró que la verdadera realidad no se encuentra en el mundo material, dado las limitaciones de nuestros sentidos, sino en el mundo de las ideas y de las formas. Así, Aristocles sostiene que es mediante el razonamiento y la reflexión filosófica de cada persona como se obtiene la capacidad de acceder al conocimiento verdadero. De esta manera, se afirma que el pensamiento es la captación de la experiencia en el movimiento del entorno mediante la razón y la reflexión.

A la vez, la plasticidad, explicada como parte del sistema neural en continuo cambio estructural, otorga nuevas dimensiones para la comprensión y propiedades lógicas para la conservación y adaptación. En este caso, el cambio estructural no se refiere a transformaciones radicales en las grandes líneas de conectividad, sino más bien a lo que ha sido atribuido al sistema plástico, susceptible de modificación. Por esta razón, la determinación objetiva de las “circunstancias locales” prevalecerá sobre las capacidades de organización, en la cognición o en la función plástica cerebral.

Entonces, los componentes característicos de las relaciones de las conexiones psicofisiológicas responderán ineludiblemente a los cambios en las ramificaciones de las interacciones sinápticas específicas,

que pueden operar mediante mecanismos adquiridos en grandes redes neuronales cerebrales. Así, los cambios moleculares se aplican *per se* a las modificaciones en la eficacia de las interacciones sinápticas, y estas pueden alterar de manera significativa el modo de operar de dichas redes neuronales.

Aquí, es muy importante destacar que la atención al evitamiento de elementos tóxicos o contaminantes en los ambientes inmediatos, que pueden vulnerar o alterar los sistemas neuronales en sus procesos de desarrollo y funcionamiento, es vital. Estos deben evitarse rotundamente con el objetivo de minimizar y eliminar el riesgo de daño a las funciones del sistema neurocognitivo, tanto a corto como a mediano y largo plazo.

Según la autora Lidya Tellerías (2008), en sus investigaciones se destaca la necesidad de reconocer los aspectos que pueden afectar el neurodesarrollo:

Es importante destacar que los efectos tóxicos de todas estas sustancias afectan especialmente a los niños porque, en primer lugar, están expuestos desde la concepción. Además, tienen menos habilidad detoxificante, ingieren más agua y alimento y consumen más aire en relación con un adulto. Juegan en el suelo, alfombras y pasto en permanente contacto con tóxicos. (p. 58)

Por esta razón, se debe considerar que el tipo y nivel de implicación alcanzado en la ampliación del dominio de los estados posibles del organismo en el entorno es un factor determinante. Este aspecto puede dar lugar a una gran diversidad en las configuraciones sensomotoras. Dichas configuraciones son aquellas que el sistema nervioso está en capacidad de permitir. Esta diversidad constituye la clave para que el organismo participe de manera eficiente en sus propias operaciones.

Por otra parte, la teoría matemática de la comunicación, iniciada por Wiener y Claude Shannon con su trabajo publicado en 1948 y perfeccionada un año más tarde por Warren Weaver bajo el título

Teoría matemática de la comunicación, ha derivado en la idea de que la comunicación, de manera general, se entiende como “todos aquellos procedimientos por medio de los cuales una mente afecta a otra” (citado en Beltrán, 2007, p. 73), autor que profundiza en este tema.

De forma más amplia, Weaver (1981) define la comunicación como el conjunto de procedimientos mediante los cuales un mecanismo afecta la operación de otro (citado en Castro y Filippi, 2010, p. 154), en referencia a la capacidad de influencia de la teoría matemática de la información en un sistema cultural.

La teoría de la Gestalt, propuesta por Köhler, Koffka y Wertheimer, contribuye a entender cómo las personas pueden generar un mensaje a partir de la percepción de figuras, palabras, representaciones o de objetos ya conocidos. Asimismo, la Gestalt puede considerarse como un punto de partida teórico para el desarrollo de las teorías de la complejidad y del pensamiento complejo, en tanto su principio general sostiene que el todo es más que la suma de sus partes, y que los elementos de un conjunto se perciben como una unidad organizada.

Así, citando a Foucault (2002):

La humanidad se levanta contra el espantoso pensamiento de que no es un castigo el de privar a un ciudadano del más preciso de los bienes, sumirlo ignominiosamente en la morada del crimen, arrancarlo a cuanto tiene de querido, precipitarlo quizá a la ruina y arrebatarse no solamente a él, sino a su desventurada familia todos los medios de subsistencia. (p. 111)

La capacidad del raciocinio

La capacidad del razonamiento y el pensamiento crítico pueden verse claramente influenciadas o comprometidas por una variedad de factores, entre los cuales se incluye la educación familiar como base para

el desarrollo de una actitud crítica. Por su parte, la educación formal académica actúa como mediadora en la formación del educando, mediante la provisión de oportunidades para el aprendizaje de habilidades de razonamiento, reconstrucción y resolución de problemas.

Las experiencias personales, así como la posibilidad de interactuar con personas diversas que contribuyan a la formación del ser, el desarrollo de habilidades lectoras, la participación en actividades de debate y ciudadanía, y la exposición a diferentes perspectivas o puntos de vista, también favorecen la construcción y el fortalecimiento de las capacidades psicológicas y del pensamiento crítico de un individuo.

Las diferencias individuales en las habilidades cognitivas predisponen a las personas a desempeñar un papel específico dentro de la diversidad de las inteligencias. Por ello, el desarrollo de la tipología cognitiva predominante en cada individuo enriquecerá el pensamiento crítico, mediante la participación activa en la cultura y el entorno social.

El conocimiento, como herramienta principal para alcanzar un objetivo, se concibe como un elemento de la racionalidad humana que lo conecta íntimamente con los caracteres de la moral. Esta moral latente, actualmente desbordada por la presión social, afecta a los receptores, quienes se convierten en víctimas del desfase social y de la desigualdad económica. Es entonces cuando la racionalidad, asumida como parte activa del ser en la sociedad posmoderna, se ve problematizada junto con la libertad que posee el sujeto en el ejercicio de sus derechos.

Para Steven Pinker (2021), el pensamiento crítico, como parte de la racionalidad, puede entenderse como un sistema lógico formalizado en reglas que permiten deducir enunciados a partir de otros anteriores, sustituyendo unas secuencias de símbolos por otras (p. 85). De esta forma, la racionalidad se convierte en un componente de la

inteligencia modelado por las estructuras cognitivas, que converge con la realidad como parte estructurada de los ámbitos históricos y sociales; es decir, como una capacidad para anticipar los hechos y los acuerdos sociales.

Por otra parte, el interés académico debe ser crucial para un abordaje adecuado de los estudios culturales y de una crítica analítica del individuo, quien, con el apoyo de las posturas humanistas de la psicología educativa y desde una visión integradora y problematizadora del contexto, podrá identificar los factores que afectan a las personas y, posteriormente, proponer soluciones mediante formas dialécticas y subjetivas cognoscibles de las identidades, adaptadas por el proceso de individuación como parte de las categorías del sujeto en sus elementos dialógicos y lingüísticos.

En consecuencia, es necesario buscar formas de conformación del sujeto dentro de realidades familiares, a fin de generar una discusión apropiada para la construcción objetiva de capacidades cognitivas renovadas y para la interpretación consciente de la realidad. Esta interpretación deberá diferenciarse del pensamiento y razonamiento preexistentes, conduciendo hacia una especificidad crítica en la configuración de la identidad personal y hacia un proceso continuo de mejora como miembro del grupo social.

Estructuras cognitivas

Para realizar el análisis de las estructuras cognitivas como enfoque general, será el factor de causalidad física el que dependerá de la propia causalidad psicológica, y viceversa, en tanto que las situaciones que entendemos como didácticas o interactivas dependen de estas dos consonancias. Por lo tanto, puede entenderse que resulta relevante considerar el ejercicio de los caracteres didácticos y la argumentación sobre cuáles son los factores físicos y psicológicos que

determinan el pensamiento, y que son requeridos en cada estadio de madurez cognoscitiva específico para cada persona.

Por una parte, la dotación genética, relacionada con factores de crianza y alimentación, puede ser considerada como un aspecto físico correspondiente a la dimensión biológica que interviene en el desarrollo y madurez del organismo. Asimismo, el nivel de acceso a bienes y recursos destinados a la formación del estudiante afecta positiva o negativamente las posibilidades que tiene un individuo de generar experiencias para su desarrollo. Además, los entornos de aprendizaje seguros, sanos y propicios para la captación del conocimiento forman parte de los factores físicos que intervendrán en la formación sucesiva de conceptos y juicios críticos.

Por otra parte, la correcta transmisión de estímulos y contenidos para el desarrollo cognitivo —en forma de pensamientos e ideas— constituye uno de los principales elementos de los factores psicológicos presentes en un ambiente de aprendizaje. En este aspecto, la construcción cultural, el desarrollo de la personalidad e identidad, los elementos morales que se promueven, los factores éticos —como los valores y virtudes enseñados por la comunidad educativa—, así como los actores directos e indirectos (familias, profesorado o allegados), también se consideran causas de naturaleza tanto psicológica como física dentro de un entorno temporal y atemporal de aprendizaje en el estudiante, con miras a la construcción adecuada de sus capacidades de razonamiento.

La causalidad física puede determinarse en un entorno como el conjunto de factores de los que ha dependido históricamente que un determinado hecho ocurra. En consecuencia, resulta imprescindible considerar y diferenciar que cada acto educativo —como hecho determinado en el tiempo y el espacio— posee una dimensión física, y que esta debe ser analizada con diligencia para la mejora de los procesos

educativos. Por ejemplo, una institución escolar representa una causalidad física que configura la estructura externa, más allá del control directo de los sujetos, donde intervienen factores como la política estatal con sus propias legislaciones, las condiciones económicas y las políticas educativas, así como las bases pedagógicas que respaldan un tipo de enseñanza específica, adaptada y aceptada en cada institución.

Estos factores, comprendidos como actos causales físicos, influyen explícitamente en el desarrollo del pensamiento y en la construcción de las estructuras cognitivas de la inteligencia de la persona, dado que se forman en un territorio concreto y responden a requisitos y necesidades contextuales. Estas condiciones inciden directamente en la formación del individuo, atendiendo —en parte— a situaciones educativas especiales, pero dejando de lado otros problemas como el desempleo, la pobreza o la inseguridad, los cuales afectan directamente al sujeto y agravan las deficiencias del sistema educativo, especialmente en los sectores poblacionales más vulnerables.

De esta forma, la atención a las necesidades específicas de un estudiante —en este caso, relacionadas con la violencia presente en los entornos de aprendizaje— debe ser considerada como parte de los problemas transversales del contexto. Esto permitiría abordar dichas problemáticas desde una perspectiva interinstitucional e interdisciplinaria. En este sentido, para poder convivir en espacios adecuados para el aprendizaje, es fundamental identificar si el contexto físico —vinculado con la política y la normativa vigente— puede contribuir al mejoramiento del espacio educativo y, por ende, del ambiente escolar en contextos vulnerables (como escuelas situadas en zonas peligrosas, cercanas a locales de diversión nocturna o expuestas a ambientes perniciosos que puedan perjudicar la práctica educativa).

La teoría general de sistemas, tal como fue concebida y formalmente desarrollada por el biólogo austriaco Ludwig von Bertalanffy (1987),

propuso nuevos paradigmas para la ciencia de su época. Su aporte permitió clarificar la observación de fenómenos, sistemas, totalidades, causalidades, determinismo y complementariedad, entre otras propiedades que configuran la comprensión de la realidad como un conjunto complejo. A partir de su reflexión académica, es posible construir una verdadera interdisciplinariedad profesional y fomentar un pensamiento crítico transdisciplinario.

Así, será tarea fundamental buscar los aspectos explícitos que constituyen el origen del pensamiento y de las estructuras cognitivas predominantes, así como obtener de manera precisa los *inputs* de referencia del marco estructural lógico. Estos incluyen aquellos elementos definibles que deben considerarse como requisitos fundamentales de un entorno formativo orientado a la educación y a experiencias enriquecedoras de aprendizaje. Dichos elementos deberían ser tomados en cuenta de manera previa a la práctica pedagógica, en el sentido más amplio del término.

Puesto que, por razones relacionadas con la funcionalidad interna del sujeto bio-psico-social como ser ontológico, y a raíz de la emergente situación transhumanista vinculada a la globalización y a las implicaciones éticas universales, la implementación de proyectos sociales enfocados en la calidad del entorno y de los estímulos que inciden en la formación de estructuras cognitivas debe estar mediada por la construcción de una estructura psicológica-social. Esta, a su vez, debe ser coherente con una ética ciudadana. Dicha ética se construye a partir de las interacciones del individuo con su propio suprasistema social. En este marco, para fundamentar los juicios críticos, la construcción de la teleología personal se apoya en dos pilares: el conocimiento y la práctica. Ambos deben orientarse hacia una experiencia que sea coherente con las leyes de la naturaleza y de la razón.

De esta forma, Kant acierta al afirmar que la fundamentación *a priori* de los principios de los conceptos de la razón faculta el enlace de las

acciones del ser humano. Así, la filosofía abre el horizonte de comprensión en torno a las facultades del conocimiento y, en este caso, a los elementos constitutivos de las estructuras cognitivas, las cuales son formadas mediante factores atribuibles a la educación. Estos elementos deben estar en conformidad con las categorías más adecuadas para el desarrollo de la enseñanza y el aprendizaje. Esta será una condición formal mediante la cual la integración de los saberes en una persona debe consolidarse como una supracategoría sensible.

Asimismo, los juicios éticos —entendidos como la consolidación de los valores y virtudes—, propios de los factores psicológicos y humanos, dependen de una práctica educativa de calidad. Esta debe orientarse al desarrollo de las variables más significativas para determinar el tipo de juicio teleológico que adquiere cada ser humano, lo cual será el resultado del tipo de aprendizaje modelado en el educando, así como del ensamblaje del entorno social y físico-ambiental que lo rodea.

El ambiente de aprendizaje, un entorno mejorado

El hecho moral se constituye a partir de la discusión sobre los conflictos que involucran situaciones comunes, y que configuran cuestionamientos éticos continuos, los cuales han estado presentes desde hace siglos hasta la actualidad. Este abordaje del hecho moral debe basarse en principios teórico-lógicos de la razón y en presupuestos ético-morales, con el fin de generar aproximaciones a soluciones para los problemas que se presentan, los cuales deben abordarse desde las verdades fácticas, mediante la dilucidación argumentativa y el sentido común, lo cual insta a contextualizar las verdades inherentes al ser humano, relacionadas con la cultura y los códigos morales de cada grupo social.

Es entonces cuando se identifica como problema serio la privación cognoscitiva, la cual puede presentarse en niños que crecen en orfanatos o en áreas rurales empobrecidas. Es probable que aquellos

infantes que permanecen en condiciones físicas y ambientales por debajo de lo normal —por ejemplo, en situaciones de hacinamiento, orfandad o bajo el cuidado de padres con discapacidad intelectual— experimenten un descenso relativo y progresivo en su cociente intelectual, en contraste con niños que hayan recibido una crianza en entornos más favorables.

Para Ausubel (1980), es imprescindible destacar que las estructuras cognitivas dependen también de la familia, considerando que el ambiente en el que se cría un infante es determinante. Además, la herencia que los padres transmiten a sus hijos resulta fundamental, al constituirse como parte de la transmisión genética durante la crianza. Esta herencia es claramente distinta del entorno que pueden proporcionar padrastrós, ya que, en ausencia del componente hereditario —entendido como la transmisión de motivaciones y estructuras no cognitivas o abstractas—, se puede dificultar el desarrollo del conocimiento (Ausubel, 1980, pp. 67, 269, 313).

Ciertamente, todas estas dotaciones representan los *inputs* que pueden mejorar el coeficiente intelectual en cada individuo. Por ello, prestar atención a los tipos de ambientes de aprendizaje y crianza resulta esencial para fomentar una cultura positiva, en la que padres de familia y estudiantes —ya sea dentro o fuera del ámbito escolar— promuevan entornos apropiados para el estudio. Es fundamental evitar condiciones adversas, como la falta de iluminación, la exposición a contaminantes neurotóxicos, el exceso de ruido, las perturbaciones constantes o cualquier tipo de violencia familiar, sea física o psicológica. Del mismo modo, se debe reconocer la importancia del entorno en el ejercicio del aprendizaje, el pensamiento y el desarrollo de verdaderos procesos cognitivos, dentro de prácticas que involucren el cuidado del ambiente y la creación de condiciones adecuadas para la formación académica.

Reflexión sobre lo escrito en cuanto a educación

La realización metodológica de este trabajo de revisión científica tiene como base el método filosófico de la hermenéutica, el cual se justifica por las ventajas que ofrece en la realización de investigaciones científicas teóricas de carácter cualitativo, especialmente relevantes en el contexto del educando y del futuro educador ecuatoriano y latinoamericano. Este enfoque permite generar sentido en torno a las condiciones de aprendizaje de dichos sujetos, aspectos que forman parte de la fundamentación de la verdad interpretada desde una perspectiva fenomenológica.

La dialéctica, concebida como unidad entre el ser y el pensar —y entendida como la “mediación total del pensamiento y el ser”— se articula con la hermenéutica como argumento central, generando la experiencia del pensamiento desde el núcleo del lenguaje, el cual posibilita una comprensión del acontecer. En este sentido, la experiencia histórica también desempeñará un papel importante en la descripción de los elementos del conocimiento que permiten mejorar objetivamente la realidad presente, orientando, a través de referencias, las significaciones que el lenguaje despliega para superar los límites de la finitud humana.

Asimismo, este trabajo de revisión bibliográfica ha sido elaborado mediante la construcción de un marco lógico-referencial adecuado a la temática, que incluye la recopilación de postulados del constructivismo social de Lev Vygotsky (1995), de la teoría del conocimiento de Immanuel Kant (1876), de las teorías del aprendizaje significativo de David Ausubel *et al.* (1997) y de la teoría de la complejidad de Edgar Morin (1998), entre otras referencias teóricas actuales que permiten abordar esta problemática desde un enfoque posmoderno.

Finalmente, para la consolidación y organización de la información obtenida, se empleará una matriz de coherencia teórica o matriz comparativa lógica como instrumento de análisis, a fin de ordenar los postulados teóricos y concluir con la elaboración de las conclusiones correspondientes al tema desarrollado.

Discusión y nuevos abordajes

En la argumentación de los fundamentos de las estructuras cognitivas, desarrolla una descripción detallada de los principios conceptuales que conforman su construcción, según lo propuesto por diversos autores y profesionales en los campos de la educación, la filosofía y la psicología. Esta discusión argumentativa se corresponde con el abordaje de la construcción de sus formas elementales, las cuales repercuten en la visión de una maduración del ente dentro del ciclo de formación de la persona, en el marco de sus esquemas cognitivos y educativos, y respaldan la defensa de la posibilidad que posee el individuo de identificarse como sujeto, en consonancia con su ser como educando.

Principios ambientales que determinan estructuras cognitivas

En la tabla 1 se observa un resumen de los principios ambientales.

Tabla 1
Matriz de coherencia lógica, obtenida de la revisión de la información científica

Fundamentos teóricos elementales de las estructuras cognitivas	Descripción de conceptos de principios ambientales que conforman a las estructuras cognitivas	Elementos estímulos que intervienen en la realidad de las dimensiones en el ser humano	Discusión de las relaciones de las estructuras cognitivas
Teoría del constructivismo social de Lev Vygotsky	El desarrollo del lenguaje y el pensamiento	Se afirma que el ambiente social constituye un factor fundamental en el desarrollo del lenguaje, pero limita su papel a influir en la aceleración o retardo de su desarrollo, que obedece a sus propias leyes immanentes (Vigotsky, 1995, p. 24). Si el medio ambiente no le presenta al adolescente nuevas ocupaciones, no tiene para él exigencias nuevas, y no estimula su intelecto proveyendo una secuencia de nuevas finalidades, su pensamiento no llega a alcanzar los estadios superiores, o los alcanza con gran retraso (Vigotsky, 1995, p. 49).	Esta concepción que tiene connotación personalista o tinte idealista, en cuanto se considera a la persona como una entidad psicofísicamente “neutral” dentro de un entorno. Los estímulos del entorno para una persona que ha alcanzado cierto desarrollo del aprendizaje, es vital, puesto que es necesario que existan los referentes apropiados para que una persona se encamine hacia nuevas finalidades y de mejoramiento tanto social cognoscitivo, evitando el retraso y el subdesarrollo.

Teoría del constructivismo social de Lev Vygotsky	El desarrollo del lenguaje y el pensamiento	Es necesario crear ambientes de aprendizaje que estimulen la actividad mental y física de los estudiantes. El diálogo, la reflexión, la crítica, la cooperación y participación, la toma de conciencia y la autorregulación; ambientes que contribuyan a clarificar, elaborar, reorganizar y reconceptualizar significados que permitan interpretar el mundo (Chaves, 2001, p. 64).	Los ambientes de aprendizaje didácticos, con gran contenido pedagógico, deben ser considerados en la práctica de la enseñanza por los educadores y profesionales, puesto que el estudiante aprende conocimientos dentro y fuera de la institución escolar.
Teoría de construcción del conocimiento de Immanuel Kant	Los juicios son formados a partir de las relaciones ambiente-yo	El entendimiento es el conocimiento de lo general. El juicio es la aplicación de lo general a lo particular. La razón es la facultad de comprender la unión de lo general con lo particular (Kant, 1876, p. 16). La educación física es activa para el alumno; esta deberá ser comprendida por su fundamento y por la derivación de los actos, por la idea del deber. La educación moral deberá apoyarse en máximas, es decir, se ha de procurar que el alumno obre bien por sus propios modos de pensar y no por costumbres.	La enseñanza deberá estar enfocada en el cultivo de la habilidad de forma sólida para el talento, la prudencia como la moderación relativa al temperamento y la moralidad concerniente al carácter. La dirección de otro es imprescindible para que el alumno obtenga la habilidad y el perfeccionamiento. Para la enseñanza de la habilidad y el perfeccionamiento, esta se basa en la fortificación de las facultades propias del espíritu del alumno y no en una enseñanza particular.

Teoría de construcción del conocimiento de Immanuel Kant		El sentido interno pierde su voluntad cuando el entendimiento es aplicado persistentemente a un objeto.	La cultura moral debe fundamentarse en el cultivo de las máximas de la virtud y la justicia, y no por ciertos estímulos. La distracción es enemigo de toda educación; el poder generar ambientes de concentración óptima, permite desarrollar el entendimiento de manera fluida.
Teoría del aprendizaje significativo de David Ausubel	Ambientes de aprendizaje que afectan los resultados en el aprender	Ocuparse de los tipos complejo y significativo de los aprendizajes verbal y simbólico que ocurren en los ambientes de aprendizaje, pueden determinar las variables manipulables que influyen en ese aprendizaje (Ausubel, 1980, p. 26). ... “La pérdida sufrida por niños que permanecen en los ambientes menos favorables es atribuirle a una dotación genética relativamente pobre...” (Ausubel, 1980, p. 289). El desarrollo de las estructuras cognitivas dependerá del ambiente de clase social, ya que este influye en la diferenciación de las capacidades intelectuales. (Ausubel, 1980, p. 296).	El encauzamiento deliberado del proceso de aprendizaje contribuye a formar las estructuras pedagógicas apropiadas para generar los conocimientos deseados en los estudiantes. El nivel de la clase económica social es un factor determinante en la generación de los niveles de captación de los aprendizajes en los estudiantes, ya que una clase económica alta tiene mayor acceso a las capacidades de bienes materiales.

Teoría del aprendizaje significativo de David Ausubel		En los aprendizajes de experiencias, es preferible enseñar información fáctica y destrezas intelectuales por medio de experiencias directas y manipulatorias en ambientes naturales, antes que por exposición verbal y ejercicios mecánicos (Ausubel, 1980, p. 362).	Los factores sociales y de los roles dentro de la sociedad influyen en la diferenciación de las capacidades y habilidades intelectuales de los estudiantes. Basarse en una teoría del aprendizaje experiencial permite establecer nociones defendibles de los factores decisivos de la situación de aprendizaje-enseñanza y de cómo pueden estos manipularse efectivamente.
Teoría del pensamiento complejo de Edgar Morín	Teorías del pensamiento complejo, sistema y ambiente	El sistema no debe encontrarse en el sistema mismo, sino también en su relación con el ambiente (Morín, 1998, p. 24). El sistema no puede ser comprendido más que incluyendo en sí al ambiente, que es a la vez íntimo y extraño y es parte de sí mismo, siendo, al mismo tiempo, exterior (Morín, 1998, p. 25). El sistema auto-eco-organizador no puede bastarse a sí mismo, no puede ser totalmente lógico más que introduciendo en sí mismo, al ambiente ajeno (Morín, 1998, p. 33). Escapamos de la disyunción y de la anulación del sujeto y del objeto porque se ha de partir del sistema abierto, como la presencia consustancial del ambiente o la interdependencia sistema eco-sistema (Morín, 1998, p. 41).	Desde el punto de vista del eco-sistema natural, la biología del conocimiento se ocupa de las formas cerebrales <i>a priori</i> constitutivas del conocimiento humano y también, de sus modos de aprendizaje a través del diálogo con el ambiente (Morín, 1998, p. 43). El punto de vista epistemológico también nos sitúa en nuestro eco-sistema social hic et nunc, el cual produce los determinantes/condicionamientos ideológicos de nuestro conocimiento (Morín, 1998, p. 43).

Para el biólogo Fritjof Capra (2006), el gran desafío de la nueva era es “crear comunidades sostenibles, entornos sociales y culturales (educativos) en los que sea posible satisfacer las necesidades y aspiraciones, sin comprometer el futuro de las generaciones que han de seguir” (p. 26). Para que esto funcione, el cambio de paradigma es vital, así como la transformación de los principios en los que estamos inmersos, principios que componen las superestructuras sociales y que deben ser reformulados en nuevas concepciones discursivas, orientadas hacia una sociedad inclusiva, compasiva y solidaria.

En este punto, se puede afirmar que el dominio de la acción conforma una aptitud cierta que la conciencia ejerce sobre su propio sistema de decisión e intención. La noción de la afectación de los individuos se relaciona con el intercambio que estos sostienen con los sistemas ambientales, los cuales están involucrados en los momentos históricos que el entorno ha ejercido sobre el ser.

Para el doctor Méndez (2019), respecto a la estructura del ser viviente, se indica lo siguiente:

El sistema vivo se acopla estructuralmente al entorno y en cada interacción se activan cambios estructurales en su propio sistema, a la par que, en alguna medida, promueve también modificaciones en el medio. Sin embargo, esos cambios en la estructura del ser viviente, aunque responden a las perturbaciones del medio, emergen autónomamente de la dinámica de su propio sistema, pero no son determinados desde fuera. No obstante, sí alteran su comportamiento futuro, pues su próxima respuesta a una perturbación semejante se generará desde una composición distinta. (p. 182)

Reflexiones finales

Un ambiente cognoscitivo óptimo, en los individuos que se encuentran actualmente marginados económica y culturalmente, deberá

centrarse, en primer lugar, en cubrir los aspectos complementarios de la disposición cognoscitiva para el aprendizaje: recursos, experiencias, ambientes didácticos y apoyo de un tutor. También deberá considerar la disposición del nivel general de desempeño intelectual, relacionado con el entorno social, así como los antecedentes en una materia o ciencia específica, que esté acorde con la necesidad de cada tipo de sujeto. La prevención de retrasos intelectuales y lingüísticos, propios de niños que crecen en circunstancias económicas desfavorables y con elementos socioculturales deficitarios, deberá ser tomada en cuenta por profesionales de las ciencias sociales, principalmente, y por otros actores involucrados.

La selección de tareas de aprendizaje especializadas según la edad del estudiante es muy importante, al igual que para todas las etapas de su ciclo de formación, de acuerdo con las bases del currículo educativo. Este currículo debe estar continuamente dirigido y guiado por la supervisión de los entes reguladores de la educación, de los actores educativos y demás agentes profesionales de preparación y capacitación. Ellos deberán garantizar, en la práctica institucional y en las políticas de Estado, la concepción de una disposición integral del alumno, como una forma de intervención centrada profundamente en el estudiante y su acompañamiento en todas las etapas. Este argumento se presenta como una característica imprescindible para alcanzar una formación educativa correcta, que fortalezca las habilidades cognitivas y los procesos de aprendizaje.

El dominio completo de las técnicas educativas en todas las edades y la consolidación del trabajo profesional en tareas específicas resulta vital, ya que son fundamentales para el desarrollo del estudiante. Por lo tanto, para que un estudiante en general pueda avanzar correctamente hacia nuevos estadios de desarrollo en los aprendizajes, ese avance dependerá directamente de la efectividad alcanzada en el

proceso educativo global, así como de los logros adquiridos y reforzados en el desarrollo de sus procesos cognitivos.

La consolidación de los elementos teórico-prácticos que solucionen la problemática de la vulnerabilidad humana, respecto del desarrollo de las estructuras cognitivas, puede generar contribuciones trascendentes para la sociedad, con una mirada social y un accionar ético. También con la debida participación de los profesionales interesados en generar una institucionalidad filosófica positiva y necesaria para el desarrollo del pensamiento y de las estructuras cognitivas del ser humano en cada una de sus etapas, incluso desde antes de su concepción. El reconocimiento de esta necesidad puede aportar beneficios significativos para el futuro, mediante la configuración de nuevos escenarios educativos y políticos, donde se centre el trabajo en el bienestar integral del ser humano.

Es necesario identificar los elementos de estímulo del ambiente que rodean al individuo en proceso de maduración cerebral, construcción de significados conceptuales y proposicionales. Este establecimiento de factores es clave y debe ser asumido como tarea vital por el profesional educativo y formativo, quien ha de ubicarse como un eje de referencia en la ética del ciudadano dentro de las políticas sociales. Este enfoque, necesariamente práctico y consciente del entorno natural, debe formar parte de los principios y valores constitucionales relacionados con la ética biológica del ser, la responsabilidad social, la educación y la política ciudadana. Estos mismos factores contribuirán positivamente e involucrarán a los individuos de la sociedad ecuatoriana e internacional en el mejoramiento de los ámbitos educativos y formativos. En este sentido, desde la reflexión filosófica de la teoría del conocimiento, y mediante la construcción de acuerdos sociales y el respeto a los principios constitucionales del *Buen Vivir*, será posible orientar los esfuerzos hacia el desarrollo cognitivo óptimo de la sociedad.

Tomando en consideración las prioridades elementales desde una perspectiva positiva, las propuestas de trabajo cooperativo-colaborativo que involucren a actores profesionales y entes reguladores, en torno al mejoramiento de los ambientes para el desarrollo neurocognitivo y del aprendizaje, pueden lograr un efecto de colaboración en temas de cohesión académica interdisciplinar. Asimismo, permiten la creación de proyectos orientados al beneficio de los ciudadanos del Estado que pudieran verse perjudicados por factores contaminantes presentes en el medio ambiente.

La conciencia sobre la prevención de la exposición y el consumo de estos agentes, la consideración de otros elementos lesivos del entorno social que afecten el desarrollo neurocognitivo, y el apoyo a personas desfavorecidas en aspectos económicos y sociales, pueden transformar paulatinamente las causalidades de los factores negativos que prevalecen e interfieren en la formación, la maduración biológica y el derecho a la educación del sujeto desde antes de su concepción.

La actitud profesional desde el ámbito jurídico, en relación con la evidencia de personas con afectaciones cognitivas desde el nacimiento, puede abrir una línea de investigación relevante para el estudio y tratamiento de estos casos, identificables en la sociedad como individuos con algún tipo de patología neurológica o afectaciones en sus capacidades cognitivas normales. Esta línea investigativa debe incluir el análisis del entorno del nuevo individuo que está por nacer, así como la generación de medidas de prevención.

En este sentido, la evidencia social ha demostrado que, en muchos casos, los progenitores interceden de manera negativa o desacertada frente a la criticidad que implica la procreación de un nuevo ser humano. Sin embargo, el conocimiento de los efectos colaterales de la exposición a sustancias neurotóxicas, de la transmisión fisicoquímica, de la violencia psicológica hereditaria y de otros contaminantes

psicofisiológicos perjudiciales, permitiría prevenir afectaciones patológicas neurológicas severas en la descendencia.

Por esta razón, el derecho a la vida y a la salud humana debe ser considerado un principio básico y prioritario para prevenir y evitar daños abruptos o irreversibles, que puedan deteriorar las estructuras cognitivas fundamentales del ser humano.

Referencias bibliográficas

- Ausubel, D. (1980). *Psicología educativa, un punto de vista cognoscitivo*, 2.^a reimpresión. Editorial Trillas. <http://bit.ly/46PDfbc/>
- Ausubel, D., Novak, J., y Hanesian, H. (1997). *Psicología educativa, un punto de vista cognoscitivo*. Editorial Trillas. <http://bit.ly/3U0kYjW/>
- Beltrán, L. (2007). Un adiós a Aristóteles: La comunicación “horizontal”. Punto Cero. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, 12(15) 71-91. Universidad Católica de Bolivia. <http://bit.ly/4mg8wZo/>
- Bertalanffy, L. (1987). *Teoría General de Sistemas*. Fondo de Cultura Económica. <http://bit.ly/46vV8vE/>
- Bunge, M. (2012). *Ontología II: un mundo de sistemas*. Gedisa Editorial. <http://bit.ly/46uHcSp/>
- Capra, F. (2006). *Las conexiones ocultas*. Editorial Anagrama. <http://bit.ly/3IME1vG/>
- Castro, C., y Filippi, L. (2010). Modelos matemáticos de Información y comunicación, cibernética (Wiener, Shannon y Weaver): mejorar la comunicación es el desafío de nuestro destino cultural. *Revista RE-Representaciones*, 6, 145-161. <http://bit.ly/3GJRILh/>
- Chaves, A. (2001). Implicaciones educativas de la teoría sociocultural de Vigotsky. *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal*, 25(202). Universidad de Costa Rica. <http://bit.ly/3ILM8bQ/>

- Kant, I. (1876). *Crítica del juicio*. Traducida del francés por Alejo García Moreno. Librerías de Francisco Irujo – Dra. Antonio Novo. Madrid. España. <http://bit.ly/4f9x8Rd/>
- Martínez, M., y Martínez, S. (2017). Plasticidad neural: la sinaptogénesis durante el desarrollo normal y su implicación en la discapacidad intelectual. *Revista de neurología*, 64(s01), S45-S50. <http://bit.ly/45gBTVH/>
- Maturana, H., y Varela, F. (1984). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Editorial Universitaria Lumen. <http://bit.ly/410kvIJ/>
- Méndez, I. (2019). La teoría biológica del conocimiento como puente de articulación entre las ciencias naturales y sociales. *Revista Humanidades Médicas*, 18 (2), 176-194. Universidad Ignacio Agramonte de Camagüey. <http://bit.ly/455PPAF/>
- Morin, E. (1998). *Introducción al pensamiento complejo*. Editorial Gedisa. <http://bit.ly/4mzrmef/>
- Pinker, S. (2021). *Racionalidad ¿Qué es, por qué escasea y cómo promoverla?* Editorial Paidós. <http://bit.ly/3H5n3YM/>
- Tellerías, L., y París, E. (2008). Impacto de los tóxicos en el neurodesarrollo. *Revista Chilena de Pediatría*, 79(1), 55-63. <http://bit.ly/4l0viTQ/>
- Vigotsky, L. (1995). *Pensamiento y lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*. Ediciones Fausto. <http://bit.ly/4l0vjXU/>

El otro como responsabilidad en tiempos de pospandemia desde la fenomenología de Edith Stein

ROSA DEL PILAR GÓMEZ YUGCHA

ROBERT FERNANDO BOLAÑOS VIVAS

<https://doi.org/10.17163/abyaups.137.14>

El conocimiento y la comprensión ontológica del mundo y del ser humano, a lo largo de todos los tiempos, han sido una constante del pensamiento occidental. En cada época y espacio, se han dado múltiples intentos y propuestas mediante los cuales el ser humano busca lograr el objetivo antes indicado. Con esta finalidad, emergen corrientes y propuestas filosóficas como elementos orientados a proporcionar una comprensión del propio ser y del mundo que lo circunda. De este modo, en el marco filosófico alemán surge la fenomenología que, anclada en conceptos de la filosofía tradicional, busca dar respuestas renovadas a la cuestión del ser humano como realidad compleja, que ha de entenderse a sí mismo para llegar a la comprensión del otro que camina con él.

Durante el siglo XX, la humanidad entera experimentó cambios trascendentales no solo en el ámbito social, político y económico, sino que, paralelamente a estas realidades, fueron surgiendo nuevas formas de pensamiento y corrientes filosóficas como respuesta a las condiciones emergentes. Es así como las corrientes filosóficas nacientes pretenden ser una forma de responder y situarse frente al mundo (Husserl, 2008, p. 15). En este contexto histórico irrumpe la corriente filosófica de la fenomenología de Edmund Husserl como

una crítica a la razón, en la búsqueda de una explicación metafísica del ser (Lambert, 2006, p. 519); es decir, como vivencia real y consciente de sí mismo, que se percibe interna y objetivamente. Esto es precisamente lo que se puede llamar el *yo fenomenológico* (Borobia, 2018, pp. 20-21).

Para la fenomenología es importante entender que no basta con el reconocimiento del fenómeno, sino que también debe considerarse la forma en que el sujeto examina la cosa dada. Husserl sostiene que, para llegar al conocimiento de la realidad como fenómeno, es preciso alcanzar la conciencia como forma de conocimiento, lo cual parte de la reducción eidética, entendida como la abstracción de la esencia del fenómeno. A su vez, entra en juego la *époje*, que consiste en poner entre paréntesis los prejuicios sobre el fenómeno. Esta intervención intencionada del sujeto para conocer el objeto-fenómeno es lo que se denomina fenomenología.

Para Husserl, es posible conocer los fenómenos desde la experiencia de la conciencia. La fenomenología sostiene que el fenómeno adquiere un significado consciente para el sujeto cuando entran en juego diversas categorías y expectativas; es decir, cuando el sujeto toma conciencia del fenómeno dado.

Pertenece a este movimiento filosófico Edith Stein, discípula de Edmund Husserl, quien recoge las ideas de la fenomenología y, al mismo tiempo, formula una crítica y se distancia de su maestro. Stein, en su recorrido filosófico que parte del pensamiento clásico medieval y culmina en la fenomenología husserliana, estudia y cuestiona el *Dasein* de Heidegger. Refiere que el fenómeno no solo se da en un estado pasivo, sino que se manifiesta, y para que ello ocurra es necesaria la actitud y la experiencia consciente del objeto dado. De este modo, Stein adopta una postura propia (Núñez, 2019, p. 62), y se destaca por la manera en que comprende el fenómeno al darse al su-

jeto. Stein llevará esta postura hasta la afirmación de que el sentido de una cosa procede de la forma en que se muestra o se da.

Edith Stein, filósofa judía convertida al cristianismo, concibe en el siglo XX a la persona siguiendo el método fenomenológico y nos la presenta como una realidad psicofísica. Aborda su comprensión de la persona desde la reflexión sobre la empatía y la experiencia de su relación con el otro. Para la autora, la empatía es un tipo de “acto experiencial” y, a la luz de la filosofía tomista y agustiniana de la persona, analiza la estructura del ser humano, cuyo componente máximo es la experiencia de sí mismo, que lo abre a la experiencia del otro y del Otro.

La comprensión del otro como fenómeno, aportación fenomenológica relacional y empática de Stein, parte del entendimiento de la fenomenología de Husserl y se refleja en sus obras *El problema de la empatía* y *Ser finito y ser eterno*; en ellas, lleva a una comprensión plena del ser humano y deja entrever que es fundamental concebir el carácter relacional desde una relación mística con el Otro (Dios).

Si bien la fenomenología permite un mejor entendimiento subjetivo del ser humano, desde la propuesta personalista-fenomenológica que presenta Stein se accede a la esencia de la persona por medio de su comprensión dualista del ser humano; es decir, entiende a la persona como un ser físico y espiritual (psicofísico). Desde esta perspectiva, comprender al sujeto en el pensamiento de Edith Stein implica concebirlo como un ser relacionado en todas sus dimensiones, lo cual remite necesariamente a su capacidad de responder —o no— ante la presencia del otro. La autora propone el principio de responsabilidad como elemento constitutivo de todo actuar y comportamiento humano.

Los aportes del pensamiento fenomenológico de Stein en su comprensión del otro (sujeto-persona), como fenómeno que se nos da,

abren paso a la asunción del *alter* desde la responsabilidad. De este modo, es posible entender la vivencia del fenómeno (sujeto) con los otros en una realidad pospandémica, bajo la premisa de la responsabilidad que la persona tiene con el otro; porque el otro es, a la vez, una exigencia y una necesidad que permite abrir y reestructurar esa dimensión intersubjetiva propia de la naturaleza humana.

Para la percepción y valoración del pensamiento steniano y sus aportes al pensamiento actual sobre el ser humano, esta investigación de carácter cualitativo se apoya en la metodología fenomenológica, entendida como el estudio de los fenómenos y como una síntesis entre lo objetivo y lo subjetivo, en una suerte de estar el sujeto frente al objeto en un estado natural. El método fenomenológico consiste en “fijar nuestra atención en las cosas mismas” (Núñez, 2019, p. 70). Sin negar la realidad que se presenta ante el sujeto, y sin emitir juicios sobre ella, no caben prejuicios sobre lo existente, sino que debe vivirse la experiencia de la verdad que está frente al sujeto. Cabe, por tanto, una mera aceptación de aquello que no se puede negar (Osorio, 1998, pp. 3-4); esto es lo que Husserl denomina *épojé* o suspensión de todo juicio (Anzola, 2007, p. 129). En consecuencia, “el método fenomenológico busca el fundamento último, las esencias objetivas” (Gutiérrez, 2018, p. 21). Se trata, por tanto, de ir en busca de la esencia de la cosa. Para el método fenomenológico, toda experiencia es fenómeno que adquiere significado y existencia desde el *ego transcendental*.

Del mismo modo, se recurre al método hermenéutico, basado en la investigación, revisión bibliográfica e interpretación de textos clave de autores primarios y secundarios, lo cual aporta, desde la fenomenología, al análisis del contexto actual. Esta revisión hace vigente el pensamiento de Edith Stein para encontrar salidas a las dificultades humano-relacionales que permanecen tras la pandemia de la COVID-19. Hacer vigente el pensamiento de Stein nos coloca frente a

la realidad de mirar al otro como alguien diferente, que cuestiona y exige una respuesta.

Queda claro que, en el mundo filosófico, se concibe a la fenomenología husserliana como respuesta a la crisis existencial y cultural propia del siglo XX. Posteriormente, esta será reconsiderada por Edith Stein, quien la reformula desde la intuición de la respuesta empática, que implica mirar al otro como fenómeno dado, y con quien se tiene responsabilidad.

Edith Stein, en su personalismo, propone elementos novedosos en la comprensión que hace de la persona en su carácter relacional, y lo confronta con la capacidad de responder y de hacerse responsable del otro en tiempos de pospandemia, en los que la humanidad entra en una especie de reordenamiento poco optimista en los ámbitos globalizados de lo económico, laboral y social.

Es precisamente en esta realidad pospandémica que se hace necesario que la humanidad sea capaz de mirarse para mirar al otro, porque todos son responsables de responder frente a un tú. Es urgente una nueva propuesta humanista que conjugue lo ontológico y lo teleológico en la reflexión sobre la forma de estar y mostrarse de la persona en el mundo.

La importancia de Edith Stein radica en sus aportes a la fenomenología, no solo en la comprensión de los fenómenos, sino también porque, desde dicha comprensión fenomenológica, propone un personalismo en el que retoma varios aspectos que la reflexión filosófica sobre el ser humano ha dejado de lado. En sus obras *El problema de la empatía* y *Ser finito y ser eterno*, ella aporta a la comprensión del ser humano como fenómeno psicofísico desde su condición relacional.

Reconoce el gran aporte de la fenomenología husserliana en la “búsqueda vital de la verdad” (Núñez, 2019, p. 71); sin embargo, a par-

tir de la “publicación y el estudio de la obra *Ideas relativas a una fenomenología pura*” (Núñez, 2019, p. 70), de Edmund Husserl, se distancia y toma postura propia, al considerar que, de alguna manera, la búsqueda de la verdad se disipa y ve en los planteamientos de Husserl en dicha obra “una reedición de las propuestas kantianas del idealismo” (Núñez, 2019, p. 60).

Aunque cuestiona el pensamiento de su maestro, Edith Stein “no se apartó de la fenomenología” (Gutiérrez, 2018, p. 8); antes bien, la desarrolla formulando sus propios planteamientos y reflexiones filosóficas. De este modo, el conocimiento de la obra y los aportes de la autora dan validez a su pensamiento, y hacen entender “que nos encontramos con una filósofa poco estudiada o reconocida; primero, por su condición de mujer; luego, por ser judía, y finalmente, por ser religiosa” (Gutiérrez, 2018, p. 8). Es digno de reconocimiento su legado en el quehacer filosófico femenino y su intuición sobre la persona, manifestada en sus escritos, sobre todo, en su obra *Ser finito y ser eterno*, que para muchos constituye la obra integradora de toda la experiencia de Edith Stein.

El planteamiento de *El otro como responsabilidad en tiempos de pos-pandemia desde la fenomenología de Edith Stein* reclama la reflexión sobre la experiencia del otro y la vivencia de la alteridad durante y después de la pandemia. Es claro que, durante la pandemia, se hizo visible la realidad de una sociedad olvidada del compromiso consciente con el otro: afloró una humanidad dolida consigo misma y con los demás, quebrantada en sus “vínculos sociales y afectivos” y afectada en “su salud mental y emocional” (Figuerola, 2022, p. 103).

Es indudable que este carácter relacional de la persona se vio trastocado durante y después de la pandemia. Si bien recordamos que, al anunciarse la cuarentena, se pensaba que luego de ella saldríamos a un mundo casi endiosado; sin embargo, a medida que el “encierro”

se extendía, ¿qué sucedía con la conciencia y el carácter de responsabilidad hacia el otro? Pronto fuimos testigos de que la humanidad entera cayó en el miedo, el sufrimiento y la perplejidad ante una pandemia que hería a la especie humana, no solo por las incontables muertes, sino sobre todo porque, contrariamente a lo esperado y como reflejo del olvido de la dimensión relacional propia de la persona, afloró una humanidad olvidada de sí misma, dolida consigo misma y con los demás.

Por otro lado, no nos es desconocido lo que menciona Fernández, quien afirma que “un estado de ánimo se ha ido imponiendo de forma progresiva en las últimas dos décadas; este es, sin duda, el de un cierto pesimismo (no generalizado, pero sí palpable) respecto a las condiciones de vida futuras” (Fernández, 2023, p. 6).

Bajo esta perspectiva, es necesario y válido profundizar en la reflexión sobre el otro desde la fenomenología personalista de Edith Stein, desde la que se vislumbra y puede recomponerse la otredad herida en su carácter relacional. Concebir al otro como semejante y, al mismo tiempo, diferente, puesto que “la identidad solo se constituye desde la alteridad” (Monjaraz, 2019, p. 79). El pensamiento steniano tiene mucho que decir en torno a la concepción del otro en tiempos de pospandemia, porque la fenomenología permite abordar la responsabilidad hacia el otro desde la propia autoconciencia.

Se hace imprescindible la toma de conciencia del otro y la apertura empática, porque solo en la medida en que la persona se ve comprometida éticamente y es capaz de captarse a sí misma como un yo abierto a un tú, es posible encaminarse hacia la consecución de una realidad más amigable para todos. Ello es así porque el ser humano es “constitutivamente abierto” (Caballero, 2010, p. 46), y todos somos parte de un mismo universo.

Frente al paradigma actual, resulta preciso retornar al teleologismo aristotélico-tomista, en el cual nada queda librado al azar, sino que todo tiene una finalidad. Este enfoque, combinado con la configuración de un nuevo orden mundial, puede favorecer el afloramiento de una humanidad pospandémica que, ante el vacío existencial contemporáneo, se abra al pensamiento humanista y personalista de Edith Stein. Se trata de un humanismo práctico, que conduzca paulatinamente a experimentar el sentido de la vida desde la comprensión auténtica de quién es la persona y para qué está en el mundo.

Es necesario tener presente el principio según el cual estar en el mundo implica estar con el otro, quien, al igual que uno mismo, comparte la misma condición existencial. Se trata, entonces, de ir a contracorriente y de aminorar el impacto del cientificismo positivista, que, mediante el influjo de la producción tecnocientífica y del consumo excesivo, termina cosificando al ser humano.

La fenomenología: respuesta a la crisis existencial y cultural

El período de la modernidad se caracteriza por la construcción de todo a partir del ser humano: se prioriza lo racional y se deja progresivamente de lado la reflexión sobre los elementos constitutivos de la persona. Uno de estos es el elemento relacional (consigo mismo, con los otros, con el entorno y con el Otro), factor que innegablemente lo abre a la responsabilidad. El olvido de este elemento relacional conduce gradualmente a un excesivo antropocentrismo, que, lejos de situarlo en la supremacía de todo, lo enquistaba en una crisis derivada del deseo de dominar el universo, a través de la práctica de la ciencia y la tecnología, y de la negación de la existencia de los fenómenos dados. En este esquema, el ser humano es reducido a una realidad más que debe interpretarse desde su centralidad subjetiva y no objetiva.

El presente apartado se orienta al análisis de la fenomenología en Husserl como vía hacia la comprensión del otro. Se profundiza en el pensamiento de Edith Stein, quien realiza importantes aportes por su forma de entender el fenómeno en tanto dado al sujeto, porque “se produce relieve frente a otro solo cuando otro está dado” (Stein, 2004, p. 56). En otras palabras, “no se puede no responder a la apelación de lo extraño que se ha percibido, pues no dar respuesta es ya una forma de respuesta” (Muñoz, 2010, p. 39). Es decir, el fenómeno adquiere significado consciente para el sujeto en el momento mismo en que este es consciente del fenómeno. Podría decirse que el objeto “es” o “significa” desde el instante en que el sujeto toma conciencia de su presencia; en ese momento adquiere un significado a través de la descripción que el sujeto puede hacer del objeto que se le presenta.

En la fenomenología, se trata de mostrar la realidad desde la perspectiva en que el sujeto se sitúa. Dicho de otro modo, la fenomenología es el conocimiento consciente de la “evidencia objetiva”: otorgar significado a aquello que se me da como evidente.

A partir del pensamiento de Edmund Husserl (siglo XX), emerge el movimiento fenomenológico en la ciudad de Gotinga, con la intención de retornar a la “verdad absoluta y el conocimiento objetivo, que somete a revisión profunda todos los relativismos de la filosofía moderna” (Núñez, 2019, p. 70). En su búsqueda de volver “a las cosas mismas”, tal como se dan y en la forma en que se dan, Husserl pretende responder a la crisis existencial y cultural de su tiempo. En su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, pone en evidencia su desacuerdo con el positivismo científico. Sanguineti, en su recensión a Husserl, subraya:

Husserl considera que la gran empresa teórica que comenzó con la filosofía griega y la ciencia galileana ha quedado frustrada por el objetivismo científico moderno, provocando una crisis de la cultura

européa que es una crisis del hombre mismo. La ciencia, al desconectarse del mundo de la vida, ha perdido su significado originario. Situación que para Husserl es superable solo con la fenomenología trascendental. (1992, p. 1)

En el pensamiento de Husserl, “la conciencia se ofrece primeramente como parte integrante del mundo, como objeto del ‘pensar natural’, es decir, como conciencia de un ser que existe ‘ahí delante’, de un ente o ser real-existente” (Rizo-Patrón, 2013, p. 275). Asimismo, al referirse a cómo es percibido el objeto en la fenomenología trascendental, señala:

Este nuevo objeto tiene la peculiaridad de ser descubierto por una reflexión del sujeto sobre sí mismo. Por eso, no se puede explicar según sus efectos y no se puede explicitar deductivamente según su contenido analítico. Debe ser, más bien, expresado tal como se da y en los límites en que se da. Lo hallado solamente es conocido en sí mismo cuando la descripción se mantiene fiel a lo que muestra el acto reflexivo trascendental. (p. 271)

La fenomenología implica ir desde lo objetivo que se presenta hacia lo subjetivo, de modo que “su modo de convencer no es tanto argüir como presentar” (Haya, 1997, p. 12). De esta manera, se identifica el principio fenomenológico en Husserl: la aceptación de la intuición como fuente de conocimiento, entendida como acogida del fenómeno tal como se da, pero también en los límites en que se da (Waldenfels, 2017, p. 411). Así se alcanza una “descripción eidética”, entendida como la experiencia consciente del sujeto frente al objeto, despojada de prejuicios.

Lo expuesto se aplica al entendimiento del ser humano como ser social, lo cual lo abre a la presencia y comprensión del otro como fenómeno, que es algo más que *Dasein*. Porque el otro se da, se muestra, y con ello me comprometo éticamente, pues, de algún modo, “soy

capaz de captarme a mí mismo como un yo cuando he empatizado con un tú” (Caballero, 2010, p. 22). Se afirma entonces que la presencia del otro me interpela y me constituye como responsable, ya que el ser humano es “constitutivamente abierto” (Caballero, 2010, p. 46) al otro.

Surge entonces el interrogante: ¿en qué medida la presencia del otro condiciona al sujeto que lo recibe?, de modo que se llega a la toma de conciencia pospandémica del otro como fenómeno que me compromete, que, a su vez, me impulsa a una nueva comprensión del mundo y del rol que tiene el sujeto que se muestra como fenómeno en la sociedad. Por tanto, la toma de conciencia del otro hace que este pase de ser una simple presencia (fenómeno) a significar y ser para mí.

Actualmente, frente a una sociedad que se resiste a aceptar lo que el sujeto es en sí mismo, resulta imprescindible que este se relea a sí mismo para luego abrirse conscientemente al otro, y así llegar a una valoración auténtica de su ser como sujeto social y, por tanto, ético, pues el otro compromete sus opciones y decisiones. Se trata, entonces, de reconocer que, aunque el otro es independiente del sujeto al que se muestra, no lo es del todo (Polo, 2019, p. 55).

Por lo expuesto, se justifica la visión antropológica que Edith Stein presenta del ser humano. Comprender su pensamiento antropológico es admitir el sentido tripartito de la persona: cuerpo, alma y espíritu, lo cual lleva a considerar la bondad, la libertad y la responsabilidad como componentes de la naturaleza humana para consigo misma y con el otro (Céspedes, 2014, p. 20). Stein nos conduce a la comprensión del ser humano como ser relacionado en todas sus dimensiones, lo cual se fundamenta en una “ética que aliente el sentido de la responsabilidad para salvaguardar la esencia y existencia de la humanidad” (Arcas, 2007, p. 9). Esta ética se convierte en un elemento constitutivo de todo actuar y comportamiento humano, re-

mitiéndonos constantemente a la capacidad de responder o no, de hacernos cargo del otro.

Resulta obligatorio preguntarse: ¿cómo queda la otredad después de la pandemia? Aparece entonces ante nuestros ojos una sociedad olvidada del compromiso consciente con el otro. Desde el enfoque fenomenológico-personalista de Edith Stein, es preciso retomar la reflexión sobre el otro, que permita vislumbrar y recomponer la otredad herida en su carácter relacional.

El pensamiento de Stein se vuelve vigente y necesario para concebir al otro como semejante y, al mismo tiempo, diferente, puesto que “la identidad solo se constituye desde la alteridad” (Monjaraz, 2019, p. 79). Esto se debe a que todos somos parte de un mismo universo y, sin importar nuestra condición, necesitamos de los otros.

Fenomenología: “Búsqueda vital de la verdad” en Edmund Husserl

Como se ha expresado, con el surgimiento del modernismo se da una comprensión y priorización racional del ser humano. Surge la idea de un ser humano que, si bien ontológicamente es distinto de los otros seres, va olvidando su esencia (Sanguineti, 1992, p. 2), lo que lo constituye en su ser. Esto desemboca en un abandono casi imperceptible de elementos esenciales en la concepción de la persona. Se configura así un ser humano vacío de esencia, que no contempla su vínculo consigo mismo ni con el otro. Por tanto, relativiza toda relación al entender que el otro es una suerte de realidad *sui generis*. Esta entidad entra en relación con los otros no humanos, pero desde la propia especificidad ontológica de la persona humana.

En el intento de lograr una nueva comprensión del ser humano, encontramos a autores que, desde la fenomenología, buscan volver a

lo esencial. Sugieren una reflexión del ser humano como un ser trascendente. Edmund Husserl, considerado el padre de la fenomenología (1859), propone su pensamiento en una Europa convulsionada por las transformaciones políticas, sociales y económicas propias de su historia. Su pensamiento se orienta hacia la búsqueda de lo verdadero, considerando de manera fehaciente a “la filosofía como ciencia estricta”; así inicia su obra fenomenológica.

En un contexto de guerra, Husserl considera que la razón humana, desde la visión cartesiana propuesta en la modernidad, ha sido utilizada para la “deshumanización”; recomienda entonces una filosofía entendida como ciencia de los fenómenos. Cree que la filosofía puede encontrar la verdad y retorna al estudio del ser ontológico, “olvidando lo externo o lo evidente” (Soto y Vargas, 2017, p. 45), y, al mismo tiempo, pretende hacer presente lo interno o aquello que es esencial. A partir de esto, también desarrollará una comprensión del ser humano como fenómeno que se hace presente ante los otros. De ahí que se manifestará “no solo contra el empirismo, que se abandona a datos pre-dados, a sensaciones o datos de los sentidos, sino que se opone igualmente contra un racionalismo que parte de categorías preconcebidas como sustancia o causa” (Waldenfels, 2017, p. 413), y propone un acercamiento a la realidad desde su presencia misma.

Por ello, puede afirmarse que el movimiento fenomenológico da origen al existencialismo y, más tarde, al personalismo, que ponen al sujeto como agente clave en el conocimiento y aprehensión de los fenómenos, capaz de acoger su trascendencia porque se descubre a sí mismo como ser trascendente, que puede sobrepasar el fenómeno en sí y construir conocimiento.

La fenomenología representa una vuelta a la subjetividad para abrirse a la “intersubjetividad trascendental”; es decir, al encuentro con el otro. Opuesta al positivismo filosófico y a toda ciencia sin sujeto (Bo-

lio, 2012, p. 13), la “fenomenología trascendental” de Husserl marcará una impronta en la reflexión del siglo XX, ya que reivindica la perspectiva del sujeto y pretende mirar al ser sin dejar de lado la intención e intencionalidad con que puede ser mirado (Bolio, 2012, p. 15).

Husserl, en la llamada *époché* y, más tarde, en la reducción gnoseológica —entendida como la liberación o suspensión de todo prejuicio—, busca volver a la esencia de las cosas y “pone su atención en el conjunto de los objetos mentados por el pensamiento natural” (Lambert, 2006, p. 521). Asimismo, afirmará que es posible hacer una abstracción del objeto (p. 515) y, de este modo, se opondrá al naturalismo que cae en reduccionismo y tecnicismo, los cuales buscan una puesta en acción del hecho (Waldenfels, 2017, p. 411) y que pretenden “mirar al ser y eliminar la intención y la intencionalidad del observador” (Bolio, 2012, p. 19). Husserl sostiene que no se puede ser indiferente ante el fenómeno.

El autor afirma que, para la comprensión fenomenológica del objeto, es necesario suspender las proto-creencias y que se requiere una conversión en la manera de mirar los objetos (Anzola, 2007, p. 130); es decir, se trata de suspender todo juicio y mirar “algo como algo que es”.

Es necesario el acercamiento intencional al objeto. Se afirma que la conciencia del sujeto se caracteriza por su ‘tendencia hacia’, es decir, por dirigirse hacia algo. Esto es lo que se denomina *intencionalidad*. Por lo tanto, el tema fundacional en la fenomenología es la intencionalidad, que opera como correlación o síntesis indisoluble entre el mundo y el hombre (Anzola, 2007, p. 131).

El autor considera que el sujeto es intersubjetivo y que la aprehensión objetiva del fenómeno es clave, de modo que cada sujeto tendrá una aprehensión diversa y, por ende, una experiencia distinta del fenómeno. Para Husserl, al hablar de la objetividad intersubjetiva, se concibe el fenómeno como único, y al relacionarse con otros sujetos,

es claro que sus experiencias diferentes del objeto crean la intersubjetividad dialogante, verificando que no solo vivimos unos junto a otros, sino que vivimos, de cierta forma, en los otros; de modo que, directa o indirectamente, el otro me determina. Solo así se abre el paso al concepto de empatía.

Para Husserl, existe un mundo externo que es experimentado intersubjetivamente, en una experiencia de los otros y con los otros, a la cual denomina *empatía* (*Einfühlung*) (Gutiérrez, 2018, p. 94), concepto que será revisado y enriquecido por Edith Stein con su aporte personal. Así se entiende que la fenomenología, para Husserl, tiene un objetivo claro: “Llegar a la contemplación de la esencia por medio de una intuición fenomenológica. La fenomenología se constituía así en una ciencia de esencias y, con ello, llevaba a cabo un retorno a las tradiciones más antiguas de Platón, Aristóteles y la escolástica” (Gutiérrez, 2018, p. 22).

En este sentido, la importancia de la fenomenología radica en que propone una nueva comprensión del ser humano, puesto que, a partir de este movimiento filosófico, se abre a la comprensión existencialista y, más tarde, personalista del siglo XX (Gutiérrez, 2018, p. 22). Husserl entiende que hablar de fenomenología implica necesariamente hablar del ser humano como sujeto y, a la vez, objeto de estudio.

En virtud de esta nueva visión fenomenológica y bajo su influencia, surgen nuevas formas de concebir al ser humano. Así, Martin Heidegger, con su concepto de *Dasein* en su reflexión fenomenológica, menciona que somos “arrojados al mundo”; es decir, estamos en el mundo de una manera específica. El *Dasein* de Heidegger siempre será una relación con su propio ser, lo que representará un gran aporte para el desarrollo del existencialismo, por su comprensión del ser humano en el tiempo.

Del mismo modo, Edith Stein, en sus inicios como filósofa joven, mostrará un gran apego a la fenomenología planteada por su maestro, pues se siente atraída por “la idea de la verdad absoluta y el conocimiento objetivo” (Núñez, 2019, p. 60). Sin embargo, al profundizar en la obra *Ideas relativas a una fenomenología pura*, Stein considera que el pensamiento propuesto por Husserl se somete al idealismo kantiano. Como afirma Núñez (2019), “para el filósofo todas las vivencias trascendentalmente purificadas son irrealidades, exentas de toda inserción en el mundo real” (p. 71), quedando excluida la actitud natural y su intencionalidad frente al fenómeno, lo cual conduce a la afirmación de la subjetividad trascendental de la conciencia pura del sujeto, como si se pretendiera eliminar la existencia real del fenómeno. De este modo, queda de lado la intersubjetividad afirmada originalmente por el autor.

Si bien para Edith Stein es innegable la independencia que existe entre el ser y la conciencia, no cae en el extremo de creer que el sujeto no tiene participación alguna en la constitución de la realidad (Núñez, 2019, pp. 74-75), como si el sujeto nada tuviera que hacer frente al fenómeno.

Con Husserl, Edith Stein llamará a la fenomenología “ciencia de la esencia” (Sepp, 2008, p. 712), puesto que, a partir del método fenomenológico entendido como vía para alcanzar el conocimiento, se busca transformar la actitud natural para dirigirse hacia la conciencia intencional, que es siempre conciencia de algo.

En su andar filosófico, Stein conoce al recientemente converso al catolicismo Max Scheler, autor de *Fenomenología y teoría del sentimiento de la simpatía*, quien sin duda influye en su forma de presentar y entender la fenomenología. A la vez, sus conferencias “fueron muy importantes para las primeras reflexiones de Edith sobre la ‘empatía’” (Gutiérrez, 2018, p. 27). Ella misma, en su obra *Vida de una fa-*

milia judía, expresará que el encuentro con el pensamiento de Scheler y “la intuición de los valores y el redescubrimiento de lo cristiano la llevan al esclarecimiento de una serie de inquietudes” (Gutiérrez, 2018, p. 28). Es claro, entonces, que le abrió el camino innegable de la fe, que ya intuía desde las vivencias y prácticas judías de su madre.

Del mismo modo, en su andamiaje filosófico, conoce a Heidegger con su estudio sobre el *Dasein* (estar en el mundo), desde el cual cree que se puede revelar el “sentido del ser y el sentido del mundo... Sin embargo, el *Dasein* no es lo mismo que el *Yo puro* de Husserl” (Gutiérrez, 2018, p. 47). En todo caso, considera Stein que “el mérito que tiene el pensamiento de Heidegger es abrir la mirada del yo al ‘ser-en-el-mundo’” (Gutiérrez, 2018, p. 48). Esta comprensión la tendrá en cuenta en sus reflexiones y escribirá que los fenómenos son más que estar en el mundo, puesto que adquieren un significado gracias al sujeto que intencionalmente les confiere ese sentido.

El encuentro y la reflexión filosófica del pensamiento de Scheler también le permiten un acercamiento a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. De este modo, se va gestando la separación respecto de la forma de comprensión fenomenológica de su maestro, Husserl.

Stein encuentra en la propuesta tomista un acercamiento a la “filosofía de la vida” (Núñez, 2019, p. 61). Una vez bautizada en el catolicismo y profundizando en el pensamiento de Tomás de Aquino, expresará que “la razón no está sola, es perfeccionada por la gracia” (Núñez, 2019, p. 53), y es esencialmente esta gracia la que le abre a la experiencia de los otros.

Precisamente, en su obra *Ser finito y ser eterno* (1936), que bien se puede considerar una “síntesis de su pensamiento metafísico” (Haya, 1997, p. 5), y que tiene como propósito reinterpretar la comprensión ontológica de la persona —olvidada por la concepción cartesiana—, la autora entabla relación entre la filosofía tomista clásica y la fe-

nomenología. En esta obra, habla de la dimensión trinitaria y, a la vez, unitaria del ser humano; señala que la persona es, en esencia, cuerpo, alma y espíritu. Es desde este postulado que se puede entender el aporte antropológico y ontológico que hace la autora en la comprensión del ser humano.

Para la comprensión del ser humano, Edith Stein dará relevancia a las conciencias subjetivas, las cuales plantea en su obra *Sobre el problema de la empatía*. Para entender la alteridad, distingue la conciencia subjetiva al afirmar que existe una relación correspondiente entre el ser humano y el mundo externo (Núñez, 2019, p. 75). Plantea, de este modo, la “inconsistencia de la reducción trascendental” (Stein, 2004), que afirmaba su maestro. Para Stein, es importante considerar la relación entre el sujeto-objeto que empatiza y el empatizado, porque ambos, de alguna forma, se condicionan para existir.

La autora discrepa de la comprensión de la *époje* husserliana, que se limita a someter a examen lo que es dado absolutamente (Lambert, 2006, p. 521; Osorio, 1998). Para Stein, el objeto es parte misma de la experiencia intencional que, aunque pone entre paréntesis los prejuicios (*époje*), es comprendido con aquellas características que le hacen ser lo que es. De este modo, entra en juego la categoría de la empatía, que reconoce al otro como alguien con quien comparte ciertas características. Desde esta consideración del otro, es posible la apertura, porque en el otro, de alguna forma, se reconoce a sí mismo como individuo; o se podría decir que el otro, frente a un tú, tiene un modo de darse, porque el otro (fenómeno) está aquí y ahora, y tiene que ver conmigo. Se trata, entonces, de la relación de un tú con un yo.

A diferencia de la filosofía griega y hasta de Edmund Husserl, la *époje* en Edith Stein implica analizar el fenómeno desde cómo se presenta al sujeto. Es decir, no basta con la sola presencia, sino que

el sujeto es agente importante a la hora de interpretar y darle significado al fenómeno. De este modo, se activa la conciencia intencional frente al objeto. Desde la comprensión que hace la autora de la corporalidad, se entiende que ella es la mediación por la que estamos en el mundo. Se intuye así la visión unificadora que tiene del ser humano. No se puede separar la corporalidad y el espíritu del ser humano; por tanto, la vivencia del otro debe necesariamente ser un acto intencionado (Osorio, 1998, p. 10), que requiere de la atención intencionada del sujeto hacia el otro que está frente a él. Desde esta comprensión que tiene la autora del fenómeno-sujeto, se da paso a una confrontación con la concepción del sujeto presente en las tecnociencias contemporáneas.

La percepción del otro desde las tecnociencias contemporáneas

No cabe duda de que las tecnociencias contemporáneas influyen con vehemencia en la valoración filosófica y ética que actualmente se hace del ser humano. Frente a la inseguridad y la crisis del pensamiento débil y del sinsentido actual, se cuestiona en qué medida el ser humano, y su forma actual de pensarse, es una construcción de la tecnociencia que, llevada al extremo, puede desvalorizar y poner en tela de juicio la esencia ontológica del ser humano. Se entiende que la persona es vista como un agente que puede producir cambio y, a la vez, puede ser cambiada —“modificada”— mediante las prácticas biomédicas y las biotecnologías.

De uno de los avances de la tecnociencia puestos en auge en el siglo XXI, se afirma: “el uso de la IA ha significado ventajas y desventajas en el progreso de la sociedad y en el bienestar de las personas” (Brito, 2019, p. 271). Se menciona, por ejemplo, el desplazamiento del ser humano, que ha sido sustituido por los robots, y también que las

“relaciones interpersonales son sustituidas por la interacción virtual” (Brito, 2019, p. 271).

Frente a estas ventajas y desventajas de la IA, se hace necesario tener en cuenta varios aspectos a la hora de diseñarla: debe estar al servicio del bien de la humanidad y no de intereses particulares; deben considerarse los aspectos éticos y jurídicos, así como los límites a los que debe someterse su uso y creación (Brito, 2019, pp. 275-277). Frente a estos nuevos desafíos, “las personas tendrían que replantearse ontológicamente su existencia y su posición protagónica en la historia” (Brito, 2019, p. 277), de forma que, sin desmerecer su aporte en diversas áreas, no se menoscabe la realidad ontológica y teleológica de quien la ha creado.

En cuanto al carácter relacional, Byung-Chul Han critica la forma en que nos relacionamos hoy. Una relación de masas que, como fenómeno contemporáneo, lleva al ser humano a vivir en una especie de “enjambre digital”, alejándolo cada vez más de su esencia comunitaria, y situándolo en la triste realidad de vivir como individuos aislados, sin dar cabida a un “nosotros”. Pareciera que, en la actualidad, el sujeto posee un “dispositivo biológico” que repele todo lo extraño, como si quisiera cerrarse en sí mismo, tal vez con el afán de inhibir la presencia del otro: “Aun cuando el extraño no tenga ninguna intención hostil, incluso cuando de él no parta ningún peligro, será eliminado a causa de su otredad” (Han, 2022, p. 14). Como si se pretendiera una hibridez que, por un lado, lo abre a la promiscuidad general y, a la vez, está marcada por la ausencia de la otredad, en la que el ser humano se hace inmune y niega tanto lo propio como lo ajeno, sometido a los sistemas de información, comunicación y producción (Han, 2022, p. 19).

Un ser humano sumergido en una “resistencia humanitaria” que se dirige siempre contra lo otro o lo extraño en sentido empático (Han,

2022, p. 19), olvida que el hombre es un ente social y que su vida siempre se construye en relación con otros.

Asistimos a una sociedad que, dejando atrás la disciplina, busca el rendimiento marcado por un poder sin límites; una sociedad orientada a lograr cada vez más, en menos tiempo y a cualquier costo. Esta lógica lleva a entender al otro como alguien que solo produce, lo que provoca que el sujeto se sienta cansado y sometido a la presión del imperativo del rendimiento, fruto de una carencia de vínculos (Han, 2022, pp. 25-29) con los fenómenos que lo circundan.

La práctica de la tecnociencia desmesurada en el presente siglo concibe a un ser humano confundido entre la capacidad de hacer y la esencia del ser, víctima del *síndrome de burnout* o “síndrome del trabajador quemado”, que no es sino la “consecuencia patológica de una autoexplotación voluntaria” (Han, 2022, p. 91), resultado de la “competencia absoluta” por no ser superado por sus iguales. Entendido así, el otro se convierte en una amenaza y ya no es visto como alguien con quien se puede caminar juntos.

Se debilita la posibilidad de establecer una relación mutua y duradera con el otro, lo que desencadena una “crisis de gratificación” y de reconocimiento (Han, 2022, p. 80). Byung-Chul Han (2022) cita a Richard Sennett y señala que “eliminar la línea entre el yo y el otro significa que nada nuevo, nada ‘otro’, puede entrar jamás en el yo” (p. 81), porque este es “totalmente incapaz de salir de sí mismo, de estar afuera, de confiar en el otro y en el mundo. Se obceca consigo mismo, lo cual conduce, paradójicamente, a la horadación y al vaciamiento del yo” (Han, 2022, p. 87).

Sumida en el mundo tecnológico y digital, la persona se ve disminuida en su capacidad de comunicación y subyugada a una actividad hipercapitalista, que convierte las relaciones en comerciales antes

que personales (Han, 2022, p. 117), como si el hecho de relacionarse con el otro mermara su autosuficiencia e identidad.

Visión del otro en tiempos de pandemia y pospandemia

En noviembre de 2019, la humanidad entera se enfrentó a una pandemia. Con la presencia del virus del COVID-19, se avizoraba prematuramente una crisis generalizada de salud, pero no solo en este ámbito, sino también en los planos político, económico y social, en los que el ser humano está inmerso.

Frente a los primeros anuncios del confinamiento temporal de las personas, surgía un ilusionado pensamiento humano: que pronto, al encontrarnos de nuevo cara a cara, dicho encuentro y todo lo que implicaba sería casi idílico. Surgieron canciones, imágenes, acciones de solidaridad; sin embargo, con el paso del tiempo y el conocimiento de los alcances de la pandemia, el confinamiento se extendió, y con ello se dio paso al afloramiento —en palabras y acciones— de una humanidad dolida y olvidada de sí, que buscaba asegurar el bienestar propio y, acaso, el de los suyos. Un presentimiento de la humanidad que mostraba su verdadero rostro —ese rostro puesto en declive desde hace algunas décadas— reflejaba a un ser humano inseguro y lleno de ansiedad existencial, sometido frecuentemente a la zozobra, desafiado por su realidad vulnerable, ante la cual ni la más grande fortuna podía comprar seguridad ni inmunidad.

El tiempo de pandemia y pospandemia nos muestra una realidad escondida, que seguramente la humanidad había fraguado durante siglos y llevaba en su interior. La pandemia hizo aflorar una visión empobrecida de la vida y nos enfrentó a la seria y silenciosa concepción utilitarista de los otros. Si bien, momentáneamente, el ser humano se abrió a la ilusión de que el cambio era posible —como si, a partir de las experiencias dolorosas que la pandemia le propició,

fuese a experimentar de manera mágica el cambio esencial añorado—, resurgió la imagen empobrecida de la humanidad, al tiempo que emergían comportamientos de un ser humano olvidado de sí y de su verdad. Lo esencial y realmente verdadero quedó en el olvido.

Después de los tiempos de pandemia vividos de manera global, se trastocaron los elementos relacionales del ser humano. Se prevé un nuevo orden más complejo e impredecible, que “podría ser un proceso lento que implica —sin lugar a duda— el trastocamiento de los principales modelos multidimensionales” (Arbeláez y Villasmil, 2020, p. 496), y que, sin duda, habrá de tener repercusión en la persona humana y su relación con el entorno. Junto a lo dicho, va surgiendo una nueva forma de estar en el mundo. Quizá, al darse cuenta de su vulnerabilidad, el ser humano se incline a vivir sin arraigamiento en la realidad, sujeto a la impermanencia; frente a la pérdida de vidas, se experimentará el vacío sentimental y una especie de abandono o “ansiedad existencial” (Figueroa, 2022, p. 112).

La presencia del otro me condiciona, sí, pero no se considera esencial en la vida. De forma que se hace emergente un nuevo orden en el que se “deconstruyen los paradigmas que hacen posible sus interrelaciones como un todo” (Arbeláez y Villasmil, 2020, p. 500); una “crisis histórica”, como la vivida con el COVID-19, en la que se experimentan transformaciones “biológicas y ontológicas”, propiciadas “por la utilización general de ingeniería genética, nano-robótica e inteligencia artificial para ampliar de formas inimaginables las capacidades, habilidades y destrezas de las personas” (Arbeláez y Villasmil, 2020, p. 502), exige un Nuevo Orden Mundial, como lo mencionan Arbeláez y Villasmil (2020).

Poco a poco, el ser humano se irá adaptando —y quizá acomodando— a su realidad pospandémica, en un intento de superar cualitativamente la vulnerabilidad humana devastada por la pandemia. Esto

podría llevarlo al cuidado excesivo de sí mismo, lo que provocaría un profundo retroceso en la comprensión de la esencia y el sentido de la persona.

Por lo dicho anteriormente, el pensamiento fenomenológico, empático, relacional y responsable de Edith Stein constituye, sin duda, una respuesta clara a la humanidad pospandémica. Esta humanidad se muestra dolida y herida, incapaz de encontrarse a sí misma ni de hallarse en el otro.

El pensamiento de Stein se convierte en una clave frente a la desmedida desesperanza del hombre tecnocientífico contemporáneo. Este ha transformado la praxis humana, envolviéndola en un pragmatismo y una lógica de eficacia productiva excesiva. Vivimos en una “sociedad de rendimiento (...) que produce depresivos y fracasados” (Han, 2022, p. 26), donde la comunicación se ve amenazada y el ser humano es arrastrado a una crisis existencial.

Se trata de un hombre enfermo y agotado, no por “el exceso de responsabilidad e iniciativa, sino por el imperativo del rendimiento, como un nuevo mandato de la sociedad del trabajo tardomoderno” (Han, 2022, p. 29). Frente a esta realidad, el pensamiento de Stein propone un camino de reencuentro consigo mismo y con el otro.

Después de la pandemia, la humanidad urge reinventar su modo de estar, de llegar a una comprensión del otro en toda su complejidad. Para ello, es preciso ir más allá de la comprensión vacía. Es imperativo, por tanto, abrirse empáticamente al tú para llegar al nosotros, en una especie de “hacerme cargo de mí mismo”, “hacerse cargo de la vida”, que lo impulse a asumir compromisos en el aquí y ahora. Es hacerse responsable de sí y del otro, puesto que el otro es parte indiscutible de la vida (Figuerola, 2022, p. 112).

El otro como responsabilidad “fenómeno dado” en el personalismo de Edith Stein

Frente a la “segmentación social y la pérdida de empatía que se han fomentado con el aislamiento social” (Figuerola, 2022, p. 113), luego de la pandemia, resulta pertinente la propuesta filosófica de Edith Stein, quien nos aproxima al término *Einfühlung* (empatía), desarrollado a partir de las reflexiones de su maestro Husserl, quien —según Stein— entiende la empatía como la existencia “de un mundo objetivo exterior, experimentado intersubjetivamente” (Gutiérrez, 2018, p. 29).

Al hablar de empatía, necesariamente se hace mención de la relación que el sujeto tiene con su mundo externo. Al entrar en contacto con el mundo exterior, no se trata solo de aprehenderlo como un conjunto de fenómenos singulares, sino de comprender la esencia misma de dichos fenómenos (Gutiérrez, 2018, p. 31). Stein presenta a la persona como un “fenómeno” en relación con otros “fenómenos psicofísicos” (personas), cada uno acompañado de sus propias vivencias.

Gutiérrez (2018) señala que, para Edith Stein, la empatía se relaciona con la aprehensión intersubjetiva de vivencias: “es sentir que desde el yo y tú se hace el nosotros, como un sujeto de grado superior” (Gutiérrez, 2018, p. 32). Solo así se comprende que la relación empática contribuye al enriquecimiento personal desde la experiencia de las vivencias del otro. Stein cree que, a través de la empatía, “es posible afirmar un mundo externo real y se puede llegar a la fundamentación última del conocimiento” (Gutiérrez, 2018, p. 97); por tanto, es posible construir el conocimiento empático desde la intersubjetividad.

En su obra *Sobre el problema de la empatía*, la autora realiza un análisis exhaustivo de la esencia y el valor constitutivo de la persona como ser psicofísico. En tal sentido, la relación empática que Stein propone encuentra fundamento únicamente en la comprensión verdadera

de la dimensión relacional que ella revela. Para Stein, el ser humano es y se realiza solo en la vivencia y la experiencia con el otro; por ello, concibe “la experiencia de la persona como una experiencia de sí mismo y del otro” (Gutiérrez, 2018, p. 7). La empatía no consiste únicamente en transmitir un sentimiento, sino en comprender el sentimiento y sentir la vivencia ajena (Gutiérrez, 2018, p. 32). Así, la relación empática implica, esencialmente, una percepción interna, sin excluir la percepción externa del otro.

Edith Stein, al hablar de empatía, entiende que entre el yo y el otro hay una distinción: ninguno sustituye al otro, pero tampoco se excluyen mutuamente. En la visión steiniana, cada persona es un individuo único, posee una identidad incomunicable, y solo se comunica verdaderamente cuando se relaciona con el otro. Por ello, la vida ha de ser un constante encuentro. Para Stein (1996), la persona es “un ser que posee un cuerpo, un alma y un espíritu”, y “en cuanto espíritu, según su esencia, sale de sí mismo con su vida espiritual y entra en un mundo que se abre a él, sin perder nada de sí mismo” (Gutiérrez, 2018, p. 379).

La empatía es un “acto de conciencia” (Stein, 2004, p. 22) porque implica un darse cuenta del otro, y no tanto una indagación del porqué del otro. Aunque “nos están dados sujetos ajenos y sus vivencias” (Stein, 2004, p. 19), la experiencia vivida con el otro nunca puede resultar completamente ajena. En realidad, la “constatación de la individualidad de la persona” (Lamas y Ramos, 2021, p. 309) es una característica esencial del concepto de empatía en Edith Stein. Para la autora, la empatía es un “acto de conciencia” porque concibe a la conciencia como “un camino de acceso al ente” (Stein, 1996, p. 15), y es allí donde la persona entra en una relación subjetiva con el mundo objetivo.

La consideración de la persona como un ente psicofísico es evidente, porque Stein concibe al sujeto no solo “como cuerpo físico, sino

como un cuerpo vivo” (Stein, 2004, p. 21), y es con este ser que se realiza la aprehensión y la experiencia empática. Desde esta realidad psicofísica, se produce una conexión como acto de conciencia, porque no se trata únicamente de una percepción externa (que existe aquí y ahora), sino de experimentar al otro y sus vivencias (Stein, 2004, p. 88). En este sentido, la empatía “implicaría penetrar en el mismo contenido del otro; *cosentir* podría implicar otros contenidos, siempre que se sienta lo mismo que el otro” (Lamas y Ramos, 2021, p. 310), lo cual ciertamente no excluye la propia experiencia, ya que el sujeto no deja de ser tal.

Cabe recalcar que, cuando Stein habla de “cuerpo vivo” en referencia al sujeto, se debe tener en cuenta que este es un sujeto-objeto portador de sus propias “sensaciones, percepciones, sentimientos, estados de ánimo” (Lamas y Ramos, 2021, p. 310). Desde esta premisa, la relación empática surge como el encuentro entre dos sujetos (cuerpos psicofísicos) con características comunes, lo que conforma y completa la relación empática intersubjetiva. De ahí que es clave considerar que el cuerpo físico es condición necesaria para “estar en el mundo”. El cuerpo, entonces, es un elemento central en la comprensión fenomenológica del sujeto, porque no debemos olvidar que la experiencia del otro impacta tanto el cuerpo como el alma.

Para la comprensión de la relación empática, Stein presta mucha atención al carácter espiritual del ser humano y entiende que el conocimiento ajeno contribuye al autoconocimiento de su realidad. Su reflexión personalista evidencia que la vida adquiere sentido solo en referencia y dependencia libre de los otros. En virtud de ello, “la experiencia de la persona tiene dos caminos complementarios: la experiencia de sí mismo y del otro” (Gutiérrez, 2018, p. 82). Constantemente, en su reflexión, la autora reafirma la importancia del carácter experiencial de las personas.

En lo referente a la comprensión y acogida del otro, uno de los aportes fundamentales que Edith Stein ofrece en su pensamiento es la dimensión relacional del ser humano. Afirma que no se puede hablar de un verdadero encuentro si no se parte de una comprensión ontológica y relacional de la persona.

Otro aspecto importante en su pensamiento es que, desde su primer encuentro con la fenomenología de Husserl —a través de la lectura de *Investigaciones lógicas*—, pone especial interés en reflexionar sobre el alma del ser humano y el “sentido de la existencia” (Gutiérrez, 2018, p. 18). Señala que “un objeto físico sin alma es solo una masa corporal y no un cuerpo animado viviente” (Stein, 1996, p. 383); es claro, entonces, que para Stein el alma y su existencia constituyen un elemento imprescindible al hablar de la esencia de la persona.

La autora, en tiempos de guerra, desde la comprensión del compromiso y responsabilidad con el otro, expresa: “Ahora yo no tengo vida propia. Todas mis energías están al servicio del gran acontecimiento. Cuando termine la guerra, si es que vivo todavía, podré pensar de nuevo en mis asuntos personales” (Gutiérrez, 2018, p. 36).

En este punto, cabe también mencionar que Edith Stein, desde su experiencia mística de encuentro con el Otro (Dios), en su obra *Ser finito y ser eterno*, afirma que, en la medida en que su relación con el Otro sea verdadera e intencionada, su relación con los otros humanos será también verdadera y auténtica. Para Stein, solo desde una relación intencionada con el Otro se puede establecer una relación empática clara y profunda con el otro humano. En consecuencia, la comprensión del otro en Edith Stein parte también de su experiencia del Otro (Dios). Afirma que la unidad de la pluralidad divina radica en la fuerza del amor.

Desde la visión trinitaria del Otro, sostiene que el amor presupone personas diferentes y establece entre ellas un vínculo comunitario.

El amor es apertura al otro y don de sí. Afirma que, mientras más perfecto sea el amor, mayor es la unidad entre las personas (Gutiérrez, 2018, p. 15), y aplica esta afirmación a la misma realidad del ser humano. En consecuencia, sostiene que, en la medida en que la persona se abre al Otro, se abre también a la perfección de la donación desde el amor empático y relacional.

El otro está en mí, y si cuido del otro, cuido de mí mismo; esto equivale a afirmar que la persona, al abrirse y donarse al otro, asume la responsabilidad de sí misma en el otro. En este sentido, hay una clara coincidencia con el pensamiento de Emmanuel Lévinas, cuando afirma que amamos en el otro lo que amamos de nosotros mismos.

En el camino de la búsqueda de la verdad, Stein construye su comprensión del ser humano desde una perspectiva ontológica, proyectando su pensamiento filosófico y místico desde su propia experiencia y encuentro consigo misma. Esta experiencia la impulsa a desarrollar una propuesta personalista. Cada persona, desde su experiencia con el Otro, se abre a la experiencia relacional con el otro, lo cual resulta vital y constitutivo.

Según Gutiérrez (2018), en el ideal e itinerario filosófico del personalismo de Edith Stein:

La experiencia de la persona parece ser un hilo conductor del pensamiento y de la filosofía de Edith Stein. El pensamiento filosófico de la autora parte del estudio de la empatía en la experiencia de la persona, continúa con su estudio epistemológico, antropológico y metafísico, dedica atención especial a la experiencia de sí mismo y del otro, para culminar en la experiencia mística de la esencia de la persona en tanto que misterio y en la experiencia de Dios. (pp. 81-82)

Al hablar de la persona, Reyes cita a Stein y anota que la persona es “un cuerpo material, y es algo vivo” (Reyes, 2021, p. 4). Como se ha dicho anteriormente, para la autora, la persona es un fenómeno

psicofísico que “puede asumir con inteligencia todo lo que va hacia él; dotado de una libertad personal, puede responder de tal o cual manera” (Stein, 1996, p. 386). De este modo, se entiende que la respuesta de la persona es, a la vez, responsable y libre.

Al referirse a la persona, Edith Stein retoma la definición de Boecio, utilizada también por Santo Tomás de Aquino, según la cual la persona es una “sustancia individual de naturaleza racional”. De este modo, para la autora, la persona es “un individuo único, [que] posee una identidad incommunicable, en el sentido de que es indivisa en sí misma y dividida de los demás” (De la Maza, 2022, p. 9). Es desde esta concepción que Stein desarrolla su comprensión del individuo en relación con los otros, y afirma que, al momento de relacionarse con el otro, la persona lo hace desde su propia esencia y se abre a la esencia—al ser— del otro. De modo que el otro no lo anula, sino que lo confronta con la imagen de lo que él mismo es, y solo desde esta comprensión el otro se convierte en signifiicante y significado, alguien ante quien se está llamado a responder como le fue dado.

Stein considera que el ser humano, en cuanto ser finito, está sujeto al tiempo, al espacio, a lo accidental y al cambio constante. Es desde esta realidad que la persona debe encontrarse con los otros, consciente de su finitud, igualdad (De la Maza, 2022, p. 23) y diferencia, elementos que la conducen al compromiso, pues cada encuentro con el otro es una invitación a salir de sí. Si bien no olvida quién es, se abre a su igual y, al mismo tiempo, a quien es diferente. Toda criatura depende y necesita de otras. Así se afirma que el ser humano es un ser que no puede ser sino en y con el otro.

Desde la óptica de su filosofía personalista, la comprensión de la verdad sobre la persona parte del entendimiento que se tenga de la Trinidad. Aunque Stein considera que la comprensión de Dios es siempre limitada, en su obra *Ser finito y ser eterno* no se cierra a la posibilidad

de afirmar que la criatura puede llegar a tener una idea de Dios, en virtud de su propia naturaleza racional y espiritual. Es precisamente por esta realidad espiritual que la persona puede salir de sí.

Stein menciona que, al participar de la vida divina por la gracia, la persona —al igual que las Personas Divinas— tiene la capacidad y potestad de salir de sí misma: “la creatura recibe dentro de sí misma en su participación del ser divino, es decir, una semejanza de la naturaleza divina” (Stein, 1996, p. 413). En su experiencia mística, la autora concibe que la misma encarnación del Verbo puede ser entendida como un salir de sí de la Trinidad para buscar al ser humano. Como imagen y semejanza de su Creador, la criatura tiene por constitución el salir de sí, para dar una respuesta responsable al otro.

Consideraciones finales

Como en una especie de síntesis de todos los autores que le preceden, se inscribe Edith Stein, filósofa judía convertida al cristianismo. Ella, con un alto grado de comprensión del ser humano y frente a un mundo cada vez más deshumanizado, propone una propuesta profundamente humanizadora. Convencida del ser psicofísico de la persona, la presenta como cuerpo, alma y espíritu, lo que le permite entender con claridad el carácter empático al que está llamada a vivir desde un sentido de responsabilidad para con el otro. Por tanto, es significativo el aporte en la comprensión relacional que nos ofrece de la persona. Precisamente por su ser espiritual, la persona “se relaciona a partir del punto más íntimo de su ser” (Stein, 1996, p. 385). Para Stein, el yo se entiende únicamente cuando se abre a un tú, en una especie de abandono de sí para encontrarse consigo en el otro. Este constituye su aporte vital para nuestros días, ávidos de encontrar elementos que den sentido a la vida.

Frente a la sociedad actual, que ha vaciado de contenido la comprensión del ser humano porque lo ha enmarcado en el pragmatismo y el utilitarismo, urge volver a la reflexión sobre la realidad ontológica y teleológica de la persona, que lo sitúa en la verdad de lo que es y, al mismo tiempo, lo lleva a descubrirse como otro para el otro. No cabe duda de que, llegando a la comprensión profunda de su ser relacional, el ser humano puede llegar a entender su sentido responsivo, que lo abre a la conexión positiva con el otro, encaminada a la conformación de una red de intersubjetividad orientada a la consecución de la plenitud de su ser.

Se entiende que, desde ese reconocimiento consciente de sí, la persona puede abrirse al otro en ese acto de responsabilidad y *responsividad* como una exigencia del *Dasein*; pero no como un estar echado a la suerte de un ser sin sentido, sino desde la comprensión de que estoy, y si estoy, es para el otro, quien posee un significado concreto que se adquiere en la medida de una experiencia empática con él.

Por tanto, se reconoce la actualidad y plena validez del pensamiento filosófico de la alteridad, propuesto desde la fenomenología por los autores que lo han desarrollado. Cada uno de ellos aporta elementos para una reflexión integral sobre lo que es y a lo que está llamado el ser humano, desde el momento en que es y se pone frente al otro. Frente a la negación axiológica del otro que hoy se percibe, el carácter responsivo y de responsabilidad respecto de la alteridad equivale a saber reconocerse en el otro, como una forma de responder al sin-sentido en el que hoy por hoy se ve inmerso el ser humano. De modo que, al afirmar al otro, la persona pueda encontrarse a sí misma, y que, en la acogida del otro, la vida del ser humano sea una *responsividad* continua al igual y al distinto.

En los tiempos de pospandemia, esta investigación actualiza y ratifica la validez de la propuesta relacional de la fenomenología de

Stein. Desde su pensamiento, se hace necesario que la respuesta de la persona frente al otro surja desde la toma de conciencia de que el ser humano, en cuanto ser social, se construye desde y con el otro. Es preciso, entonces, que la visión individualista se transforme en una vivencia del nosotros.

La propuesta de la fenomenología personalista de Edith Stein y sus aportes en la comprensión ontológica de la persona son claves para el aquí y ahora de la humanidad, porque ofrecen una respuesta a la nueva forma de concebirse del ser humano. Este se entiende como fenómeno que está en el mundo de una manera concreta y que, gracias a su condición psicofísica, es capaz de ponerse en relación consigo mismo y con los demás. Cabe recalcar que el aporte experiencial y místico de Stein abarca también la dimensión espiritual propia del ser humano, puesto que, para la autora, la persona, yendo al extremo de su naturaleza, se comunica también con su Creador, quien la plenifica y, a la vez, da plenitud a la relación responsable con los otros. No debe olvidarse que la mirada del ser humano psicofísico que proyecta y promueve la autora surge de su experiencia existencial y mística de la Trinidad divina, puesto que, según Stein, es en ella donde se alcanza la comprensión de la verdadera y profunda esencia que acompaña a toda persona. Es, pues, desde esta experiencia trinitaria y relacional con el OTRO (Dios) que nos llega su aporte filosófico.

Para futuras investigaciones, quedan abiertos elementos y aportes del pensamiento humanístico fenomenológico de la autora, que podrían abordarse desde los aspectos netamente místicos y ético-axiológicos, los cuales, ciertamente, están presentes en su obra y enriquecerían el sentido de responsabilidad frente al otro.

Referencias bibliográficas

- Anzola, J. M. (2007). La fenomenología de la conciencia en E. Husserl. *Universitas Philosophica*, 24(48), 127-147. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=409534410006/>
- Arbeláez, D., y Villasmil, J. (septiembre de 2020). Escenarios prospectivos de un nuevo orden internacional que se vislumbra luego de la pandemia COVID-19. *TELOS: Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, 22(3), 494-508. <http://bit.ly/3UE5CBD/>
- Arcas, P. (2007). *Hans Jonas y el principio de responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable*. [Tesis doctoral]. Universidad de Granada. <http://bit.ly/4IKMmOT/>
- Bolio, A. P. (2012). Husserl y la fenomenología trascendental: Perspectivas del sujeto en las ciencias del siglo XX. *Reencuentro, Análisis de problemas universitarios*, 65, 19-29. <http://bit.ly/4o7DRz1/>
- Borobia, J. (2018). Elementos antropológicos en la fenomenología de Husserl. *Anuario filosófico*, 39(1), 17-53. <https://doi.org/10.15581/009.39.29312/>
- Brito, P., Villavicencio, C., y Sánchez, P. (2019). Reflexiones sobre posibles conflictos entre la inteligencia artificial y el futuro de la sociedad. *Revista de la Universidad del Zulia*, 260-280. <http://bit.ly/3H43gZM/>
- Caballero, J. (2010). Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein. *Teología y vida*, 51(1-2), 39. <http://bit.ly/4m7GKhA/>
- Céspedes, P. (2014). Fenomenología de la fe y antropología de Edith Stein: En miras de una pedagogía empática. *Revista Humanidades*, 4, 1-31. <http://bit.ly/4meNLXq/>
- De la Maza, L. M. (2022). Sobre la Trinidad en Hegel y Edith Stein. *STEINIANA. Revista de Estudios Interdisciplinarios*, 6, 6-26. <https://doi.org/10.7764/Steiniana.6.2022.2/>
- Fernández, C. (2023). Subjetividades neoliberales en la pospandemia: reflexiones desde la filosofía y la sociología. *Recerca, Revista de Pensament I Anàlisi*, 1-22.

- Figueroa, M. E. (2022). "Nunca seremos más que futuro". Imaginarios del porvenir en pospandemia. *SciELO*, 101-121. <https://doi.org/10.53287/qfum2939eh22o/>
- Gutiérrez, A. (2018). *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*. [Tesis doctoral]. Universidad de Sevilla. Repositorio Institucional. <http://bit.ly/44O2SI0/>
- Han, B.-C. (2022). *La sociedad del cansancio*. Herder. <http://bit.ly/3IMP4LD4/>
- Haya, F. (1997). *La fenomenología metafísica de Edith Stein: Una glosa a ser finito y ser eterno*. <http://bit.ly/3H2hF8S/>
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. (J. Iribarne, trad.). Prometeo libros. <http://bit.ly/4l-2vFgR/>
- Lamas, V. y Ramos, M. (2021). Edith Stein: una teoría de la comunicabilidad de la obra de arte. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38(2), 307-321. <https://dx.doi.org/%EF%BB%BF10.5209/ashf.74269/>
- Lambert, C. (2006). Edmund Husserl: La idea de la fenomenología. *Teología y vida*, 47, 517-529. <http://bit.ly/3H7ZrTp/>
- Monjaraz, P. (2019). Reconstruir la comunidad humana desde la empatía: Medios para generar la paz. *Open Insight*, 10(20), 79-93. <http://bit.ly/4m8oynU/>
- Muñoz, J. M. (2010). Responsividad y cuidado del mundo. Fenomenología y ética del care. *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 35-48. <http://bit.ly/4odrjGA/>
- Núñez, C. (2019). Cuestiones abiertas sobre el distanciamiento entre Edith Stein y Edmund Husserl. *Tábano*, 45, 60-78. <http://bit.ly/410msP5/>
- Osorio, F. (1998). El método fenomenológico. Aplicación de la epoché al sentido absoluto de la conciencia. *Cinta de Moebio* (3), 1-16. <https://www.redalyc.org/pdf/101/10100307.pdf/>
- Polo, M. (2019). La responsabilidad ética. *Veritas*, 42, 49-72. <http://bit.ly/44TmAlo/>

- Reyes, E. (2021). Edith Stein: de la concepción de la persona humana a la comprensión de la mujer. *Franciscanum*, 63(175), 1-23. <http://bit.ly/4meO7Uk/>
- Rizo-Patrón, R. (2013). Husserl, Edmund, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziri6n Quijano, México D. F.: Universidad Nacional Aut6noma de México/Fondo de Cultura Econ6mica, 2013, 812 pp. *Estudios de Filosofía*, (11), 127-134. <https://doi.org/10.18800/estudiosdefilosofia.201301.007>
- Sanguineti, J. J. (1992). Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. <http://bit.ly/4lPcd8A/>
- Sepp, H. R. (2008). La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenol6gico. *Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra*, 709-729. <http://bit.ly/4lSGymA/>
- Soto, C., y Vargas, I. (2017). La fenomenología de Husserl y Heidegger. *Cultura de los cuidados*, 43-50. <https://doi.org/10.14198/cuid.2017.48.05/>
- Stein, E. (1996). *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensi6n al sentido del ser*. (A. P. Monroy, trad.). Fondo de Cultura Econ6mica. <http://bit.ly/46pKW7K/>
- Stein, E. (2004). *Sobre el problema de la empatía*. Trotta. <http://bit.ly/46vy1RI/>
- Waldenfels, B. (2017). Fenomenología de la experiencia en Edmund Husserl. *ARETÉ. Revista de filosofía*, 29(2), 409-426. <http://bit.ly/3G-JTT1p/>

Sobre los autores y autoras

Carmen Rosa Álvarez Torres

Licenciada en Ciencias de la Educación en la especialización de Lengua y Literatura Española (Universidad de Cuenca). Magíster en Educación y Desarrollo de Pensamiento (Universidad de Cuenca). Doctora en Ciencias Sociales (Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín). Investigadora y directora de Maestría en Filosofía con mención en Ética, Política y Sociedad (Universidad Politécnica Salesiana).

Andrés Eduardo Gudiño Tello

Estudios primarios en el Colegio Spellman y secundarios en el Liceo La Alborada. Psicólogo y magíster en Filosofía con mención en Ética, Política y Sociedad (Universidad Politécnica Salesiana). Profundo interés por temas vinculados a la filosofía y la psicología, las que marcan su camino académico y profesional.

Luis Esteban Tapia Vásquez

Psicólogo con mención en Psicología Clínica (Universidad Politécnica Salesiana). Magíster en Filosofía con mención en Ética, Política y Sociedad por la misma universidad. Experiencia en consulta privada y, desde hace una década, miembro de la Escuela de Formación en Psicoanálisis del Espacio Psicoanalítico Cuenca. Interés constante en la investigación en epistemología, psicología profunda y bioética relacionada con la práctica psicológica.

Manuel Manrique Ríos Carrión

Licenciado en Ciencias de la Educación, especialidad Filosofías y Pedagogía (Universidad Politécnica Salesiana). Especialista en Creación de Empresas (Universidad Andina Simón Bolívar). Magíster en Filosofía con mención en Ética, Política y Sociedad (UPS). Su pensamiento se ha consolidado en el cruce entre la reflexión crítica y el compromiso social, especialmente en torno a las realidades de las clases populares en América Latina. Exdirector del Centro Salesiano de Publicaciones Pastorales.

Floralba del Rocío Aguilar Gordón

Docente investigadora en la Universidad Politécnica Salesiana. Fundadora y coordinadora del Grupo de Investigación en Filosofía de la Educación (GIFE). Editora en jefe de la revista indexada *Sophia: Colección de Filosofía de la Educación*. Investigadora agregada, categorizada y acreditada por la SENESCYT.

Martha Liliana Salazar Moreno

Licenciada en Ciencias de la Educación en la especialidad de Informática Educativa (Universidad Nacional de Loja). Magíster en Filosofía, mención en Ética, Política y Sociedad (Universidad Politécnica Salesiana). Magíster en Pedagogía (Universidad Técnica Particular de Loja-Ecuador). Diseñadora de Modas (Escuela de Arte Ross Futura – Loja).

Darwin Bellini Reyes Solís

Licenciado en Filosofía (Pontificia Universidad Católica del Ecuador). Magíster en Educación, con mención en Educación Intercultural (Universidad Politécnica Salesiana). Magíster y doctor en Filosofía (Universidad Pontificia Bolivariana). Docente de la carrera de Educación en la Universidad Politécnica Salesiana, sede Quito. Investigador.

Gonzalo Fabián Erazo Brito

Economista (Universidad Central del Ecuador). Abogado de los Tribunales de la República (Universidad Regional Autónoma de los Andes). Magíster en Economía (Universidad Tecnológica ECOTEC). Magíster en Administración de Empresas (Universidad Tecnológica Empresarial de Guayaquil). Máster en Desarrollo Económico y Políticas Públicas (Universidad Europea Miguel de Cervantes). Maestro en Gestión y Dirección de Proyectos (Universidad Benito Juárez).

Cristian Fernando Barreto Calle

Licenciado en Ciencias de la Educación con la especialización de Filosofía, Sociología y Economía (Universidad de Cuenca). Diploma Superior, Especialista y Magíster en Pedagogía (Universidad Técnica Particular de Loja). Magíster en Sociología y Desarrollo (Universidad de Cuenca). Doctorado en Filosofía (Universidad Pontificia Bolivariana). Docente de Antropología Filosófico-Teológica y de Metodología de la Investigación Educativa: Formulación de Proyectos de Investigación.

Renato Nicolás Molina Galarza

Abogado de los Tribunales y Juzgados de la República (Universidad de las Américas). Especialista en Derecho Penal (Universidad Andina Simón Bolívar). Magíster en Derecho Penal (UASB). Magíster en Filosofía con mención en Ética, Política y Sociedad (Universidad Politécnica Salesiana). Maestrando en Criminología Crítica y Derecho Penitenciario (Universitat de Barcelona). Docente de la asignatura “Sociología y Teoría General del Delito” en la carrera de Derecho de la UPS. Abogado en libre ejercicio profesional con dedicación al ámbito penal y constitucional.

Danilo Fabián Faicán Auquilla

Doctor en Jurisprudencia y Abogado de los Tribunales de Justicia de la República (Universidad de Cuenca). Especialista en Derecho Penal y Magíster en Derecho Penal (Universidad Andina Simón Bolívar). Especialista en Ciencias Criminales y Dogmática Penal (Universidad Georg-August. Göttingen-Alemania). Magíster en Filosofía, mención en Ética, Política y Sociedad (Universidad Politécnica Salesiana). Abogado mediador de las Cámaras de la Producción del Azuay.

Johan Manuel Méndez Reyes

Licenciado en Filosofía y Magíster Scientiarum en Filosofía (Universidad del Zulia). Diplomado en Docencia para la Educación Superior. Doctor en Ciencias Filosóficas (Instituto de Filosofía de Cuba). Doctor en Educación (Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt). Doctor en Ciencias Gerenciales (Universidad Privada Dr. Rafael Belloso Chacín). Posdoctorado en Ciencias Humanas. Posdoctorado en Educación Latinoamericana. Docente titular de la Universi-

dad Politécnica Salesiana, investigador y coordinador del Grupo de Investigación Ataraxia.

Severo Edgardo Ríos Ordóñez

Abogado (Universidad Católica de Cuenca). Especialista en Derecho Procesal Penal (Universidad Técnica Particular de Loja). Magíster en Filosofía con mención en Ética, Política y Sociedad (Universidad Politécnica Salesiana). Magíster en Derecho y Argumentación Judicial (Universidad Católica de Cuenca).

Pedro Luciano Colangelo Kraan

Licenciado en Comunicación Social. Magíster en Planificación y Gestión de Procesos Comunicacionales (PLANGESCO). Ph. D. en Ciencias Sociales. Catedrático de grado y posgrado en el área de Ciencias Sociales. Investigador. Director de la Escuela de Comunicación Social y Relaciones Públicas, Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Sociales, Universidad Interamericana del Ecuador.

Leonard de Jesús Quinde Allieri

Ingeniero industrial (Universidad Politécnica Salesiana). Ingeniero agrícola, mención Agroindustrial (Universidad Agraria del Ecuador). Diplomado en Filosofía, Política y Economía (Universidad de las Américas). Magíster en Filosofía con mención en Ética, Política y Sociedad (Universidad Politécnica Salesiana). Maestría en Ingeniería Industrial (Universidad Internacional Iberoamericana). Académico asociado en el Instituto Ecuatoriano de Economía Política. Miembro del directorio de la Fundación Libre Razón. Alumni de Estudiantes por la Libertad. Investigador asociado de la Fundación Internacional Bases.

Edwin Fabricio Obando Olaya

Licenciado en Filosofía y Pedagogía (Universidad Politécnica Salesiana). Magíster en Planificación y Dirección Estratégica (Universidad de las Fuerzas Armadas, ESPE). Magíster en Filosofía con mención en Ética, Política y Sociedad (Universidad Politécnica Salesiana). Analista de Educación a Distancia en la Secretaría de Educación, Recreación y Deporte (SERD) del Municipio de Quito.

William Orlando Cárdenas-Marín

Licenciado en Filosofía y Pedagogía (Universidad Politécnica Salesiana). Maestro en Administración de Instituciones Educativas (Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey). Magíster y doctor en Filosofía (Universidad Pontificia Bolivariana). Director de las carreras de Filosofía y Educación en la UPS, sede Quito. Miembro del Grupo de Investigación Filosofías del Lenguaje y de la Ciencia. Director del proyecto de investigación “Humanidades e Inteligencia Artificial”. Líneas de investigación: lógica, epistemología, filosofía de la mente y de la inteligencia artificial, filosofía práctica, gerencia y liderazgo organizacional.

Luis Alberto Jácome Romero

Ingeniero en Gerencia y Liderazgo (Universidad Politécnica Salesiana). Magíster en Educación, Tecnología e Innovación (Universidad del Pacífico, Escuela de Negocios). Magíster en Filosofía con mención en Ética, Política y Sociedad (UPS). Se vinculó a la ONG *Tech for All* (Enseña Ecuador), a la fecha se desempeña como alumni. Docente de secundaria, impartiendo la asignatura de Estudios Sociales en el Ministerio de Educación del Ecuador.

Roberto Johann Briones Yela

Licenciado en Ciencias de la Comunicación Social (Universidad de Guayaquil). Magíster en Educación, con mención en Gestión Educativa (UPS). Magíster en Filosofía y doctor en Filosofía (Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín). Docente investigador. Docente del área Razón y Fe en la UPS. Miembro del equipo de Pastoral Universitaria. Miembro del Grupo de Investigación en Artes y Humanidades Ataraxia.

Andrés David Villavicencio Campaña

Licenciado en Ciencias de la Educación, mención Educación Básica (Universidad Técnica Particular de Loja). Magíster de Filosofía, mención en Ética, Política y Sociedad (Universidad Politécnica Salesiana). Obra publicada: *Del Gobierno de Dios*. Sus principales inspiraciones en la construcción de su trabajo se han basado en la integración y abordaje de la filosofía, la psicología, la cultura, la espiritualidad y la teología.

Rosa del Pilar Gómez Yugcha

Licenciada en Ciencias Religiosas (Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thoma Alquinata in Urbe). Magíster en Filosofía, mención de Ética, Política y Sociedad (Universidad Politécnica Salesiana). Docente vinculada a la educación con fines de cambio social. Investigadora sobre la persona como ente individual y social, y sobre el ser humano desde su libertad para dar respuesta a la indiferencia individualista que propone el mundo actual.

Robert Fernando Bolaños Vivas

Licenciado en Filosofía con la especialización en Filosofía Sistemática (Pontificia Universidad Gregoriana). Licenciado en Filosofía (Pontificia Universidad Gregoriana). Magister en Docencia Universitaria y Administración Educativa (Universidad Tecnológica Indoamérica). Magíster y doctor en Filosofía (Universidad Pontificia Bolivariana). Docente a tiempo completo en las carreras de Educación y Filosofía de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Docente de planta del Doctorado en Educación en la misma Universidad. Miembro del Grupo de Investigación en Filosofía de la Educación (GIFE).