

CUADERNOS DE FILOSOFÍA (M.R.)

Nº 43

Publicación anual

2025

Artículos de temática libre

Dossier: Felicitas Valenzuela
(A cargo de Ana Aravena Riquelme)



Universidad de Concepción
Departamento de Filosofía

eISSN 3087-2464

Publicación anual

Incluida en
Latindex (www.latindex.org)
Dialnet (<https://dialnet.unirioja.es>)

DIRECTOR

Sergio Montecinos Fabio, semontecinos@udec.cl

ASISTENTES EDITORIALES

Ninoska Pereira Muñoz, nipereira2021@udec.cl

Ignacio Fonseca Muñoz, ifonseca2022@udec.cl

CONSEJO EDITORIAL

Claudia Muñoz Tobar, Universidad de Concepción, Chile

Francisco Vega, Universidad Católica de Chile, Chile

Jacinto Páez Bonifaci, Universidad de Concepción

Javier Vidal López, Universidad de Concepción, Chile

Juan Serey Aguilera, Universidad Católica de Temuco, Chile

Jorge Alarcón Leiva, Universidad de Talca, Chile

José Tomás Alvarado, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Julio Torres Meléndez, Universidad de Concepción, Chile

Lorena Souyris Oportot, Universidad Católica del Maule, Chile

Wilfredo Quezada Pulido, Universidad de Santiago de Chile, Chile

DOSSIER

Ana Aravena Riquelme, Universidad de Concepción

ADMINISTRACIÓN

Ximena Arriagada

Beltrán Mathieu 15 A - Barrio Universitario

Casilla 160-C, Correo 3 - Concepción, Chile

Fono: +56 41 220 4104

E-mail: filosofia@udec.cl

PRODUCCIÓN EDITORIAL

Carola Yong Sakanishi

VERSIÓN ELECTRÓNICA

https://revistas.udec.cl/index.php/cuadernos_de_filosofia/index

Departamento de Filosofía, Universidad de Concepción

Concepción, Chile, 2025, pp. 230

16 x 23,5 cm.

CUADERNOS DE FILOSOFÍA 43

1 Filosofía. 2 Ciencias Políticas. 3 Humanidades

ÍNDICE

EDITORIAL

Sergio Montecinos Fabio	5
-------------------------------	---

ARTÍCULOS

Trasfondo disciplinar y el lenguaje de la teoría. Relación de la imagen de mundo con la estratificación conceptual del lenguaje científico <i>disciplinary background and the language of theory. The relation between worldview and the conceptual stratification of scientific language</i> Nibaldo Lorca	7
---	---

La ΣΟΦΙΑ cristiana y la ΣΟΦΙΑ filosófica en Justino <i>The Christian ΣΟΦΙΑ and the philosophical ΣΟΦΙΑ in Justin</i> Dionísio da Silva	36
--	----

Ética de la proximidad y era digital: reflexiones desde la propuesta ética de Humberto Giannini <i>Ethics of proximity and the digital age: Reflections from Humberto Giannini's ethical proposal</i> José Gustavo Segura	53
---	----

El sello metafísico de la poesía: aproximaciones a la interpretación Heideggeriana de la creación poética <i>The metaphysical imprint of poetry: Approaches to the Heideggerian interpretation of poetic creation</i> Tomás Sánchez	74
--	----

DOSSIER

Felicitas Valenzuela: Una obra recobrada. Estudio preliminar <i>Felicitas Valenzuela: A Recovered Work. Preliminary Study</i> Ana Aravena	88
---	----

El papel de los artículos filosóficos <i>The role of philosophical articles</i> Felicitas Valenzuela	102
--	-----

La recepción de María Zambrano en la obra de Felicitas Valenzuela <i>The Reception of María Zambrano in the Work of Felicitas Valenzuela</i> Francisco José Martín	108
--	-----

Felicitas Valenzuela: sus lecturas a Arendt en Hannah Arendt: el pensar y la acción. La banalidad del mal (2018) <i>Felicitas Valenzuela: Her Readings of Arendt in Hannah Arendt: Thinking and Action. The Banality of Evil (2018)</i>	118
El liberalismo político y el neoliberalismo <i>Political Liberalism and Neoliberalism</i>	
Felicitas Valenzuela	127
Pluralidad y diversidad: un desafío actual <i>Plurality and Diversity: A Challenge for the Present</i>	
Felicitas Valenzuela	145
El contrato social de John Locke <i>John Locke's Social Contract</i>	
Felicitas Valenzuela	157
Nuevos protagonismos sociales: Las mujeres <i>New Social Agency: Women's Roles</i>	
Felicitas Valenzuela	168
Hanna Arendt: filósofa de nuestro tiempo <i>Hannah Arendt: A Philosopher for Our Time</i>	
Felicitas Valenzuela	181
La Ilustración y sus ocultamientos <i>The Enlightenment and its Concealments</i>	
Felicitas Valenzuela	196
Hannah Arendt: una aproximación a sus ideas <i>Hannah Arendt: An Approach to Her Ideas</i>	
Felicitas Valenzuela	211

EDITORIAL

Sergio Montecinos Fabio*

El número 43 de *Cuadernos de Filosofía* reúne cuatro artículos de temática libre y un dossier dedicado a la obra de Felicitas Valenzuela Bousquet. En su conjunto, el volumen ofrece un recorrido por problemas diversos de la investigación filosófica contemporánea y, al mismo tiempo, asume una tarea de memoria académica: recuperar, situar y poner nuevamente en circulación la obra de una profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción cuya trayectoria forma parte de la historia intelectual de la institución y del desarrollo de la filosofía en Chile.

Los artículos de temática libre abordan campos distintos de la reflexión filosófica. Nivaldo Lorca Améstica examina la relación entre el trasfondo disciplinar y el lenguaje de la teoría científica, poniendo en diálogo la concepción dual de las teorías con la noción wittgensteiniana de imagen de mundo, y recurriendo a ejemplos de la óptica para mostrar la estratificación conceptual del lenguaje científico. Dionísio da Silva propone una relectura de Justino a partir del concepto de σοφία, habitualmente relegado frente al λόγος, mostrando la articulación entre una sabiduría cristiana y una sabiduría filosófica. José Gustavo Segura Alarcón retoma la ética de la proximidad de Humberto Giannini para interrogar las formas de encuentro, reconocimiento y experiencia común en el contexto de la era digital. Finalmente, Tomás Sánchez Ramírez explora el sello metafísico de la poesía a partir de Heidegger, situando esta reflexión en continuidad con antecedentes griegos y con desarrollos posteriores del pensamiento hispano e hispanoamericano.

* Universidad de Concepción. E-Mail: semontecinos@udec.cl. <https://orcid.org/0000-0002-4967-3455>

Por su parte, el dossier “**Felicitas Valenzuela: una obra recobrada**”, editado por Ana Aravena Riquelme, tiene un sentido archivístico, historiográfico y crítico. Su propósito es hacer visible una producción filosófica que había permanecido en buena medida dispersa o de difícil acceso, pero que resulta fundamental para comprender una zona de la filosofía producida desde Concepción. El estudio preliminar reconstruye aspectos de la trayectoria académica de Valenzuela y organiza los principales ejes de una obra sostenida durante varias décadas, marcada por intereses epistemológicos, políticos y de género.

Esta recuperación permite reconocer a Felicitas Valenzuela no solo como docente e investigadora del Departamento de Filosofía, sino también como una académica que contribuyó de modo relevante a instalar preguntas sobre las mujeres, la pluralidad, la democracia y la crítica de los discursos filosófico-políticos modernos. En este sentido, el dossier destaca una figura femenina cuya labor filosófica, especialmente visible desde los años noventa en torno a problemas de género, política y pensamiento crítico, merece ser reincorporada a la memoria institucional y a la historia de la filosofía chilena.

Los textos incluidos y comentados en el dossier muestran la amplitud de sus preocupaciones: el papel de los artículos filosóficos en la transmisión del saber universitario; las tensiones entre liberalismo, neoliberalismo y derechos; la crítica a los ocultamientos de la Ilustración; la pregunta por el contrato social y el patriarcado; la emergencia de nuevos protagonismos sociales de las mujeres; y la lectura de Hannah Arendt y María Zambrano como interlocutoras decisivas para pensar la política, la experiencia, la acción y la rehumanización de la filosofía. El dossier no se limita, por tanto, a un homenaje: constituye una intervención editorial orientada a restituir la presencia de una mujer académica en la memoria filosófica de la Universidad de Concepción y, más ampliamente, en la historia de la filosofía en Chile.

Con este número, *Cuadernos de Filosofía* mantiene abierta su vocación de pluralidad temática y, a la vez, fortalece su compromiso con el archivo, la recuperación de trayectorias intelectuales y la revisión crítica de los modos en que se ha escrito la historia de la disciplina. La coexistencia entre artículos de investigación y dossier permite articular producción filosófica actual con memoria institucional, mostrando que la filosofía se desarrolla tanto en la discusión conceptual del presente como en el cuidado de aquellas obras que aún deben ser leídas, reconocidas y discutidas.

TRASFONDO DISCIPLINAR Y EL LENGUAJE DE LA TEORÍA RELACIÓN DE LA IMAGEN DE MUNDO CON LA ESTRATIFICACIÓN CONCEPTUAL DEL LENGUAJE CIENTÍFICO

DISCIPLINARY BACKGROUND AND THE LANGUAGE OF THEORY THE RELATION BETWEEN WORLDVIEW AND THE CONCEPTUAL STRATIFICATION OF SCIENTIFIC LANGUAGE

Nibaldo Lorca Améstica*

Resumen

¿Qué son las teorías científicas? La concepción dual afirma que estas se constituyen en un componente lingüístico (lenguaje objeto) y en uno estructural (trasfondo disciplinar). No obstante, este esquema resulta limitado. La relación entre el trasfondo y el lenguaje de la teoría se caracteriza de modo puramente formal, por lo que no se va más allá de este aspecto. Mi objetivo es establecer una analogía entre el trasfondo disciplinar y la idea de imagen de mundo (*Weltbild*) de Wittgenstein para explicar cómo el trasfondo de la práctica científica determina su lenguaje. Utilizo el ejemplo de los estratos del lenguaje en óptica.

Palabras clave: Trásfondo disciplinar, *Weltbild* (imagen de mundo), Lenguaje objeto de la teoría, Esquema conceptual.

Abstract

What are scientific theories? The dual conception holds that they are constituted by a linguistic aspect (object language) and a non-linguistic structural aspect (background framework). Nevertheless, this scheme is limited. The relation between the background framework and the theory language is just formally characterized; hence, this characterization does not go beyond the formal aspect. My work aims to draw an analogy between the background framework and Wittgenstein's idea of the world picture (*Weltbild*) to explain how the bac-

* Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile. E-Mail: nplorca@uc.cl / ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-3328-3083>.

background of scientific practice influences its language. I use the example of the stratification of the optic language.

Keywords: Background framework, *Weltbild* (World picture), object language of the theory, Conceptual scheme.

Recepción: 10.03.2025 / Aceptación: 28.08.2025

Introducción

Un debate tradicional en la filosofía de las ciencias se centra en la pregunta de qué son las teorías científicas. Hay una miríada de distintas caracterizaciones de las teorías científicas a lo largo de la literatura de filosofía de las ciencias.¹ No obstante, me concentraré en dos posturas clásicas del debate: la concepción sintáctica y la semántica.² En términos generales, la concepción sintáctica sostiene que una teoría es un conjunto axiomatizado de enunciados; en cambio, la respuesta semántica propone que una teoría es un conjunto de modelos no-lingüísticos (Savage 1990, pp. vii-viii). A pesar de sus diferencias, ambas posturas apuntan a una reconstrucción formal de las teorías (Vorms 2018, p. 172). Por lo tanto, ante los problemas que ambas posturas afrontan, se propone la concepción dual, según la cual las teorías se constituyen por un componente lingüístico y otro estructural no-lingüístico (Frigg 2022, pp. 172-173).

El componente lingüístico de las teorías es su *lenguaje objeto* (*object language*), un lenguaje de cualquier orden lógico (estilo tarskiano) que refiere al objeto de estudio de la teoría y cuya selección responde a cuestiones prácticas. Por otro lado, el componente estructural se refiere al meta-lenguaje,³ que se encarga de las estructuras relevantes, de su relación con sus símbolos y de sus descripciones. Es un lenguaje de un estrato anterior (sección 2) y es complementario del lenguaje objeto al especificar las estructuras de la teoría, el lenguaje objeto y su interpretación. De este modo, el meta-lenguaje nos proporciona *el trasfondo disciplinar* (*background framework*) de la teoría.

1 French expone una amplia variedad de dichas caracterizaciones (2020, pp. xi-xii).

2 Una tercera opción tradicional, aunque no la menciono, es la concepción pragmática (Winther 2021).

3 Es el lenguaje acerca del lenguaje objeto (Frigg 2022, p. 59); por lo tanto, la relación entre el lenguaje objeto y el trasfondo disciplinar – que será el punto central de discusión en este trabajo – se inscribe en la discusión más amplia sobre el lenguaje objeto y el metalenguaje.

Ahora bien, el esquema de la concepción dual –que vincula el lenguaje objeto con las estructuras del trasfondo disciplinar– se centra en discutir el formalismo de la teoría (Frigg 2022, p. 174).⁴ Aquello limita la descripción de la relación entre el trasfondo disciplinar y el lenguaje objeto, ya que se reduce dicho trasfondo a su función de proporcionar estructuras que satisfagan las funciones lógicas de los enunciados del lenguaje objeto. Considero que falta expandir la dimensión práctica de esta idea. El objetivo de mi trabajo es ampliar el esquema formal a las implicaciones prácticas de la relación trasfondo-lenguaje y dar cuenta de cómo, *más allá* de lo formal, el trasfondo disciplinar determina el lenguaje objeto y su esquema conceptual.

Voy a utilizar un esquema análogo a la idea de imagen de mundo (*Weltbild*) de Wittgenstein para explicar la relación entre el trasfondo disciplinar y el lenguaje científico de una teoría. La imagen de mundo y las formas de vida determinan los juegos del lenguaje; de forma análoga, el trasfondo disciplinar y la práctica científica determinan el lenguaje y el esquema conceptual que emplean las teorías científicas. El foco de esta analogía radica en su función: el modo en que la imagen de mundo determina al lenguaje permite establecer un paralelismo con el caso de la práctica científica. El lenguaje es una herramienta esencial para representar y contener nuestro conocimiento del mundo; la ciencia es una empresa epistémica productora de conocimiento, por lo que un desarrollo científico adecuado está estrechamente ligado al desarrollo adecuado de su lenguaje científico (Zarnikhi 2005, pp. 293-294). De este modo, la intrínseca relación entre lenguaje, representación y conocimiento también está presente en las ciencias, que se caracterizan por ser actividades sociales orientadas a la construcción del conocimiento. El trasfondo y la práctica dan forma al esquema conceptual que nutre al lenguaje científico de las teorías.

La sección 1 expone el esquema formal propuesto por la concepción dual para caracterizar las teorías científicas. Luego, en la sección 2, se realiza un análisis comparativo entre la idea de imagen de mundo y el trasfondo disciplinar de la teoría. A partir de esta comparación, se establecen los puntos cruciales en los que se sustenta la analogía, así como se destacan las diferencias palpables entre el lenguaje ordinario y el

4 En el capítulo 6, Frigg (2022) presenta su respuesta acerca de cómo el formalismo dual de la teoría se relaciona con su objeto de estudio y adquiere su contenido empírico. Frigg enmarca la pregunta sobre el vínculo entre la estructura y el contenido empírico de la teoría en el debate sobre la representación de los fenómenos (Frigg 2022, pp. 186-190).

científico. Este análisis permite ver tanto las cercanías como las distancias entre el lenguaje cotidiano y el de las teorías. La sección 3 presenta el ejemplo de la estratificación de los lenguajes en la óptica (geométrica, clásica y nuclear). El ejemplo ilustra la relación entre el lenguaje y el trasfondo en términos del paralelismo presentado en la sección 2. La sección 4 explica cómo el trasfondo disciplinar puede determinar el valor de verdad de los enunciados del lenguaje objeto de la teoría. Finalmente, la sección 5 profundiza en cómo el trasfondo y el contexto de la disciplina influyen en la práctica científica, incidiendo así en el uso y el significado de los conceptos del lenguaje científico.

1. Esquema formal de la concepción dual

¿Qué es una teoría científica? La concepción sintáctica sostiene que las teorías son entidades lingüísticas compuestas por un conjunto axiomatizado de proposiciones lógico-lingüísticas y por los teoremas derivados de sus axiomas (French 2020, p. 3). La teoría está constituida por el formalismo abstracto, parcialmente interpretado, y por el lenguaje en el que este se formula. El foco de la concepción sintáctica es la reconstrucción lógica de la estructura formal de las teorías científicas, por lo que las distintas iteraciones de las teorías en las ciencias se describen en términos de su caracterización formal común.

La teoría se identifica con su lenguaje formal, que se compone de elementos lógicos y no-lógicos; los segundos, a su vez, se dividen en un vocabulario teórico y en uno observacional (Portides 2017, p. 26). El lenguaje observacional de la teoría se cimienta en su vocabulario observacional, mientras que el lenguaje teórico consiste en términos teóricos y enunciados mixtos que combinan ambos tipos de vocabulario. El lenguaje observacional aporta contenido empírico al lenguaje teórico, lo que permite conectar semánticamente las teorías científicas con los fenómenos. La conexión entre el vocabulario observacional y el teórico se explica por las reglas de correspondencia: un conjunto finito de postulados teóricos que proporcionan una interpretación empírica parcial del vocabulario teórico (Portides 2017, p. 27). Así, los términos del vocabulario teórico se definen empíricamente en función del vocabulario observacional mediante las reglas de correspondencia (Figura 1). Por ejemplo (Nagel 1961, p. 95): el término teórico de *salto electrónico* –el cambio de un electrón de un nivel cuantizado de energía (órbita) a otro– tiene su correlato empírico en el término observacional de *líneas espectrales*, causadas por el salto electrónico y observables experimentalmente.

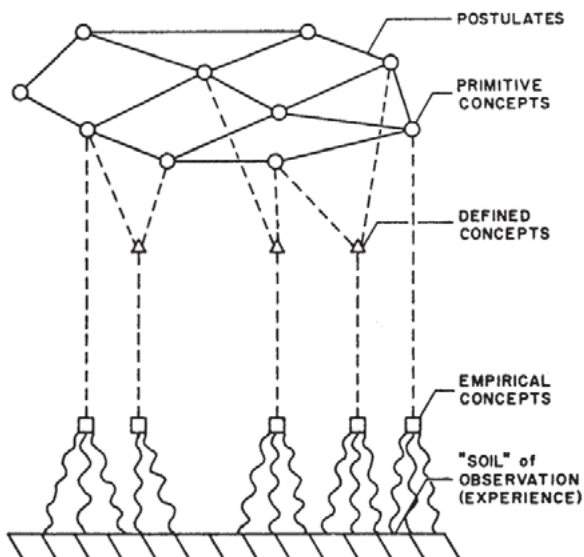


Figura 1: relación entre los distintos niveles lingüísticos de la teoría (Feigl 1970, p. 6).

Cabe señalar que los axiomas de la teoría constituyen un sistema puramente sintáctico de símbolos que, de no ser interpretados y relacionados con el lenguaje observacional, no tienen significado empírico. Por ejemplo, la segunda ley de Newton (Frigg 2022, p. 19): el axioma teórico no tiene significado empírico si no es interpretado de acuerdo con lo establecido por el paradigma de la mecánica clásica. F se interpreta como *fuerza*, m como *masa* y a como *aceleración*; bajo esta interpretación, el formalismo sintáctico adquiere significado. Por ello, resulta medular la relación entre los distintos lenguajes para caracterizar la entidad lingüística que es la teoría científica.

Sin embargo, hay ciertos problemas con la concepción sintáctica, por ejemplo, el problema de la equivalencia e individuación de las teorías (Frigg 2022, pp. 161-162): si las teorías se definen en términos de su formulación lingüística (su conjunto de enunciados), entonces cualquier cambio en dicha formulación conllevaría una nueva teoría. Un cambio en el lenguaje implica un cambio en la teoría (Suppe 1974, pp.204-205). Por ejemplo, la teoría newtoniana en inglés sería una teoría distinta de su versión en español, ya que el conjunto de enunciados que la componen difiere en cada caso. Asimismo, si a la teoría científica publicada por Newton en 1687 le agregara nuevos enunciados, entonc-

es se tendría una teoría nueva, pues el conjunto de enunciados de la primera edición (1687) es distinto al de las ediciones posteriores. Por consiguiente, las teorías científicas no son reducibles a los enunciados que las componen.

Ante este debate, la literatura propone la concepción semántica como alternativa. El giro de esta aproximación es el siguiente: otorgar un rol central a los modelos de la teoría y no a la formulación formal de su sistema axiomático, identificando así las teorías con su familia de modelos (French 2020, pp. 33-34). Por consiguiente, las teorías se caracterizan como entidades extralingüísticas (colecciones de modelos que las constituyen) y se describen mediante distintas formulaciones lingüísticas (Suppe 1974, p. 221). La concepción semántica critica la reconstrucción lógico-lingüística de la concepción sintáctica, pues distorsiona y caracteriza de manera inadecuada la estructuración de las teorías en la práctica científica (Suppe 1974, pp. 221-222). De este modo, una ventaja de la propuesta semántica es que ofrece una mayor independencia respecto del lenguaje, por lo que se evitan problemas como la equivalencia e individualización de las teorías. Un cambio en el lenguaje de la teoría no implica una nueva teoría, ya que no altera su familia de modelos.

Sin embargo, la concepción semántica presenta otros problemas relativos a la identidad de las teorías, lo que impide identificarlas correctamente, pues distingue teorías idénticas e iguala teorías distintas (Halvorson 2012, p. 184). Un ejemplo de ello es el de dos teorías coextensivas; es decir, teorías que comparten la misma familia de modelos (Frigg 2022, p. 164). *¿Dos teorías coextensivas son la misma teoría?* No necesariamente. El problema del discernimiento de la identidad entre teorías coextensivas es pernicioso para la concepción semántica, ya que no permite distinguir las teorías isomórficas. Asimismo, una teoría puede tener distintas axiomatizaciones que conduzcan a distintos modelos, por lo que serían teorías distintas a pesar de ser la misma, pero axiomatizadas de modos diferentes (French 2020, pp. 39-40). Siguiendo la crítica de Halvorson (2012, p. 203), las teorías pueden caracterizarse como conjuntos de modelos, pero no pueden reducirse únicamente a estos.

Una posible respuesta al problema previo es afirmar que la teoría no es su conjunto de modelos ni se reduce a este, sino que solo se identifica con su conjunto, tal como una persona en Chile se identifica con su cédula de identidad. No obstante, la crítica de Halvorson se mantiene, pues la teoría es *más* que sus modelos. Si el elemento adicional que identifica a una teoría es su componente lingüístico, entonces dicho componente sí es relevante para su caracterización. Ante esto, Frigg (2022, p.

172) propone una concepción dual: la teoría se constituye en un componente lingüístico y otro no-lingüístico, y ambos aspectos son relevantes para caracterizar las teorías científicas.

El componente lingüístico de las teorías consiste en su lenguaje objeto: el lenguaje que se refiere al objeto de estudio, por ejemplo, a los fenómenos físicos en el caso de las teorías de la física (Frigg 2022, p. 59). Este lenguaje pertenece a cualquier orden lógico y las estructuras (modelos) que satisfagan las condiciones de verdad tarskiana de sus enunciados constituyen su contenido. Por otro lado, el componente no lingüístico es el trasfondo disciplinar de la teoría, cuya función formal es *proporcionar* las estructuras que satisfagan las funciones lógicas de los enunciados de la teoría, así como también especificar el lenguaje objeto y su interpretación. A partir del trasfondo disciplinar, se establece el esquema conceptual que emplea el lenguaje objeto. Dicho esquema son los conceptos (y las relaciones entre ellos) que utiliza el trasfondo disciplinar para cumplir su función como meta-lenguaje del lenguaje objeto de la teoría.⁵

El esquema formal de la relación entre el lenguaje y su trasfondo es el siguiente: A partir del trasfondo, se derivan las estructuras modelo-teoréticas que satisfacen los enunciados del lenguaje objeto, los cuales pueden formalizarse como funciones lógicas de algún orden determinado. Las estructuras del trasfondo disciplinar se definen en términos de teoría de conjuntos: una estructura S se compone de un conjunto no vacío U , un conjunto ordenado R de relaciones entre los elementos de U y un conjunto O para sus operaciones; por lo que la estructura conjunto-teorética se define como: $S = \{U, R, O\}$ (Frigg 2022, pp. 56-57). Esta definición puede ampliarse a estructuras modelo-teoréticas que incluyen la estructura conjunto-teorética S , junto con un conjunto de signos Σ y una interpretación I de estos. Así, el trasfondo establece el universo de conceptos de interés y sus relaciones, lo que proporciona el contenido de los enunciados de la teoría. De este modo, la concepción dual tiene los beneficios de emplear el esquema formal de la concepción semántica, así como también permite apelar a los aspectos lingüísticos de la concepción sintáctica para caracterizar las teorías científicas.

El esquema recién expuesto enfatiza la relación formal entre el trasfondo disciplinar y el lenguaje objeto. El problema es que no se

5 Por ejemplo, la sección 3 presenta el caso de la óptica donde el concepto de *vector* es parte esencial del trasfondo disciplinar utilizado para generar el lenguaje objeto sobre los fenómenos ópticos clásicos y nucleares.

aborda el aspecto práctico de esta relación. Por ello, el foco de este trabajo es emplear la idea de imagen de mundo para establecer un paralelismo que ayude a caracterizar esta relación *más allá* de su base formal. Se establece, como resultado, una descripción estratificada del lenguaje científico que explica cómo el trasfondo determina el lenguaje objeto.⁶

2. Análisis comparativo entre *imagen de mundo* y *trasfondo disciplinar*

Para caracterizar, en términos prácticos, el trasfondo disciplinar de la teoría, utilizo las ideas del análisis de tipo *Weltanschauung*,⁷ que abarca distintas concepciones de la filosofía de las ciencias y se centra en el papel de las creencias en la investigación científica (Suppe 1974, pp. 125-220).⁸ La ciencia es una actividad histórico-social cuyo propósito es la obtención de conocimiento; ésta se compone de un lenguaje, una metodología y una comprensión del mundo común entre los agentes de la comunidad científica. Dichos elementos son compartidos entre los agentes, lo que permite transmitir el conocimiento científico. Un ejemplo de la cooperación histórico-social se aprecia en el desarrollo de la topología moderna en matemáticas (Ortiz 2020, pp. 12-14): la topología algebraica se fundamenta en el *Analysis Situs* de Poincaré (1895), pero tuvo sus inicios con los trabajos de Euler en el siglo XVIII. La obra de Poincaré implica un progreso respecto de lo iniciado por Euler; no obstante, también fue influida por los trabajos de Riemann y Betti (entre otros) y por la retroalimentación de sus contemporáneos, como Heegaard. Poincaré no creó la topología algebraica moderna *ex nihilo*, sino que fue el resultado de una tradición histórica continua de la disciplina, en la que colaboraron distintos autores. Ejemplos como estos abundan en la historia de las ciencias.

Es importante comprender que la práctica científica se encuentra dentro de un determinado contexto histórico-social, que establece el esquema conceptual que sistematiza y ordena nuestras experiencias y creencias comunes sobre el mundo (Suppe 1974, p. 126). Este es el tras-

6 A modo de aclaración, el *lenguaje de la teoría* se refiere al lenguaje objeto particular de una teoría o estrato (sección 3); en cambio, el *lenguaje científico* se refiere, en general, a los distintos lenguajes científicos (con sus respectivos estratos), en contraposición con el lenguaje cotidiano.

7 Véase Suppe (1974), capítulo 5, parte B.

8 Suppe (1974) hace referencia a Kuhn (1970), Toulmin (1953, 1961), y Hanson (1958), entre otros.

fondo disciplinar de la teoría y funciona como cimiento de la práctica científica. Utilizo, a modo de analogía, la idea de imagen de mundo para explicar cómo el trasfondo determina al lenguaje objeto.

No obstante, debo advertir que la idea de *Weltbild* (Imagen de mundo) es distinta de la noción de *Weltanschauung* (Visión de mundo).⁹ Por ejemplo, una diferencia relevante es que la imagen de mundo se constituye por proposiciones tipo Moore (Coliva 2010, p. 179),¹⁰ las cuales sirven de base para nuestras formas de vida y para los juegos del lenguaje. En cambio, no todos los elementos que componen la noción de *Weltanschauung* son proposiciones de este tipo. El trasfondo disciplinar del lenguaje científico incluye elementos conceptualmente más complejos que las proposiciones tipo Moore. Este es un factor que influye en la separación entre el lenguaje cotidiano y el científico. Sin embargo, y salvando las distancias, la analogía sigue resultando útil dadas las similitudes en la estratificación de ambos lenguajes.

El aspecto sustancial de la analogía radica en la función de la imagen de mundo y el modo en que ésta determina el lenguaje cotidiano, para así aplicar este esquema al lenguaje científico. Ahora bien, primero se debe explicar el rol que cumple la idea de imagen de mundo como fundamento sin fundamento de nuestras creencias, lo cual ocurre gracias a las proposiciones bisagras que constituyen la imagen de mundo en cuestión (Coliva 2010, pp. 180-181; y SC §166; §559). Este tipo de proposiciones constituye la base de nuestro sistema de creencias, que articula las presuposiciones de los juegos del lenguaje (Hamilton 2014, p. 86). Un ejemplo que expone Hamilton es el juego del ajedrez (2014, p. 96): las reglas del ajedrez establecen cómo se puede mover cada pieza, lo que da la condición de posibilidad para jugarlo. Si un agente cualquiera cuestionase el movimiento de las piezas, no podría jugar al ajedrez, pues para jugar al juego se aceptan como base sus reglas. De ahí la metáfora de la bisagra (SC §341-343): estas proposiciones son necesarias para jugar los juegos del lenguaje, así como lo son las bisagras para abrir y cerrar una puerta. Estas proposiciones bisagras son los fundamentos para *hablar* sobre los fenómenos. Sin embargo, cabe remarcar que estos presupuestos no son verdades indubitables; pueden ser cuestionados en otros

⁹ Véase Hamilton (2014), sección 7.2, para un desarrollo más extenso de esta distinción.

¹⁰ Las proposiciones tipo Moore son aquellas cuya oposición resulta difícilmente imaginable para un hablante competente, ya que, en general, nuestra memoria habla a favor de ellas (Coliva 2010, p. 179).

contextos, pero, en ese caso, estaríamos ante otra imagen de mundo y jugaríamos otro juego.

Las bisagras de la imagen de mundo establecen una estratificación del lenguaje cotidiano, dado el modo en que determinan los juegos del lenguaje. Asimismo, el trasfondo disciplinar funciona como bisagras que determinan el esquema conceptual empleado en el lenguaje objeto de la teoría. Por ello, el lenguaje científico está estratificado de modo análogo a la estratificación del lenguaje cotidiano.

El lenguaje científico tiene un carácter sistemático, ya que la interrelación de los enunciados de la teoría constituye un sistema conceptualmente jerárquico y estratificado (Toulmin 1953, p. 76). La sistematización sintáctica de la entidad lingüística se mantiene en la concepción dual, pues la teoría sigue formalizada en un lenguaje, aunque ahora su contenido se lo entregan las estructuras de trasfondo que satisfacen su lenguaje.¹¹ En esta relación, la estratificación del lenguaje científico es un factor clave para explicar cómo el esquema conceptual da la condición de posibilidad del lenguaje objeto y cómo el trasfondo y la práctica científica influyen en dicho esquema. La estratificación del lenguaje implica que los enunciados de un estrato posterior requieren los de un estrato anterior para que se pueda *hablar de ellos* (Toulmin 1953, p. 80). Así, los estratos anteriores son el trasfondo disciplinar, cuyos conceptos funcionan como bisagras para los juegos del lenguaje de los estratos posteriores. Esta relación se ejemplificará en la sección 3.

Si bien cada estrato del lenguaje depende de un estrato anterior, los conceptos anteriores no son incuestionables, sino que, más bien, se sostienen por razones prácticas (Toulmin 1953, p. 81). Estos presupuestos de trasfondo pueden ser puestos en duda, pero ello afectaría al lenguaje objeto de los estratos posteriores. Por consiguiente, es necesario –para el desarrollo de la práctica investigativa y el uso del lenguaje objeto de la teoría– que se presuponga el esquema conceptual del trasfondo disciplinar.

Finalmente, hay ciertas delimitaciones necesarias para, de este modo, pulir y precisar más el paralelismo entre el rol del trasfondo disciplinar y la idea de imagen de mundo. Primero, la imagen de mundo no está justificada: es la base que establece los criterios que determinan la justificación, la racionalidad y la verdad (Coliva 2010, pp. 183-184), ya que permite distinguir lo verdadero de lo falso (SC §94). En este sentido,

¹¹ Un caso similar se aprecia en la concepción semántica; Suppes (1957, pp. 291-305) utiliza el ejemplo de la axiomatización de la mecánica clásica, cuyos axiomas son satisfechos por el modelo de la mecánica newtoniana.

la imagen de mundo cumple una función más normativa que representacional. Esta característica no es cabalmente aplicable al caso del trasfondo disciplinar en ciencias, pero puede aplicarse de forma restringida. El trasfondo disciplinar entrega las estructuras que satisfacen los enunciados del lenguaje objeto de la teoría y la determinación de la verdad –función normativa del trasfondo– se limita al valor de verdad de dichos enunciados (Sección 4). Asimismo, es importante contraponer el uso del lenguaje en ambos casos: la imagen de mundo determina formas de vida que, a su vez, determinan la práctica de los juegos del lenguaje (Hamilton 2014, p.29). En el caso del lenguaje científico, el trasfondo disciplinar, que responde a contextos históricos particulares, también determina el modo en que se usa el lenguaje objeto (Sección 5), pero no de la misma forma que ocurre con el lenguaje cotidiano y las formas de vida. Todas estas comparaciones se revisarán en las secciones siguientes; no obstante, primero se debe presentar un ejemplo que ilustre la relación entre los estratos del lenguaje científico.

3. Conceptos de óptica geométrica para óptica clásica y de óptica clásica para óptica nuclear¹²

Para trazar un paralelismo entre la idea de imagen de mundo y el lenguaje objeto empleado en la práctica científica, considero que corresponde ahondar en el siguiente ejemplo sobre los diferentes estratos del lenguaje de la óptica. Particularmente, se presentan los siguientes estratos del lenguaje óptico: la óptica geométrica, sobre los principios matemáticos de la óptica; la óptica clásica, sobre los fenómenos físicos clásicos; y la óptica nuclear, sobre los fenómenos ópticos que afectan al núcleo atómico. La óptica, en términos generales, es la rama de las ciencias que estudia el comportamiento de la luz, sus propiedades y la forma en que interactúa con distintos objetos y medios. Los conceptos de los estratos ópticos ilustran la relación entre el trasfondo disciplinar y el lenguaje objeto.

El primer caso retrata la relación estratificada entre los principios de la óptica geométrica y los fenómenos de la óptica clásica, mediante

¹² Estos casos se abordan de manera simple, sin profundizar en cuestiones físicas y matemáticas. El objetivo se limita a emplear los ejemplos de la óptica para describir la relación entre distintos estratos del lenguaje científico (trasfondo disciplina y lenguaje objeto). Por ello, evito, en la medida de lo posible, el uso de tecnicismos matemáticos. Para un estudio acabado de óptica, véase Dereniak & Dereniak, 2008; y para un desarrollo completo del modelo óptico del núcleo, véase Hodgson, 1994.

el ejemplo de la ley de Snell y la refracción. El segundo caso utiliza la óptica clásica como trasfondo disciplinar para hablar de los fenómenos ópticos del núcleo mediante el modelo óptico. Este cambio de estratos –de lenguaje objeto en un contexto a trasfondo disciplinar en otro, como ocurre con la óptica clásica– se debe a que los enunciados de cada lenguaje fluyen y varían según sus contextos. Véase el siguiente ejemplo de Wittgenstein (SC §23): “tengo dos manos”. Esta es una proposición bisagra de nuestro lenguaje cotidiano, pero en el contexto de un accidente grave en el que casi pierdo las manos, la afirmación “tengo dos manos” no es una proposición bisagra, sino un enunciado empírico. La fluidez de los estratos del lenguaje también es apreciable en el lenguaje científico, pues el trasfondo que sostiene el lenguaje objeto de una teoría varía de caso a caso, como en la óptica.

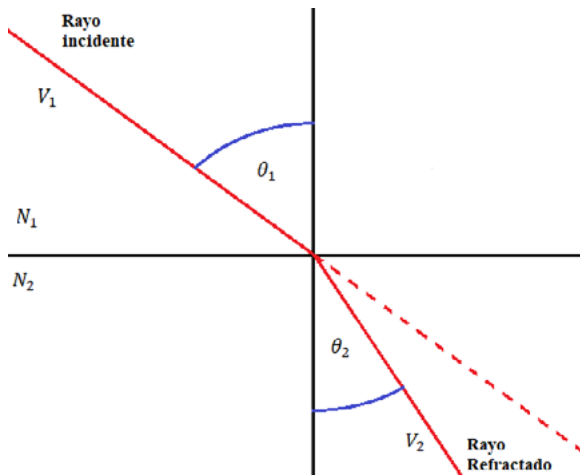


Figura 2: Refracción de un rayo de luz al cambiar de medio

La óptica geométrica emplea los principios de la geometría para describir los fenómenos ópticos al representar las ondas electromagnéticas –luz– como un vector matemático que apunta en una dirección, caracterizando así la luz como una línea recta (Dereniak & Dereniak 2008, p. 8). En este contexto, la ley de Snell expresa una relación matemática que describe cómo cambia la dirección de la luz al pasar de un medio a otro. Es decir, la ley de Snell *rige* el fenómeno de la refracción, que es la curvatura de la luz cuando esta pasa de un medio a otro con distinto índice de refracción N_n . Véase la figura 2, el rayo de luz incidente viaja

en un medio (1), que tiene un índice de refracción N_1 , a velocidad V_1 con una dirección expresada en el ángulo θ_1 con respecto al eje perpendicular. Este rayo incidente, al cambiar de medio a uno con un índice de refracción N_2 , pasa a ser un rayo refractado con velocidad V_2 y con una dirección de ángulo θ_2 . La ley de Snell establece la razón matemática del cambio de dirección del rayo de luz en ambos medios, mediante la fórmula: $N_1 \cdot \text{Sen}\theta_1 = N_2 \cdot \text{Sen}\theta_2$. Esta ecuación dicta que, en los fenómenos de refracción, si $N_1 < N_2$, entonces necesariamente $\theta_1 > \theta_2$, dada la razón que establece la ley.

La ley de Snell, en tanto es un principio de la óptica geométrica, determina mi imagen de mundo respecto de los fenómenos de la óptica clásica al indicarme cómo se deben comportar. Por lo tanto, necesito presuponer este principio para *hablar* de la refracción clásica. En este contexto, los principios de la óptica geométrica (como la ley de Snell) dan la condición de posibilidad para hablar de la refracción. Asimismo, la ley de Snell presupone los principios matemáticos de la geometría y la trigonometría que fundamentan su ecuación, así como otros axiomas ópticos, como el principio de Fermat (Dereniak & Dereniak 2008, p. 31). De este modo, cada estrato del lenguaje científico depende de estratos más fundamentales.

La caracterización geométrica de los fenómenos ópticos no es del todo exacta, pues la luz no es un vector matemático que se comporte de la misma manera en todos los contextos, tal como lo exige la óptica geométrica (Dereniak & Dereniak 2008, p. 8). Sin embargo, la óptica geométrica es útil como trasfondo disciplinar para *hablar* sobre óptica clásica.

Por ello, puedo cuestionar la validez de la ley de Snell en escenarios donde no se cumplan sus condiciones *ceteris paribus*, pero entonces ya no podríamos hablar *desde* la óptica geométrica sobre la refracción clásica. Al igual que en el caso de las imágenes de mundo, algunas proposiciones bisagras pueden ser proposiciones empíricas en otros contextos (SC §96).¹³ Asimismo, al cuestionar la ley de Snell, dejo de considerarla una bisagra en mi lenguaje objeto sobre la refracción y la cuestiono como un enunciado empírico, lo que implica que me encuentro en una imagen de mundo distinta. No obstante, en la nueva imagen de mundo en la que cuestiono la ley de Snell, sigo manteniendo otras bisagras (axiomas de trigonometría o el principio de Fermat, por ejemplo) que me permiten hablar sobre la óptica geométrica.

13 Véase el ejemplo de Wittgenstein (SC §23) al inicio de la sección.

Si bien la óptica clásica es el lenguaje objeto en un estrato del lenguaje científico, ésta misma constituye el trasfondo disciplinar en el estrato óptico nuclear. Se requiere el esquema conceptual de la óptica clásica para *hablar* de fenómenos ópticos nucleares mediante el modelo óptico del núcleo.

En términos generales, el modelo óptico nuclear describe –mediante la analogía con la óptica clásica– la dispersión elástica de energía del núcleo en sus interacciones con otras partículas incidentes (Hodgson 1994, p. 3). En física nuclear, hay una serie de procesos resultantes de la interacción nuclear entre las partículas incidentes (proyectiles) y el núcleo al que impactan. La figura 3 presenta un abanico de reacciones posibles, que incluyen dispersiones elásticas e inelásticas, captura y absorción del proyectil (núcleo compuesto), reacciones de carga (ionización), excitación del núcleo, transferencia de nucleones, etc. (Hodgson 1994, p. III). Las interacciones entre proyectil y núcleo son relevantes, pues el bombardeo de partículas es un método estándar de experimentación en física (de la Peña 2019, p. 723);¹⁴ por consiguiente, la dispersión nuclear es un fenómeno de interés epistémico.

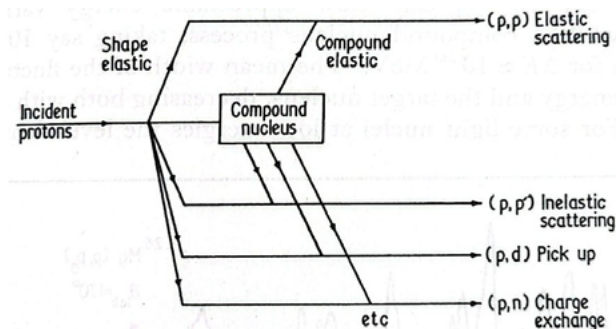


Figura 3: abanico de reacciones posibles producto de la interacción entre el proyectil incidente y el núcleo (Hodgson 1994, p. II2).

La interacción nuclear entre el proyectil y el núcleo se describe mediante el potencial esférico $V(r)$, que desvía la trayectoria del proyectil incidente y, así, dispersa su energía (de la Peña 2019, p. 449). La conceptualización del núcleo en términos del potencial esférico $V(r)$ se toma del modelo de capas nucleares (Heyde 1994, p.58) y permite calcular la

14 Por ejemplo, este fue el método empleado por Rutherford (1911) en sus estudios sobre la radiación.

sección eficaz de dispersión nuclear (Hodgson 1994, p. 1). La sección eficaz indica la probabilidad de interacción de una partícula con un blanco determinado (Ferrer 2015, p. 170); es decir, en este caso, describe la interacción entre el proyectil y el núcleo. La fórmula geométrica de la sección eficaz es: $\sigma = \pi R^2$, donde R puede reemplazarse por el radio nuclear. Feshbach et al. (1954) calculan las secciones eficaces de las distintas reacciones de la interacción proyectil-núcleo. Para ello, se introduce la sección eficaz total σ que se divide en el siguiente cálculo $\sigma_{total} = \sigma_{el} + \sigma_r$, siendo σ_{el} la sección eficaz de la dispersión elástica y la sección eficaz de las otras reacciones (Feshbach *et al.* 1954, p. 449). En lo que sigue del trabajo, me limitaré a la dispersión elástica.¹⁵

Como se señaló en la figura 3, hay una plétora de reacciones resultantes de las interacciones proyectil-núcleo y cada una se calcula de manera distinta. Las secciones eficaces de las reacciones que involucran al núcleo compuesto son mucho más complicadas de calcular y analizar con precisión (Hodgson 1994, p. 112).¹⁶ Por ello, el modelo óptico se especializa en el cálculo de la sección eficaz de la dispersión elástica, un fenómeno nuclear conceptualizado en términos de la óptica geométrica y clásica. El núcleo se representa como un medio óptico y la dispersión del proyectil incidente se describe en analogía con la refracción y la absorción de la luz en la óptica clásica. Para ello, el núcleo se presenta matemáticamente como un potencial complejo análogo al índice de refracción clásico (Hodgson 1994, pp. 165-166). Véase la figura 4, que grafica un fenómeno de dispersión nuclear elástica.

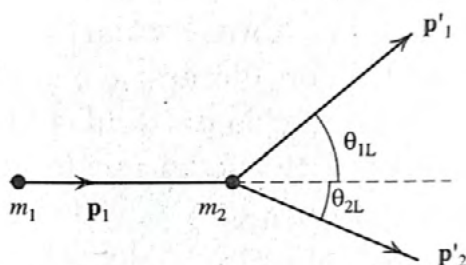


Figura 4: colisión elástica entre dos partículas (de la Peña 2019, p. 725)

15 Las reacciones elásticas son aquellas que conservan su energía total, de modo que el núcleo mantiene su estado y el proyectil dispersado sólo cambia su dirección por la influencia del potencial esférico nuclear.

16 Sin embargo, estas igualmente pueden calcularse por medios ópticos, aunque sólo se puede obtener una caracterización estadística general.

El diagrama nos presenta a una partícula incidente P_1 (proyectil), lanzada desde m_1 , que impacta a una partícula estática P_2 en m_2 , lo que genera una dispersión elástica en los ángulos θ_{1L} y θ_{2L} . El modelo óptico permite calcular la sección eficaz (probabilidad de interacción en la dispersión). Ahora bien, antes de ahondar en ello, corresponde revisar cómo el diagrama presenta su información. Compárese la figura 4 con la figura 2. En ambos casos, la información se presenta apelando a los términos de la óptica geométrica. El elemento incidente –en óptica clásica, la luz; en óptica nuclear, un nucleón– se representa como un vector con sus propiedades geométricas correspondientes, como dirección (\vec{P}_n), (\vec{V}_n) y ángulo θ . El uso de esta nomenclatura no es accidental, sino deliberado, ya que el esquema conceptual de la óptica geométrica (que es trasfondo de la óptica clásica y, por ello, de la óptica nuclear) es necesario para hablar de óptica en sus estratos subsecuentes.

¿Cómo calcula el modelo óptico la sección eficaz de la dispersión elástica apelando a la analogía con la óptica clásica y geométrica? La sección eficaz se calcula a partir del teorema óptico, cuya fórmula es $\sigma = \frac{4\pi}{k} \text{Im} f(0)$, donde σ es la sección eficaz, k es la onda asociada a la partícula incidente y $f(0)$ es la amplitud de dispersión (Kim *et al.*, 1997, p. 802). El teorema óptico pertenece a un estrato anterior de la óptica; es un *axioma* (en el sentido sintáctico de la sección 1) que establece la relación entre la dispersión de la onda de un objeto incidente y la sección eficaz resultante (Gustafsson *et al.*, 2012, p. 3818). La partícula incidente tiene una función de onda asociada, y si se sustituye matemáticamente la función de onda parcial de la partícula incidente en el teorema óptico, el modelo puede calcular la sección eficaz de dispersión nuclear.¹⁷

¿Qué nos indica este caso? En el estrato de la física nuclear, su lenguaje objeto *habla* sobre fenómenos nucleares como la dispersión elástica de energía del núcleo. Ahora bien, dicho lenguaje requiere un trasfondo. Para predecir la sección eficaz de la dispersión nuclear, necesito los conceptos del lenguaje óptico geométrico (teorema óptico), que constituyen la base conceptual del lenguaje objeto de la óptica nuclear. La óptica geométrica da la condición de posibilidad para el lenguaje de la óptica clásica, que, en conjunto con la óptica geométrica, da la condición de posibilidad para hablar de fenómenos ópticos nucleares a partir de la analogía del modelo. La óptica clásica entrega el índice de refracción y

17 El desarrollo matemático de la aplicación del teorema óptico al caso nuclear es bastante complejo y extenso, por lo que véase Kim *et al.*, 1997, pp. 802-804, para un desarrollo completo.

la caracterización clásica-geométrica del fenómeno, como la curvatura de la luz al cambiar de medio; el modelo óptico emplea esta idea para describir el potencial de la dispersión elástica, estableciendo una analogía entre el cambio de medios (óptica clásica) y el cambio de fase producto del potencial (física nuclear). Por ello, los estratos anteriores son trasfondos necesarios para que los estratos posteriores puedan *hablar* de sus objetos de estudio mediante los conceptos de sus trasfondos disciplinares.

Para finalizar esta sección, cabe aclarar que los enunciados de los estratos posteriores no se deducen formalmente de los anteriores (Toulmin 1953, pp. 84-85). Los enunciados de la refracción no se deducen de la ley de Snell, ni la ley de Snell se deduce de la trigonometría o del principio de Fermat. Asimismo, el diseño del modelo óptico no se deduce de la analogía con la óptica clásica, del teorema óptico de la óptica geométrica ni de la caracterización del núcleo como potencial esférico. Por lo mismo, los estratos posteriores no son reducibles a los anteriores. El ejemplo de los estratos del lenguaje óptico muestra que muchos conceptos se asumen por razones pragmáticas (Toulmin 1953, p. 81), pues al asumirlos, resultan útiles para conceptualizar, caracterizar y, en general, hablar de los fenómenos de los estratos posteriores. Nuevamente, el modelo óptico asume el potencial esférico, lo que permite, por ejemplo, aplicar ciertas herramientas y métodos matemáticos, como la aproximación de Hartree-Fock.¹⁸

Todos estos elementos del trasfondo disciplinar, aceptados por razones prácticas relativas al lenguaje objeto, se mantienen como parte de las bisagras de mi imagen de mundo. Los principios geométricos, propios del estrato de la óptica geométrica, no son enunciados empíricos de la teoría óptica clásica o nuclear ni de sus lenguajes objetos, sino presupuestos de su trasfondo común.¹⁹ Las estructuras geométricas y sus conceptos (como la representación vectorial del rayo incidente) son necesarios para *hablar* de los fenómenos ópticos y nucleares, pues constituyen el trasfondo de la teoría y determinan su lenguaje. En la sección siguiente, se ahonda en la discusión sobre la función normativa de estas bisagras y cómo esta limita su valor de verdad.

18 El método de aproximación de Hartree-Fock se usa para describir la interacción entre un nucleón individual i y el potencial nuclear generado por el resto de nucleones (de la Peña, 2019, p.671).

19 Cabe mencionar que el debate acerca de si las proposiciones matemáticas son proposiciones bisagras es bastante más extenso (véase, por ejemplo, Hamilton 2014, sección 6.8). En este punto me limito a sostener que en este caso *estas* proposiciones matemáticas (como las verdades geométricas) *funcionan como* proposiciones bisagras.

4. Valor de verdad de los enunciados del lenguaje objeto

En el esquema wittgensteiniano, nuestra imagen de mundo es el parámetro que establece la verdad y la falsedad de nuestras creencias y juicios empíricos, ya que dicha imagen se constituye por proposiciones bisagras que no tienen un rol descriptivo, sino uno normativo (Coliva 2010, p. 183). A pesar de que las proposiciones bisagra puedan tener la forma de enunciados empíricos, estas proposiciones no funcionan así en el lenguaje objeto, sino como reglas del lenguaje que determinan el uso correcto de las palabras y la verdad de los juicios empíricos (Hamilton 2014, p. 95). De este modo, la imagen de mundo establece las reglas para que se puedan dar los juegos de lenguaje (SC §95; §167). Esto implica que las proposiciones bisagra –en tanto funcionan como bisagras– no tienen valor de verdad; aunque estas mismas sí tienen un valor de verdad determinado si se consideran enunciados empíricos de otra imagen de mundo.²⁰

En la literatura de la filosofía de las ciencias, una idea similar es sostenida por Toulmin (1953): términos como verdad y falsedad no son aplicables al trasfondo de la disciplina, en tanto este funciona como sustrato conceptual para la teoría (pp. 77-80). Las estructuras de trasfondo son presupuestas para el desarrollo de la práctica científica y su presuposición responde a cuestiones pragmáticas. Cuando Feshbach *et al.* (1954) utilizan todo su aparato conceptual para desarrollar la analogía óptica y calcular la sección eficaz, no discuten el valor de verdad de los conceptos que presuponen. Se asume la verdad de enunciados tipo “*el núcleo es un pozo potencial esférico*” del modelo de capas nucleares (Heyde 1994, p. 58; Goepfert-mayer & Jensen 1955, p. 38) cuando se habla de la sección eficaz en la dispersión elástica del núcleo, así como se asume la verdad del principio de Fermat al hablar sobre la ley de Snell (Dereniak & Dereniak 2008, pp. 31-36). No se *discute* el valor de verdad de estos enunciados cuando no forman parte del lenguaje objeto particular.

20 Vuélvase a los estratos de los lenguajes de la óptica: los enunciados geométricos de la óptica geométrica (como que la luz es un vector) son bisagras en los juegos del lenguaje de la óptica clásica y nuclear. No obstante, los enunciados de la óptica geométrica –como el teorema óptico (véase Rayleigh, 1871)– son enunciados normales (*empíricos*) en el juego del lenguaje de la óptica geométrica. Asimismo, los enunciados de la óptica clásica, empíricos en su juego del lenguaje clásico, son bisagras en el juego del lenguaje nuclear. Todo esto se debe a la *fluidéz* del lenguaje (SC §96). Por ello, estos enunciados tienen un valor de verdad tarskiano (Tarski, 1956) cuando son enunciados normales del lenguaje objeto, pero no se les atribuye dicho valor en el lenguaje cuando son bisagras normativas que constituyen el trasfondo disciplinar del lenguaje objeto del que se habla.

Sin embargo, dicho esto, no se asumen estas bisagras conceptuales como verdades indubitables, pues su valor de verdad depende de la imagen de mundo en la que dichas bisagras sean empíricas. En el caso de la óptica clásica, se presupone la ley de Snell para hablar de los fenómenos de refracción; no obstante, esta no se cumple en los medios anisotrópicos, por lo que no es universalmente verdadera.²¹ Estos cambios requieren que pase de discutir en un juego del lenguaje particular a otro. Para *hablar* de la ley de Snell como enunciado empírico, debo estar en un juego del lenguaje en el que dicha ley forme parte del lenguaje objeto y no una bisagra del trasfondo. En tal caso, la ley de Snell deja de ser una bisagra y pasa a ser un enunciado normal de su juego del lenguaje; ahora, las propiedades geométricas de los vectores y el principio de Fermat son sus bisagras.

El trasfondo disciplinar de la teoría desempeña un papel similar al de la imagen de mundo en la determinación de la verdad de nuestras creencias y juicios empíricos. No obstante, una tesis de este tipo en filosofía de las ciencias puede ser criticada por implicar algún tipo de relativismo; por consiguiente, limito la analogía a la determinación del valor de verdad tarskiana de los enunciados y no me refiero a ningún concepto ulterior de verdad metafísica relacionado con ideas próximas al realismo científico. Cabe mencionar que Tarski (1956, p. 153) toma la concepción clásica de la verdad de Kotarbinski (1929)²² donde la verdad se define en términos de concordancia con la realidad (Kotarbinski 1966, p. 106). Sin embargo, deliberadamente desatiendo su correlato metafísico y mantengo la caracterización de la verdad formal de Tarski apelando a la satisfacción formal de los enunciados del lenguaje (Tarski 1956, p. 189), pero los objetos que satisfacen la función del enunciado no son los objetos reales, sino las estructuras que entrega el trasfondo disciplinar.

Sin embargo, *¿cómo evita esta idea caer en un relativismo?* De forma resumida, el relativismo sostiene que los estándares para juzgar una idea o creencia varían según el contexto u otro parámetro pertinente al caso (Baghramian & Carter 2022). Es decir, la *verdad* o la *falsedad* de las proposiciones depende del contexto. El relativismo no es viable en el

21 Los medios isotrópicos son aquellos en los que las propiedades de las magnitudes vectoriales no dependen de la dirección, mientras que los medios anisotrópicos son aquellos en los que no se cumple esta característica. La ley de Snell solo se aplica en medios isotrópicos, ya que la refracción cumple una relación entre ambos medios que no depende de la dirección del rayo.

22 El texto original de Kotarbinski en polaco es de 1929, pero utilizo la traducción al inglés de 1966.

caso del conocimiento científico, ya que, si la evaluación epistémica de nuestro conocimiento sobre el mundo es relativa al contexto, entonces cabe cuestionar la objetividad y la transversalidad de dicho conocimiento.²³ Sostener una postura relativista en las ciencias puede conllevar una pérdida de la fiabilidad del conocimiento científico.

Para no caer en el relativismo, utilizo el valor de verdad de los enunciados formales del lenguaje objeto de la teoría para caracterizar la “verdad” formal. El valor de verdad de un enunciado formal se define en términos de referencia y de satisfacción de las condiciones de verdad de su función lógica, por lo que un enunciado es verdadero si se cumple su extensión lógica (Glanzberg 2021). El enunciado “*la nieve es blanca*” es verdadero en el sentido tarskiano *si y sólo si* el objeto denominado “*nieve*” tiene la propiedad de “*ser blanca*” (Glanzberg 2021). El enunciado presenta una función $(\exists x \in U) p(x)$ que se satisface si existe un x en el dominio U tal que tiene la propiedad p . En el esquema de la concepción dual, las estructuras que entrega el trasfondo disciplinar son la extensión lógica de los enunciados al satisfacerlos y dotarles de contenido semántico (sección 1). Por ello, si la estructura en cuestión satisface las condiciones de verdad de la función lógica del enunciado, entonces el enunciado será verdadero; de lo contrario, será falso.

En el caso del trasfondo disciplinar, este suministra estructuras que satisfacen lógicamente el lenguaje objeto de la teoría, de modo que determina el valor de verdad de sus enunciados al satisfacer las condiciones de verdad de la función lógica que los constituye. En la concepción sintáctica, si tengo un enunciado formal cuya función lógica es $Fx \& Gx$, dicha función se satisface por un objeto x que tenga las propiedades F y G según la interpretación que se les dé. Por ejemplo (Frigg 2022, p. 47), si interpreto F como “*nacido en Königsberg*” y G como “*ser el autor de La crítica de la razón pura*”, entonces *Immanuel Kant* es el objeto x que satisface la función $Fx \& Gx$. En cambio, si interpreto F como “*es un cetáceo odontoceto*” y G como “*posee ecolocalización*”, entonces los objetos que satisfacen la función son las *marsopas* y los *delfines*. En el caso de las teorías, la función de sus enunciados es satisfecha por las estructuras de trasfondo. Por ejemplo, el modelo de bolas de billar satisface la teoría cinética de los gases (Frigg, 2022, p. 50); el modelo newtoniano satisface los axiomas de la mecánica clásica (Suppes 1957, pp. 291-305); y los conceptos de la óptica clásica y geométrica satisfacen

23 Véase Douglas 2009 para una discusión más amplia sobre la objetividad del conocimiento en ciencias.

los enunciados de la analogía del modelo óptico nuclear. Tanto la idea de imagen de mundo como la noción de trasfondo disciplinar prescriben un modo de conceptualización del mundo fenoménico y, por ello, nuestras descripciones empíricas son verdaderas al corresponderse con dicha *imagen*.

El trasfondo disciplinar tiene una función normativa, pues determina el valor de verdad de los enunciados de la teoría, limitado al juego de su lenguaje objetivo. El coste de sostener esta idea es aceptar un falibilismo de nuestras teorías científicas: las afirmaciones de la teoría sobre los fenómenos pueden estar equivocadas (Baghramian & Carter 2022). Se deja abierta la posibilidad de un error en nuestra descripción de los fenómenos. Esto es apreciable a lo largo de la historia de las ciencias,²⁴ en especial en los casos de teorías que se referían a entidades del mundo que luego se descubrieron como inexistentes, como el flogisto, el éter o el flujo calórico. Nuestras descripciones del mundo pueden estar equivocadas; la posibilidad existe. No obstante, esto no afecta la verdad fáctica del estado de cosas del mundo; los fenómenos del mundo son independientes de nuestra teorización y de los conceptos que usemos para hablar de ellos.

El falibilismo de nuestras teorías científicas no conlleva un riesgo para la objetividad y la robustez epistémica de nuestro conocimiento científico, pues la objetividad de las ciencias se determina por los criterios imparciales que cimentan la práctica científica (Longino 1990, p. 62). El trasfondo disciplinar es imparcial e impersonal, pues no está determinado por criterios subjetivos y arbitrarios de los agentes particulares. Tanto el trasfondo disciplinar como la imagen de mundo (a nivel macro de la estructura social) funcionan como una base impersonal e intersubjetiva para las creencias de los agentes de la comunidad. Por lo tanto, la influencia del trasfondo no implica relativismo, ya que se mantiene la objetividad del conocimiento científico. El núcleo atómico, por ejemplo, es un objeto real del mundo cuyas cualidades son lo que son, independientemente de si yo describo al núcleo como un cristal para hablar de fenómenos ópticos nucleares (Feshbach *et al.* 1954), como una gota líquida para hablar de su estabilidad (Gamow 1937) o como un elipsoide para hablar de su inercia (Bohr & Mottelson 1969). Mi esquema conceptual no altera la ontología de los fenómenos.

24 Kuhn (1970) se centra en gran medida en la exploración de casos en la historia de las ciencias en los que esto ocurre.

5. Uso de los conceptos en el lenguaje científico

“Juegos de lenguaje” es un concepto relevante de la primera parte de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein y establece una analogía entre el lenguaje y los juegos: ambos son actividades sociales guiadas por reglas (la gramática en el caso del lenguaje) que determinan su uso correcto o apropiado (Glock 1996, p. 193). Esto lleva a la idea de que el significado de las palabras no es un objeto referido por ellas, sino que se da por su uso. Asimismo, una proposición del lenguaje es una operación dentro del juego, cuyo significado se debe a que forma parte del sistema que la sostiene (Glock 1996, pp. 193-194). Los juegos de lenguaje son actividades humanas (lingüísticas y no lingüísticas) que se refieren a las formas en que se desenvuelve el lenguaje en su uso (Hamilton 2014, p. 27-29); es en relación con esta actividad que los conceptos y enunciados adquieren el sentido y el significado que tienen. El significado –entendido como el uso de las palabras– en los juegos del lenguaje tiene un sentido holístico respecto de la semántica de estos conceptos, y dicho holismo no es ajeno a las discusiones clásicas en filosofía de las ciencias.²⁵ Ahora bien, la pregunta relevante de esta sección es: *¿Es viable aplicar esta comprensión del lenguaje y su relación con la imagen de mundo (y las formas de vida) al contexto del lenguaje científico y a su relación con el trasfondo y el desarrollo de la práctica científica?*

Primero, corresponde explicar la relación entre juegos de lenguaje e imagen de mundo para luego evaluar la viabilidad de aplicar esta analogía al lenguaje científico. La idea de imagen de mundo puede comprenderse como un modo de caracterizar el mundo, lo cual, a su vez, determina ciertas formas de vida, es decir, los modos en que los agentes realizan sus distintas actividades (Hamilton 2014, p. 29). Hablar un lenguaje es una actividad humana que forma parte de una forma de vida (IF §23), ya que la práctica de la vida humana funciona como el cimiento sobre el cual se desarrollan sus actividades, incluido el lenguaje. Por tanto, el uso de las palabras se relaciona con la idea de imagen de mundo a través de la relación entre los juegos de lenguaje y las formas de vida.

La ciencia también es una actividad humana-social, influida por nuestra forma de vida, es decir, por el modo en que se realiza la prác-

²⁵ Véase Andreas (2010) para una discusión más extensa acerca del holismo semántico en el lenguaje científico.

tica científica y por el contexto histórico-social en el que se desarrolla.²⁶ Los distintos contextos en los que se realiza la actividad científica inciden en su ejecución, ya sea por cuestiones políticas que influyen en las instituciones y en las subvenciones que puedan recibir (Merton 1973, pp.255-257), o por cuestiones religiosas, como el fomento de los estudios astronómicos en el mundo medieval islámico (Heilbron 2018, p.35). En cualquiera de estos casos, los distintos factores y elementos relativos a la estructura social de la comunidad inciden en la práctica científica y/o en la caracterización del mundo y de los fenómenos. El impacto de las formas de vida en la *imagen* que se tiene de los fenómenos es relevante, dada su influencia en los conceptos que sirven de trasfondo disciplinar para la teoría y su lenguaje objeto.

¿Qué implicaciones tiene esto respecto del lenguaje científico? El trasfondo disciplinar tiene una función normativa al establecer las *reglas* que determinan el modo en que se desarrolla la práctica científica. Dicha práctica incide en los modos de conceptualización de los fenómenos. Por ejemplo, algo particular de la física nuclear es que no existe una caracterización uniforme del núcleo atómico (Cook 2010, p. ix), por lo que hay una miríada de representaciones. La plétora de modelos incide en que, en la práctica, se utilicen modelos fenomenológicos y analogías para describir y hablar de los fenómenos nucleares. El modelo de capas nucleares no define al núcleo como un potencial esférico con una configuración nuclear particular porque se sostenga que así es el núcleo en realidad, sino porque funciona para resolver el problema para el que fue diseñado (Goepfert-Mayer & Jensen 1955, p. 50). Asimismo, la conceptualización, en términos ópticos, de los fenómenos nucleares de dispersión elástica responde a una práctica similar (Hodgson 1994, pp. 170-188).²⁷ De este modo, el trasfondo disciplinar determina los conceptos lenguaje objeto mediante la demarcación de su significado, ya que estos dependen –por un lado– de sus interacciones dentro del sistema establecido por los conceptos del trasfondo y –por otro lado– de las prácticas científicas en las que se conceptualizan los fenómenos.

Ahora bien, cabe señalar que el esquema conceptual no es fijo, sino que cambia junto con el desarrollo de las ciencias, al igual que la imagen de mundo en la metáfora del río: el estatus de las proposiciones (creen-

²⁶ Véase Longino (1990) para una discusión más extensa del carácter social de las ciencias.

²⁷ Ahora bien, el modelo óptico tiene tanto una justificación fenomenológica como teórica (Hodgson 1994, pp. 188-193), por lo que la discusión es más compleja.

cias) cambia con el paso del tiempo; algunas que fluyen se solidifican y otras, sólidas, se fluidifican (SC §96). Resulta fundamental la relación entre el desarrollo científico y el desarrollo del lenguaje científico que conceptualiza los fenómenos estudiados por la disciplina. Por ello, en la historia de las ciencias son abundantes los casos de cambios conceptuales que implican, entre otras cosas, cambios en el lenguaje de las teorías²⁸. Por tanto, el contexto histórico es relevante para la determinación del lenguaje objeto y del significado de sus conceptos.

Ante el problema del cambio conceptual, Nersessian (1987) propone que el trasfondo de cada contexto histórico determina el uso y, por ende, el significado de los conceptos, por lo que un mismo concepto puede tener diferentes sentidos en distintos contextos históricos (pp. 167-168). Hay casos en los que no existe una definición analítica que sea transversal a las distintas iteraciones de un concepto a lo largo de la historia de una disciplina. Una definición analítica establece un conjunto de condiciones suficientes y necesarias para definir un concepto (Glock 1996, p. 121); sin embargo, este tipo de definición no basta para dar cuenta de los conceptos a lo largo de la historia de las ciencias. Por ejemplo, el concepto de “campo electromagnético” ha cambiado en la historia de la física²⁹ (Nersessian 1987, p.165): Faraday se refería al “campo” como “líneas de fuerza” y lo consideraba una *propiedad* del éter. Maxwell matematiza el fenómeno y, para ello, lo define como un *estado* del éter mecánico. En cambio, de acuerdo con la teoría de Lorentz, el campo es un estado no newtoniano del éter y se debe a la interacción entre las cargas y el medio. Finalmente, la relatividad especial de Einstein define el campo electromagnético como un elemento irreducible que no es el estado de ninguna sustancia. En cada contexto histórico, el significado del concepto de “campo” cambió, pues en cada caso ocupa un lugar dentro de un sistema de creencias distinto y responde a diferentes problemas (Nersessian 1987, p.166).

El significado de los conceptos científicos se relaciona con el contexto histórico y práctico en el que se desenvuelven (Moulines 1989,

28 Véase Kuhn (1970), capítulo 10. El concepto de inconmensurabilidad de Kuhn está estrechamente ligado a la comprensión que una comunidad científica, en un momento histórico, tiene de los fenómenos que estudia y a cómo ello repercute en sus conceptos científicos y, por consiguiente, en su lenguaje. La diferencia de lenguaje (que implica una diferencia en la caracterización del mundo) es uno de los factores que hacen inconmensurables las teorías pertenecientes a distintos paradigmas en distintos momentos históricos y contextos socioculturales.

29 Véase Nersessian (1984) para una comparación más extensa del concepto de “campo”.

p. 342). Todos estos casos demuestran que no es viable una definición analítica que delimite los conceptos del lenguaje científico, por lo que conviene apelar a los parecidos de familia en los usos de un concepto en distintos contextos de investigación. Los “parecidos de familia” se refieren a un sistema complejo de similitudes entre las distintas iteraciones de un concepto y sus distintos usos, sin apelar a condiciones o características esenciales constantes en todos los casos (IF §66), como ocurre con el concepto de “campo electromagnético”.

Sin embargo, en la práctica científica suelen emplearse definiciones analíticas para establecer y delimitar conceptos. Por ejemplo, en la electrodinámica cuántica, el campo electromagnético se define matemáticamente como el campo gauge que media la interacción entre los espines. Por ello, no puede descartarse de forma automática el uso de estas definiciones. No obstante, esto no es un problema, ya que se puede dejar abierta la posibilidad de establecer definiciones analíticas en contextos particulares por razones prácticas (Glock 1996, p.121). El uso de parecidos de familia para explicar los conceptos científicos no busca negar la posibilidad de estipular definiciones analíticas, sino sostener que dichas definiciones se dan en contextos históricos particulares, por lo que no pueden usarse de manera transversal más allá de dichos contextos.

La analogía entre la idea de imagen de mundo y el trasfondo de una disciplina científica resulta útil para explicar cómo este se relaciona con los conceptos del lenguaje objeto de la teoría. El trasfondo disciplinar se ubica en determinados contextos históricos; por ello, al igual que el lecho del río cambia con el paso del tiempo (SC §96), también cambian las formas en que se desarrolla la práctica científica y se utiliza el lenguaje.

Conclusión

La ciencia es una actividad social cuyo lenguaje y metodología están determinados por el trasfondo disciplinar en el que se inscribe. Dicho trasfondo cumple una función de meta-lenguaje con el lenguaje objeto, ya que establece las estructuras que satisfacen al lenguaje objeto, al lenguaje objeto mismo y a su interpretación. Todos estos elementos determinan el modo en que el trasfondo disciplinar circunscribe los juegos posibles del lenguaje objeto en las ciencias. Además, dicho trasfondo nos presenta la estratificación del lenguaje científico y cómo los conceptos de los estratos anteriores nos permiten hablar en los juegos del lenguaje de los estratos posteriores. Esto se debe, nuevamente, al modo en el que el trasfondo funciona como meta-lenguaje que determi-

na el lenguaje objeto. La relación entre los distintos estratos del lenguaje se ilustra con el caso de estudio de la óptica. El lenguaje de la geometría determina el de la óptica geométrica, que, a su vez, determina el de la óptica clásica, que, igualmente, determina el de la óptica nuclear. Todos estos estratos se relacionan en términos de trasfondo disciplinar y lenguaje objeto, donde el trasfondo nos brinda las bisagras para jugar los juegos de los estratos posteriores. En este trabajo, no profundicé en la pregunta acerca de *qué* es el trasfondo disciplinar (ya sea un paradigma, una red de creencias, un programa de investigación, una visión de mundo, etc.), sino en cómo dicho trasfondo funciona: *¿cómo el trasfondo de la disciplina científica determina el lenguaje objeto de la teoría?* Pues, de manera similar a la manera en que la idea de imagen de mundo y las formas de vida determinan los juegos del lenguaje cotidiano en el esquema wittgensteiniano.

Referencias Bibliográficas

- Andreas, H. (2010). Semantic holism and scientific language. *Philosophy of Science*, 77(4), 524-543. <https://doi.org/10.1086/656007>
- Baghramian, M., & Carter, J. A. (2022). Relativism. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 ed.). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/relativism/>
- Bohr, A., & Mottelson, B. (1969). *Nuclear structure: Volume I*. A. W. Benjamin, Inc.
- Brown, G. E. (1959). Foundations of the optical model for nuclei and direct interaction. *Reviews of Modern Physics*, 31(4), 893-919.
- Coliva, A. (2010). *Moore and Wittgenstein: Scepticism, certainty and common sense*. Palgrave Macmillan.
- Cook, N. (2010). *Models of the atomic nucleus*. Springer.
- De la Peña, L. (2019). *Introducción a la mecánica cuántica*. Fondo de Cultura Económica.
- Dereniak, E., & Dereniak, T. (2008). *Geometrical and trigonometric optics*. Cambridge University Press.
- Douglas, H. (2009). *Science, policy and the value-free ideal*. University of Pittsburgh Press.
- Feigl, H. (1970). The 'orthodox' view of theories: Remarks in defense as well as critique. En M. Radner & S. Winokur (Eds.), *Analyses of theories and methods of physics and psychology* (Vol. IV, pp. 3-16). University of Minnesota Press.

- Ferrer, A. (2015). *Física nuclear y de partículas*. Universitat de València.
- Feshbach, H., Porter, C. E., & Weisskopf, V. F. (1954). Model for nuclear reactions with neutrons. *Physical Review*, 96(2), 448-464.
- French, S. (2020). *There are no such things as theories*. Oxford University Press.
- Frigg, R. (2022). *Models and theories: A philosophical inquiry*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003257625>
- Gamow, G. (1937). *Structure of atomic nuclei and nuclear transformations*. Clarendon Press.
- Glanzberg, M. (2021). Truth. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 ed.). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/truth/>
- Glock, H.-J. (Ed.). (1996). *A Wittgenstein dictionary*. Wiley-Blackwell.
- Goeppert-Mayer, M. G., & Jensen, J. H. D. (1955). *Elementary theory of nuclear shell structure*. John Wiley & Sons.
- Gustafsson, M., Vakili, I., Bayer Keskin, S. E., Sjöberg, D., & Larsson, C. (2012). Optical theorem and forward scattering sum rule for periodic structures. *IEEE Transactions on Antennas and Propagation*, 60(8), 3818-3826. <https://doi.org/10.1109/TAP.2012.2201113>
- Halvorson, H. (2012). What scientific theories could not be. *Philosophy of Science*, 79, 183-206.
- Hamilton, A. (2014). *Wittgenstein and on certainty*. Routledge.
- Hanson, N. R. (1958). *Patterns of discovery*. Cambridge University Press.
- Heilbron, J. L. (2018). *The history of physics: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Heyde, K. (1994). *The nuclear shell model*. Springer-Verlag.
- Hodgson, P. R. (1994). *The nucleon optical model*. World Scientific.
- Kaal, J. E., Sorensen, J. A., Otte, A., & Emming, J. G. (2021). *The nature of the atom: An introduction to the structured atom model*. Curtis Press.
- Kim, Y. R., Kim, Y. J., Zubarev, A. L., & Yoon, J. (1997). Optical theorem formulation of low-energy nuclear reactions. *Physical Review C*, 55(2), 801-809.
- Kotarbiński, T. (1966). *Gnosiology: The scientific approach to the theory of knowledge*. Pergamon Press. (Obra original publicada en 1929)
- Kuhn, T. S. (2015). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1970)
- Longino, H. E. (1990). *Science as social knowledge: Values and objectivity in scientific inquiry*. Princeton University Press.
- Merton, R. K. (1973). *The sociology of science: Theoretical and empirical investigations* (N. W. Storer, Ed.). University of Chicago Press.

- Moulines, C. U. (1989). ¿Hay una filosofía de la ciencia en el último Wittgenstein? *Theoria*, 4(11), 327-342.
- Nagel, E. (1961). *The structure of science*. Harcourt, Brace & World.
- Nersessian, N. J. (1984). Faraday's field concept. En N. J. Nersessian (Ed.), *Faraday to Einstein: Constructing meaning in scientific theories* (pp. 175-187). Martinus Nijhoff.
- Nersessian, N. J. (1987). A cognitive-historical approach to meaning in scientific theories. En N. J. Nersessian (Ed.), *The process of science: Contemporary philosophical approaches to understanding scientific practice* (pp. 161-177). Martinus Nijhoff.
- Nersessian, N. J. (2008). *Creating scientific concepts*. MIT Press.
- Nersessian, N. J., & Andersen, H. (2000). Nomic concepts, frames, and conceptual change. *Philosophy of Science*, 67, 224-241. <http://www.jstor.org/stable/188670>
- Ortiz, C. (2020). Sobre la verdad y la nobleza de la ciencia. En H. Poincaré, *La ciencia y la moral* (pp. 7-19). Fe de Ratas.
- Poincaré, H. (1895). Analysis situs. *Journal de l'École Polytechnique*, 1(2), 1-121.
- Portides, D. (2017). Models and theories. En L. Magnani & T. Bertolotti (Eds.), *Springer handbook of model-based science* (pp. 25-47). Springer.
- Rayleigh, L. (1871). On the light from the sky, its polarization and color. *Philosophical Magazine*, 41, 107-120.
- Rutherford, E. (1911). The scattering of α and β particles by matter and the structure of the atom. *Philosophical Magazine*, 21(125), 669-688.
- Savage, C. W. (1990). Preface. En C. W. Savage (Ed.), *Scientific theories* (pp. vii-ix). University of Minnesota Press.
- Suppe, F. (1974). *The structure of scientific theories*. University of Illinois Press.
- Suppes, P. (1957). *Introduction to logic*. Van Nostrand.
- Suppes, P. (1967). What is a scientific theory? En S. Morgenbesser (Ed.), *Philosophy of science today* (pp. 55-67). Basic Books.
- Tarski, A. (1956). *Logic, semantics, metamathematics: Papers from 1923 to 1938* (2ª ed.). Hackett.
- Toulmin, S. (1953). *The philosophy of science*. Hutchinson.
- Toulmin, S. (1961). *Foresight and understanding*. Hutchinson.
- Verlet, L., & Gavoret, J. (1958). On the optical model for nuclear reactions. *Il Nuovo Cimento*, 10(3), 505-519.
- Verlet, L. (1958). On the optical model for nuclear reactions. *Il Nuovo Cimento*, 7(6), 821-828.

- Vorms, M. (2018). Theories and models. En A. Barberousse, D. Bonnay & M. Cozic (Eds.), *The philosophy of science* (pp. 171–224). Oxford University Press.
- Winther, R. G. (2021). The structure of scientific theories. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 ed.). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/structure-scientific-theories/>
- Wittgenstein, L. (2017). *Investigaciones filosóficas*. Gredos. (Obra original publicada en 1953)
- Wittgenstein, L. (2022). *Sobre la certeza*. Gedisa. (Obra original publicada en 1969)
- Zarnikhi, A. (2005). Language development and scientific development: A case study of physics terminology creation in Persian. *Terminology*, 11(2), 293-309. <https://doi.org/10.1075/term.11.2.05zar>

LA ΣΟΦΙΑ CRISTIANA Y LA ΣΟΦΙΑ FILOSÓFICA EN JUSTINO

THE CHRISTIAN ΣΟΦΙΑ AND THE PHILOSOPHICAL ΣΟΦΙΑ IN JUSTIN

Dionísio da Silva*

Resumen

Justino es conocido principalmente por el concepto de *λόγος*, el cual constituye su aporte más célebre y el que marcó su nombre en la historia de la filosofía por su profundidad e importancia. Sin embargo, y sin perjuicio de ello, existe otro concepto en su pensamiento que ha sido casi completamente olvidado: la *σοφία*. Esto ocurre porque dicho término aparece de manera secundaria en sus escritos y con menor frecuencia, otorgando mayor protagonismo al *λόγος*. No obstante, el concepto de *σοφία* es igualmente relevante. En este trabajo, nos proponemos identificar el concepto de *sabiduría* en Justino: sus definiciones, sus desarrollos, su despliegue y su interpretación dentro del pensamiento del autor. Con ello, se busca establecer una relectura de Justino que abra espacio a nuevas interpretaciones y perspectivas sobre su aporte filosófico, tradicionalmente centrado casi exclusivamente en el *λόγος*. El descubrimiento y análisis de este concepto permiten comprender las *Apologías* y el *Diálogo* de manera más integral, mostrando que el aporte de Justino a la filosofía y a la teología cristiana es más amplio y generoso de lo que se había considerado, abarcando dimensiones que antes se reducían al *λόγος*.

Palabras-clave: Sabiduría, *Σοφία*, Justino, Patrística, Cristianismo, Helenismo.

Abstract

Justin is primarily known for the concept of *λόγος*, which constitutes his most celebrated contribution and the one that established his name in the history of philosophy for its depth and significance. However, and without diminishing

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Santos, 2017. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, 2024. Correo electrónico: jeffersonds43@gmail.com / ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3709-6195>

its importance, there is another concept in his thought that has been almost completely forgotten: *σοφία*. This happens because the term appears only secondarily in his writings and with less frequency, granting greater prominence to *λόγος*. Nevertheless, the concept of *σοφία* is equally relevant. In this paper, we aim to identify the concept of wisdom in Justin: its definitions, developments, manifestations, and interpretation within the author's thought. By doing so, we seek to establish a rereading of Justin that opens the way for new interpretations and perspectives on his philosophical contribution, which has traditionally focused almost exclusively on *λόγος*. The discovery and analysis of this concept allow for a more comprehensive understanding of the *Apologies* and the *Dialogue*, revealing that Justin's contribution to philosophy and Christian theology is broader and more generous than previously thought, encompassing dimensions that were once reduced to *λόγος*.

Keywords: Wisdom. *Σοφία*. Justin. Patristics. Christianity. Hellenism

Recepción: 10.03.2025 / Aceptación: 28.08.2025

1. Introducción

Justino no es el primer filósofo ni el primer autor en emplear el término *λόγος*, pues este ya aparece en los Evangelios. Su mérito consiste en ser el primero fuera del texto bíblico en utilizarlo de manera inteligente y articulada. El concepto de *λόγος* en Justino es el más conocido, el más investigado y, sin duda, el pilar sobre el cual se desarrollan sus argumentaciones. Sabemos que el discurso apologético de Justino parte del *λόγος*: sea del *λόγος* como razón, sea del *λόγος* como Cristo¹. Esto es indiscutible. Sin embargo, el autor ofrece, junto con el concepto de *λόγος*, otro concepto prácticamente olvidado por los investigadores: el de *σοφία* (sabiduría). El olvido de este concepto se debe, evidentemente, a que el término aparece con una frecuencia cuatro o cinco veces menor que *λόγος*; sin embargo, ello no implica que carezca de significado o de una importancia fundamental en el autor. La sola presencia de este término en los textos justinianos es suficiente para plantear una problemática que la investigación actual no ha abordado con profundidad.

Este trabajo tiene como hipótesis principal demostrar no solo la existencia del concepto de *σοφία* en los textos de Justino, sino también su funcionamiento y relación. Nos centraremos, ciertamente, en los matices que la *σοφία* adquiere en Justino, especialmente en su dimensión

1 Véase: Dionisio (2022, p. 43).

práctica, que constituye su principal preocupación. Además, este estudio pretende mostrar que no existe una sola sabiduría en Justino, sino dos: una teológico-cristiana y otra filosófica. Es decir, no hay una única sabiduría, sino dos formas de σοφία. Presentada la hipótesis, y en su defensa, perseguimos dos objetivos secundarios: (1) descubrir y presentar nuevos matices en el pensamiento de Justino —siendo la σοφία un ejemplo de ello y el primer paso hacia nuevas interpretaciones y futuros investigadores que deseen redescubrir al autor— y (2) dar continuidad a las investigaciones iniciadas en la tesis doctoral *Los conceptos de λόγος y σοφία, y sus respectivos campos en Justino Romano*.

De modo muy simple, este trabajo tiene como hipótesis: (1) demostrar el concepto de σοφία en Justino; (2) demostrar que, en realidad, son dos ideas de σοφία y (3) relacionar estas nociones.

En cuanto a la metodología, se emplea principalmente la revisión bibliográfica. Las fuentes primarias para la redacción del texto y la construcción de la investigación son los textos de Justino: las *Apologías* y el *Diálogo con Trifón*. Las *Apologías* se consultan en la edición de Universidad de Oxford (2009), y el *Diálogo con Trifón* en la versión portuguesa de la Editorial Paulus (2019). Las citas en griego se incluyen de manera puntual, con el objetivo de orientar la lectura y resolver dudas filológicas. La bibliografía secundaria está compuesta por investigaciones, artículos científicos, libros y manuales de filosofía que sustentan la investigación y apuntan al mismo horizonte interpretativo. Este artículo se divide en siete capítulos. El primero, donde se presenta esta introducción, tiene como propósito orientar la investigación. Este primer capítulo incluye un subcapítulo que contextualiza las ideas trabajadas en la tesis doctoral, para que el lector comprenda el panorama general de dicha tesis y, enseguida, las ideas aquí desarrolladas que se conectan con el segundo objetivo secundario planteado. El capítulo 2 presenta el concepto de σοφία como una característica identitaria del cristiano y del filósofo. El capítulo 3 analiza la opción racional por la sabiduría como la mejor decisión tomada por la razón. El capítulo 4 establece una relación entre la mitología, el cristianismo y la filosofía, reconociendo la presencia de la sabiduría no solo en la filosofía, sino también en las narrativas mitológicas, en las cuales las distintas σοφίαι se relacionan entre sí. El capítulo 5 demuestra que la sabiduría es una especie de lengua común que todo ser humano puede hablar, algo que une a los hombres y los hace converger. Finalmente, los capítulos 6 y 7 corresponden, respectivamente, a la conclusión y a las referencias bibliográficas.

1.1. Contextualización

La tesis doctoral mencionada fue presentada en el año 2024 y propone una lectura diferente de los trabajos realizados hasta el momento. Su pretensión es iniciar una nueva manera de leer a Justino, distinta de la que se ha desarrollado tradicionalmente². Es cierto que resumir el contenido de la tesis en un apartado breve no es tarea sencilla; sin embargo, sus ideas generales pueden sintetizarse del siguiente modo:

El texto de Justino se estructura sobre dos campos fundamentales. Es decir, la argumentación de las *Apologías* y del *Diálogo con Trifón* se basa en dos ámbitos: el campo racional-filosófico, por un lado, y el campo teológico, por otro. El primero abarca todas las ideas filosóficas de Justino, mientras que el segundo es el espacio donde se desarrolla su pensamiento teológico y cristiano. Ambos campos comparten un mismo pilar: el *λόγος*. No obstante, en el texto justiniano pueden distinguirse dos *λόγος*: uno que pertenece al campo racional, con el matiz de “razón”, y otro que pertenece al campo teológico, con el sentido de “Palabra”, en alusión directa a Jesucristo. Aunque se trata del mismo término en griego, *λόγος*, en realidad designa dos conceptos distintos que operan en niveles diferentes del pensamiento del autor. Del mismo modo, ocurre con el concepto de *σοφία*: por un lado, existe una *σοφία* teológica, presente en los libros de la Biblia (*Diál.*, 31, 1-2; Droge, A. J. (1987, p. 315); y, por otro lado, una *σοφία* racional-filosófica, que se halla en la tradición filosófica y en las obras clásicas de la humanidad (*I Apol.*, 31). En este trabajo, tratamos de demostrar los dos conceptos y presentar, además, su relación.

2. La *σοφία*: característica distintiva del cristiano y del no cristiano

Como analiza la tesis (Dionisio, 2024, p. 129-130; 185-187) y como afirma Justino, la *σοφία*, tal como el *λόγος*, es una característica distintiva del ser humano, sea desde la mirada cristiana como desde la filosófica, de modo que tanto el filósofo como el cristiano deben actuar de acuerdo con esa característica (*I Apol.*, 60, 11)³. Al dejarse guiar por la *σοφία*, el cristiano se distingue por su impoluta conducta ética, por su capacidad

2 Dionisio, J. (2024, p. 13-15).

3 En *I Apol.*, I, 2, 1, Justino dice: “οὐ γὰρ μόνον μὴ ἐπέσθαι τοῖς ἀδίκως τι πράξασιν ἢ δογματίσασιν ὁ σώφρων λόγος ὑπαγορεύει, ἀλλ’ ἐκ παντὸς τρόπου καὶ πρὸ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς τὸν φιλαλήθη, κἀν θάνατος ἀπειλήται, τὰ δίκαια λέγειν τε καὶ πράττειν αἰρεῖσθαι δεῖ.”

de entender y hacerse entender, y ganará reconocimiento de su medio por esta característica (*Dial.*, 30, 1-2). De esta manera, al incorporar todo lo que es la *σοφία* teológica a su modo de vivir, el cristiano actúa como un filósofo debe actuar, ya que la conducta que la *σοφία* teológica propone es muy semejante a la conducta que se observa en la *σοφία* filosófica (*I Apol.*, 10, 4-5). Lo mismo sucede con el filósofo; este es reconocido por su sabiduría y su modo de vivir, de modo que su manera de proceder es casi igual a la del cristiano (*I Apol.*, 4, 8; *Dial.*, 2, 4; Sikora, J. 1963, p. 245). En este sentido, vemos cómo la *σοφία* funciona muy semejante al *λόγος*: Para Justino, solo se le puede afirmar que alguien es filósofo o cristiano si conoce a la sabiduría de su respectivo campo, y si logra adecuar su vida y su manera de actuar a esta sabiduría (CASTRILLEJO, D., 2018, p. 282). Justino afirma:

Desse modo, portanto, e por esses motivos, sou filósofo, e desejaria que todos os homens, com o mesmo empenho que eu, seguissem as doutrinas do Salvador. Com efeito, nelas há alguma coisa de temível e são capazes de comover os que se afastam do caminho reto, ao mesmo tempo que elas se convertem em dulcíssimo descanso para aqueles que nelas meditam. Também tu, se te preocupas com algo de ti mesmo, se aspiras por tua salvação e tens confiança em Deus, como pessoa que não está alheia a essas coisas, é possível para ti alcançar a felicidade, reconhecendo o Cristo f de Deus e iniciando-te em seus mistérios (*Dial.*, 8, 2).

En este aspecto, podemos ver como Justino hace que tanto *λόγος* como *σοφία* funcionen igual; en un primer momento, *λόγος* y *σοφία* deben ser bien ordenados, educados y perfeccionados; la razón debe ejercer su función siempre de acuerdo con la rectitud (*I Apol.*, 2, 2), y la sabiduría debe considerar solo lo que verdaderamente es provechoso, dispensando lo que es malo, y aprovechando lo que sí aporta (*I Apol.*, 2, 3).

Es verdad que la *σοφία* que distingue al cristiano del filósofo es diferente, ya que, para el cristiano, la *σοφία* es el mismo Cristo (*Dial.*, 126, 1), y en el campo filosófico no es un personaje o una figura. No existe un correspondiente en el campo racional que sea equivalente a Cristo, pero sí se puede encontrar muchísimos personajes que, como Cristo, fueron ejemplos de sabiduría, porque en el campo teológico, Cristo es un ejemplo de *σοφία* por su modo de vivir y lidiar con los demás: Cristo es el mejor y más perfecto ejemplo de sabiduría, ya que es la misma sabiduría divina (*Diál.*, 87, 2-3). En el campo racional, tenemos ejemplos de sabiduría que son algo semejantes al modo de vivir y ser de la persona de Cristo, y por esto son también sabios los que tienen a estos personajes como referencia, como Sócrates, Pitágoras, Heráclito y el mismo Platón, como

Justino lo afirma (I *Apol.*, 18, 5)⁴. Así, vemos que la *σοφία* relaciona los dos campos también en cuanto referencia moral: en el campo teológico es una persona que presenta una forma de actuar, y en el campo racional son *personas* que también lo demuestran (I *Apol.*, 5, 4)⁵.

Confesso que todas as minhas orações e esforços tem por finalidade mostrar-me cristão, não porque as doutrinas de Platão sejam alheias a Cristo, mas porque elas não são totalmente semelhantes, como também as dos outros filósofos, os estóicos, por exemplo, poetas e historiadores (*Dial.*, 12, 2).

Tanto para el campo filosófico cuanto para el teológico, la *σοφία* es un conocimiento accesible y depende de la búsqueda personal para ser adquirida (I *Apol.*, 60, 10-11). En los dos campos, la sabiduría se encuentra principalmente en libros, en los cuales es posible, con constancia y atención, aprender las lecciones consideradas sabias (*Dial.* 38, 1 – 2)⁶.

Algo importante a observar es que, para Justino, tanto en el ámbito racional como en el teológico, aunque la *σοφία* deba ser constantemente buscada y constituya una característica identitaria del ser humano, cabe preguntarse: ¿cómo se sabrá qué es realmente la *σοφία*? Aun cuando exista buena intención y voluntad de encontrarla y vivir conforme a ella, ¿cómo se puede discernir dónde se halla efectivamente? Para Justino, la *σοφία* está allí donde se la reconoce como tal; es decir, en aquellas personas que poseen un conocimiento notorio o que se esfuerzan por conocer y aprender cosas difíciles, que son versadas, saben expresarse con claridad y gozan de reputación por su templanza y prudencia (II *Apol.*, 6 [7], 9; Estermann, J, 2001, p. 67). Tales personas están capacitadas para orientar

4 Sobre esto, véase: “*El texto de Justino dialoga con diferentes áreas del conocimiento. El apologista busca construir su argumentación desde la naciente teología cristiana y las escrituras judías, como también se aproxima a la filosofía griega, citando a pensadores como Platón (I Apol., 44), Heráclito (I Apol., 46) y Pitágoras (I Apol., 18). También hace diversas referencias a la mitología greco-romana (I Apol., 12, 5; 54, 55), a la literatura clásica (I Apo., 13, 2; 18, 5) e incluso a la sabiduría popular.*” Dionisio., (2023, p. 2).

5 Desde el planteamiento cristiano de Justino, esto sucede porque toda sabiduría proviene de Dios, por esto se encuentra ideas semejantes al texto bíblico fuera de este, y que tienen “semillas” de sabiduría. Véase: (Castrillejo, D., 2028, p. 286)

6 Con relación a este pasaje, es importante observar que la sabiduría se comprende como el conocimiento contenido en la Sagrada Escritura. Existen distintos niveles de sabiduría, y los cristianos tienen acceso a ella en el texto bíblico por gracia de Dios. Los judíos, en cambio, no poseen dicho acceso pleno. Los cristianos participan de la plenitud del *Λόγος*, y, por lo tanto, pueden acceder a la sabiduría revelada en la Escritura. Los judíos, al no contemplar el *Λόγος* en su totalidad, no alcanzan el acceso completo a la sabiduría presente en el texto bíblico. Es posible notar, además, que los judíos concuerdan con los cristianos en ciertos puntos; sin embargo, cuando se trata de Jesús, dicha concordancia deja de existir.

a otros hacia la verdadera σοφία (Esnaola, M., 2009, p. 104). Lo mismo ocurre en el ámbito teológico: no será el recién convertido quien pueda guiar a alguien en la búsqueda de la σοφία teológica, sino aquel que ya se ha adentrado y profundizado en ella (I *Apol.*, 65, 5). Luego, para Justino, hay la idea de reconocimiento: hay que seguir los pasos de los que son merecidamente reconocidos por su medio y por buenas personas como sabios, y la σοφία está donde estas personas dicen que ella se encuentra (Castrillejo, D., 2018, p. 282)⁷.

Fiquei perplexo. Por fim, decidi conversar também com os platônicos, pois também eles tinham muita fama. Justamente nesses dias, chegara à nossa cidade um homem inteligente, proeminente entre os platônicos; mantinha com eles longas conversas e a cada dia eu me adiantava e fazia progressos notáveis. Eu me exaltava principalmente com a consideração do incorpóreo. A contemplação das idéias dava asas à minha inteligência. Eu imaginava ter-me tornado sábio num átimo, e minha estupidez fazia-me esperar que, de um momento para outro, contemplaria o próprio Deus. Com efeito, esta é a meta da filosofia de Platão (*Dial.*, 2, 6).

Por último, la σοφία es característica distintiva no solo en la acción práctica, mas también en el conocimiento “teórico”. El cristiano y el filósofo deben buscar cada vez más la sabiduría: el cristiano tiene que versarse en la σοφία teológica para entender su fe y contribuir con su comunidad de modo efectivo (I *Apol.*, 6, 1-2); el filósofo debe manejar bien lo mejor de la σοφία filosófica para no ser superficial o poco preciso a la hora de ejercer su papel como “sabio” (I *Apol.*, 2, 2). Del mismo modo, el cristiano tiene que conocer de la σοφία racional-filosófica para evitar tener una fe ciega y fanática (Véase: I *Apol.*, 20, 1-3)⁸; ajena a lo mejor de la producción cultural humana (Sikora, J. 1960, p. 245)⁹; y el filósofo tiene

7 Véase: (*Dial.* 39, 5). No es uno mismo quien se reconoce como sabio, sino que es el entorno quien lo reconoce. Nadie puede autoproclamarse sabio; muchas veces, uno puede ser necio y no saberlo. Para alcanzar la sabiduría, es necesario dedicarse a ella, pues solo con el tiempo y la constancia se va introduciendo en el alma.

8 El mismo Justino es un ejemplo claro de esto: “*Além disto, Justino procura fundamentar racionalmente o cristianismo a partir da filosofia grega, e o estoicismo é uma das escolas filosóficas a que recorre alcançar este objetivo*”. Dionísio, (2022, p. 44).

9 Incluso, el conocimiento exterior al cristianismo puede aportar para la construcción de la teología y mejorar la comprensión de la fe. Justino, en su intento de explicar la Providencia, recurre a ideas filosóficas con la finalidad de entender y explicar la idea de providencia divina. David Torrillos dice: “*Justino puede asumir en este tema una posición filosófica próxima al estoicismo de Epíteto, a la vez que integra algún elemento propio del medioplatonismo, pero la guía conceptual que le permite calibrar entre las distintas posturas es siempre la fe cristiana*”. (Castrijello, D, 2018, p. 287).

que conocer la *σοφία* presente en la Biblia para entender el fenómeno de la fe y como los cristianos proceden para, desde todo el conocimiento que ya posee, y añadiendo la sabiduría presente en la Biblia, pueda enriquecer su conocimiento y aportar mucho más a su entorno (*Dial.*, 8, 1-2; Sikora, J. 1960, p. 244)¹⁰

3. La *σοφία*: mejor camino a seguir y decisión a tomar

Exactamente igual al *λόγος*, la *σοφία* es el mejor camino a seguir (I *Apol.*, 2, 3). Eso significa que la opción por la sabiduría es la mejor que se puede tomar; en el campo filosófico, la *σοφία* proporciona bienes inestimables. No se debe elegir la *σοφία* por un reconocimiento ajeno; por satisfacer el ego o por ganar fama, sino porque la *σοφία* es buena en sí misma, su adquisición trae felicidad y proporciona una vida equilibrada y de acuerdo con la misma naturaleza humana (Véase: I *Apol.*, 3, 2). A nivel teológico, es exactamente igual: no se debe optar por la *σοφία* por el reconocimiento de la comunidad, por un interés por prestigio de los demás o por soberbia, sino más bien, la opción por ella se debe a su bondad y por favorecer una vida buena e “equilibrada”, porque es la mejor forma de vivir, y porque es la salvadora del mundo, el mismo Cristo (*Dial.*, 126, 1-5). En el campo teológico, la *σοφία* conduce a la salvación eterna, la beatitud, por esto es el mejor camino a seguir¹¹. En el campo filosófico, la *σοφία* no lleva a la trascendencia, pero sí lleva a la felicidad por conocer lo mejor y más sublime de la naturaleza humana (Véase: Sb, 8).

En líneas generales, los aspectos de la sabiduría teológica que se presentan en todo el género humano se relacionan con las ideas de virtud, como la prudencia y conceptos comunes a todas las culturas, como la responsabilidad, el rechazo a lo malo, y la búsqueda por lo bueno y

¹⁰ Viviana Félix (2010, p. 3), parafraseando la idea de “cristianos antes de Cristo”, observa que la virtud, (que se aprende desde la sabiduría) es una condición de acercamiento a Dios, mismo para los que no creen. En este sentido, vemos como se acercan los campos filosófico y teológico en Justino.

¹¹ Por más que la sabiduría sea buena y útil en la vida, al final no es ella quien salva, sino Dios. La salvación proviene únicamente de Él, y se realiza por medio de Jesucristo. Esto no significa que la riqueza o la sabiduría carezcan de valor –sirven en la vida humana–, pero en lo que respecta a la salvación, solo Dios es quien salva. Justino dice: “Dizer que “tu és o meu Deus, não te afastes de mim” é, ao mesmo tempo, algo de quem nos deseja ensinar que todos nós devemos colocar a nossa confiança no Deus que fez todas as coisas e somente nele procurar salvação e socorro, e não pensar, como o comum dos homens, que podemos nos salvar por nossa descendência, riqueza, força ou sabedoria. Isso é o que vós fizestes sempre, certa vez fabricando para vós um bezerro de ouro e sempre vos mostrando ingratos e assassinos dos justos, e ao mesmo tempo, vos orgulhando de vossa descendência”. (*Dial.* 102, 6).

honesto. También se observa la asimilación rápida del mensaje cristiano por parte de los gentiles, facilitada por la presencia de parábolas y enseñanzas de Cristo que resonaban en diversas culturas. Otro punto a ser considerado es la existencia de proverbios populares y máximas, que encapsulan una sabiduría propia, muchas veces en concordancia con los del libro de los Proverbios y, por ende, con la sabiduría teológica de Justino (Dionisio, 2024, p. 189).

Para Justino, existe una diferencia muy grande entre conocer la σοφία y ejercerla. Para el autor, está de la mano el “saber y el hacer”; es inadmisibles que se sepa que lo que es la σοφία y no se proceda de acuerdo con ella, en ambos campos (I *Apol.*, 2, 1; 16, 14). El que tiene acceso y está educado en los grandes clásicos de la humanidad y en los pensadores antiguos, y no busca adecuar su vida con la sabiduría que se encuentra en este conocimiento o tampoco busca aportar para su medio a partir de toda la σοφία que tuvo acceso, no puede ser llamado sabio ni filósofo (I *Apol.*, 4, 8)¹². Lo mismo sucede con el cristiano: el cristiano tiene que conocer la σοφία pertinente a su campo, y tiene que vivir según esa σοφία y permitir que todo lo que está de común acuerdo con esta, sea parte de sus actos, de modo que este conocimiento no sea solamente teórico, o solamente en la vida de una persona, sino que aporte a la realidad en que está, y ayude a construir, literalmente, un mundo mejor (I *Apol.*, 16, 14; II *Apol.*, 2)¹³.

Trifão perguntou: — E se alguém quiser observar essas coisas, sabendo que é certo o que dizes, embora reconhecendo que Jesus é o Cristo, crendo nele e obedecendo-lhe, esse se salvaria? Eu lhe respondi: — Trifão, segundo o meu parecer, afirmo que essa pessoa se salvaria, contanto que não pretenda que os outros homens, isto é, os que vêm das nações, estejam circuncidados do erro por Jesus Cristo e tenham a todo custo que observar o mesmo que ele observa, afirmando que se não observarem não poderão salvar-se. É o que fizeste no começo de nosso diálogo, afirmando que eu não me salvaria se não observasse a vossa lei (*Dial.*, 47. 1).

12 En este sentido, es notable la diferencia de Justino a otros apologistas, como su propio discípulo, que rechazaba completamente la filosofía. Para Justino, existía una sabiduría presente en la filosofía, y que podría servir para la teología cristiana. Véase: Sikora, J. (1963, p. 245).

13 Justino observa que la conducta de los cristianos es moralmente ejemplar, y por eso, debería ser “preservada”, o mejor, “respetada”: “Χριστιανοὶ γὰρ εἶναι κατηγορούμεθα τὸ δὲ χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δίκαιον. καὶ πάλιν, ἐὰν μὲν τις τῶν κατηγορουμένων ἐξάρνος γένηται, τῇ φωνῇ μὴ εἶναι φήσας, ἀφίετε αὐτόν, ὡς μηδὲν ἐλέγχειν ἔχοντες ἀμαρτάνοντα· ἐὰν δὲ τις ὁμολογήσῃ εἶναι, διὰ τὴν ὁμολογίαν κολάζετε, δεον καὶ τον τοῦ ὁμολογοῦντος βίον καὶ τοῦ ἀρνούμενου, ὅπως δια τῶν πράξεων ὁποῖος ἐστὶν ἕκαστος αἰνεῖται”. (I *Apol.*, 4, 5-6). En este sentido, es interesante observar el elogio de San Jerónimo a Justino, por su autenticidad mientras filósofo y cristiano: Esnaola, M. (2009, p. 108).

No se puede olvidar también que existe el buen y mal uso de la *σοφία*, que está relacionado con la intención que está en el uso del conocimiento proveniente de ella y de la forma como este conocimiento es empleado. Un cristiano puede decididamente ocupar un conocimiento bíblico de forma maliciosa para ganar un debate o para persuadir falsamente a una persona (Véase: *Dial.*, 87, 1-3), y un filósofo puede valerse de su conocimiento para engañar y conseguir algo con esto (*I Apol.*, 54, 1). Vemos que la *σοφία* puede ser bien o mal ocupada en los dos campos, e incluso cuando uno de los campos investiga sobre el otro: un cristiano puede ocupar la *σοφία* filosófica de manera tendenciosa y poco honesta para disminuirla o enaltecer alguna idea teológica, y un filósofo puede ocupar la *σοφία* teológica de igual modo, para atacarla y desvalorizar lo que ella tiene de bello y sublime¹⁴.

4. La sabiduría y la mitología

Cuando se lee las apologías, se percibe que, por tratarse de creencias muy diferentes, hay una separación muy tajante entre la religión greco-latina y el cristianismo, pero afirmar que no existe relación entre la *σοφία* y la mitología es un equívoco. En efecto, las mitologías son parte de la *σοφία* racional-filosófica, producto de la razón y demuestran la pre-ocupación innata en el ser humano de trascender y alcanzar a lo divino. Por cierto, este sentimiento humano es válido desde el campo teológico; es comprensible y acogido, aunque este vaya a resignificar mucho de la religión mitológica, muchos puntos de esta se mantendrán y serán adaptados al cristianismo¹⁵.

And both the Sibyl and Hystaspes said that corruptible things would be consumed through fire. And those called Stoic philosophers are of the view that even God himself is resolved into fire, and they say that the world

14 Véase: (*Dial.*, 123, 4): “*Parecevos bom esse louvor de Deus e conveniente esse testemunho para servos de Deus? Por mais que o ouçais, não tendes vergonha e não estremeceis diante das ameaças de Deus, porque sois um povo ignorante e duro de coração. “Por isso, eis que continuarei transportando esse, diz o Senhor. Eu os transportarei, destruirei a sabedoria de seus sábios e esconderei a prudência de seus prudentes”. E isso com razão, pois não sois sábios, nem prudentes, mas espertos e astutos. Se sois sábios, o sois apenas para praticar o mal, mas sois impotentes para conhecer o desígnio oculto de Deus e a aliança fiel do Senhor ou encontrar os caminhos eternos.* 5Portanto, diz a Escritura: “Levantarei contra Israel e contra Judá uma descendência de homens e uma descendência de feras”. E por meio de Isaías, assim fala sobre o outro Israel: “Naquele dia, haverá um terceiro Israel entre os assírios e os egípcios, abençoado na terra que o Senhor dos exércitos abençoou, dizendo: Bendito será o meu povo que está no Egito e aquele que está entre os assírios, e a minha herança é Israel”

15 Véase: Ubiña, J. F. (2004, p. 122-124); Renderos, M., (2016, p. 2-3, 7-17).

will come to be again by alteration. But we think that God the maker of all is superior to changeable things. If therefore we say some things similarly to the poets and philosophers whom you respect, and some things that exceed them and are divine, and for which, we alone offer proof, why are we unjustly hated more than all? (I *Apol.*, 20, 1-3)¹⁶

Como afirma la tesis doctoral, el campo teológico de Justino aprovecha la σοφία del campo filosófico y el filosófico también puede aprovechar la σοφία del teológico, reconociendo entre ambos lo que es bueno y edificante (Dionisio, 2024, p. 20). Así, la mitología puede ser entendida desde el campo teológico como un tipo de σοφία que representa antropomórficamente las relaciones humanas, sus conflictos y su realidad (I *Apol.*, 20). La mitología guarda un tipo de sabiduría que puede ser leída e incluso incorporada a diversas situaciones de la vida, de modo que la mirada cristiana y su comprensión de la historia de la humanidad sea esclarecida (Véase: I *Apol.*, 21, 4-6; Castrillejo, D., 2018, p. 286). En efecto, el cristiano no debe ser una persona que sabe exclusivamente sobre la Biblia y su religión; Justino mismo conocía muy bien acerca de la mitología y las divinidades grecorromanas, pero esto no lo impedía de ser un cristiano ejemplar y que entró en la historia de la Iglesia (Véase: I *Apol.*, 20; 21; 22). Desde Justino, el cristiano debe conocer principalmente sobre su religión es cierto, pero también de las demás religiones que están en su alrededor, en su patria, para incluso poder hacer una lectura de su medio y entenderlo de forma más eficiente (I *Apol.*, 26). Esto incluso puede ser un buen método de evangelización; el hacer paralelos entre aspectos de otras religiones y el cristianismo, mostrando el equívoco de aquellas y el acierto que hay en esta.

E para que se torne evidente para vós, vamos apresentar-vos a prova de que aquilo que dizemos, por tê-lo aprendido de Cristo e dos profetas que o precederam, é a única verdade e a mais antiga do que todos os escritores que existiram. Não pedimos que se aceite a nossa doutrina por coincidir com eles, mas porque dizemos a verdade. Demonstraremos também que Jesus Cristo é propriamente o único Filho nascido de Deus, como seu Verbo, seu Primogênito e sua Potência. Feito homem pelo seu designio, ele nos ensinou essas verdades para a transformação e condução do gênero humano (I *Apol.*, 23, 1-2).

16 “καὶ Σίβυλλα δὲ καὶ Ὑστάσπης γένεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν σια πυρὸς εφασαν. οἱ λεγόμενοι δὲ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν εἰς πῦρ ἀναλύεσθαι δογματίζουσι, καὶ αὐτὸν παλιν κατὰ μεταβολὴν τὸν κόσμον γενέσθαι λέγουσιν. ἡμεῖς δὲ κρείττον τι τῶν μεταβαλλομένων νοοῦμεν τὸν πάντων ποιητὴν θεόν.

εἰ οὖν καὶ ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ’ ὑμῖν τιμωμένοις ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις λέγομεν, ἕνια δὲ καὶ μειζόνως καὶ θείως, καὶ μόνου μετ’ ἀποδείξεως, τί παρὰ πάντας ἀδίκως μισοῦμεθα;”

En el fondo, tanto en el campo teológico como en el racional-filosófico, la mitología puede ser tomada como parte importante de la *σοφία*. Desde el campo racional-filosófico, la mitología puede ser abordada como parte constitutiva de la historia de la humanidad y del sentimiento religioso humano, pues es producto de la razón (I *Apol.*, 54, 1). Es indiscutible que las mitologías son parte del imaginario humano, demuestran su creatividad e imaginación, además de tener un papel importante en la vida y en la sociedad: Es marco central en la vida de las personas; referente ético-moral; educadora, reguladora de la sociedad y lo que, en el fondo, mantiene las personas en una cierta unidad y sentimiento de hermandad¹⁷. La mitología (o las mitologías) explican el surgimiento de los pueblos, del mal, de las virtudes, e indican cuales son las reglas a ser observadas para agradar a las divinidades (I *Apol.*, 24). Justino afirma que, aunque la religión cristiana sea muy distinta a las religiones existentes en el Imperio, debe existir una aceptación del cristianismo tal como existe con las diferentes religiones y la mitología, no porque ellas son iguales al cristianismo, sino porque todos puedan convivir en paz (I *Apol.*, 23, 1).

5. La sabiduría como lengua común de los hombres

En el campo teológico y racional-filosófico, el *λόγος* es la lengua común que permite la unión y la buena relación entre las personas. Es decir: desde la razón, es posible convivir y establecer buenas y estables relaciones independientemente de la cultura o lengua (I *Apol.*, 4, 3); entre cristianos lo mismo, ya que el *Λόγος* es el propio fundador del cristianismo y su principal marco referencial (I *Apol.*, 12, 7). Pues bien, la *σοφία* también establece algo así como una lengua común, desde la cual es posible entenderse y hacerse entender, tanto en el campo teológico como en el filosófico¹⁸. Sobre este tema, Joseph Sikora observa:

[...] he has attracted much attention and admiration for his learning and sympathy with ancient philosophy even as a Christian and for his nobility of spirit. He has been regarded as a precursor of Christian humanism and

17 Justino ofrece muchos ejemplos de esto, como, por ejemplo, que las historias mitológicas son memorizadas por los jóvenes (I *Apol.*, 50, 1); que había monumento a una dignidad samaritana, que era venerada incluso por pueblos extranjeros (I *Apol.*, 26, 1-3) y, en la antigüedad, las mitologías eran parte de la vida incluso de filósofos clásicos (II *Apol.*, 10, 4-5).

18 Véase: I *Apol.*, 4, 1: “*ὄνόματος μὲν οὖν προσωνημίχ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν κρίνεται ἄνευ τῶν ποπιπτούσων τῷ ὀνόματι πράξεων. ἐπεὶ ὅσον γε ἐκ τοῦ κατηγορουμένου ἡμῶν ὀνόματος χρηστότατοι ὑπάρχουμεν.*” Desde la razón y desde la sabiduría, se concluye la mejor forma de vivir entre personas diferentes.

of Christian philosophy, and even as the patriarch of Christian humanism (Sikora, J. 1963, p. 244).

La sabiduría, en ambos, campos se involucra con la persona humana en todos sus matices y esferas; no solo con lo que es el conocimiento teórico, sino con la persona humana en toda su universalidad¹⁹. Siendo así, quien busca la σοφία sabrá cómo actuar *sabiamente* ante las diversas situaciones de la vida, y su sabiduría será reconocida por los demás, por su entorno (*Dial.*, 2, 4). El cristiano reconoce a otro cristiano en cualquier parte del mundo porque ambos tienen la σοφία como principal referencia, y la pueden consultar para resolver sus problemas, vivir en armonía y entenderse²⁰. El filósofo también puede dialogar con otro filósofo a partir de la σοφία que ambos tienen, y juntos también pueden llegar a un acuerdo y lograr la paz y la armonía.

And it is unfair that this, too, should happen. For, indeed, some assume the name and appearance of philosophers who yet behave in no way worthy of their profession. And you know that among the men of ancient times those who contradicted one another in their thought and teaching are nevertheless all called by the same name of philosopher (*I Apol.*, 4, 8)²¹.

Desde la mirada teológica, los cristianos pueden tener un desacuerdo dogmático, pero el punto de acuerdo (y de desacuerdo) siempre será la σοφία (En sus dos matices teológicos, es decir, como “sabiduría” presente en el texto bíblico y como Cristo, que es la propia sabiduría). Desde la σοφία, los cristianos pueden discutir cualquier cuestión inherente a su religión, a sus dogmas o a sus liturgias particulares. También desde la σοφία los cristianos pueden reflexionar sobre la realidad y pueden resolver o proponer soluciones para problemas mundanos (*I Apol.*, 28), o cuestiones que trascienden las líneas bíblicas, y que la Biblia simplemente no dis-

19 *Dial.*, 2 – La filosofía es una sabiduría, que busca conocimiento y desarrolla conocimiento que sirve para la vida, pero su función principal es llegar hacia Dios. Es un conocimiento que hace llegar a Dios. O por lo menos debería acercar a uno de Dios.

20 — *Sei muito bem que, como diz a palavra de Deus, essa grande sabedoria do Criador do universo e Deus onipotente está oculta para vós. É por isso que, por compaixão de vós, coloco todas as minhas forças para que compreendais esses nossos paradoxos. Assim ao menos eu serei inocente no dia do julgamento. Escutai agora palavras que vos parecem ainda mais paradoxais. Não vos alvoroceis, mas, reanimados, continuai ouvindo-as e examinando-as, e desprezai a tradição de vossos mestres, pois o espírito profético os acusa de incapacidade para compreender os ensinamentos de Deus e de estarem voltados apenas para suas próprias doutrinas*” (*Dial.*, 38, 2).

21 “οὐκ ὀρθῶς μὲν οὖν οὐδὲ τοῦτο πράττεται· καὶ γὰρ τοὶ φιλοσοφίας ὄνομα καὶ σχήμα ἐπιγράφονται τινὲς οἱ οὐδὲν ἄξιον τῆς ὑποσχέσεως πράττουσι. γινώσκετε δ’ ὅτι καὶ οἱ τὰ ἐναντία δοξάσαντες καὶ δογματίσαντες τῶν παλαιῶν τῷ ἐνὶ ὀνόματι προσαγορεύονται φιλόσοφοι”

curre sobre (Castrillejo, D., 2018, 288)²². Lo mismo cuando no concuerdan o discuten, los cristianos tienen un terreno común, que es la σοφία²³. Por ejemplo, Justino mismo cita las herejías existentes en su tiempo, como la secta de Marción (I Apol., 58). En efecto, aunque para Justino estos cristianos son heréticos, lo que une a los heréticos con los verdaderos cristianos es la Σοφία, aunque haya una diferencia de interpretación, es la σοφία (Jesucristo y su Palabra) que sostiene las ramificaciones (aunque heréticas) de la misma religión cristiana.

Com efeito, uns de um modo, outros de outro, ensinam a blasfemar ao Criador do universo e a Cristo, que por ele foi profetizado que deveria vir, assim como ao Deus de Abraão, Isaac e Jacó. Nós não temos nenhuma comunhão com eles, pois sabemos que são ateus, ímpios, injustos e iníquos e que, em lugar de cultuar a Jesus, só o confessam de nome. E se chamam cristãos, do mesmo modo que os das nações atribuem o nome de Deus às obras de suas mãos e tomam parte em iníquas e sacrílegas iniciações. Quanto a eles, uns se chamam marcionistas, outros valentinianos, outros basílidianos, outros saturnilianos e com outros nomes, trazendo cada um o nome do fundador da seita, do mesmo modo como aqueles que, pretendendo professar uma filosofia, como notei no início, acreditavam ser um dever trazer o nome do pai ou da doutrina que professa (*Dial.*, 35, 5-6).

Lo mismo sucede en el campo filosófico: dos versados en filosofía pueden discutir acerca de cuestiones sobre la σοφία, pero es la σοφία la que sostiene la discusión y las diferentes líneas interpretativas de ella (*Dial.*, 3, 1-3). Los filósofos pueden juntarse o escribir tratados de filosofía en el cual debaten o experimentan ideas de otros filósofos, y de este modo aportan para que la σοφία sea más rigurosa y perfecta (FELIX, V. 2010, p. 1); con soluciones más eficientes y precisas para los problemas no solo de la filosofía, sino del mundo y de la convivencia entre los hombres²⁴.

22 Por ejemplo, el Nuevo Testamento, que todavía no era definido en tiempo de Justino, prácticamente no dice nada sobre el problema de las ramificaciones del cristianismo. Para solucionar este problema, Justino recurre a una interpretación de los libros veterotestamentarios y de los Evangelios. Así, se nota que, mismo cuando no hay acuerdo dentro de la propia religión cristiana, la Biblia y el Cristo-Σφία son el punto de acuerdo. Véase: (I Apol., 26, 6-8). En este sentido, David Castrillejo observa, en la cita referida, la utilización de la filosofía para explicar/ fundamentar la idea de la Providencia.

23 Véase (*Dial.*, 35, 7).

24 I (Apol., 2, 1) “τοὺς κατ’ ἀλήθειαν εὐσεβεῖς καὶ φιλοσόφους μόνον τάληθες τιμᾶν καὶ στέργειν ὁ λόγος ὑπαγορεύει, παραιτουμένους δόξαις παλαιῶν ἑξακολουθεῖν, ἂν φαῦλαι ὦσιν· οὐ γὰρ μόνον μὴ ἐπέσθαι τοῖς ἀδίκοις πράξασιν ἢ δογματίζουσιν ὁ σώφρων λόγος ὑπαγορεύει, ἀλλ’ ἐκ παντὸς τρόπου καὶ πρὸ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς τὸν φιλαλήθη, κἂν θάνατος ἀπειλήται, τὰ δίκαια λέγειν τε καὶ πράττειν ἀιρέσθαι δεῖ.”

Es tan cierto que la σοφία es una *lengua común* entre cristianos y filósofos que habrá puntos en los cuales estos entran un “común acuerdo”. Por ejemplo, un verdadero filósofo nunca afirmará que la sabiduría es una imbecilidad (I *Apol.*, 3, 2), y dos cristianos nunca dirán que Dios no existe (I *Apol.*, 10, 1). En el campo filosófico, la σοφία en la que los filósofos son educados es tan importante que sería un sinsentido afirmar que ella es una torpeza, y en el campo teológico es completamente contradictorio que se afirme la inexistencia de Dios. Así, vemos que la σοφία une a los hombres, incluso en los puntos de desacuerdo.

Como Justino identifica el cristianismo como la filosofía, la σοφία se torna identificador y el unificador entre los filósofos y cristianos. Justino afirma que los cristianos tienen acceso a la mayor sabiduría que existe (*Dial.*, 8, 1-2; Castrillejo, D., 2018, 287), de modo que pueden también comunicarse y debatir con un filósofo sobre temas que relacionan la σοφία filosófica y la teológica, como la conducta ético-moral y el problema de Dios (I *Apol.*, 3, 3-4); lo mismo con un filósofo: este puede debatir con un cristiano sobre temas que relacionan su campo con el teológico. De esta forma, el cristiano puede aportar para la σοφία filosófica desde su conocimiento bíblico, y el filósofo puede aportar para el basamento o perfeccionamiento de la doctrina cristiana, desde su sabiduría, o por último, ambos pueden crear reflexión que une a los dos y proporcionan buenos frutos para ambos (*Dial.*, 123, 4; Castrillejo, D., 2018, p. 287).

6. Conclusión

En este trabajo se observó que Justino no posee únicamente el concepto de λόγος como elemento exclusivo o central de su pensamiento, sino que emerge también otro concepto fundamental: el de σοφία. Este concepto, generalmente olvidado por la bibliografía, tiene un funcionamiento singular: es producto de la razón y opera de manera semejante a ella. Hemos visto que ideas que Justino desarrolla a partir del λόγος también pueden articularse mediante la σοφία; incluso, nociones como “la lengua común de los seres humanos” o la σοφία como referente ético-moral muestran que este concepto posee un potencial significativo para futuras investigaciones sobre el autor.

Asimismo, hemos constatado que existen, en realidad, no una, sino dos nociones de σοφία operantes en el pensamiento justiniano: una de carácter racional y otra de carácter teológico. Es cierto que este trabajo se apoya en las categorías propuestas por la tesis doctoral citada, pero, incluso prescindiendo de ellas, es evidente que Justino concibe la sabi-

duría desde dos perspectivas: una proveniente del mundo grecorromano y otra de la tradición bíblica. Esta última, sin duda, ocupa un nivel superior a la primera. Dentro del marco interpretativo de la tesis, esta doble estructura conceptual se mantiene prácticamente igual.

Concluimos que ambas nociones de *σοφία* poseen referencias distintas y, en muchos casos, divergentes. La *σοφία* teológica remite al texto bíblico y a la persona de Cristo, reconocido por Justino como la Sabiduría misma, de modo semejante a lo que el Evangelio de Juan hace al identificar el *λόγος* con Cristo. Por otro lado, la *σοφία* filosófica proviene de los filósofos, de los libros de filosofía, de los clásicos de la humanidad y del conocimiento en general. Sin embargo, en su efecto práctico, ambas nociones se unen, ya que los resultados de la sabiduría teológica y de la sabiduría filosófica son, en muchos casos, casi idénticos, aunque sus puntos de partida y sus fines sean distintos.

Por último, los dos objetivos secundarios de este trabajo fueron alcanzados con éxito. En primer lugar, la exposición y demostración del concepto de *σοφία* permitió identificar una problemática nueva en el pensamiento de Justino y ofrecer una lectura renovada de su obra, capaz de inspirar futuras investigaciones sobre este mismo tema o sobre otros aspectos de su pensamiento. En segundo lugar, el objetivo de dar continuidad a las ideas desarrolladas en la tesis doctoral también se logró, ya que aquí se trabajó la relación de los conceptos de *σοφία* dentro de las categorías establecidas en aquella investigación, avanzando un paso más allá de lo que esta proponía, que era la delimitación de los campos en Justino.

Referencias bibliográficas

- Biblia de Jerusalén. (2009). 4º edición. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dionisio, J. (2022). O Logos estoico e o Logos em Justino. *Revista Filosófica São Boaventura*, 16(1).
- Dionisio, J. (2023). Reflexiones sobre la verdad desde los textos de Justino Romano. *Phainomenon*, 22(2), 1-13.
- Dionisio, J. (2024). Los conceptos de *λόγος* y *σοφία* en las apologías de Justino Romano. (Tesis de doctorado). Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Droge, A. J. (1987). Justin Martyr and the Restoration of Philosophy. *Church History*, 56(3). <https://www.jstor.org/stable/3166060>
- Félix, V. L. (2010). Inmortalidad del alma y escatología en Justino. En M.

- Alesso & R. Miranda (Eds.), *Actas del II Simposio Internacional Helenismo y Cristianismo (II SIHC)*. EdUNLPam / Universidad Nacional de General Sarmiento / Universidad Nacional de La Pampa.
- Jaeger, W. (1985). *El cristianismo primitivo y la paideia griega*. 5ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- Esnaola, M. A. (2009). San Justino mártir y la cruz del Calvario. *Revista Española de Teología*, 69, 99-123. Facultad de Teología San Dámaso, Madrid.
- Reale, G., & Antiseri, D. (1990). *História da Filosofia, Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, Coleção Filosofia.
- Renderos, M. (2016). *Des-Helenización del cristianismo en El Salvador*. Ciudad de San Salvador: Universidad Luterana Salvadoreña.
- Roma, Justino de (2009). *Apologies*. Ed. Denis Minns y Paul Parvis. Oxford University Press.
- Roma, Justino de (2019). *Patrística - I e II apologias, Diálogo com Trifão*. Trad. I. Storniolo. São Paulo: Paulus.
- Sikora, J. J. (1963). Philosophy and Christian Wisdom According to Saint Justin Martyr. *Franciscan Studies*, 23, 244-256.
- Torrijos Castrillejo, D. (2018). La noción de providencia según San Justino. *Universidad San Dámaso*, 271-290.
- Ubiña, J. F. (2004). Justino y Trifón: Diálogo e intolerancia entre judíos y cristianos a mediados del siglo II. *MEAH, sección Hebreo*, 53, 123-152.

ÉTICA DE LA PROXIMIDAD Y ERA DIGITAL: REFLEXIONES DESDE LA PROPUESTA ÉTICA DE HUMBERTO GIANNINI

ETHICS OF PROXIMITY AND THE DIGITAL AGE: REFLECTIONS FROM HUMBERTO GIANNINI'S ETHICAL PROPOSAL

José Gustavo Segura Alarcón*

Resumen

Este artículo examina la posibilidad de pensar una ética de la proximidad en el contexto de la era digital, caracterizada por la hiperconectividad y la transformación de las formas tradicionales de convivencia. A partir del instrumental conceptual desarrollado por Humberto Giannini —especialmente la noción de “experiencia común”— se analiza si las ciber-relaciones pueden constituir un espacio legítimo de encuentro ético. Se sostiene que, lejos de anular la proximidad, la mediación tecnológica reconfigura la espacialidad del encuentro, planteando nuevos desafíos para la commensurabilidad del ser y la irreductibilidad del otro. El trabajo combina análisis conceptual, revisión crítica de fuentes y problematización filosófica del fenómeno digital contemporáneo.

Palabras clave: ética de la proximidad, experiencia común, era digital, hiperconectividad.

Abstract

This article examines the need to explore an ethics of proximity in the Digital Age, characterized by hyperconnectivity and new forms of social interaction. Drawing on Humberto Giannini’s conceptual framework—particularly the notion of “common experience”—the paper analyzes whether virtual encounters can be understood as genuine spaces of ethical recognition. It argues that technological mediation does not eliminate proximity but reconfigures the spatial and communicative conditions of encounter, raising new questions concerning the commensurability of being and the irreducibility of the other.

* Docente de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. E-Mail: jose.segura@ucsc.cl, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2896-1239>.

Keywords: ethics of proximity, common experience, digital age, hyperconnectivity.

Recepción: 13.II.2023 / Aceptación: 9.IO.2024

I. Introducción. Justificación y alcance de la reflexión ética desde la propuesta gianniniana

I.1. Un acercamiento a las relaciones interpersonales en la actualidad

Para el filósofo chileno Humberto Giannini, una propuesta ética no puede versar sobre decisiones que se toman según “ciertos valores”, sino que tiene que estar relacionada con lo que somos y con lo que podemos esperar como personas. En este sentido, señala que una de las características esenciales del ser humano no es sólo habitar con otros, sino “ser ante otros, estar expuesto ante ellos” (Giannini, 2001, p. 3). Por ello, una de sus preocupaciones centrales y que resulta clave para comprender su planteamiento, es la necesidad de concientizar, generar y potenciar los lazos entre los miembros de una sociedad. Esto se refleja en el siguiente pasaje:

[Es necesario] crear conciencia de que somos una sola sociedad. Esto significa que debemos crear nuevas condiciones de vida, crear sitios de encuentro. La vida nos está creando soledades asociadas [...] Uno pertenece a una ciudad, y en esa ciudad los demás seres humanos son mis conciudadanos, y la relación con mis conciudadanos debe ser de igual a igual (2015, p. 29).

Según lo mencionado por el autor, el mundo propiamente humano se constituye en el *encuentro* entre las personas, entendido como *experiencia compartida*. Sin embargo, dicho *encuentro* se ve amenazado actualmente por un “solipsismo acósmico” (Giannini, 2012, p. 24) que estaría destruyendo las fuentes de la vida misma. En su libro *La Experiencia moral* (1992) refuerza esta idea señalando que “la soledad del hombre contemporáneo tiene una de sus raíces más profundas en la alteración o, incluso, en la paulatina pérdida de experiencias compartidas” (p. 55). Esto debido, en parte, a los extraordinarios avances tecnológicos que estarían desdibujando las barreras espacio-temporales y que, por lo mismo, harían más frágiles los lazos con el “otro”, debilitando así la estructura ontológica del habitar (Giannini, 2001). En la propuesta de Riechmann (2012), las actuales

tendencias como la división en el ámbito de la técnica, la interposición de la tecnociencia, la necesidad imperiosa de las telecomunicaciones y la invasión virtual explicitarían lo expuesto por Giannini. Sin embargo, Aguilar Gordón (2011) señala la necesidad imperiosa de re-pensar la tecnología y, especialmente la era digital, “como realidad y como conocimiento” porque los nuevos paradigmas generados por el avance de la ciencia y de la tecnología de los últimos tiempos contribuyen al cambio de las percepciones sobre nosotros mismos, sobre la forma como interactuamos y sobre la manera de relacionarnos con la naturaleza (p. 125).

A este fenómeno Arboleda Quintero (2005) lo caracteriza como un espinoso camino por las grandes controversias que se tejen alrededor de la tecnología. Porque abundan los tecnófobos ingenuos y los tecnólatras extremos. Porque nadie ha podido delimitar los dominios de la técnica, la tecnología y la ciencia (p. 79).

Lo anterior no debe conducir necesariamente a un determinismo tecnológico de la era digital, como se podría pensar cuando se conciben las tecnologías de la comunicación como un mero canal instrumental neutro, sin espacio a una reflexión ética. Desde el pensamiento gianniniano, por el contrario, se invita a pensar que estas tecnologías de la comunicación en la era digital exigen y permiten relaciones auténticas con el “otro” que pueden y deben ser reflexionadas desde una propuesta ética que se funda en la experiencia compartida. Este es el propósito del presente artículo.

1.2. Una nueva percepción de la Otredad

Desde este contexto donde la tecnología de la comunicación en la era digital se presenta como “orientadora de las conductas, elemento de cohesión y estratificación social” (García de la Huerta, 1986, p. 302) señalando así un nuevo modo de estar en el mundo y nuevas formas de relaciones intersubjetivas, surgen algunas interrogantes que consideramos necesario plantear como objeto de reflexión:

a) En esta era digital donde existe una nueva forma de relacionarse con el otro que está mediada por redes e interfaces de velocidad inédita, ¿se podría definir esto como una experiencia fenoménica-representacional? Es decir, ¿esta experiencia afectaría plenamente a las personas en el plano perceptivo, cognitivo y emocional y, por lo mismo, en la comunicabilidad entre éstas? (Echeverría, 2003).

b) Entonces, ¿se puede inferir de todo esto una creciente especie de desvinculación que está en la base de las relaciones de las personas

en el mundo?, ¿Se puede inferir una suerte de “deuda de proximidad”? (Grau, 2016).

No es fácil responder estas preguntas, no hay claridad reflexiva al respecto. Lo que sí se percibe es un progresivo y profundo cambio en el vínculo entre lo que es considerado como privado y lo público, con una delimitación cada vez más confusa que podría estar llevando a un creciente debilitamiento de los lazos con el prójimo, a un quiebre en el principio de reciprocidad (Pulgar, 2017) y un creciente debilitamiento de la estructura ontológica del habitar, acrecentando en las personas las sensaciones de soledad, confusión y fragilidad debido a la complejidad de ser comprendido dada las distintas demarcaciones entre el “yo” y el “tú” en este nuevo espacio social y cultural. En este contexto, las nociones de cercanía y distancia parecen perder su significado habitual, el otro se encuentra inmediatamente disponible, pero al mismo tiempo infinitamente lejano.

Frente a este panorama, ¿qué puede ofrecernos la Ética de la Proximidad propuesto por Giannini? Naturalmente esto es algo que exploraremos en los alcances conclusivos de este trabajo. Sin embargo, hay un punto que quisiéramos destacar: es precisamente en tiempos en que la distancia y la cercanía entre el Yo y el Tú aparentemente se difuminan, que el concepto “*experiencia común*” gianniniano adquiere gran relevancia como elemento comprensivo. Por esta razón, Giannini la propone como “el territorio firme para una indagación filosófica que privilegia la cuestión ética” (Giannini, 2001, p. 15) desde el concepto *proximidad*. Señala al respecto

Limitémonos a decir que pueden aducirse razones poderosas para sostener que esta experiencia puede constituir – al menos, - un punto legítimo de partida para el filosofar. Creo, además, que una opción semejante ofrece más de alguna ventaja a la reflexión que se proponga subrayar decididamente el problema ético. Y para marcar el rasgo distintivo de tal experiencia, más que experiencia del otro conviene denominarla experiencia ‘ante el otro o, lo que resultará ser lo mismo, experiencia moral (2001, p. 8).

Es esta propuesta gianniniana de “*experiencia común*” lo que desarrollaremos a continuación.

2. La “*experiencia común*” como concepto clave de la propuesta gianniniana

A continuación, buscaremos contextualizar el pensamiento de Giannini y su propuesta de una Ética de la Proximidad. Esto lo haremos

haciendo una revisión de lo que el autor llama “*experiencia común*” basándonos en el papel que juega la comunicación y la importancia de su propuesta tipológica como espacialidad comunicativa.

2.1. Hacia una fundamentación de la “*experiencia común*”

La importancia del aporte de Giannini está en su reflexión comprensiva del con-vivir y del sentido de la experiencia del prójimo, es decir, cuando reflexiona sobre el estar con y ante un otro que nos interpela constantemente en la vida cotidiana. Es esto lo que posibilita la reflexión ética que él llama “Ética de la proximidad” que, en el fondo, es una invitación a construir lo común, el *nosotros* que permitiría ese estar en algo común, o *vivir como común*. Señala, “mundo es lo que vamos haciendo en común – comunicándonos” (Giannini, 2007, p. 93). Esto es algo “esencialmente afectivo: el sentimiento de no estar sólo compartiendo las mismas cosas sino participando de los mismos significados” (Giannini, 2007, p. 93). Se trata, en definitiva, de una proximidad que permite construir un mundo de significados que se realiza día a día, en la cotidianidad, ya sea de manera continua o circunstancial. Esto permite “vivir con simpatía la vida cotidiana, vida en la cual el prójimo se aproxima con un nombre, con un rostro, con una intimidad que siempre se revela irreductible a la nuestra” (Giannini, 1965, p. 11) y que permite *el verdadero encuentro desde la experiencia común*, fundamento de la experiencia del convivir y del sentido de la existencia del prójimo.

2.2. Caracterización de la “*experiencia común*” gianniniana.

Para Giannini, la “*experiencia común*” es una de sus grandes preocupaciones que no puede ser puesta en duda porque pareciera que ese es “nuestro modo de ser” (Morales de la Barrera, 2015 p. 24) y el lugar donde se desarrolla la vida humana.

Pero ¿cómo se accede a esta “*experiencia común*”?

Giannini desarrolla largamente este tema en su libro *La experiencia moral* (1992). En dicho libro se propone el objetivo de “determinar [el] espacio, tiempo y lenguaje propios del espacio civil: escenario de lo que pasa” (1992, p. 11). Y señala que lo que pasa en este mundo civil es la tensión entre lo manifiesto, lo público y lo que siempre se está retrayendo más acá del mundo: la subjetividad, como “hecho inobjetable”. Tal tensión constituye el *arjé* del espacio civil; y se desarrolla esencialmente como conflicto moral: como exigencia y como aspiración (1992, p. 10-11).

Así Giannini justifica su análisis “del” mundo de la vida “en” el mundo de la vida, allí donde “el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que explica” (2004, p. 17). Este mundo de la vida (*Lebenswelt*) es análogo al propuesto por Husserl, pero lo llama *Experiencia común*, concepto que toma de su maestro Castelli para quien el sentido común permite que la persona no quede reducida a su sola experiencia, sino que le permite vivir la vida de todos, ya que la “*experiencia común*” abre a participar de aquello que se manifiesta en la solidaridad, en la alegría y el dolor compartido. Giannini, señala al respecto, que la conjunción de estos dos términos: “experiencia” y “común” [...] tiene para nosotros la virtud de circunscribir la mirada en dos terrenos de los que no nos quisiéramos apartar: el de la experiencia, como un saber intimizado en el comercio con el mundo; y el de lo común, que nos evoca inmediatamente los significados de “comunicación” y de “comunidad” (1992, p. 13).

Esto implicaría que el “con-vivir” supone la comprensión compartida de ciertos significados que son comunes y que favorecen la “*experiencia común*”, principio y fundamento del ser y, por lo mismo, de toda reflexión ética.

[La] decisión ética, que en verdad apunta al individuo o lo obliga esencialmente a él solo, tiene que ver, sin embargo, en su estructura íntima y esencial, con la vida de los otros: en cada decisión personal está en juego algo de la vida ajena. Vivir es, de modo radical, convivir (Giannini, 1992, p. 139).

En este sentido, entiende que la esencia del habitar humano es estar expuesto, es ser ante otros. Esto implica una participación donde la persona toma parte en la vida de otros y una participación de los otros en la vida de la persona. No se trata entonces de un mero estar con otro juntos frente al mundo, sino de un *devolverse uno hacia el otro* con el que está y es ese devolverse, precisamente, el que constituye nuestro mundo porque implica

proponerle, para pedirle algo o para interpellarlo acerca de algo, o enjuiciarlo por algo, etc. Este “giro”, esta conversión, desde lo ajeno hacia “el otro”—o en términos lingüísticos, el giro de lo semántico a lo pragmático— pone en juego una relación absolutamente nueva entre nosotros y que, en contraposición al mero “ser-con” (mit-sein) descrito por Heidegger, será reconocido como ser-ante-otro sujeto. Y a esta modalidad de ser le concederemos una preeminencia ontológica fundamental (Giannini, 2001, p. 18)

En este sentido, como se desarrollará a continuación, es fundamental la comunicación que es entendida no simplemente como un canal que transmite mensajes, sino como *un espacio válido en la creación de vín-*

culos humanos donde se sustentan las distintas relaciones, tanto personales como sociales.

2.2.1. El papel de la comunicación en su construcción

Para Giannini, la comunicación, si bien “tiene sus límites borrosos, es la única relación no mecánica, no causal, no forzada, [y] propiamente humana” (2001, p. 12) porque solicita la participación de otro; “es de este componente de la alteridad que Humberto Giannini habla cuando [se refiere al] espacio que reúne las características de visualización del encuentro humano” (Pulgar, 2017, p. 21). Es este espacio el que permite que el mundo propiamente humano se constituya y posibilite la proximidad, que es entendida como cercanía real que limita un *más acá* y un *más allá* de sí mismo. Según Giannini, en el “más acá hay solo pérdida y confusión” (2007, p. 93) y, por tanto, sería el espacio no logrado de proximidad. En cambio, el *más allá* implica un salir de sí mismo e ir al encuentro del otro. Es esto lo que constituye un hito significativamente provocador y particular en su reflexión.

En este *más allá* es donde se fundamenta la comunicación que “es pro-posición y respuesta –algún tipo de respuesta- entre seres que tienen el privilegio ontológico de ser recíprocamente uno ante el otro” (Giannini, 2007, p. 28). En esta comunicación está presente una acción que es interpretativa que permite comprender la conducta del otro, ‘coger su sentido’ de esos movimientos que percibimos, a “leerlos”, como signos visibles, como significantes de la relación determinada en la que se encuentra un hombre con algo que pasa en su mundo o con el mundo mismo como referencia total (Giannini, 1992, p. 41).

Esto porque, como él mismo señala, “las conductas no expresan fenómenos, sino significados” (1992, p. 41) que provienen de un *significante* que, en el acto de comunicar, manifiesta algo de su *propio ser*. Pero ¿cómo es posible dirigirse al otro suponiendo que nuestras intenciones tienden hacia un mismo significado? En palabras de Giannini,

¿Qué es lo que propiamente se hace común y se transmite a través de las palabras, a través del gesto y a través de los actos intencionados, generando así un ámbito *commensurable* de ser, un espacio común? ¿Y cómo es esto posible? (1992, p. 51-52)

Para Giannini, el concepto *commensurabilidad del ser* es lo que fundamenta y posibilita el proceso de la comunicación porque, al dialogar, lo que se hace es traspasar, uno a otro, “un mundo” que se piensa que es *común* y que incluye estructuras, relaciones y, especialmente, signifi-

cados que no se puede negar que, algunos de ellos, son comunes. Esa conmensurabilidad del ser nos permite vivir “leyendo e interpretando” la conducta del otro, con la certeza de que siempre está latente la posibilidad de hacer una lectura errada de los significados que nos propone el otro y esto porque, el otro, siempre aparece como *otredad Irreductible* que parece y aparece insondable, inapropiable, pero que existe y que al ser “portador de la experiencia [común] acredita su condición de *sujeto inobjetable* (Giannini, 1992, p. 76).

Por tanto, la comprensión de los conceptos *conmensurabilidad del ser* y *otredad irreductible* fundamentan la existencia de un mundo que es común y comunicable y que constituye la base del compromiso ético porque en este mundo todo acto comunicativo es, directa o indirectamente, *apofántico*; vale decir: es mostración que un sujeto hace a otro sujeto, de algo que presuntamente debiera interesarle. Y aun cuando la mostración está revestida necesariamente del ropaje de los tiempos, y de las ambigüedades y conflictos que el proceso arrastra (...) cada acto de mostración representa, dicho con palabras de P. Ricoeur, “un acontecimiento de sentido”. Cada mostración es “inmortal en su sitio” (Giannini, 1992, p. 89-90).

En este sentido, para Giannini, el lenguaje oral tendría preeminencia ontológica frente al sentido común, porque “[...] el evento de [la] palabra, en cuanto evento, tiene que ver con el tiempo justo, con el tiempo oportuno. Lo que los griegos llamaban KAIRÓS” (Giannini, 2007, p. 121). Es este Kairós el que posibilita esa “situación compartida” a la que podemos acceder y que señala un estar “*domiciliados*” en lo común, es decir, en lo mismo, en aquello que es semejante, en la proximidad

[que] consiste en saber que se está en lo mismo, ligados por un mismo interés, por un mismo proyecto, por un mismo temor. Por algo semejante que nos pasa, en relación con algo que pasa. Este y no otro es el tiempo común, tiempo más misterioso aún que el tiempo que se extiende por todo el Universo (Giannini, 2007, p. 122).

Giannini señala que, si bien siempre hay *elementos residuales* en esta intención de querer ver al otro y leer los mensajes, la eticidad de la vida permite interpretar todas las experiencias dialogales que establecemos, incluidas las experiencias-límite como la de la ofensa y el enjuiciamiento. “La eticidad de la vida no puede pasar por alto esta emergencia del mal que compromete radicalmente a los sujetos en su ser sujetos con y ante otros, y que marca dolorosamente lo más íntimo de la dignidad humana” (Giannini, 2007, p. 46). Este mal, señala, aparece como una contingencia que tiene la característica de desorganizar nuestros planes. Sin

embargo, en el desarrollo de esta comunicación, donde están presentes estas experiencias de dolor, es de donde surgen también la hospitalidad, la autenticidad, el compromiso con el otro, la tolerancia, la apertura a un misterio propiamente humano en cuanto comensalía, en cuanto ser comunidad (Villar, 2013) en una espacialidad que supone el espacio civil, el espacio de la convergencia-divergencia de significados que

en ellos y por ellos “transita”, se mantiene y se regula ese subsuelo de experiencias compartidas, la *experiencia común*: hipotética identidad de significados en la interacción de los sujetos. (¿“Estaremos pensando lo mismo... la misma realidad... con el mismo significado?”) (Giannini, 1992, p. 50).

Entonces, para que se produzca esa espacialidad en la que están presentes valoraciones, significados e interpretaciones, en otras palabras, de una espacialidad en que sólo ‘cabén’ acontecimientos semánticos, de sentido, *experiencia común*, es necesaria la *disponibilidad* del sujeto para respetar al otro en su dignidad y para, en el reconocimiento, encontrarse también uno mismo. Es allí donde se produce el encuentro auténtico que es la médula de la vida que se vive cotidianamente, idea que pasamos a desarrollar a continuación.

2.2.2. La propuesta tipológica como espacialidad comunicativa

Giannini reconoce que toda persona vive en un

ciclo permanente de recogimiento en lo privado y de exposición en lo público [...] [Esto] constituye el espacio-temporalidad propio del ser humano en cuanto ser en el mundo o habitante de su mundo. A este movimiento original [...] constituye la forma básica de humanidad de todo grupo humano” (Giannini, 2001, p. 3).

En su libro *La Reflexión Cotidiana* (2004), expone esta arqueología de la estructura de la vida cotidiana que considera necesario tematizar de manera reflexiva, es decir, según un constante volver a sí mismo, para así determinar sus distintos modos. Coincide hasta cierto punto con la analítica existencial de Heidegger en relación con el *Dasein*, pero considera que la analítica heideggeriana tematiza a un *Dasein* asilado, fuera de la tipología domicilio-calle-trabajo.

Para Giannini, el *domicilio* es el punto de partida y el punto de regreso. Simbólicamente, es el gesto de retorno a sí mismo y es el espacio de construcción de la propia identidad. El *trabajo*, por su parte, es el espacio en el que la persona es para los otros a fin de ser para sí mismo. Mientras

que la *calle*, es lugar que no sólo conecta los dos puntos de su tipología antes mencionada, es decir, que vincula el “ser para sí” con el “ser para otro” (Giannini, 2004, p. 37), sino que es el lugar donde se posibilita el encuentro con el otro. Por eso, la calle es un asunto de primera importancia de la reflexión filosófica porque es ahí donde se da la posibilidad de una abolición de la rutina de la vida cotidiana, además, es el espacio donde se da el encuentro con el otro y, por lo mismo, la anulación de todo sí-mismo cerrado y el lugar donde se pone en crisis la identidad de la persona. Señala al respecto,

si no hay calle no hay espacio público. En la calle todos somos iguales, sometidos a peligros, a encantos y a invitaciones. La calle es la travesía que tiene que hacer el individuo para ser un ciudadano [...] Lo público es la salida de sí mismo” (Giannini, 2011, párrafo 13).

Por eso señala la importancia de rescatarla o de adquirir otra perspectiva para captar su significado: ella es el espacio de goce de las personas porque posibilita “el encuentro, la amistad, el compromiso [...] todo eso [es] ciudadanía” (2011, párrafo 13). Más aún, la calle es la espacialidad que permite “*ser ante otro*”, momento más íntimo de la intersubjetividad. En otras palabras, el encuentro verdadero donde dos personas convergen hacia lo común se da en la calle, lugar que media, que une y separa, a las personas que la generan, “en la calle ocurre la aproximación del prójimo, con ese rostro desconocido y esa exigencia de reconocimiento con que suele presentarse” (Giannini, 2004, p. 131). En la calle ocurre el verdadero “Encuentro”.

2.3. Experiencia común como “encuentro”

Según lo señalado acerca de la “*experiencia común*”, ¿cómo entendemos este *encuentro*? Presentaremos algunos puntos que sintetizan y orientan lo anteriormente señalado.

1. El encuentro con ese otro no se da así no más, de manera azarosa, sino que implica necesariamente una disponibilidad del sí mismo para establecer una nueva relación con quien, en primera instancia, se presenta como un extraño, un desconocido. Implica, entonces, una “capacidad de despeje y un liberarse de aquello que nos ocupa” (Giannini, 2004, p. 129). Sólo así se podrá co-construir esa “*experiencia común*” que supone un *encuentro verdadero con el otro*, más allá de aquellos códigos que regulan la reserva y la distancia del sí mismo.

2. La *calle*, como lugar tipológico, posibilita que se reconozca al otro como un igual a partir de una comunicación fundada en la conmensurabilidad de las experiencias. Por eso, Giannini la presenta con un ritmo lento de un caminar sin rumbo, gratuito, lejos de los roles y jerarquizaciones, permitiendo que el otro se muestre como prójimo. Por eso, contiene la posibilidad de un *encuentro*. Esto es lo propiamente ético, aquello que Giannini tematiza como una reflexión que no consiste meramente en un regreso a sí mismo a partir de lo otro y que dejaría intacto al sí mismo como señalan las posturas éticas centradas en la seguridad, sino que implica dejarse afectar por el otro y ya no volver a ser el mismo, característica fundamental de la Ética de la Proximidad.

3. Entonces, la motivación para salir del *domicilio* es el encuentro y la apertura hacia el otro, “el camino es el testimonio indesmentible del inicio de la historia humana como búsqueda de lo otro. Pero, esencialmente, como búsqueda *del* otro” (Giannini, 2007, p. 24). Entonces, la calle es la espacialidad donde aparece el otro, ya sea para solidarizar o disputar a través de una comprensión convergente o divergente de significados que, en el fondo, son comunes. “Eticidad de la vida”, por tanto, es el hecho de encontrar a otro. Dicho encuentro es posible en este encaminarse hacia el otro para ser acogido y/o rechazado en ese encuentro.

Entonces, si proyectamos esto a sociedades extremadamente heterogéneas y altamente tecnologizadas como lo son un importante número en la actualidad, cabría preguntarse: *¿se puede hablar de “experiencia común” hoy en el seno de la era digital?*, ¿es posible pensar una ética, un ethos, en esta realidad de la *hiperconectividad*? Desde la propuesta de la Ética de la Proximidad de Giannini sostenemos que si es posible este nuevo ethos que, a nuestro juicio, no puede ser puramente *descriptivo*, sino fundamentalmente *propositivo*. Para fundamentar lo anterior, vamos a describir sucintamente esta nueva realidad tecnológica: la *era digital y la hiperconectividad*, desde la propuesta de algunos autores como Echeverría, Román Cendoya, entre otros, que nos parecen claves para fundamentar nuestra reflexión.

3. La era digital: mirada comprensiva a la hiperconectividad y las nuevas relaciones humanas

Como decíamos, la propuesta gianniniana de la Ética de la Proximidad, reflexión ética que busca lo común, hoy se encuentra interpelada

por el *factum* de la tecnología que parece ser cada vez más significativa, al punto que esta época se está definiendo como la Era digital (y la hiperconectividad) por los enormes y significativos efectos que tiene en los estilos de vida de las personas, efectos que han llegado a cambiar sus formas tradicionales de relacionarse y de realizar sus actividades cotidianas. Para tematizar lo anterior, nos tomaremos de la propuesta de Echeverría porque, como él mismo señala, no es tanto una propuesta predictiva sino más bien pro-activa que busca orientar la reflexión.

3.1. La propuesta comprensiva del tercer entorno

En su libro *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*, Echeverría (1999) hace un análisis del impacto que ya en ese tiempo estaban produciendo la era digital y la hiperconectividad en la vida de las personas. Destaca que este impacto no es solo de orden técnico, sino también social que tiene como característica definitoria *la posibilidad de relación e interacción a distancia*, por eso el concepto *tele*: *tele*-visión, *tele*-voz, *tele*-dinero, *tele*-comunicaciones. Señala que

durante el siglo XX se ha ido generando una nueva forma de organización social que tiende a expandirse por todo el planeta, transformándolo en una nueva ciudad: Telépolis, [que] es una ciudad desterritorializada, que desborda las fronteras geográficas y políticas (Echeverría, 1994, p. 2-3).

Esto lo diferenciaría de los otros dos entornos señalados por Echeverría, que poseen estructuras naturales y urbanas, donde la comunicación es posible solamente gracias a la presencia y proximidad física. Según Echeverría (1999) este tercer entorno es artificial completamente y depende de las diversas innovaciones tecnológicas. Por lo mismo, posee una estructura espacio-temporal muy distinta a la de los otros entornos ya que es distal, reticular, digital, representacional, etc. y es un espacio para la acción a distancia y en red, y su extensión es a nivel global, pero también meso y microcósmico.

En este mismo sentido, Román Cendoya (2018), en su libro *rEvolución. Del Homo sapiens al Homo digitalis*, hace una invitación a reflexionar sobre ciertos aspectos de la *vida cotidiana* en los cuales es reconocido y validado el rol que juega la tecnología en la era digital. Según él, vivimos regidos por el tecnosistema en el ecosistema tecnológico que permite que actividades cotidianas estén mediadas por la tecnología, estos cambios son considerados irreversibles e imparables. De hecho, este ecosistema tecnológico ha sido señalado como un elemento sacralizador de la vida humana, concediéndole un *poder creador y poético* caracterizado por:

- La inmediatez o la instantánea posibilidad de acceder a todo tipo de información.
- En el ámbito onto-axiológico, el ser humano puede ampliar su identidad desde su limitada realidad próxima a un ilimitado espacio virtual. En este sentido, es relevante el impacto que produce su participación en las redes sociales que le permiten construir su *yo*, dotándolo de nuevas facetas que pueden ser reales o inventadas y que le permiten participar en nuevas comunidades virtuales.

Lo anterior permite constatar que vivimos en una nueva era, la era digital, un nuevo espacio cultural con un nuevo marco de experiencia social que supone necesariamente nuevas formas de comunicación e interrelación, la hiperconectividad, que ofrece nuevas dinámicas y códigos comunicativos, nuevas formas de comportamientos basadas en una nueva morfología social modificada sustancialmente por las redes. Estas redes son entendidas como un conjunto de nodos interconectados, estructuras abiertas donde los límites están marcados por la capacidad de los nodos de comunicarse entre sí, compartiendo los mismos códigos relacionados con los valores y objetivos de vida, y que llevarían a vivir “un estado nuevo de relación social, que confirma la importancia radical del medio comunicativo sobre los procesos de comprensión que el individuo realiza” (Soberón Mainero, 2009, p. 302).

3.2. Las ciber-relaciones y la hiperconectividad en la era digital: el florecimiento de un nuevo paradigma

A propósito de lo anteriormente expuesto, se ha extendido hoy el concepto *ciber-relaciones* que se entienden como aquellas relaciones que están basadas principalmente en la comunicación que realiza una persona por medio de las redes sociales. Esta forma de relación se ha visto incrementada exponencialmente en los últimos años debido, principalmente, a la masificación del internet y de su acceso desde dispositivos móviles. Todo esto ha llevado a que las personas estén conectadas de manera constante, posibilitando relaciones, comunicación y expresión de sentimientos y emociones de una forma totalmente novedosa comparada con años atrás. Esto ha ido formando comunidades que muestran el deseo de relacionarse, comunicarse y compartir contenidos sobre ámbitos reconocidos como comunes de manera inmediata, más allá de las barreras del tiempo y del espacio.

En este paradigma de las ciber-relaciones e hiperconectividad, el ser humano se comprende como *Homo Digitalis*, que establece vínculos

y, a través de las redes sociales, amplía su círculo y crea identidad (real o inventada). En otras palabras, se comprende de una nueva forma

- Con la necesidad de cultivar capacidades y habilidades conocida como *e-destrezas*, *tele-destrezas*, *info-destrezas*, entre otras. Todas ellas relacionadas con la capacidad *e-mental* (Echeverría, 2003).
- Con un nuevo *tecno-cuerpo* que poseerían nuevas prótesis tecnológicas que le permitirían acceder y vivir en este tercer entorno (Strate, 2012).
- Con una nueva forma de entender la interrelación. Derrick de Kerckhove propone la figura de *inteligencias interconectadas* (como se citó en Baldessar & Giglio, 2011).

En otras palabras, la tecnología está modificando la interacción cotidiana entre las personas y el mundo, constituyendo así la era digital que se considera una nueva dimensión, un nuevo mundo. En este sentido cabe formular las preguntas, ¿puede y debe la reflexión ética dar cuenta de este nuevo fenómeno descrito?, ¿*hacia dónde se debe orientar la reflexión ética en una realidad cuyo contexto se encuentra marcado por una intensificación del desarrollo tecnológico que posibilita la hiperconectividad?* Álvarez & Echeverría (2006) señalan al respecto

[...] nuestra reflexión sobre la ética y las nuevas tecnologías tendría que atender más a las formas de nuestra interacción con el mundo, con la sociedad y con otros seres humanos, que a las capacidades reflexivas y de entendimiento que nos ofrecen las nuevas tecnologías. Sin embargo, las nuevas tecnologías producen una transformación tan importante de nuestro medio que condicionan por ello mismo nuestra propia capacidad ética, o al menos la forma en que se expresa o se puede expresar en ese nuevo mundo. [Se trata] no tanto avanzar [en] una teoría general de lo bueno en el marco de las nuevas tecnologías, cuanto un marco de referencia de cómo ellas están transformando el medio y creando nuevas condiciones para plantearse nuevos problemas o para replantearse los tradicionales en un nuevo contexto” (p. 8).

A partir de esto, consideramos que estos tiempos desafían a la reflexión ética a señalar nuevas y profundas fundamentaciones que orienten las diversas conflictividades de la era digital. En este contexto, las nuevas tecnologías representan un elemento fundamental en la configuración de la cotidianidad: las personas ahora viven tecnológicamente gran parte de su tiempo; por lo tanto, la tecnología no es algo que ocurra fuera de sus vidas. Esto es decisivo a tal punto que aquello que no está en el dominio de lo tecnocrático aparece como algo que, simplemente,

no forma parte de la experiencia humana en la época presente. En este sentido, creemos que la propuesta de Giannini es válida porque

no pretende, en absoluto establecer valores. No se trata de una ética prescriptiva, normativa, sino de una ética descriptiva del mundo civil, un intento de ver qué pasa en el mundo civil, cómo se producen los conflictos, cuáles son los hechos (Giannini, 2001, p. 72).

Proponemos, entonces, un cambio en la perspectiva de cómo comprendemos la comunicación a través de las redes tecnológicas: desde un enfoque puramente instrumental a un enfoque basado en una Ética de la proximidad que, como señalábamos, considera como factor irreductible un supuesto básico de la relación virtual: la *experiencia común*.

4. Alcances conclusivos: Redescubrimiento del “*prójimo digital*”. La “*experiencia común*” y la “*Ética de la proximidad*” en la era digital

Nos preguntamos, ¿existe un verdadero encuentro con el otro en este nuevo escenario tecnológico que nos permita llamarlo “*Prójimo digital*”? Para responder a esta pregunta, es necesario tener en cuenta que el problema fundamental que se deriva de lo anteriormente expuesto, es saber si en esta era digital de hiperconectividad y ciber-relaciones es posible una “*experiencia común*”. Esto nos invita a pensar si el diálogo y la comunicación permiten ciertos acuerdos sobre el significado de las palabras, gestos, signos y, por lo mismo, la conmensurabilidad del ser; y, por otro lado, nos invita a pensar si estos medios tecnológicos permiten ser descritos bajo los conceptos que caracterizan *la calle* como verdadero espacio comunicativo desde la propuesta gianniniana.

En la actualidad, este problema se ha ido acentuando gracias a este nuevo modo de estar en el mundo y a las nuevas formas de relaciones intersubjetivas que no son inmediatas sino que estarían mediadas por redes e interfaces (Echeverría, 2003). Entonces, ¿existe lejanía o imposibilidad para la relación ética con el otro? ¿Debemos pensar la “*experiencia común*” desde otra perspectiva ética distinta a las tradicionales que logre asumir esta nueva forma de concebir al otro como prójimo, ahora como presencia virtual?

A continuación, abordaremos estas preguntas posibilitando un desarrollo comprensivo desde la propuesta que Giannini hace con respecto al problema de la “*experiencia común*” que intentaremos retomar desde lo anteriormente expuesto para proyectarla hacia los últimos pasos de este escrito.

Binomio Irreductibilidad del otro y Commensurabilidad del ser. Gianni propone el reconocimiento del rostro del otro como base de la relación de proximidad y advierte que cualquier factor que fomente la distancia erosiona y distorsiona la eticidad del vínculo. Sin embargo, señala que esta relación de proximidad requiere de una “reserva” que preserve la alteridad del otro; es decir, que lo mantenga como alguien irreductible al *sí mismo*. Así, el otro permanece irreductiblemente lejano: una presencia que es, simultáneamente, un punto mínimo en lo cotidiano y un horizonte infinito en la reflexión ética.

Entonces, “la proximidad del prójimo no es algo físico sino una experiencia [...] con aquellos con los que me es dado compartir el mundo” (Giannini, 2007, p. 9). Desde esta perspectiva, podemos sostener que el otro, *en el ámbito de las ciber-relaciones*, podría ser considerado experiencialmente como un *infinito incommensurable*, al que nunca nos podremos aproximar del todo. Según esto, es posible señalar que, *en la comunicación virtual*, la lejanía tendría una complementariedad (e irreductibilidad) que haría posible su reconocimiento como *primer momento* de la proximidad, como una *commensurabilidad del ser*.

De acuerdo con esto, la proximidad no se debe pensar como apropiación sino, desde el binomio irreductibilidad y commensurabilidad, como un volver cercano lo lejano que respeta la posibilidad de que vuelva a hacerse lejano (pues la cercanía sólo proviene de la lejanía) o que permanezca, en algún punto, irreductible en su otredad. *Es aquí donde la relación ética tiene sentido, ya que busca nuevamente la posibilidad de la aproximación solícita, respetuosa de la otredad del prójimo.*

Este encuentro, ético por definición, se realiza en la cotidianidad, en la medida en que nuestra acción en el mundo tiene como telón de fondo ese mundo de significados que permite no sólo interpretar los gestos, palabras, sino aprehender el mismo *ser* del significante porque “toda comunicación [...] conlleva tal reconocimiento que, evidentemente posee un carácter ético” (Giannini, 2001, p. 13). ¿Qué se espera, entonces, en toda comunicación para que exista commensurabilidad e irreductibilidad del otro? Según Giannini, simplemente que la otra persona esté presente, se haga presencia y participe de significados que son comunes. En la era digital actual, marcada por las ciber-relaciones, esta experiencia de la comunicación, primaria en su esencia, es la que permite reconocer a ese otro como un ser presente con quien se comparte el mundo de significados que son con-sabidos producto de esa “*experiencia común*” que es dada previamente y desde dónde se está invitado a re-construirla nuevamente, porque *siempre* está en juego la creación de lo común.

La búsqueda de lo común. Desde la propuesta tipológica de Giannini, consideramos justificada y fundamentada ontológicamente la reflexión ética que supera la racionalidad formal para acentuar la búsqueda de lo común, la proximidad, el encuentro que posibilita proponer una perspectiva ética para valorar la comunicación con el otro incluso en el contexto digital de las ciber-relaciones, donde, desde esta mirada, el otro deviene como *donación existencial*. En tal sentido, no se podría dar una aprehensión del ser, como un objeto, sino una revelación, como lo que es: *un desocultamiento del ser* (Ramis Olivos, 2016).

Sin embargo, como señalábamos anteriormente, se podría pensar que en las ciber-relaciones existe una “deuda de proximidad” (Grau, 2016) que estaría posibilitando la demarcación casi irreconciliable del “yo” y el “otro”, que es considerado como algo (alguien) inadmisibles a la experiencia propia. Es precisamente por este motivo que se justifica una reflexión ética que se fundamenta en el *encuentro*, en ese “Entre” propio de la propuesta gianniniana.

Pero, retomando el objetivo original de este trabajo, en esta era digital y de ciber-relaciones, ¿se puede hablar de un encuentro auténtico, de una “*experiencia común*”, con la totalidad del ser, en el sentido del ser-común? Sin lugar a duda, los espacios de comunicación inherentes a esta era digital reviven el problema de la espacialidad y de la temporalidad que están siendo amenazados con desaparecer en la atemporalidad y la ubicuidad tecnológica de la era digital. Sin embargo, para abordar esta temática y para responder la pregunta formulada, destacaremos algunos puntos considerados fundamentales, como una *minimal description*, para describir la relación entre la espacialidad y la corporalidad.

Respecto de la espacialidad. Para Giannini, como señalábamos, todo encuentro se da en la calle que, como marcación espacial, el otro es descubierto como prójimo- próximo. Giannini lo define como lugar tipológico que posibilita este encuentro auténtico que vincula el “ser para sí” y el “ser para otro” (2004, p. 37). En este tercer entorno (concepto que tomamos de Echeverría, 1999), la espacialidad está caracterizada, especialmente, por el juego de valoraciones, significaciones, interpretaciones. Es una espacialidad caracterizada por los acontecimientos semánticos y de sentido que están presentes en los encuentros y que posibilitarían la constitución de una “*experiencia común*” donde el otro no sólo es visto como alguien que ayuda en una actividad que es común, sino que el otro es visto como un agente necesario y co-constructor de un significado común, como un *prójimo digital*. Es esto lo precisamente

ético y “son [estos] actos éticos (o morales) los que constituyen esta espacialidad propiamente humana” (Giannini, 2001, p. 6).

Respecto a la corporalidad. Echeverría (1999), señala que en el tercer entorno, la presencialidad está marcada por lo representacional. Sin embargo, esto implica necesariamente un sujeto que actúe como *significante* “cuando dice algo de otra cosa que no es ella, cuando no es autorreferente (...) Y es así que sea lícito llamar “significante” al cuerpo humano: en cuanto expresa algo de un modo análogo a como lo hacen los vocablos y las señales” (Giannini, 1992, p. 42). En este tercer entorno, la persona actúa mediante una representación de sí mismo, de los otros, de los objetos, instrumentos, recintos que previamente ha construido. En este sentido, hoy existe “una complejización del sujeto” (Aguilar & Said, 2010, p.193) a la que Giannini da cuenta con su propuesta ética. Esta complejización implica también integrar la noción de *cuerpo virtual*, como *significante*, que está “allí donde su deseo lo empuja, hasta donde sus expectativas, sus temores y sus invenciones extienden sus antenas” (Waldenfels, 2004, p. 30). Esta nueva manera de corporalidad, como *significante*, siempre se proyecta desde el *aquí*, concepto que Waldenfels (2004) señala como *deíctico*, ocasional e indexicado: lo que quiere decir en concreto puede ser sólo mostrado. Independientemente del lugar, la persona siempre está “*aquí*”, ya sea en un sitio fijo o en una espacialidad difusa, más allá de la corporalidad que en este tercer entorno es casi prácticamente indiferente. En este sentido, las nuevas tecnologías de la era digital, especialmente vinculadas a la comunicación, posibilitan la creación de un nuevo espacio ético, una nueva forma de entender la “calle”, un nuevo mundo, un nuevo espacio de encuentro con el otro como un hecho semántico de significados que posibilitan la comunicación, la “*experiencia común*” y, como consecuencia de esto, el reconocimiento del otro como “*prójimo digital*”.

Entonces, a partir de lo señalado, es posible afirmar que la realidad actual, fuertemente marcada por la influencia de los avances tecnológicos, presenta una dimensión ética y un desafío ético para la cual la propuesta de Giannini es pertinente. Si bien no piensa el problema de la virtualidad, sí aborda el problema de la comunicabilidad en la vida cotidiana de las personas que hoy está marcada por la hiperconectividad y las ciber-relaciones. Es entonces pertinente que, a partir de su instrumental teórico, propongamos una reflexión filosófica de estas nuevas relaciones con el prójimo en esta nueva cotidianidad para, por un lado, evitar caer en una devaluación o demonización de esta era digital, considerándola simplemente como algo puramente instrumental con valor

neutro; y, por otro lado, evitar caer en una apología irreflexiva acerca de sus limitaciones y beneficios. Nos parece que la propuesta ética de Giannini no es incompatible con este nuevo contexto cotidiano, sino que ayuda a constatar la contribución que hace la tecnología de la comunicación en la actualidad a partir de lo cotidiano donde, más que nunca, se exige una relación auténtica, con valor ético, entre las personas. Sin embargo, con todo lo expuesto y usando las palabras de Giannini, consideramos que esto “es un trabajo que no [hemos] concluido, y [hemos] descubierto cosas que no están muy descubiertas” (2015, p. 57). Por eso creemos que “lo importante es que la propia experiencia, abierta al pensar ajeno, sea ella misma la que diga su última palabra. Que devuelva al pensamiento pensado su calidad de pensamiento pensante” (Giannini, 2005, p.11).

Referencias bibliográficas

- Aguilar Gordón, F. (2011). Reflexiones filosóficas sobre la tecnología y sus nuevos escenarios. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, (11), 123–174. <https://doi.org/10.17163/soph.n11.2011.06>
- Aguilar, D., & Said, E. (2010). Identidad y subjetividad en las redes sociales virtuales: Caso de Facebook. *Zona Próxima*, (12), 190–207. <https://www.redalyc.org/pdf/853/85316155013.pdf>
- Álvarez, J., & Echeverría, J. (2006). Presentación: Orientarse en un nuevo mundo. *Isegoría*, (34), 7–17. <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/1/1>
- Arboleda Quintero, D. (2005). De la técnica a la tecnociencia: Un espinoso camino plagado de paradigmas. *TecnoLógicas*, (14), 77–87. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=344234270005>
- Baldessar, M., & Giglio, K. (2011). Reseña de *The Skin of Culture*, de Derrick de Kerckhove. *Razón y Palabra*, (75), 1–23. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199518706007>
- Cendoya, R. (2018). *Revolución: Del Homo sapiens al Homo digitalis*. Sekotia.
- Echeverría, J. (1994). *Telépolis*. Destino.
- Echeverría, J. (1999). *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*. Destino.
- Echeverría, J. (2003). Cuerpo electrónico e identidad. En D. Hernández (Ed.), *Metamorfosis* (pp. 13–29). Universidad de Salamanca.

- García de la Huerta, M. (1986). Crítica de la razón tecnocrática. *Estudios Públicos*, (22), 289–302. <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1683/2864>
- Giannini, H. (1965). *Reflexiones acerca de la convivencia humana*. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Educación.
- Giannini, H. (1992). *La experiencia moral*. Editorial Universitaria.
- Giannini, H. (2001). Ética de la proximidad. En OREALC, *Análisis de perspectivas de la educación en la región de América Latina y el Caribe*. UNESCO.
- Giannini, H. (2004). *La reflexión cotidiana: Hacia una arqueología de la experiencia*. Editorial Universitaria.
- Giannini, H. (2005). *Breve historia de la filosofía*. Catalonia.
- Giannini, H. (2011, 24 de agosto). El rescate de la calle. *La Tercera*. <https://www.latercera.com/paula/humberto-giannini-el-rescate-de-la-calle/>
- Giannini, H. (2012). *La metafísica eres tú*. Catalonia.
- Giannini, H. (2015). *Giannini público: Entrevistas, columnas, artículos*. Editorial Universitaria.
- Grau, O. (2016). Deuda de proximidad: El sentido y el sentir de la convivencia en Humberto Giannini. *Actas del Coloquio Internacional Conversaciones Humberto Giannini*, (1). <https://actascoloquiogiannini.uchile.cl/index.php/ACI/article/view/43002>
- Morales de la Barrera, E. (2015). Para una fenomenología del encuentro: Un contrapunto entre el ser-con-otros de Martín Heidegger y las meditaciones sobre lo cotidiano de Humberto Giannini. *Síntesis: Revista de Filosofía*, 9(2), 11–28. <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol9Iss2a142>
- Pulgar, R. (2017). *La ética en la era de la tecnociencia*. RIL Editores – Universidad de Concepción.
- Ramis Olivos, A. (2016). Sobre el mito de la autenticidad: Relectura de una obra temprana de Humberto Giannini. *Actas del Coloquio Internacional Conversaciones Humberto Giannini*, (1). <https://actascoloquiogiannini.uchile.cl/index.php/ACI/article/view/43000>
- Riechmann, J. (2012). *De una moral de proximidad a una moral de larga distancia*. Proteus.
- Soberón Mainero, L. (2009). La inteligencia conectiva a la red informática de la Iglesia en América Latina (RIIAL). *Signo y Pensamiento*, 28(54), 300–316. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86011409019>

- Strate, L. (2012). La tecnología, extensión y amputación del ser humano: El medio y el mensaje de McLuhan. *Infoamérica*, (7-8), 61-80. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4274883>
- Villar, J. (2013). Las éticas de la convergencia y la filosofía de lo cotidiano. *CUHSO: Cultura-Hombre-Sociedad*, 23(2), 37-58. <https://doi.org/10.7770/cuhso-v23n2-art388>
- Waldenfels, B. (2004). Habitar corporalmente en el espacio. *Daimon. Revista de Filosofía*, (32), 21-38. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/15221>

EL SELLO METAFÍSICO DE LA POESÍA: APROXIMACIONES A LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE LA CREACIÓN POÉTICA

THE METAPHYSICAL IMPRINT OF POETRY: APPROACHES TO THE HEIDEGGERIAN INTERPRETATION OF POETIC CREATION

Tomás Sánchez Ramírez*

Resumen

La tematización del ser no es exclusividad del pensamiento filosófico, sino que también está presente en el ámbito literario. En el presente trabajo exploramos el sello metafísico de la poesía, motivados por los planteamientos de Martin Heidegger. Sin embargo, podemos rastrear que estas consideraciones sobre la poesía y su tono metafísico, también tienen lugar dentro del pensamiento presocrático –con Parménides, principalmente– y de la filosofía antigua clásica –con Aristóteles, en concreto. En el artículo esbozamos ciertos vasos comunicantes entre dichas etapas y el autor alemán que nos convoca, en cuanto a la presencia de la metafísica en la poesía. Efectivamente, Heidegger asume estas preocupaciones intelectuales en su segunda etapa, en esta reconsideración de la metafísica. Los intereses heideggerianos en la poesía también han tenido cierta continuidad en el ámbito hispanoamericano, con algunos intelectuales y docentes universitarios. El resultado que arroja este trabajo es una trayectoria del sello metafísico en la poesía. Para emprender esta aproximación al tema del artículo, hemos consultado fuentes directas como también estudios sobre las conexiones entre Heidegger y otros autores, para verificar los antecedentes y la continuidad del enfoque heideggeriano.

Palabras clave: poesía, metafísica, esencia, ser, verdad.

Abstract

The thematization of Being is not exclusive to philosophical thought but is also present within the literary domain. This article explores the metaphysical im-

* Instituto de Humanidades, Concepción, Chile. E-Mail: profecastellano7@gmail.com / <https://orcid.org/0009-0004-3876-3094>

print of poetry, drawing primarily on the philosophical reflections of Martin Heidegger. However, such considerations regarding poetry and its metaphysical dimension can already be traced within Presocratic thought—most notably in Parmenides—as well as in classical ancient philosophy, particularly in Aristotle. The paper outlines a set of conceptual continuities between these philosophical stages and the German thinker, focusing on the presence of metaphysics in poetry. Indeed, Heidegger takes up these intellectual concerns in his later period, within the context of his rethinking of metaphysics. Heidegger's interest in poetry has also found resonance within the Latin American intellectual tradition, especially among certain scholars and university educators. The main contribution of this study is to articulate a historical trajectory of the metaphysical imprint in poetry. To develop this approach, both primary sources and secondary studies addressing the connections between Heidegger and other philosophical traditions have been examined in order to identify the antecedents and continuity of the Heideggerian perspective.

Keywords: poetry, metaphysics, essence, being, truth.

Recepción: 28.10.2025 / Aceptación: 15.12.2025

Introducción

La pregunta por el ser o por la manifestación del ser no es solo un tema que sea exclusivo del discurso o pensamiento filosófico, también se manifiesta en el ámbito poético. En la contemporaneidad, es Martin Heidegger quien, particularmente en su segunda etapa, instala este tema cuando aborda el problema de la poesía.

En este giro y renovación de la metafísica podemos observar los vasos comunicantes de Heidegger con el pensamiento clásico en la consideración de la poesía y su vinculación con la metafísica. Dicha vinculación está ya presente en los presocráticos y también en una zona del pensamiento estético-filosófico de Aristóteles. Por otra parte, los planteamientos de Heidegger acerca de la poesía se pueden seguir rastreando en filósofos del ámbito hispano, lo que permite sostener la vigencia del tema.

Contra la orientación platónica acerca de la poesía, nuestra hipótesis plantea que el discurso poético puede ser manifestación de la verdad y, por lo mismo, alcanzar un rango metafísico.

En el presente artículo pretendemos –en un primer momento– ilustrar la relación entre poesía y verdad en la filosofía clásica griega, como antecedente de Heidegger en su segunda etapa; posteriormente, evidenciar el pensamiento de Heidegger de la segunda etapa como con-

tinuador de la relación entre poesía y verdad; y, por último, explorar la continuación del enfoque heideggeriano de la poesía, en filósofos del ámbito hispano e hispanoamericano (Zambrano, Millas, Rivera, Lynch).

I. La poesía es una forma distinta de manifestar la esencia de las cosas

En el ámbito intelectual de Occidente, la filosofía se ha atribuido la hegemonía de revelar o explicar la esencia de la realidad, frente a otros saberes o discursos. Uno de los casos más paradigmáticos tuvo lugar en la Grecia clásica. Como se sabe, frente al discurso de la poesía se alza la voz y postura condenatoria de Platón, para quien los poetas no eran dignos de fe y, es más, debían ser expulsados de la ciudad.

Al examinar, tan solo brevemente, *República*, de Platón (1988), podemos observar que en dicho texto está explícita la condena de la poesía, concretamente en el Libro II, específicamente en la parte final, al expresar “Cuando un poeta diga cosas de tal índole acerca de los dioses, nos encolerizaremos con él y no le facilitaremos un coro. Tampoco permitiremos que su obra sea utilizada para la educación de los jóvenes” (383c, p. 146). Esta idea persiste en el libro III de la *República*, donde la idea global es rechazar las fábulas que infunden temor a la muerte, “a los poetas hemos de supervisar y forzar en sus poemas imágenes de buen carácter –o, en caso contrario, no permitirles componer poemas en nuestro Estado–” (Platón, 1988, 401b, p. 175).

Jiménez (2017) ha resumido los principales puntos de la condena platónica hacia la poesía, contenida en el libro *República*. Concretamente, en el libro II, se justifica el rechazo a la poesía por inducir en los ciudadanos opiniones opuestas a las que deberían tener cuando alcanzaran la edad adulta. Arguye que el carácter se forja en las edades tempranas, ya que posteriormente es difícil cambiarlo, de ahí que se deban revisar las composiciones que los jóvenes escuchan, incluso las de Homero y Hesíodo. Si queremos formar buenos ciudadanos, que alcancen la verdad –nos dirá Platón–, ¿qué seguridad tenemos de que con la poesía cumpliremos dicho objetivo? La poesía falsea la realidad y es una réplica de las cosas, que ya en sí no son la esencia de la verdad.

Por otra parte, prosigue el mismo comentarista citado, en el libro III de *República* se sostiene lo inconveniente de la poesía en la educación de los guardianes, que ha de ir encaminada al desarrollo de la valentía. Igualmente, insiste el filósofo ateniense, hay que evitar esas descripciones terribles del Hades, que infunden miedo a la muerte y que

convierten a los hombres en temerosos. Según Platón, la poesía enseña dos pasiones despreciables, que son el miedo y la compasión, las que no contribuyen a la excelencia moral (Jiménez, 2017).

A estas alturas podemos observar que la vinculación entre verdad y excelencia moral está reñida con la palabra poética. No es difícil advertir aquí la instrumentalización que busca Platón con la manifestación poética, como si el poeta genuinamente debiera servir al Estado y, a través de su obra, moldear los tipos de comportamiento de los ciudadanos.

En esa línea, algunos estudiosos han develado lo peligroso de los planteamientos doctrinarios en Platón. Karl Popper (2017), por ejemplo, ha descrito, y no sin razón, las consecuencias de dichos planteamientos, particularmente en los capítulos “Cambio y reposo” (en la descripción de la democracia) y “La justicia totalitaria” (en el enfoque acerca de la justicia). En una tónica similar, Luciano Canfora (2020) ha planteado lo contraproducente de las teorías políticas platónicas y de cómo dichos tanteos fueron objeto de crítica y burla. Sin embargo, en nuestra línea reflexiva queremos detenernos, aunque sea mínimamente, en el juicio de Platón y en el contrargumento que nos ofrece el quehacer de Parménides.

Por ello, queremos retomar el binomio “verdad-excelencia moral” y su desavenencia con la poesía. ¿Qué sucede con el filósofo ateniense? ¿Qué lo hace, incluso, condenar a Hesíodo y Homero, que son los poetas fundacionales de la cultura griega? ¿Acaso olvida Platón que la palabra poética revela lo que está oculto? ¿Desconoce o se niega reconocer el alcance de lo escrito por Parménides? Debemos contextualizar, aquí, que Parménides ha sido descrito por algunos autores contemporáneos como uno de los pensadores decisivos en los comienzos de la filosofía griega (Heidegger, 2025). Su consideración de la poesía se alza como contratexto de lo afirmado por Platón. ¿Cómo se entiende esto en realidad?, ¿a qué queremos apuntar con ello?

Jaeger (1962), en un bello libro, rescata el valor de la palabra poética y el valor fundacional (y religioso) que puede alcanzar un poema. En este punto, el estudioso alemán explicita que el impulso racional, de la misma manera que lo hizo el religioso, es el que impele al hombre a conocer, adquiriendo tal preponderancia, que se forja una religión del intelecto. En esa perspectiva, la especulación de la que participa el poema es la condición para contribuir a la verdad o al esclarecimiento del ser. Jaeger, en su consideración de Parménides, describe que el filósofo fue capaz de comunicar su doctrina bajo la forma de un poema épico, constituyendo –dicha vía– una innovación bastante audaz y significativa. Al respecto, Bernabé complementa que Parménides utiliza la imaginaria

tradicional “al servicio de sus propios intereses filosóficos, religiosos y literarios, creando un escenario que tiene el aroma, el sonido, de los que presentaba la tradición, pero que es profundamente original, como el mensaje que en él se transmite” (Bernabé, 2013, p. 29).

Continuando con Jaeger, este filólogo plantea que el poema de Parménides, cercano a la *Teogonía*, como un tipo de intertexto, desplaza en cierto modo a las musas que inspiran a Hesíodo e instala la concepción de la Verdad o el Ser eterno, comunicada por la propia diosa. ¿Qué valor le podemos asignar a la poesía a partir de lo descrito por Jaeger? Para ir cerrando este punto, adscribimos a la posición de este estudioso alemán, quien sostiene que, a través de la forma poética, Parménides, para poder expresar su posición, encontró “un recurso sumamente original para dar a esta última una forma intelectual” (Jaeger, 1952, p. 100), como si la poesía desplegara sus mecanismos para argumentar de manera distinta a como lo hace la filosofía.

Particularmente, lo que acabamos de señalar entronca perfectamente con las ideas heideggerianas, en cuanto a que la poesía es otra manera de argumentar acerca de la esencia de las cosas, del ser de las cosas. En esa línea, encontrábamos una sintonía entre los presocráticos (Parménides, específicamente) y Heidegger, intuición que, en principio, atribuíamos a la posibilidad de ciertos vasos comunicantes entre el pensador alemán y Parménides. Felizmente, y para nuestros propósitos, dicha intuición aparece perfectamente corroborada con los estudios de Lozano y Martín. Lozano señala, con razón, que –en la segunda etapa del pensamiento de Heidegger– el filósofo alemán “inicia así un pensar diferente que encuentra alguna reminiscencia en los filósofos presocráticos, pues se quiere anterior a todas las divisiones epistemológicas y disciplinarias, y utiliza la poesía y el arte como forma de argumentar” (Lozano, 2004, p. 204). Martín, por su parte, señala que, con Parménides, “los inicios del pensamiento occidental experimentaron la escucha de «la llamada de la *Alétheia*»” (Martín, 2007, p. 47).

2. La poesía, al expresar lo general y común de los seres humanos, roza la condición metafísica y filosófica

En primer lugar, Aristóteles discrepa de la postura de Platón, quien fuera su maestro, y eleva la palabra poética a un estatus diferente del que le asignaba el pensador ateniense. El estagirita señala que:

[...]no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es según la verosimilitud o la necesidad [...] Por eso, tam-

bién, la poesía es filosóficamente más elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular. (Aristóteles, 1974, 1451a39 - 1451b7, pp. 157-158)

Centrémonos en esta parte de la cita: “no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder”. Claramente, podemos interpretar que al poeta no le corresponde decir lo específico, porque eso es determinar, parcelar, acotar, restringir; al contrario, le corresponde expresar lo que podría suceder, o sea, lo que está indeterminado, lo amplio, lo general. ¿No hay aquí, acaso, una perspectiva metafísica? Si seguimos enfocados en la cita de Aristóteles, hay una expresión que no puede pasar inadvertida: “Por eso, también, la poesía es filosóficamente más elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular”. Retengamos esta frase “filosóficamente más elevada que la historia” y “la poesía dice más bien lo general”. ¿Qué relación hay entre generalidad y rango filosófico? Desde esta perspectiva, la poesía sobrepasa al discurso histórico en su representación de la realidad y se acerca al estatus de la filosofía.

Aun cuando podría parecer que las reflexiones contenidas en la *Poética* corresponden exclusivamente a la poesía trágica y a la epopeya, la lírica (o lo que actualmente llamamos poesía) también posee ese carácter ficcional, que la vincula con lo mimético (Núñez, 1992). Por otra parte, Trueba (2005), afirma que “Aristóteles reconocería sin reparos la naturaleza mimética y filosófica de la poesía lírica” (p.37). Es más, según Trueba, “En la heterogeneidad temática de la lírica arcaica griega encontramos brillantes destellos de una meditación profunda acerca de la vida, la justicia y la condición humana” (2005, p.38). La interrogante que nos surge en la inmediatez es, ¿cómo un poema o una obra dramática dentro de su breve extensión, por ejemplo, va a ser mucho más general que un tomo de historia o de todos los libros de Heródoto? La respuesta la tenemos tan cerca y es tan evidente que –paradojalmente– no la captamos ni menos la incorporamos, a ciencia cierta, a pesar de su propia evidencia. Pensamos que la generalidad del poema se vincula con la resonancia temática, por su misma condición de poema. Sencillamente, la temática de un poema puede vincularse con el pasado, con el presente o con el futuro, y lo poetizado, no es que le ocurra a un solo hombre en particular, sino que podría ocurrirle a cualquier hombre, a todos los hombres, al hombre. Tiene, por tanto, una cobertura universal.

Por lo mismo, aunque no resulte concluyente y decisiva esta apreciación, la consideramos altamente sugestiva. No debemos olvidar que,

dentro de cierta perspectiva, es un lugar común asignarle a la filosofía el valor de la universalidad, de amplitud. Si revisamos un libro de iniciación a la filosofía, como el de Héctor Mandrioni, por ejemplo, vemos que el autor expone, particularmente en el inicio del capítulo sobre el ser, que “La filosofía, universal por su objeto, encuentra en el estudio del ser, el nivel en el que esa universalidad se entrega al pensamiento de la manera más eminente, rica y compleja” (Mandrioni, 1964, p. 160). Dentro de la cala que estamos explorando, esa veta de la universalidad aparece en los tanteos iniciales del concepto de metafísica. “Las ciencias particulares tienen por objeto determinados sectores o aspectos de la realidad. Pero ha de haber una ciencia que estudie toda la realidad, fijándose en aquello que todas las cosas tienen en común” (Alvira, Clavel y Melendo, 1993, pp. 17-18). En ese sentido, pensamos que es sugerente el contacto metafísico entre poesía y filosofía, a partir de esa universalidad que las vincula.

En razón de lo mismo que hemos expresado, el trabajo de Volpi (2012), particularmente en una sección que denomina “El ser como presencia y como verdad”, ilustra las conexiones entre Aristóteles y Heidegger que resultan interesantes para nuestro propósito. Ciertamente, el filósofo italiano da cuenta de esta vinculación en la segunda etapa del autor alemán, en su reinterpretación del filósofo griego. Aun cuando había unos atisbos de dicha conexión en los años veinte, es a partir de los inicios de la década de 1930 cuando Heidegger “se plantea la exigencia de una explicación fundamental de la determinación de la verdad como manifestabilidad en relación con la comprensión metafísica del ser como presencia y como *manifestativum sui*” (Volpi, 2012, p. 165). Efectivamente, Lozano (2004) da cuenta de este interés y postura de Heidegger cuando dice que el filósofo alemán, apartado del discurso razonado, empieza a responder a las críticas ya no mediante obras sistemáticas, sino a través de colecciones de pensamientos que permanecerán inéditas, como *Aportes a la filosofía* (1936-1938), o a través de cursos universitarios y textos sueltos como *De la esencia de la verdad* (1930), *Introducción a la Metafísica* (1935), *El origen de la obra de arte* (1935), y *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1936).

A su vez, Volpi explica que el interés de Heidegger apunta a destacar que el *aletheuein* se funda en la estructura manifestativa del *alethés on*, preocupándose al mismo tiempo por aprehender la estructura de la manifestabilidad en relación con la comprensión aristotélica y griega del ser, donde dicha manifestabilidad es una presencia constante.

3. La poesía, al igual que la filosofía, funda lo verdadero.

En la lógica de lo que hemos venido discutiendo en este ensayo, y tal como apuntaba Lozano, Heidegger aborda este giro argumental de la metafísica no en una obra sistemática sino en obras más particulares, sobre las que apuntaremos algunas mínimas observaciones.

Efectivamente, en *El origen de la obra de arte*, en su medio centenar de páginas, explora y divaga sobre el carácter ontológico de la obra artística. En verdad, Heidegger explicita recién en la sección del “Epílogo” que, más que resolver el enigma del arte, “nuestra tarea consiste en ver el enigma” (Heidegger, 2010, p. 57). Por cierto, después de extensas y áridas disquisiciones, entre los párrafos 60 y 63, aborda que, en el poema, a partir del lenguaje, se produce la manifestación del ser, el desocultamiento. “En la medida en que el lenguaje nombra por primera vez a lo ente, es este nombrar el que hace acceder lo ente a la palabra y la manifestación” (Heidegger, 2010, p. 53).

En esas profundas indagaciones, nuestro autor reitera que esa verdad, la manifestación del ser, constituye un desocultamiento, un traer hacia adelante. Para ilustrar ello, Heidegger explora (y explota) abundantemente la imagen del *claro* del bosque en este juego y oposición de *encubierto –claro*. Así se entiende, dentro de esta tentativa que estamos ensayando, que la verdad, la manifestación del ser se produce con el lenguaje, con la poetización. “La verdad como claro y encubrimiento de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza. *Todo arte es en su esencia un poema* en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal” (Ibíd. p. 52)

En una señera conferencia del año 1936, Heidegger ahondó en el carácter ontológico (y metafísico) de la poesía de Hölderlin. Concretamente, en la IV sección de la versión escrita de dicha conferencia, Heidegger rescata el siguiente verso de Hölderlin: “los poetas echan los fundamentos de lo permanente” (Heidegger, 1989, p. 129). A continuación, el filósofo se ocupa de explicar que, a través del lenguaje, el poeta da nombre a los dioses, y lo da a todas las cosas, y las nombra en lo que son al nombrarlas. Especialmente recalca que ese nombrar no consiste en proveer a algo ya de antemano conocido, “sino que, al decir el poeta en palabras, el vocablo esencial, mediante tal nombramiento se nombra, por vez primera, al ente para lo que es, y de este modo se lo reconoce como ente” (Heidegger, 1989, p. 130). A partir de esta cita, podemos darnos cuenta de que estas ideas siguen la línea de lo señalado en el texto “El origen de la obra de arte”. Sin duda, podemos vincular esta explicación de Heideg-

ger, con el carácter fundacional que adquiere el lenguaje en la creación del mundo narrada en el libro del Génesis. Por ello, el filósofo alemán le otorga dicho carácter a la palabra poética, cuando concluye “Poesía es, pues, fundación del ser por la palabra de la boca” (Heidegger, 1989, p. 130).

Ciertamente, la aproximación a la poesía como a la filosofía puede constituir un trayecto hacia una zona minada, cuyo paso en falso puede generar un estallido que anule la ruta y malogre lo avanzado. Pudiera ser así, también, con Heidegger. Es ya común sostener los obstáculos y desafíos que presenta su pensamiento, cuestión que no pierde vigencia con el texto “¿Y para qué poetas en tiempos de penuria?”, escrito diez años después de ese texto sobre Hölderlin, indicado en el párrafo anterior. De acuerdo con la veta que hemos perfilado, creemos encontrar algunas ideas concomitantes con las anteriores, percepciones que intenta esquivar esa zona minada.

Debemos recordar que, con anterioridad, Heidegger había planteado que los poetas echan los fundamentos de lo permanente. El ensayo que ahora nos ocupa –y que es un estudio sobre la poesía de Rilke, principalmente– lleva por título una expresión que proviene del verso de Hölderlin, “y para qué poetas en tiempos de penuria”, correspondiente al poema Himno de los Titanes. En las primeras páginas del ensayo, Heidegger enfatiza que, en los tiempos de penuria, la noche del mundo es larga y el mundo queda privado del fundamento.

Tal vez la era se convierta ahora por completo en un tiempo de penuria. Pero tal vez no, todavía no [...] Largo es el tiempo, porque hasta el terror, tomado por sí mismo como un motivo del cambio, no logra nada mientras no se produzca un cambio entre los mortales. (Heidegger, 2010, p. 200).

Así como la cita es directa en afirmar que, ante tal estado de cosas, los cambios son producto de la acción de los seres humanos, en las líneas siguientes nuestro autor da las claves para poder emprender dicho cambio. “Ahora bien, los mortales cambian cuando se encuentran en su propia esencia. Ésta reside en que alcanzan el abismo antes que los celestiales” (Ibíd. p. 201). No deja de ser interesante esta asociación entre esencia y abismo. Heidegger señala claramente, a nuestro juicio, que abismo indica fundamento. En dichos tiempos de penurias, ante una noche larga y en ausencia de dioses, no se puede soslayar el lugar particular los poetas. Esta cita de Heidegger lo constata: “Ser poeta en tiempos de penuria significa: cantando, prestar atención al rastro de los dioses huidos” (Ibíd.).

Si bien en la parte medular y final del ensayo, Rilke es el poeta del que se ocupa Heidegger, nuestro autor retoma la idea del fundamento y nos da a entender “que la propia desprotección, que ha sido invertida, nos resguarda en el ámbito más íntimo e invisible del más amplio espacio interno del mundo. La desprotección en cuanto tal resguarda” (Heidegger, 2010, p. 229). Aun cuando este artículo, por su brevedad, no contiene el espacio para examinar con hondura esta dialéctica de la protección-desprotección, sí podemos señalar algunos elementos –por mínimos que sean– para su consideración. Ser poetas en tiempos de penuria es rastrear la huella de los dioses, el fundamento, la protección, el resguardo del ser. Pero todo ello es posible gracias al lenguaje:

El lenguaje es el ámbito o recinto (*templum*), esto es, la casa del ser. La esencia del lenguaje no se agota en el significado ni se limita a ser algo que tiene que ver con los signos o las cifras. Es porque el lenguaje es la casa del ser, por lo que sólo llegamos a lo ente caminando permanentemente a través de esa casa. (Heidegger, 2010, p. 231).

De acuerdo con lo señalado en la introducción, pensamos que las ideas de Heidegger con relación al tema desarrollado pueden rastrearse en otros autores del ámbito filosófico hispanoamericano, cuya descripción pasamos a exponer brevemente.

Por su parte, en el contorno hispano, tres años después de la conferencia que diera Heidegger sobre Hölderlin, la filósofa María Zambrano alude a la vinculación de pensamiento y poesía. La pregunta clave que Zambrano formula en su ensayo es “¿Qué raíz tienen en nosotros pensamiento y poesía?” (Zambrano, 2016, p. 17).

Las disquisiciones de la intelectual española son de suyo interesantes. Parte por señalar que la filosofía es un éxtasis fracasado por un desgarramiento. Zambrano lo explica de la siguiente manera. La condición de la filosofía es admiración, o sea, pasmo, ante lo inmediato, para arrancarse violentamente de ello y lanzarse a otra cosa, a una cosa que hay que buscar y perseguir. Ese camino, en el que se “abandonó la superficie del mundo” (Ibíd. p. 19), es el camino de la filosofía. Sin embargo, no todos siguen el mismo camino. Zambrano prosigue su razonamiento, aludiendo a que otros, fieles a su primitiva admiración extática, “no se decidieron jamás a desgarrarla; no pudieron, porque la misma cosa se había ya fijado en ellos, estaba en su interior. Lo que el filósofo perseguía lo tenía dentro de sí en cierto modo, el poeta” (Ibíd. p. 18). Consideramos que esta parte es reveladora de la conexión entre filosofía y poesía. Según esto el poeta, de cierto modo o diferente manera, experimenta un

estado cercano al del filósofo; por lo mismo, Zambrano dirá que lo que en el filósofo es persistente interrogación e inquisición del intelecto, en el poeta es desasosiego y plenitud inquietante.

En la misma sintonía con la filósofa española, nuestro Jorge Millas plantea que Poesía y Filosofía son, entonces, dos perspectivas o modos de aproximarse a la realidad, dos formas diversas de experiencia y creación, que comparten una “profunda unidad originaria de donde arrancan Poesía y Filosofía” (Millas, 1969, p. 153), lo que implica no desnaturalizarlas en su cometido singular, sino que esto significa que cada una está llamada a realizar lo que tienen que realizar. ¿Y cómo se vincula esta visión de la poesía con el tema de la verdad? Rivera (2000), en un lúcido ensayo, al examinar la relación entre arte y verdad, después de describir brevemente que el concepto de verdad más propalado es el de raigambre platónica (la de que ciertas frases se adecúan a la realidad), se pregunta si acaso es la única forma de verdad. Al seguir con su argumentación, el filósofo chileno acude al concepto de *aletheia*, la verdad como manifestación.

Retomando elementos de los griegos y apoyándose en Heidegger, Rivera expresa que la verdad más que una propiedad del hablar humano o de la inteligencia es “algo que le acontece a las cosas mismas cuando son sacadas de su ocultamiento y colocadas a la luz” (Rivera, 2000, p. 20). Con una claridad meridiana, a propósito de un verso de G. Stein, “*la rosa es la rosa, es la rosa*”, Rivera plantea que la autora no está proclamando ninguna tautología ensimismada, sino que está haciendo que en el verso aparezca la rosa. A la luz de lo que hemos desarrollado hasta aquí, apoyándonos en Rivera, pensamos que la poesía tiene una filiación metafísica, en tanto la expresión discursiva hace aparecer la realidad, lo que, en términos metafísicos, podríamos denominar la manifestación del ser. “Celebrando la rosa, se la pro-duce, se la deja aparecer en su ser de rosa, se la pone delante [...] Es que nosotros nos hemos trasladado a la rosa y asistimos a la ejecución de su ser” (Ibíd. p. 24).

En un trabajo muy posterior a los de Zambrano (2016), Millas (1969) y Rivera (2000), Lynch (2007) elabora unas indagaciones que, a nuestro juicio, resultan llamativas por la conexión que se puede establecer. En primer lugar, recordemos lo ya dicho, a partir de Heidegger, a propósito del arte y de la poesía en específico. La manifestación del ser, constituye un desocultamiento, un traer hacia adelante, un *presentar* (lo destacamos nosotros). Lynch, antes que todo, se pregunta “¿No es acaso la cualidad de ser siempre presentativo, es decir, ‘creador de mundo’, lo que caracteriza el discurso literario?” (Lynch, 2007, p. 64). Este “traer hacia adelante”, esta “manifestación”, es –interpretando a Lynch– una

presentación. Más adelante, Lynch señala que el poeta sería entonces “no tanto aquel que es capaz de inventar una historia, sino más bien aquel que revela pone al descubierto, la cualidad poiética del lenguaje” (Ibíd.).

Lynch señala que esa cualidad “poiética” del lenguaje fue interpretada sagazmente por Heidegger como una *tejne*, un “saber-hacer” (Ibíd. p. 65). Sin embargo, ese saber-hacer no se queda solo ahí. Según Lynch, “Cada vez que la filosofía mira con admiración hacia la poesía parece como si envidiara esa capacidad creativa de los poetas en cuanto al uso del lenguaje” (Ibíd.). Lo que está en juego, según Lynch, es que la poesía descubre una nueva configuración de sentido para un conjunto de valores consagrados, meta a la cual también aspira el filósofo. Pensamos que eso se corresponde perfectamente con esa tensión entre poesía y filosofía, aludida por Zambrano y Millas; sin embargo, ese camino o unidad originaria compartida por el discurso filosófico y el poético, es lo que permite que la poesía aborde la problemática del ser y pueda también “argumentar”, como lo reconoce Jaeger (1952) y, particularmente, Lozano (2004), sobre todo este autor, cuando señala que Heidegger no tomó el camino razonado para argumentar sobre el ser, sino que optó por la vía del arte y la poesía para tal cometido.

Conclusión

Por sus características, la poesía es capaz de ahondar en la esencia de la realidad, de vincular algún elemento de esta misma realidad con el sentido universal, y de afianzar el carácter verdadero y permanente de la misma realidad, en tanto ente; sin duda, por todo ello, es que la poesía alcanza estatura filosófica. Por todo lo especulado hasta acá, estimamos que la poesía es otra manera de articular la verdad y esencia de la realidad.

Sin duda alguna, toda esta condición ontológica atribuible a la poesía es alcanzada a través del lenguaje, porque, de acuerdo con lo que escribe Merleau-Ponty en los años cincuenta, “el lenguaje nos lleva a las cosas mismas en la exacta medida en que, antes de *tener* una significación, es significación” (Merleau-Ponty, citado por Buceta, 2018, p. 57). A propósito de esta propiedad del lenguaje y de la alusión a la reescritura, nos resulta particularmente llamativo que ese giro ontológico de la poesía que Heidegger empieza a desarrollar propiamente en la década del 30, el poeta Archibald MacLeish, allá por el año 1926, ya lo había anticipado de una manera genial: “Un poema no debe significar/ sino ser”.

Referencias bibliográficas

- Alvira, T., Clavell, L., y Melendo, T. (1993). *Metafísica*. Eunsa.
- Aristóteles. (1974). *Poética* (V. García Yebra, Trad.). Editorial Gredos.
- Bernabé, A. (2013). *Los filósofos presocráticos: Literatura, lengua y visión del mundo*. Evohe Didaska.
- Buceta, M. (2018). *Merleau-Ponty lector de Proust: Lenguaje y verdad* [Tesis doctoral, Universidad de San Martín].
- Canfora, L. (2020). *La crisis de la utopía: Aristófanes contra Platón*. Fondo de Cultura Económica.
- Gómez, R. (1990). *Introducción a la metafísica*. Ediciones Rialp.
- Heidegger, M. (1989). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Anthropos.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2025). *Introducción a la metafísica*. Herder.
- Jaeger, P. (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez, B. (2017). La poesía en la “República” de Platón, un exilio interior. *Ensayos de Filosofía*, (5).
- Lozano, V. (2004). Heidegger y la cuestión del ser. *Espíritu*, 53(129), 197-212.
- Lynch, E. (2007). *Filosofía y/o literatura: Identidad y/o diferencia*. Fondo de Cultura Económica.
- Mandrioni, H. (1964). *Introducción a la filosofía*. Kapelusz.
- Martín, A. (2007). El diálogo de Heidegger con los filósofos presocráticos. *Pensamiento*, 63(235), 35-58.
- Millas, J. (1969). *Idea de la filosofía* (Tomo 1). Editorial Universitaria.
- Núñez, R. (1992). *La poesía*. Editorial Síntesis.
- Platón. (1988). *Diálogos IV: República* (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos.
- Popper, K. (2017). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós.
- Rivera, J. (2000). Arte y verdad. En C. Franken (Ed.), *Verdad e imaginación en la filosofía, teología, historia y literatura* (pp. 19-30). Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Trueba, C. (2005). ¿La poesía lírica es mimética y filosófica? Poesía y filosofía en la Poética. *Iztapalapa*, 26(58), 35-50.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. (2016). *Filosofía y poesía*. Fondo de Cultura Económica.



DOSSIER

Aspectos biográficos y presentación
de la obra de Felicitas Valenzuela

FELICITAS VALENZUELA: UNA OBRA RECOBRADA ESTUDIO PRELIMINAR

FELICITAS VALENZUELA: A RECOVERED WORK PRELIMINARY STUDY

Ana Aravena Riquelme*

Resumen

El presente estudio aborda, en una primera parte, los aspectos biográficos de la profesora Felicitas Valenzuela Bousquet (1934-), quien se desempeñó como docente del Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción entre los años 1969-1984 y 1991-2006. En una segunda sección se realiza un análisis de su obra a partir de los artículos publicados en la revista Cuadernos de Filosofía del Departamento de Filosofía de dicha universidad entre 1972 y 2004.

El objetivo de este trabajo es sistematizar las principales temáticas desarrolladas por la profesora Valenzuela a lo largo de su trayectoria académica como docente e investigadora en filosofía. Asimismo, se destaca su rol pionero como mujer en la actividad filosófica en Chile y su contribución a la incorporación de la perspectiva de género en la reflexión filosófica.

El estudio adquiere especial relevancia debido al carácter inédito de la recopilación y digitalización de estos artículos, los cuales no se encontraban disponibles en formato digital y, por tanto, resultaban de difícil acceso para su consulta y difusión. En este sentido, el trabajo presenta y organiza las temáticas abordadas por Valenzuela con el propósito de facilitar el estudio y la divulgación de su obra desde una perspectiva feminista de la historia de la filosofía.

Palabras clave: Historia de la filosofía en Chile, filosofía y género, filósofas mujeres, archivo y digitalización de fuentes filosóficas.

Abstract

This study examines, in its first part, the biographical aspects of the life of Felicitas Valenzuela Bousquet (1934-), who served as a professor in the Department

* Universidad de Concepción, E-Mail: anaravena@udec.cl / <https://orcid.org/0009-0006-6339-2824>

ment of Philosophy at the University of Concepción between 1969–1984 and 1991–2006. The second section analyzes her philosophical work through a collection of articles published in the journal *Cuadernos de Filosofía* of the same department between 1972 and 2004.

The aim of this study is to systematize the main themes addressed by Valenzuela throughout her academic career as a philosophy professor and researcher. It also highlights her pioneering role as a woman in philosophical activity in Chile and her contribution to the incorporation of a gender perspective in philosophical reflection.

This work is particularly relevant due to the novelty of compiling and digitizing these articles, which had not previously been available in digital format and were therefore difficult to access for consultation and dissemination. In this sense, the study presents and organizes the themes developed by Valenzuela in order to facilitate the study and dissemination of her work from a feminist perspective within the history of philosophy.

Keywords: History of philosophy in Chile, Philosophy and gender, Women philosophers, Archival and digitization of philosophical sources.

1. Introducción

Este trabajo constituye una primera aproximación sistemática a la obra de la profesora de filosofía Felicitas Valenzuela Bousquet, cuya producción intelectual ha permanecido, en gran medida, inexplorada dentro de la historiografía filosófica chilena. Ahora bien, el campo de la historiografía de la filosofía en Chile ha excluido de manera sistemática los aportes de las mujeres, situación que ha comenzado a ser problematizada por investigaciones recientes orientadas a revertir esta omisión. Un ejemplo significativo de ello es el *Dossier* publicado en 2019 por la Universidad Nacional de Cuyo, editado por José Santos Herceg, titulado *Filosofía y género en Chile* y el libro compilatorio *Filósofas en Contexto* (2017), en ambos trabajos se reúnen trabajos de filósofas chilenas que reflexionan críticamente sobre la disciplina y sobre los mecanismos de ausencia, invisibilización y escasa divulgación de las mujeres filósofas chilenas.

Dicho trabajo constituye un antecedente relevante para el desarrollo de una línea de investigación centrada en la relación entre mujeres y filosofía en Chile. En este marco, resulta pertinente recuperar trayectorias de mujeres que han contribuido de manera significativa al quehacer filosófico nacional, como es el caso de la profesora Valenzuela. Específicamente ella trabajó desde la zona sur del país en la Universidad de

Concepción, y se sitúa además entre las primeras mujeres en Chile que mantuvieron una producción intelectual sostenida de artículos académicos desde la década de 1970.

Con anterioridad a su trabajo, es posible identificar a filósofas profesionales, es decir profesoras de filosofía que desarrollan docencia universitaria e investigación académica, como Carla Cordua y Ana Escribar, quienes también ejercieron en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción años antes que Felicitas Valenzuela y que al trasladarse a Santiago publicaron principalmente en formato libro y en la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile. En este sentido, la obra de Felicitas Valenzuela permite reconocer una veta filosófica que se desarrolla desde los márgenes de la hegemonía disciplinar y que hoy puede ser interpretada como una forma de hacer filosofía siendo mujer, desde la provincia y con una perspectiva de género.

El objetivo principal de este escrito es ofrecer una caracterización inicial de su trayectoria académica y de los principales ejes temáticos de su obra, con el fin de contribuir particularmente a su visibilización y a la reflexión crítica sobre su lugar en el desarrollo de la filosofía en Chile y de las mujeres intelectuales en general.

En una primera instancia, se presentan algunos rasgos biográficos y contextuales de la vida académica de la profesora Valenzuela, atendiendo tanto a su formación como a los espacios institucionales en los que desarrolló su labor docente e investigativa. Posteriormente, se incluye una tabla que sistematiza los trabajos publicados por la autora en la revista *Cuadernos de Filosofía*, los cuales han sido clasificados en tres categorías generales según el período de publicación y los temas abordados.

La primera de estas categorías corresponde a un momento inicial centrado principalmente en la filosofía moderna, con especial énfasis en problemas de carácter epistemológico. En un segundo período, si bien la epistemología continúa siendo un eje articulador, la autora amplía su reflexión hacia problemáticas políticas. Finalmente, se identifica una tercera categoría, que constituye el foco principal de análisis de este artículo, en la cual Valenzuela aborda cuestiones relativas al género y dialoga con la obra de filósofas como Hannah Arendt.

Por último, se propone un análisis de esta producción desde la perspectiva de la historia feminista de la filosofía, con el propósito de situar la obra de Valenzuela Bousquet en un marco crítico que permita problematizar tanto las condiciones de producción de su pensamiento como su recepción y posterior invisibilización en los relatos tradicionales de la disciplina.

2. Contexto universitario y de vida de Felicitas Valenzuela

El 25 de abril de 1958 fue creado el Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción, bajo el rectorado del David Stitchkin en una ceremonia realizada en el Salón de la Universidad de Concepción y con una conferencia del filósofo chileno y en ese entonces profesor de la Universidad de Chile: Luis Oyarzún (Da Costa, 1992) La fundación del departamento de filosofía cumplía principalmente con la misión de impartir el Curso General de Filosofía, Historia de la Filosofía Antigua, Lógica y Filosofía de los Valores, estos cursos eran tomados principalmente por estudiantes de la universidad, pero también por graduados, puesto que no existía el título de Licenciado en Filosofía, ni Profesor de Filosofía en los primeros años del departamento.

A partir de 1960 fue posible que estudiantes de pedagogía tomarán cursos de la especialidad de filosofía para obtener el título de Profesor de Filosofía, el plan de estudios era el mismo que dictaba la Universidad de Chile ya que era esta entidad la encargada de supervisar los títulos y exámenes de las primeras generaciones de estudiantes de filosofía¹ de esta casa de estudios, esto fue así hasta 1965.

En estos primeros años se requirió la contratación de docentes principalmente de Santiago, puesto que la universidad recién comenzaba a formar a sus primeros profesores entre los profesores contratados que estuvieron en los primeros años de filosofía en la UDEC estuvo Juan Rivano, Félix Schawartzmann, Luis Oyarzún, Carla Cordua y Roberto Torreti.

Felicitas Valenzuela Bousquet se integra como estudiante de filosofía el año 1964, se titula con su tesis *En torno a la concepción histórica de José Ortega y Gasset* aprobada con nota máxima el año 1971. Siendo egresada ya había comenzado a dar clases en el departamento de filosofía el año 1969 como instructora, en el área de lógica, epistemología y metodología de las ciencias y como profesora auxiliar a partir de 1972 (Da Costa, 1992, p.31). Ese mismo año comienza a publicar en la revista de filosofía del Instituto, estas publicaciones serán permanentes hasta el año 1980 en el que se discontinúa la publicación como una de las consecuencias a las medidas que se implementan en la Universidad bajo la gestión del rector designado por la dictadura, Guillermo Clericus. En este periodo

¹ El primer graduado fue Edison Arias Arcos el año 1962 y en 1963 la primera mujer egresada como profesora de la Universidad de Concepción fue Isabel Millán Arrate y Olga Riffo.

el Instituto de filosofía se transforma en otra unidad académica como departamento dependiente de la Facultad de Humanidades y Artes, además de cerrar la licenciatura en filosofía y se exoneran profesores del área de filosofía. (Da Costa, 1992).

Coincide la pausa de su escritura con esta discontinuidad de un medio donde publicar sus investigaciones, y con la futura desvinculación por la que se verá afectada. Su relación laboral con la universidad se vio interrumpida entre 1984 y 1991, años en los que fue desvinculada por razones políticas según el relato de la propia Felicitas. La profesora Valenzuela señala que el año 1984 recibió una carta firmada por el rector en la que se termina su relación laboral con la universidad, ella se comprende a sí misma como exonerada de su cargo. Mientras tanto la universidad clasifica en su expediente que el contrato ha cesado porque no hay estudiantes en la carrera para mantener a tantos profesores, una versión elegante para disfrazar la exoneración de Valenzuela, y que fue reconocida por la Universidad de Concepción en los años 90 junto a otros más de 60 casos.

Durante esos años que estuvo fuera de la Universidad de Concepción realizó docencia en la Universidad Católica de la Santísima Concepción en el Seminario Metropolitano de Concepción. También participó activamente de la contingencia nacional involucrándose en organizaciones como la Asociación de Madres de Estudiantes de la Universidad de Concepción (1984) que respondió a las acciones represoras de los militares dentro de la propia Universidad en contra de los estudiantes.

También participó en el Instituto de la Mujer (1987), un programa que se desarrolló en Concepción y Santiago, en el que se abordaban cuestiones vinculadas con la democracia, la ciudadanía y la política; así como el desarrollo económico, la pobreza y el trabajo femenino; además de aspectos relativos a la cultura, la familia y la sexualidad.

Con el fin de la Dictadura retoma la docencia y la escritura académica en los años 90, cuando vuelve a incorporarse como profesora auxiliar en el Departamento de Filosofía en 1991 realiza el curso *Sociedad actual versus utopía* (Memoria Departamento de Filosofía, 1991), escribe en la prensa y da algunas charlas de lo que hoy conocemos como Vinculación con el Medio.

En la década del 90 dos profesoras del Departamento de Español, Ivette Malverde y Patricia Pinto, han gestionado la creación de la Dirección Multidisciplinaria de Estudios de Género que ofrecía el primer Diplomado de Estudios Multidisciplinarios de la Mujer en las universidades chilenas. Con posterioridad Felicitas se integra a este programa

como docente y luego en la dirección de éste, cargo que ocupó por cerca de 10 años y del que podremos ver en sus publicaciones la influencia y giro que tuvo en su trayectoria académica.

El año 2006 se retira voluntariamente de la Universidad de Concepción, dedicándose a la escritura de sus obras más extensas como fueron los libros sobre Hannah Arendt y María Zambrano. Mientras fue docente publicó los artículos sobre filosofía acá reunidos, y de los cuales haremos un estudio y análisis a continuación.

3. Sobre los artículos del Dossier

Sobre la obra escrita de Felicitas Valenzuela, es posible enumerar cerca de 20 artículos académicos específicos del área filosófica y tres investigaciones más extensas publicadas como libros en torno a las figuras de Hannah Arendt y María Zambrano: *Hannah Arendt: Amor Mundi: Narrar, Comprender, Juzgar* (2008), *María Zambrano: re-humanización de la filosofía*. (2014) y *Hannah Arendt: El Pensar y la Acción. La Banalidad del Mal* (2018).

Los artículos estudiados han sido clasificados en tres áreas:

a. Epistemología / Filosofía Moderna (1972-1979)	<ol style="list-style-type: none"> I. 1. “Notas sobre el conocimiento y en torno al lenguaje” (1972) 2. “Nicolás Copérnico” (1974-1975) 3. “El tiempo y el espacio en la disertación del 7o de I. Kant”(1976) 4. “La Búsqueda de la objetividad” (1978-1979)
b. Filosofía Política	<ol style="list-style-type: none"> 5. De Descartes a Guattari. Algunas notas sobre la subjetividad (1990) 6. Desarrollo, praxis y razón (1990) 7. Vigencia y ambigüedad de la teoría historiográfica de T.S. Kuhn (1994) 8. Sociedad abierta y sus supuestos epistemológicos (1995) 9. Propuestas de John Locke (1996) 10. David Hume: La razón, el Hecho y el valor (2001) II. La genealogía de Michel Foucault y otros aspectos (2002)

<p>c. Enfoque de género y estudio de Hannah Arendt</p>	<p>12. El liberalismo político y el neoliberalismo (1997) 13. Pluralidad y diversidad: un desafío actual (1997) 14. El contrato social de John Locke (1998) 15. Nuevos protagonismos sociales: Las mujeres (1999) 16. Hannah Arendt: Filósofa de nuestro tiempo (1999) 17. La ilustración y sus ocultamientos (2000) 18. Hannah Arendt: Una aproximación a sus ideas (2004)</p>
--	---

Lo que podríamos llamar la primera etapa de su obra que va desde 1972 a 1979 se advierte fácilmente que Felicitas Valenzuela trabaja temas de epistemología clásica, muy relacionado con sus funciones como docente instructora en el área de epistemología y metodología de las ciencias sociales en el Departamento de Filosofía. También podemos aventurarnos en la hipótesis que ya desde el año 74 la Revista *Cuadernos de Filosofía* publica artículos sobre temas clásicos de la filosofía.

En 1980 se suspenden las publicaciones de la revista *Cuadernos de Filosofía*, lo que sumado a su desvinculación el año 1984 influye en la pausa de sus publicaciones en el área de la filosofía hasta 1990. Cuando Felicitas comienza a escribir y publicar podemos advertir que sus temáticas de estudio se mantienen con una base en la epistemología y filosofía moderna, pero además incorporan reflexiones sobre la política y en sus últimas publicaciones sobre género.

El segundo grupo de artículos de la autora, es decir aquellos sobre Filosofía Política abarca su obra desde 1990 y en forma transversal la atraviesa hasta la publicación de sus libros, la sistematización hecha acá es crear esta categoría donde se refiere a temas de política sin incorporar la variable de género en su escritura y la tercera categoría que situamos a partir de 1997 donde si bien hace referencia a temas políticos y epistemológicos agrega el elemento novedoso de la categoría de género o como ella señalaría como una mirada de género².

Los artículos publicados en este dossier corresponden a esta última categoría, por lo que dedicamos una breve reseña de cada uno de ellos para facilitar la comprensión del lector:

² Información recopilada en entrevistas personales de la autora con la profesora Valenzuela.

“El liberalismo político y el neoliberalismo” (1997) En este trabajo, la profesora Felicitas Valenzuela se propone precisar el significado filosófico de dos nociones que, a su juicio, suelen emplearse de manera imprecisa dentro de la tradición política moderna: el liberalismo, en las formulaciones clásicas de John Locke y John Stuart Mill, y el neoliberalismo, entendido como una versión contemporánea del liberalismo político. Según Valenzuela, este último ha perdido el carácter revolucionario presente en su origen y, en su lugar, ha consolidado un individualismo radical. En el desarrollo de su reflexión, la autora vincula el liberalismo clásico inglés de Locke y Mill con la fundamentación de los derechos fundamentales concebidos como derechos naturales, subrayando, sin embargo, que dicha fundamentación excluye a las mujeres. Valenzuela analiza la doctrina contractualista de John Locke, destacando los aspectos centrales de su obra *Ensayo sobre el gobierno civil*, pero sostiene que, en su trasfondo, se encuentran ideas que promueven una racionalidad masculina y marginan a las mujeres como sujetos de derechos. En segundo lugar, examina los planteamientos de John Stuart Mill en el marco de un liberalismo utilitarista, considerando especialmente su obra *Consideraciones sobre el gobierno representativo* (1861) y resaltando la posición de Mill, quien defiende la autonomía femenina como una consecuencia coherente de sus principios liberales. Finalmente, el trabajo concluye con una reflexión crítica sobre los valores de las sociedades caracterizadas como neoliberales en la década de 1990, los cuales no necesariamente promueven un desarrollo igualitario entre hombres y mujeres.

“Pluralidad y diversidad: un desafío actual” (1997). A partir de un contexto contemporáneo concreto, Felicitas Valenzuela se interroga por la relación entre mujeres y filosofía, recurriendo a una bibliografía explícitamente feminista que incluye a autoras como Celia Amorós, Fina Birulés, Amparo Moreno Sardà, Rosa María Rodríguez, María Isabel Santa Cruz y Joan Scott. La autora sostiene que la mujer, en términos culturales, ha sido invisibilizada en un mundo filosóficamente pensado por los hombres, marcado por un sesgo sexista y androcéntrico. El artículo continúa con una defensa del concepto de género como una categoría analítica que permite comprender la exclusión de las mujeres tanto como sujetos filosóficos como sociales. Finalmente, Valenzuela propone pensar el futuro de la filosofía desde una perspectiva de género, sosteniendo que la lectura de los autores del pasado debe realizarse desde una mirada crítica, acorde con las exigencias actuales de pluralidad y diversidad.

“El contrato social de John Locke” (1998). En este trabajo, Valenzuela se pregunta si la cuestión acerca de cómo organizar de mejor

manera la sociedad requiere, necesariamente, un análisis previo sobre la naturaleza humana, inclinándose por profundizar en este segundo aspecto a partir del estudio del individualismo, el liberalismo y el contractualismo en John Locke. De modo similar a lo planteado en su artículo de 1997, “El liberalismo político y el neoliberalismo”, la autora sostiene que la modernidad política constituye una construcción favorable principalmente a los varones. Apoyándose en las lecturas de Carole Pateman y Cristina Molina, Valenzuela argumenta que el contractualismo lockeano no es compatible con el feminismo, en la medida en que establece las bases de una sociedad patriarcal. En particular, la autora analiza la noción de sociedad conyugal, entendida por Locke como una sociedad natural instaurada por Dios, en la cual se manifiesta una contradicción fundamental con los principios del liberalismo político y los derechos civiles reconocidos a los hombres. En este tipo de sociedad, la desigualdad estructural hacia las mujeres se hace evidente, puesto que el consentimiento político es atribuido exclusivamente a los varones.

“Nuevos protagonistas sociales: las mujeres” (1999). Este trabajo de Valenzuela constituye una introducción al feminismo, situada en los distintos procesos históricos que se desarrollan desde la Modernidad. En él se revisan los principales hitos en la conquista de los derechos civiles de las mujeres, a partir de figuras fundamentales como Olympe de Gouges, Flora Tristán y Harriet Taylor. En una segunda sección, la autora aborda la teoría de género a partir de aportes clave, entre los que destacan Simone de Beauvoir con *El segundo sexo* (1949), Betty Friedan y *La mística de la feminidad* (1963), Shulamith Firestone y *La dialéctica del sexo* (1971), y Kate Millett con *Política sexual* (1979). A partir de este recorrido, Valenzuela se interroga, como en otros de sus trabajos, por el lugar de las mujeres como protagonistas, o no, de los cambios sociales, así como por la pertinencia de la teoría de género para comprender, tanto en retrospectiva como en la actualidad, la complejidad del mundo social.

“Hannah Arendt: filósofa de nuestro tiempo” (1999). En este trabajo, Felicitas Valenzuela ofrece un texto de carácter introductorio a la vida y obra de Hannah Arendt, configurándose más como una monografía que como un artículo académico propiamente tal. La autora revisa la biografía de Arendt, poniendo énfasis en los aspectos históricos y académicos que resultaron significativos a lo largo de su trayectoria intelectual. Posteriormente, presenta una panorámica general de su pensamiento, destacando especialmente dos de sus obras más relevantes: *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*. A partir de esta última, Valenzuela

desarrolla la distinción arendtiana entre labor, trabajo y acción. Arendt es presentada como una filósofa que reflexiona sobre la realidad humana en clave política, subrayando como una de sus preocupaciones centrales la posibilidad de la pluralidad y la igualdad entre los seres humanos que viven en sociedad y, por tanto, en el marco de una comunidad política.

“La Ilustración y sus ocultamientos” (2000). El objetivo de este artículo es examinar la omisión de las mujeres en los procesos históricos, particularmente en el período de la Ilustración, tradicionalmente concebido como un despertar de la conciencia hacia la libertad. Valenzuela contrapone las ideas ilustradas con la Reforma protestante, los avances científicos y los cambios políticos, y tras esta contextualización histórica introduce lo que denomina los «olvidos» de la Ilustración. Siguiendo a autoras como Celia Amorós, Alicia Puleo y Cristina Molina, critica un orden patriarcal que significó progreso exclusivamente para los hombres, mientras que para las mujeres implicó exclusión e incluso muerte, como ocurrió en los casos de Madame Roland y Olympe de Gouges, ejecutadas en 1793 como enemigas del nuevo orden establecido. Finalmente, Valenzuela sostiene que uno de los ocultamientos más significativos de la Ilustración es el fenómeno del feminismo ilustrado, expresado de manera paradigmática en la obra *Vindicación de los derechos de la mujer* de Mary Wollstonecraft (1792).

“Hannah Arendt: una aproximación a sus ideas” (2004). Este es el último artículo publicado por Felicitas Valenzuela en la *Revista Cuadernos de Filosofía*. En este breve escrito, la autora retorna a la figura de Hannah Arendt, filósofa a la que dedicará dos libros en los años posteriores. El texto destaca la relevancia de la obra arendtiana para la comprensión del mundo contemporáneo. Tras una breve referencia biográfica, Valenzuela propone una aproximación a los siguientes conceptos fundamentales de la teoría política de Arendt: a) el mundo de la vida, b) el pensar, c) la acción política y d) el concepto de paria.

Con esta última reseña se da término al apartado dedicado a los artículos de Felicitas Valenzuela que abordan problemáticas de género y que fueron publicados en la *Revista Cuadernos de Filosofía* durante su período como profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción.

4. Mujeres y filosofía en Chile: Reflexión Final

En conjunto, los artículos de Felicitas Valenzuela nos permiten problematizar críticamente la constitución del canon filosófico, entendido

no sólo como un repertorio neutral de autores y obras, sino como una construcción histórica atravesada por relaciones de poder que han producido mecanismos sistemáticos de exclusión. Desde esta perspectiva, la omisión de las mujeres en la historia de la filosofía en Chile no responde a una falta de producción intelectual, sino a dinámicas de deslegitimación epistémica que han operado mediante criterios androcéntricos sobre las formas de escrituras y temáticas abordadas por las mujeres que pueden entenderse bajo el concepto de Injusticia Epistémica propuesto por Miranda Fricker (2007), esta forma de injusticia se caracteriza por la producción de un daño de carácter sistemático; tiene por consecuencia la pérdida de credibilidad en este caso como intelectual o académica debido a prejuicios sociales asociados a su identidad, y no a factores vinculados a la calidad de su obra, sino a elementos extra epistémicos como el género o la pertenencia a determinados grupos sociales o culturales.

Las mujeres en la filosofía en Chile, es un tema de investigación reciente que busca ser un gesto de justicia epistémica en relación con la historia intelectual de nuestro país, y de la filosofía en particular. Esta línea de investigación se inaugura con dos artículos fundamentales. El primero corresponde a Cecilia Sánchez y se encuentra en la compilación de Sonia Montecino titulada *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia* (2008). En dicho trabajo, Sánchez ofrece un panorama preliminar de las mujeres que se han dedicado a la filosofía en Chile, destacando especialmente la figura de Carla Cordua como una de las primeras filósofas que desarrolla su labor conforme a los parámetros de la academia contemporánea, es decir, mediante el ejercicio de la docencia y la publicación en medios especializados en filosofía y donde también menciona a Felicitas Valenzuela. Resulta relevante que en este artículo se menciona también a Amanda Labarca, a pesar de que su formación académica no fue en filosofía sino en castellano. No obstante, Labarca desarrolló una producción intelectual que puede adscribirse al ámbito filosófico.

El segundo trabajo que inaugura esta línea de investigación es el de María José López, mencionado anteriormente, y que forma parte de una compilación dedicada a *Género y filosofía en Chile* (2019). Este artículo tiene como objetivo rescatar las figuras de las profesoras Patricia Bonzi y Eliana Dobri durante la década de 1960 en la Universidad de Chile. Sin embargo, en su contextualización histórica sobre el ingreso de las mujeres a la carrera de filosofía, López menciona también las primeras publicaciones filosóficas realizadas en Chile por mujeres, a saber: *Lecciones de filosofía* de Amanda Labarca (1922) y *La razón del caos* de Orfilia Lagunas, publicada por la Editorial Nascimento en 1938. Sobre estas autoras en

particular se puede mencionar el trabajo de Aravena y Ramirez (2025) en el que desarrollan con mayor profundidad los aportes de Labarca y Lagunas como las primeras mujeres que publican en filosofía en Chile.

El problema de hablar de filósofas en Chile, trae a su vez el problema de definir los criterios sobre qué hace un filósofo o filósofa. La asignación de este título se encuentra determinada por una tradición disciplinar que, en el caso chileno, ha sido heredada del proceso de colonización. En consecuencia, la filosofía y sus cánones responden fundamentalmente a concepciones europeas, estrechamente vinculadas a la academia y a la educación formal en la disciplina. Esta situación ha sido ampliamente analizada por autores como Salazar Bondy (1968), Cecilia Sánchez (1992) y José Santos Herceg (2010). En este marco, la actividad filosófica en Chile surgió, en gran medida, como una imitación de las escuelas europeas, particularmente del positivismo de Comte, Stuart Mill y Spencer, corrientes que suscitaron el interés de intelectuales como Lastarria, Letelier y Lagarrigue (Sánchez, 1992, p. 47). En relación con la actividad filosófica y el reconocimiento del rol del filósofo como una tarea intelectual específica, Ricardo Salas publicó en 2013 el artículo “La filosofía chilena del siglo XX como pensamiento crítico”, en el cual se propone identificar a los filósofos que denomina *críticos*, es decir, aquellos que lograron desarrollar un pensamiento creativo y original en estrecha relación con el contexto histórico que les correspondió habitar. Salas conceptualiza este proceso como una *historia auténtica del pensamiento crítico* y la ejemplifica a través de las figuras de Enrique Molina, Jorge Millas y Humberto Giannini. Para ello, comienza delimitando conceptualmente lo que entiende por historia de las ideas y por pensamiento crítico y reflexivo, para luego mostrar cómo dichas nociones se encarnan en las trayectorias intelectuales de los filósofos mencionados, a quienes considera representantes destacados del pensamiento latinoamericano más original. Ahora bien, aquello que se considera novedoso o legítimo en filosofía ha sido históricamente determinado por la propia comunidad filosófica, la cual ha asumido cánones europeos consolidados durante la modernidad y asociados a la producción y exposición de un discurso racional (O’Neill, 1998). A este proceso se suma la progresiva profesionalización de la actividad filosófica mediante su institucionalización académica.

La profesionalización de la filosofía en Chile se consolida con posterioridad a 1935, dado que antes de ese año la filosofía constituía una especialización destinada principalmente a docentes egresados del Instituto Pedagógico. A partir del trabajo de Cecilia Sánchez (1992) o Ivan

Jaksic (2013), es posible comprender cómo se estructuraron los estudios académicos de filosofía y cómo emergió la figura profesional del Profesor de Filosofía. Bajo estos parámetros, puede sostenerse que, con anterioridad a la primera generación de egresados de la carrera universitaria de filosofía, el reconocimiento como filósofo no dependía necesariamente de una formación universitaria específica, sino de estudios académicos vinculados a la disciplina, herederos de una tradición que se remonta al período colonial, en el cual los primeros filósofos del país fueron, principalmente, sacerdotes franciscanos y jesuitas (Vidal, 1956).

Un caso particular lo constituyen las publicaciones de carácter ensayístico reunidas en compilaciones como *Filósofas en Con-texto* (2017) y el *Dossier Filosofía y género en Chile* (2019), que se mencionaron con anterioridad, y de las cuales podemos decir que poseen un alto valor historiográfico y crítico al permitirnos evidenciar que han sido principalmente las mujeres quienes se han ocupado de visibilizar el trabajo de sus pares y de problematizar de manera sistemática la relevancia del género como categoría de análisis en la filosofía chilena. En este sentido destacan los ensayos de autoras como Cecilia Sánchez, Alejandra Castillo, Valentina Buló, Lorena Zuchel, Carolina Ávalos y Giannina Burlando.

Por último y para cerrar esta revisión sobre los trabajos que abordan la relación entre mujeres y filosofía en Chile, destacar la pertinencia de la publicación de este dossier como un aporte a la recuperación de la historia de la filosofía con una perspectiva de género, pues desde esta mirada hemos podido ver la necesidad de reconocer trayectorias y obras como la de la profesora Felicitas Valenzuela, para atenuar la injusticia epistémica que antes denunciábamos en el sentido que esta ha tenido consecuencias sociales y políticas en la producción del conocimiento para las generaciones futuras que poco pueden conocer sobre aquellas mujeres que abrieron el paso a las mujeres que hoy estamos en filosofía.

Referencias bibliográficas

- Fricker, M. (2007). *Injusticia Epistémica*. Herder.
- Castillo, A., Buló, V., Zuchel, L., Ávalos, C., & Burlando, G. (2017). *Filósofas en Con-texto*. Editorial Puntáguales.
- Cuyo. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (2019). Vol. 36 (Dossier: Filosofía y género en Chile). Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía Argentina y Americana.

- Herceg, J. S. (2010). 200 años: Historias de la filosofía en Chile, *Revista Mapocho* pp 232-352.
- Jaksic, I. (2013). *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la Independencia hasta 1989*. Ediciones Universidad Diego Portales.
- Lagunas, O. (1938). *La razón del caos*. Editorial Nascimento.
- Labarca, A. (1922). *Lecciones de filosofía*. Imprenta Universitaria.
- López, M. J. (2019) Mujeres y filosofía en la Universidad de Chile de los años 60: el aporte de Patricia Bonzi y Eliana Dobry. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 36, 15–38.
- O’Neill, K. (1998). *Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and Their Fate in History*. En J. A. Kourany (Ed.), *Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions* (pp. 17–62). Princeton, NJ: Princeton University Press
- Salas, R. (2013). La filosofía chilena del siglo XX como pensamiento crítico. *Intus-Legere Filosofía*, 7(1), 9–25. <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vo-17Iss1a159>
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América? Siglo XXI Editores*.
- Sánchez, C. (1992). *Una disciplina de la distancia: Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Ediciones Chile-América/ CESOC
- Sánchez, C. (2008). Ingreso de las mujeres chilenas en la filosofía. Problemas de invisibilidad y estilos. En S. Montecino (Ed.), *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia* (pp. 353- 366) Catalonia.
- Vidal, H. (1956). *Historia de la filosofía en Chile*. Editorial Universitaria.

Fuentes primarias

Entrevistas a Felicitas Valenzuela (agosto y noviembre de 2023, Santiago de Chile); UdeC, Archivo Central, sección exonerados políticos: profesores y alumnos 1973-1991; UdeC, Archivo Central, Expediente personal Felicitas Valenzuela 1972-1984.

EL PAPEL DE LOS ARTÍCULOS FILOSÓFICOS*

THE ROLE OF PHILOSOPHICAL ARTICLES

Felicitas Valenzuela Bousquet

Comienzo este escrito tributando un gran agradecimiento a la Universidad de Concepción que junto al Departamento de Filosofía de la misma Universidad, y a los académicos, doctor Rolando Núñez Pradenas; presidente comité científico; doctora Ana Estefanía Aravena: coordinadora general; Mg Camila Riquelme Fierro: coordinadora de gestión; que han organizado este acto de homenaje a mi labor como antigua académica del departamento de Filosofía y conjuntamente han posibilitado que algunos de mis artículos filosóficos se editen independientemente.

A raíz de este especial acto académico, hecho a mi persona, por mi gestión en la instalación del tema de género en la filosofía desarrollado en el departamento de filosofía donde trabajaba como académica, este nuevo seminario permitirá escuchar y conversar sobre diversos procesos de acercamiento a ese importante proceso que hoy es una instancia ineludible. Ello conducirá a interesantes análisis y reflexiones sobre los procesos gnoseológicos que aquello permite.

Tenemos al frente un conjunto de breves artículos de filosofía publicados en la Revista Universitaria de Filosofía de la Universidad de Concepción, escritos por mi entre los años 1972 y 2005. ¿Qué podemos decir sobre estos?

En la historia de la humanidad los hombres sabios se reúnen para analizar, y cuestionar conocimientos considerados importantes y necesarios para la sociedad en la que viven. Lo que ha ocurrido desde el mundo antiguo hasta nuestros días. Tenemos muchísimos y claros ejemplos

* Texto base del discurso inaugural pronunciado en la I Jornada de investigación en Filosofía, epistemología y género. *Felicitas Valenzuela Bousquet*, el 24 de septiembre de 2025 organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción.

de aquello. Hay notables hechos recopilados, dónde vemos ejemplos de esa preocupación y conducta.

En la antigua Grecia, vemos también cómo a los filósofos, les preocupa discutir e impulsar nuevos pensamientos pues esa semilla de lo nuevo ayuda al convivir más humanamente. Este hecho ha ido influyendo en el desarrollo de la sociedad. Así, el interés por el saber –desde el mundo antiguo– ha inducido a preservar y difundir los logros y los nuevos procesos que van gestándose. Indudablemente que con esos actos va surgiendo la urgente necesidad de expandir el conocimiento lo que ha sido un gran aliciente en la construcción de la civilización occidental y una interesante manera de querer preservar los aportes.

Hoy en día la influyente presencia de los elementos tecnológicos ha convertido el proceso de cambio en un camino vital potenciado por el interés de la profundización, pues aquella induce al aumento y cambio del conocimiento humano. Siendo así posible generar saltos gnoseológicos donde el proceso de conocimiento es insustituible. La divulgación del saber no sólo produce más conocimientos, sino también se condiciona un influjo civilizatorio en el que el tema social tiene una gran presencia.

Así afirmamos que una manera concreta de lograr la creación, transmisión y preservación del saber ha sido la creación de centros del saber que hoy llamamos Universidades. Hay que llegar al año 1088, para que, en Occidente, en Bolonia, se establezca la primera universidad del occidente. Aunque ya habían existido dos o tres centros de estudio, más antiguos en el mundo oriental.

Las Universidades como centros creadores y trasmisores del saber han sido los lugares privilegiados para preservar y expandir conocimientos en nuestro mundo occidental.

Sin embargo, el espacio de acción de las Universidades es siempre cercano y concreto pues se desarrolla en un espacio físico especial. El mundo de hoy es muy extenso y diverso y hay muchos temas a investigar, así el transmitir conocimientos se convierte en algo fundamental siendo también una manera de avanzar en la búsqueda de caminos nuevos. Entonces, la función de la divulgación de la investigación filosófica y científica cobra una dimensión enorme. Y es una necesaria estratégica que hoy en día no solo se valora, sino que permite una mayor universalización del saber. A través de estos procesos la transmisión del conocimiento se hace viral.

Una gran parte de la difusión y extensión del conocimiento universitario se realiza a través de divulgación de artículos breves de difusión universitaria. Práctica que hoy en día es extraordinariamente eficiente.

Las Universidades serían menos determinantes si no contaran con estos ágiles caminos de extensión y la trasmisión del saber sería mucho más compleja. El conocimiento estaría indudablemente menos a la mano y no podría cumplir su importante papel civilizatorio.

Así pues, estos trabajos de filosofía que aquí presentamos, tienen esas características de encarnar justamente la misión de extender la labor universitaria hacia otros espacios distantes que alcancen los caminos de la cultura. Incluso más, pueden llegar a ser temas a discutir y motivos de creación de otros nuevos conocimientos.

Estos artículos recopilados fueron escritos en diferentes momentos culturales. Todos ellos buscan acceder y desarrollar diversos aspectos del proceso gnoseológico y pretenden entregar luces sobre su importancia y significación.

La teoría del conocimiento o gnoseología es una línea del saber filosófico que históricamente comienza cuando la filosofía antigua hace cierta crisis al no poder responder a ciertas problemáticas del proceso del conocer, lo que se manifiestan más claramente, con la crisis de la escolástica. La gnoseología responde a ciertas interrogantes nuevas y complejas que van orientando hacia un momento diferente en el desarrollo del pensar filosófico; surgiendo así una nueva problemática del corpus filosófico. Algunos de cuyas cuestiones son aún problemáticas. Entonces, van haciendo su camino en las teorías de conocimiento.

Todos estos textos presentados son breves y tocan temas del conocimiento, o sea, gnoseológicos, que es uno de los ejes de mi especialidad como profesora de filosofía especializada en las teorías del conocimiento y la epistemología.

Unos trabajos tienen una mirada muy histórica, pues quieren clarificar los procesos, a veces ocultos, de la situación especial que va mostrándose. Existe otro que, solo es el examen de un pequeño aspecto del conocer que llama la atención por su novedad o complejidad, que va cuestionándose. Otros, cuestionan todo el proceso que se recorre para justificar un punto de partida. Otro estudio abre una realidad filosófica nueva muy enriquecedora. También uno, busca clarificar el origen de un concepto esencial en nuestra época como es el concepto de 'liberal'. Existe uno que llama la atención por su título que busca dilucidar las diferencias conceptuales entre el liberalismo y el neoliberalismo. También encontramos uno que justifica el nuevo orden político que se comienza vivir en Inglaterra hace muchos años, con las explicaciones del filósofo inglés, J.Locke. Este pensador también da origen a reflexiones sobre un orden político distinto. David Hume, filósofo escocés, no puede quedar

de lado, pues su mirar crítico es esencial en la filosofía. Otro artículo, es un interesante análisis del tiempo y del espacio que le permite a Kant elaborar, posteriormente, su famoso trabajo la *Crítica de la Razón Pura*. Otro trabajo, es una crítica abierta al pensamiento analítico de K. Popper por su insuficiencia como planteamiento político filosófico. Sin duda, el aporte de la duda metódica de R. Descartes, abre un espacio nuevo en la filosofía y hacemos una reflexión sobre aquella. Hay un estudio sobre la relación entre el pensamiento cartesiano y la filosofía de Guattari, con sus diferencias y similitudes. Vemos un análisis del tema del lenguaje, su significación y el pensamiento de Piaget. También se reflexiona sobre epistemólogos más modernos como Michel Foucault. No podía dejar de lado la interesante crítica de la palabra 'Ilustración' por las omisiones teóricas y humanas que contiene y que están muy ocultas. Incluso existe un texto complejo que reflexiona sobre la 'idea de objetividad', en el desarrollo gnoseológico. No podía marginarse un trabajo sobre Foucault, y su genealogía. También hay un artículo que se refiere al epistemólogo moderno T. S. Kuhn por su gran influencia en ese momento. Hay igualmente, un hermoso escrito sobre Nicolás Copérnico donde se aclaran aspectos de sus caminos de descubrimientos. Aparecen dos novedosos artículos sobre la famosa filósofa Hannah Arendt que recién empezaba a mencionarse en estos espacios universitarios. Otros ya hablan de temáticas nuevas y algunos ya anuncian otro momento filosófico diverso en el que aparece también el tema de la nueva filosofía. Hay dos escritos sobre el tema de la ausencia de la mujer en la filosofía por las supuestas razones de su omisión por la visión patriarcal que la filosofía había mantenido históricamente, entre otras razones. Además, hay un escrito sobre el concepto del género –tema muy cuestionable a la época– que fue indudablemente una primicia en estos trabajos de extensión universitaria donde no se usaba contrarrestar lo escrito con otros con posiciones adversas. Todo lo cual fue una gran novedad en el campo teórico. Se incluyen temas que con el paso del tiempo sé fueron confirmando. Entre otros, temas históricos de omisión de lo femenino.

Sin duda, una idea de fondo de estos estudios es que el tiempo transcurrido se convierte en otro momento histórico propio de nuestro tiempo. En estos trabajos se expresan análisis y momentos de crítica a la filosofía y a la conducta humana cuestionando saberes, pero siempre desde la perspectiva del análisis teórico. No olvidemos que este espacio de extensión llega a ser tan importante como la dictación de las clases, pues tiene la virtud de extender las ideas y las propuestas, en forma inesperada. En realidad, hoy en día la difusión universitaria es un eje cen-

tral del trabajo académico pues difunde el ser del pensamiento universitario. No puedo dejar de decir que esos trabajos extienden el conocer y asumen alguna posición de asombro o de rechazo frente a los procesos gnoseológicos.

Entonces, nos podemos preguntar al publicar estos pequeños esbozos dedicados al saber: ¿qué papel teórico podrían cumplir? Hoy en día la difusión universitaria expresada de esta u otra forma de escritura, es una de las misiones más significativas que tienen los centros de conocimientos de la ciencia y del saber. Todo centro de estudio superior busca transmitir saberes y nuevos conocimientos lo que se convierte en una tarea esencial en el camino de la filosofía, del saber y de la vida. Comprendemos que ello es una misión importante al toparnos como una distinta manera de expresar el conocimiento filosófico con una articulación distinta, y que, a veces, corresponde a una mirada enriquecida de lo tradicional, de lo que se dice, o afirma. Por lo tanto, los artículos son breves escritos que expanden alguna dimensión del saber.

Son todos escritos con algún aspecto especial de propio interés, –y de mi experiencia como profesora–, que señalan el importante aspecto del conocer, (o sea, de la relación entre el sujeto que conoce y lo que está al frente de que se convierte en un objeto que hay que cualificar).

Paralelamente, en la modernidad, en otro plano, va legitimándose el conocimiento científico, lo que hoy llamamos ‘ciencia física’ que comienza a tener sus primeros grandes logros. Y este saber necesita certezas. Estas, cuestiones gnoseológicas se convierten en algo necesario de cualificar.

Después de la crisis de las preguntas sin respuestas, propias de un momento especial en el mundo antiguo, se da un paso a complejidades y elaboraciones. Todo el proceso del conocer se examina, vemos la realidad: ¿Como es, o como una ilusión? Muy pronto se afirma que lo que vemos es la propia realidad. Así comienza a afirmarse que lo que vemos es lo real, no es una elaboración, del propio sujeto. Conjuntamente en esta etapa, Galileo afirma que el saber sobre ciertos fenómenos de la realidad como el movimiento nos da certezas, de la velocidad y de su ocurrencia en ciertas situaciones expresadas en cuantificaciones numéricas. De alguna manera, el desarrollo de la ciencia, afirma que la realidad debe ser segura y cuantificable. Hay certezas de ello.

En esa nueva situación, es el sujeto que enfrenta nuevos aspectos filosóficos con una preocupación teórica especial y propia cuando estos aspectos nuevos se muestran y aparecen diversos nudos conectados con un gran campo diferente que impone el saber de la ciencia. Tema cen-

tral en la modernidad, es así cómo se conecta la mente con la realidad y como se impulsa la ciencia y el conocimiento.

Importa saber cómo la realidad del pensamiento se conecta con cualquier objeto existente. El conocimiento es entonces, la íntima relación entre un sujeto y un objeto pero limitado a ciertas consideraciones. Hoy en día se afirma que hay muchas certezas que se logran en el conocer.

De todas estas reflexiones comprendemos que la difusión universitaria es un componente estratégico que permite cumplir con la misión integral de las universidades en el siglo XXI. No es sólo una obligación social sino una herramienta poderosa para su propio desarrollo y relevancia y consolidación como agente de cambio y progreso.

LA RECEPCIÓN DE MARÍA ZAMBRANO EN LA OBRA DE FELICITAS VALENZUELA*

THE RECEPTION OF MARÍA ZAMBRANO IN THE WORK OF FELICITAS VALENZUELA

Francisco José Martín**

Resumen

Esta ponencia explora la recepción de la filósofa española María Zambrano en la obra de la académica chilena Felicitas Valenzuela. Se destaca cómo la elección de Valenzuela de estudiar a Zambrano y a Hannah Arendt no es casual ni meramente académica, sino vital, surgiendo de una identificación personal basada en experiencias compartidas como mujeres en contextos de discriminación y autoritarismo. El análisis se centra en el libro de Valenzuela sobre Zambrano, subrayando su tono humilde y su enfoque “desde dentro”, que refleja la propia postura filosófica y política de la autora. Se argumenta que Valenzuela, a través de Zambrano, aboga por una filosofía entendida como actividad transformadora, vinculada a la rehumanización de la política y la democracia, especialmente relevante en el contexto chileno de la post-dictadura. La ponencia también resalta el olvido editorial y académico que ha sufrido la obra de Valenzuela, reivindicando su lugar como sujeto emergente en la filosofía chilena.

Palabras clave: Filosofía chilena, razón poética, exilio, filosofía política, identificación femenina.

Abstract

This presentation examines the reception of Spanish philosopher María Zambrano in the work of Chilean scholar Felicitas Valenzuela. It highlights how Valenzuela's choice to study Zambrano and Hannah Arendt is neither accidental nor purely academic, but rather deeply personal, stemming from an identifica-

* Texto base de la ponencia sostenida en la I Jornada de investigación en Filosofía, epistemología y género. *Felicitas Valenzuela Bousquet*, el 24 de septiembre de 2025 organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción.

** Universidad de Turin. E- Mail: francisco.martin@unito.it. <https://orcid.org/0000-0001-5367-4891>

tion based on shared experiences as women in contexts of discrimination and authoritarianism. The analysis focuses on Valenzuela's book about Zambrano, emphasizing its humble tone and its "from within" approach, which mirrors the author's own philosophical and political stance. It argues that Valenzuela, through Zambrano, advocates for philosophy understood as a transformative activity, linked to the rehumanization of politics and democracy, particularly relevant in the Chilean post-dictatorship context. The presentation also underscores the editorial and academic neglect that Valenzuela's work has suffered, reclaiming her place as an emerging subject in Chilean philosophy.

Keywords: Chilean philosophy, poetic reason, exile, political philosophy, female identification.

Agradezco a los organizadores y organizadoras de estas I Jornadas de Investigación dedicadas a la figura y a la obra de Felicitas Valenzuela su amable invitación. Les agradezco, sobre todo, que hayan puesto en pie este merecido reconocimiento a su labor académica, algo que es también una puesta en valor del patrimonio docente de la Universidad de Concepción. En Chile hay filosofía fuera de Santiago, siempre la hubo, es cierto, y ahí está Enrique Molina para recordarlo desde el principio, pero eso es algo que suele olvidarse, o mejor: desatenderse. Así que permítanme que diga que en Chile no sólo hay filosofía fuera de Santiago, sino que es buena y a veces es hasta mejor.

Concepción es, en cierto modo, un lugar zambranianiano; no como Madrid o Segovia o La Habana o Roma, lugares decisivos del desenvolvimiento de su vida, en España antes de la guerra civil y en el exilio después de la derrota republicana, o como Santiago, donde también vivió durante un corto período de tiempo en los primeros meses de aquella guerra, sino de otro modo: no como lugar de vida sino de publicación. Imagino que ustedes lo saben pero yo quiero igualmente recordarlo aquí: tal vez el escrito más importante, sin duda uno de los más importantes, de Zambrano del período de la guerra civil española se publicó en Concepción en la revista *Atenea*, concretamente en el núm. 140 correspondiente al mes de febrero de 1937. Llevaba al frente un título inequívoco, «La reforma del entendimiento», con el que sentaba las bases del giro copernicano que iba a dar a su pensamiento tras el descubrimiento o revelación de la «razón poética». Cuiden, pues, por favor, ustedes que están ahí, ese detalle, ese recuerdo, esa memoria.

Agradezco también poder hablar después de Cecilia Sánchez, a quien admiro y en cuyos libros he aprendido tanto, y a quien conozco de otros tiempos, tal vez ya un poco lejanos para ambos.

Lamento hablar a distancia: bien sabe Ana Aravena, a quien también agradezco junto a Rodrigo Pulgar, lo mucho que me hubiera gustado estar ahí con ustedes, pero acá acabamos de empezar los cursos del nuevo año académico y no era elegante ni justo romper la continuidad didáctica, la cual es, como saben, fundamental en las primeras semanas. En este gesto mío veo coherencia con el espíritu de Felicitas Valenzuela, porque ella fue, ante todo, una profesora entregada a la didáctica, y sólo después, en un después que es temporal y vital, incluso moral, ha sido también autora de libros y estudios de diversa índole.

Es de veras un honor para mí poder hablar aquí de ella, Felicitas Valenzuela Bousquet, persona que admiro y quiero y cuya amistad cultivo. Y debo decir que para mí fue antes que nada un libro, la autora de un libro sobre María Zambrano que a medida que iba pasando páginas me admiraba y ganaba. Después conocí a la persona, pero como digo antes fue sólo lectura.

Debo añadir también, aún, que debo a mi amigo Alex Ibarra Peña el haber tenido conocimiento del libro de Felicitas Valenzuela sobre Zambrano. De ese libro voy a hablarles hoy a ustedes, sabiendo que hay otros, al menos dos sobre Hannah Arendt, además de un número considerable de artículos y estudios dispersos en revistas y publicaciones varias. Y para hablarles de ese libro me ha parecido interesante empezar por un detalle en apariencia poco significativo, pero, como verán, la tiene y mucho más allá del caso que voy a referirles. Yo llevaba ya una vida casi entera de investigación dedicada a María Zambrano, no sólo a ella pero también a ella, y, sin embargo, cuando mi amigo Alex Ibarra me habló de ese libro, del libro de Felicitas Valenzuela sobre Zambrano, yo he de confesar que me quedé de piedra. Porque no lo conocía. Esto fue no hace tanto, dos o tres años no más.

¿Cómo era posible? Es decir: ¿cómo era posible que yo, que me considero un investigador serio y que creía estar al tanto de la bibliografía y de los estudios sobre la obra de Zambrano, no conociera en efecto un libro sobre ella? Y no valía decir que era porque había sido publicado en Chile, porque lo cierto es que yo ya llevaba un tiempito viniendo a Chile. Entiéndanme: era un libro, no un artículo; un artículo puede pasar desapercibido, pero un libro no. O sea, que algo fallaba. Pero mi desazón fue en aumento cuando empecé a darme cuenta que el problema no era sólo que yo no lo conocía, sino que tampoco lo había encontrado citado

nunca. No ya entre quienes estudian a Zambrano en Europa, lo cual, si quieren, hasta puede ser comprensible y tener perdón, por la distancia y por la objetiva dificultad arancelaria que Chile impone a la circulación de los libros, pero es que tampoco quienes en Chile se ocupaban de Zambrano lo citaban, y esto ya ni era comprensible ni podía tener ningún tipo de perdón.

Mi siguiente paso fue hacerme con el libro, cosa que no resultó para nada fácil, desde luego, porque ni lo encontré en las librerías ni pude ponerme en contacto con la editorial, a quien escribí varias veces sin recibir nunca respuesta. Lo encontré, en fin, en una librería de viejo en Santiago gracias a la ayuda de mi amiga Cecilia Luna de la Universidad de Playa Ancha. Y claro, luego lo leí y les confieso que quedé sorprendido, admirado, como he dicho antes. Porque estamos ante un muy buen libro, sin duda. Tiene defectos, claro, ¿y qué libro no los tiene?, pero en este caso hay que decir que la gran mayoría son imputables al plano editorial. Así que de la Editorial voy a hacer como Cervantes y ni tan siquiera voy a decir su nombre.

Algo que me llamó la atención, incluso antes de empezar la lectura, pues la noticia o el detalle estaba en una nota de la solapilla del libro, es que la autora, es decir, Felicitas Valenzuela, antes del libro sobre Zambrano había publicado otro sobre Hannah Arendt. Después también pude conseguir ese libro, y leerlo, obvio, pero yo no les hablaré de él porque de Arendt soy sólo lector y no tengo mayores competencias. Me preguntaba qué era lo que había llevado a una profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción a interesarse por estas dos grandes figuras femeninas de la filosofía del siglo XX (tal vez, si me permiten, las más grandes junto a Simone Weil). Yo podría decir de ellas que son dos o tres grandes figuras de la filosofía del siglo XX, pero enseguida me di cuenta que para Felicitas Valenzuela lo importante era que eran mujeres: mujeres y filósofas, que el punto importante para ella estaba en la 'y' de la conjunción que unía ambas cosas: el ser mujer y la filosofía. Y el secreto, si así puede llamarse, me lo desveló una nota a pie de página, concretamente en la pág. 126 de su libro sobre Zambrano. Allí dice la profesora Valenzuela lo siguiente: «Actitud seguramente propia de una mujer que vive en un período de mucha discriminación hacia lo femenino y que está recién apareciendo como sujeto en el mundo intelectual español». La nota se refiere a Zambrano, claro está, y la llamada en nota está colocada sobre una expresión de Valenzuela donde dice que Zambrano «escribe con humildad». Esa humildad sería, según dice Valenzuela, una «actitud seguramente propia de una mujer que

vive en un período de mucha discriminación hacia lo femenino». Y es cierto, en nada le falta razón respecto de lo que dice de Zambrano: es así, en efecto, tanto que uno de los rasgos distintivos de la «razón poética» zambraniana es la humildad, esa búsqueda suya de una razón humilde contrapuesta a la soberbia y a la arrogancia que han caracterizado el ejercicio de la razón dominante durante la modernidad occidental. Les confieso que también Felicitas Valenzuela *escribe con humildad*, con esa misma humildad que ella veía en la escritura de Zambrano. Y lo digo porque es virtud y no defecto, tanto en Zambrano como en Valenzuela, y ello aunque esa humildad provenga, como dice Valenzuela en esa nota a pie de página, de una «actitud seguramente propia de una mujer que vive en un período de mucha discriminación hacia lo femenino».

¿De quién habla Valenzuela en esa nota? Es obvio que habla de Zambrano, pero también habla de sí misma. O mejor: habla de Zambrano y de sí misma, o habla de sí misma a través de Zambrano. Es aquí adonde yo quería llegar, para compartir con ustedes esta idea que tengo según la cual la elección de Zambrano y de Arendt por parte de Valenzuela no es casual, ni tan siquiera académica, sino vital. Hay en su escritura una suerte de identificación personal a través de la superposición de experiencias que ella comparte con las autoras que estudia. ¿Cómo no ver, en esa nota sobre Zambrano, que Valenzuela también habla de sí cuando se refiere a «una mujer que vive en un período de mucha discriminación hacia lo femenino»? ¿Cómo piensan que fue su vida académica en un Departamento universitario a mayoría pero muy y mucha mayoría masculina? No nos olvidemos tampoco cómo era Chile no hace tanto, cómo eran las estructuras sociales y familiares, las relaciones entre los sexos en lo público y en lo privado, etc. etc.

Dice otra cosa aún sobre Zambrano en esa misma nota: «que está recién apareciendo como sujeto en el mundo intelectual español». Así fue, en efecto: Zambrano sale del fondo del olvido del exilio para el público español en época tardía, en sus últimos años de vida y en los que siguieron a su muerte. Y lo dice claro: Zambrano es dice Valenzuela una mujer «que está recién apareciendo como sujeto». Noten que dice *sujeto*, y que es un modo claro y contundente de decir las cosas. Pero ¿y ella? Es decir: ¿está también Felicitas Valenzuela emergiendo como sujeto de la filosofía chilena? Personalmente creo que sí, aunque aún falta para ese reconocimiento pleno, pero lo que ustedes han organizado ahí con esta Jornada es, a mi modo de ver, un hermoso primer peldaño. O, si prefieren, los cimientos de algo que, en justicia, no dudo que ha de llegar.

No, en efecto, la elección de Arendt y Zambrano no fue ni casual ni académica, sino algo bien deliberado. De ello da fe uno de los últimos apartados del libro sobre Zambrano, ese que se titula precisamente *Relación con Hannah Arendt*. Allí traza Valenzuela en tres densas páginas las convergencias que ella nota entre estas dos grandes filósofas, convergencias no sólo temáticas, sino también vitales: el antifascismo y el exilio, la crítica radical de la modernidad sin caer en ningún extremismo político, la puesta en valor de la democracia como una suerte de construcción cotidiana. Y no sólo, sino que Valenzuela notaba además una cierta convergencia en el lenguaje, en el uso filosófico que ambas, cada una a su modo y cada una en su lengua, hacían del lenguaje ordinario, y también de ese comprender ambas la filosofía como una actividad transformadora. Sobre la relación de Zambrano con Arendt se ha escrito ya mucho, incluso de reciente ha salido en España un libro bien interesante (Olga Amarís Duarte, *Una poética del exilio. Hannah Arendt y María Zambrano*, Barcelona, Herder, 2021), pero Valenzuela anticipaba ya todo eso en 2014.

Y cabe notar, en esos indicios de convergencia que traza Valenzuela de ambas filósofas, que son también señas identitarias propias, de ella, de Felicitas Valenzuela, pues también ella, como las otras, sufrió en propia carne y espíritu la violencia del autoritarismo y de la dictadura: «mi exoneración como profesora del Departamento de Filosofía por el Rector militar de la época fue en enero de 1984. Me llegó una carta en que me decía que yo alteraba el orden académico, por lo que debía retirarme inmediatamente de la Universidad». Así dice ella, pero les invito a que noten cómo lo dice: de manera clara y muy simple, yo diría que casi con *humildad*. Ella minimiza porque dice que a pesar de ello pudo enseñar en otros sitios, pero eso no quita nada a la brutalidad y violencia de una exoneración académica.

A la Universidad de Concepción pudo volver después, en 1994, cuando la dictadura había terminado o estaba terminando y se abría para Chile un proceso de recuperación de la democracia. Arendt, Zambrano y Valenzuela comparten una misma comprensión de la filosofía como actividad transformadora. Y a su modo, es decir, con esa humildad que decíamos antes, ella se implicó en ese proceso transformador chileno llevando a las aulas universitarias ahí en el sur de Chile la voz filosófica de las mujeres. Tal vez a los jóvenes de hoy les parezca cosa de poco, pero yo les invito a que contextualicen las situaciones y se den cuenta del carácter heroico que se cela tras de esa humildad.

El libro sobre Zambrano es un libro humilde, sí, un libro de expresión humilde que cultiva la noble virtud de la humildad. Ya he dicho

que esto es todo lo contrario de un defecto. Es un posicionamiento filosófico claro que conlleva un no menos claro posicionamiento político. Así, humilde, quiso Zambrano que fuera esa razón alternativa que ella iba a oponer a la razón hegemónica de la modernidad, y así creo entender que quiso Felicitas Valenzuela que fuera también su libro. Un libro que denota una previa lectura de Zambrano llevada a cabo de manera muy intensa, una lectura y un estudio de su obra que no se limitan a ser mero objeto de estudio académico, sino que, como he dicho antes, tiene algo de vital para ella. Aquí no se trataba de hacer currículum, desde luego, ni de aumentar con una publicación más los méritos para la carrera universitaria. No, aquí se trataba de la vida: de una vida, la vida de Felicitas Valenzuela, que buscaba el encaje de la filosofía dentro de ella, que buscaba en la filosofía su capacidad transformadora, para sí y para el mundo, es decir, para la propia vida personal de la autora y para la vida pública chilena. Es esto, si me permiten, algo muy orteguiano, de *koiné* orteguiana: y es que la filosofía así entendida es de suyo siempre filosofía política.

No debe extrañar a nadie que salga aquí a relucir la figura y el magisterio de Ortega y Gasset, y no sólo porque fue el maestro de Zambrano, sino porque la tesis de Valenzuela para obtener el correspondiente grado universitario versó sobre el filósofo madrileño y su título fue *En torno a la concepción histórica de José Ortega y Gasset*. A Ana Aravena señala también este texto, porque sin duda debe ser también rescatado. Dicha tesis estuvo dirigida por Francisco Álvarez González, un orteguiano de la diáspora y del exilio de la guerra civil española, también él, como Zambrano, discípulo de Ortega, a quien el exilio llevó primero a Ecuador, luego a Chile y finalmente a Costa Rica. La tesis se presentó en 1971 y fue aprobada con sobresaliente. De ella dice la autora: «Me demoré casi tres años en escribirla. El profesor guía me orientó poco, me dejó trabajar sola. Yo tampoco pedí ayuda. Leí mucho de Ortega para complementarme de sus ideas, especialmente sobre la vida y las circunstancias que conforman las generaciones». No hay por qué dudar de sus palabras, pero adviertan que es lo que todo tesista dice de su profesor-guía, que le orientó poco, acaso porque las tesis se hacen para eso, para aprender a volar solos, para aprender a pensar por sí solos. Yo creo que, aunque ella lo recuerde como escasez de orientación, aquel profesor de la diáspora orteguiana en el exilio también dejó en ella su huella. Esa huella que es orteguiana y que de algún modo une a ambas, a Zambrano y a Valenzuela, en esa consideración radical que entiende la filosofía como filosofía política siempre y de necesidad.

En el libro sobre Zambrano se nota, se siente y se percibe, una suerte de inseparabilidad entre la autora que es Valenzuela y Zambrano como objeto de estudio. Es como si en la escritura de Valenzuela se solaparan el pensamiento de Zambrano y su propio pensamiento. A veces es casi imposible discernir qué es de una y qué de otra, y esto también es, si me permiten, bien orteguiano, algo que sigue un modelo que fue trazado por Ortega para Goethe y al que dio como título *Pidiendo un Goethe desde dentro*. Pues bien, «desde dentro» trabaja Valenzuela sobre Zambrano, pero es un dentro que tiene muchos puntos en común entre la una y la otra: porque el ‘dentro’ de la una es también, salvando las distancias, que sé que son muchas y muy abundantes, el ‘dentro’ de la otra.

Valenzuela procede con Zambrano *desde dentro*, pues, y esto quiere decir que primero se empapa de ella, de su obra y de su pensamiento, y luego ella, es decir, Valenzuela, lo interioriza en su pensar y en su sentir, se *apropia* de ella, de Zambrano, es decir, hace de ella algo propio para sí. Desde esa magnífica apropiación escribe Felicitas Valenzuela su libro sobre Zambrano (creo que también los de Arendt responden al mismo criterio, pero, como digo, yo aquí hablo sólo del de Zambrano). Y debo decir que es un libro pensado, sin duda, pero también sentido, haciendo también ella, Valenzuela, como hizo antes Zambrano, una enmienda radical a la tradicional separación de la filosofía occidental entre pensar y sentir, entre *pathos* y *logos*. Está escrito con ganas, con voluntad, con sentimiento, también con inteligencia, claro está, pero no está escrito con intención académica, o no sólo, para aumentar la bibliografía secundaria sobre un autor o autora cualquiera, Zambrano en nuestro caso, sino que el libro encierra un mensaje claro para el aquí y ahora chilenos en que se escribe y se publica.

Desconozco cuando empezó a escribir el libro, pero hubo de ser pienso después de acabar su primer libro sobre Arendt (*Amor mundi*, 2008). Pienso que a ese libro siguieron años de estudio de la obra de Zambrano, y que después, en algún momento que no sé precisar, empezaron los primeros intentos de escritura que a la postre acabarían conformando el libro que vio la luz en 2014. El contexto chileno de esos años lo conocen ustedes mucho mejor que yo: el terremoto de 2010, el impacto de la crisis financiera internacional, los gobiernos de entonces, el auge de las redes sociales, las revueltas estudiantiles, etc. En ese contexto escribe Felicitas Valenzuela sobre Zambrano y a ese contexto responde su libro. Y el mensaje es claro y se va preparando poco a poco, articulando capítulos que son asedios sucesivos al pensamiento de Zambrano, modos de introducir al lector en el árbol magnífico de su filosofía,

el tronco, las raíces, las ramas, las hojas. Es decir: la crítica radical de la modernidad, la razón poética como razón alternativa a la razón hegemónica, el lenguaje de la filosofía y las formas propias del ejercicio filosófico, la política y la filosofía política, en fin. Todo ello bien medido para llegar al capítulo final del libro, precisamente titulado «Humanización de la política».

Noten el parecido o aire de familia con el título del libro, *María Zambrano: re-humanización de la filosofía*. Y es que hay algo, para Zambrano en su tiempo y para Valenzuela en el suyo, que se juega en torno al problema del humanismo. O de los humanismos, pues justo es declinar esta experiencia que recorre de cabo a fin el pensamiento occidental de manera plural. Es claro que para Valenzuela, humanizar la política está estrechamente relacionado con rehumanizar la filosofía. Ya he dicho que en el libro hay un implícito que comprende la filosofía como filosofía política, el ejercicio filosófico como ejercicio que debe revertir en la dimensión comunitaria de lo humano, es decir, en la política y en lo político. Lo cual no quiere decir, claro está, que el filósofo o la filósofa deban hacer política profesional. No hay tiempo para desarrollar esto aquí ahora, pero me parece que es el punto fundamental del legado de Felicitas Valenzuela en este libro. Y lo voy a decir con una cita de Zambrano que ella repite varias veces: «Si se hubiera de definir la democracia podría hacerse diciendo que es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, ser persona». Es una cita que Valenzuela hace suya, claro, pues que la repite e insiste en ella y con ella, y que lanza como una flor al momento chileno de aquellos años, no piedras, sino una flor cargada con la semilla de la responsabilidad y de la esperanza. Una flor, pues, de circunstancias, sí, pero hay que entender que la universalidad se gana sólo desde lo concreto de la propia circunstancia. Se trataba de eso, claro, de la democracia, de poner en valor su auténtico significado.

Rehumanizar la filosofía significaba a la postre eso: volver del sujeto abstracto a la centralidad de las personas concretas. Humanizar la política, que aquí funciona como correlato de una filosofía que se quiere transformadora, también era eso: volver del sistema de partidos y de sus dinámicas a la centralidad de las personas. Pero sabiendo y teniendo muy claro que la persona no es algo que se nos da con el nacimiento, sino que es conquista, tesón y tensión cotidiana. O como decía Zambrano hablando de «la verdad de la condición humana»: «que el hombre es criatura en trance de continuo nacimiento». La persona es, pues, eso que nos exige ser la auténtica vida democrática, y, a la vez, lo que posibilita la conciencia de ese «trance de continuo nacimiento» que irreme-

diablenamente somos. Y creo que en última instancia el libro de Felicitas Valenzuela sobre Zambrano es una invitación a ponernos ese doble problema de transformación individual y colectiva sin cuya conciencia no acabaremos nunca de comprender y poder desarrollar la democracia. Es prioritario *educar para la democracia*, porque a la vida democrática no se nace enseñados, de la misma manera que hay educar al individuo para que pueda llegar a ser persona. Ese es, creo, el legado de este libro sobre Zambrano, un libro, como como digo, humilde, honesto, sincero, casi escrito en voz baja, para que su verdad resuene más allá del griterío que acompaña este tiempo nuestro. Muchas gracias.

Referencias bibliográficas

- Valenzuela, F. (2014). María Zambrano: re-humanización de la filosofía.
Valenzuela, F. (2008). Amor mundi.
Valenzuela, F. (1971). En torno a la concepción histórica de José Ortega y Gasset [Tesis de grado, Universidad de Concepción]. Dirección de F. Álvarez González.
Amarís Duarte, O. (2021). Una poética del exilio: Hannah Arendt y María Zambrano. Herder.
Zambrano, M. (1937, febrero). La reforma del entendimiento. Atenea, (140). Universidad de Concepción.

**FELICITAS VALENZUELA: SUS LECTURAS A ARENDT EN
HANNAH ARENDT: EL PENSAR Y LA ACCIÓN.
LA BANALIDAD DEL MAL (2018)***

FELICITAS VALENZUELA: HER READINGS OF ARENDT IN
HANNAH ARENDT: THINKING AND ACTION.
THE BANALITY OF EVIL (2018)

Rodrigo Pulgar**

Resumen

¿Por qué la experiencia se considera la base desde la cual pensar la realidad a fin de no caer en la injusticia estructural? Es una pregunta abierta que el texto de Felicitas responde en parte, ya que no concluye en una respuesta, cuestión legítima, pues no hay interés en dar una respuesta final, eso acabaría con cerrar la experiencia. Se trata, pues, de ir en busca de la posibilidad de comprender desde el pensar a fin de establecerse en la verdad de la existencia, pues *se-es-para-la-vida*, postulado contrario al heideggeriano de *se-es-para-para-la muerte*.

Palabras clave: experiencia, banalidad del mal, totalitarismo, pensar, hermenéutica.

Abstract

Why is experience considered the foundational ground from which to conceptualize reality, so as to avoid falling into structural injustice? This is an open question to which Felicitas's text partially responds, without arriving at a definitive conclusion—a legitimate approach, as there is no intent to provide a final answer, which would entail closing off the very nature of experience. Rather, the aim is to pursue the possibility of comprehension through thinking in order to dwell in the truth of existence, grounded in the premise of *being-for-life*—a postulate antithetical to the Heideggerian notion of *being-toward-death*.

Keywords: experience, banality of evil, totalitarianism, thinking, hermeneutics.

* Texto base de la ponencia sostenida en la I Jornada de investigación en Filosofía, epistemología y género. *Felicitas Valenzuela Bousquet*, el 24 de septiembre de 2025 organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción.

** Universidad de Concepción, E-Mail: rpulgar@udec.cl. <https://orcid.org/0000-0002-8521-5101>

Punto 1

Hay autoras que resultan imprescindibles para entender tiempos complejos por su capacidad de develar situaciones permitiendo, al ritmo de una filosofía comprometida crítica, aclarar sentidos causales y comprender efectos. Así sucede que con ciertas filósofas se da un paso en el esfuerzo de poder llegar a comprender pasado y presente.

Hay conciencia de que tener total aprehensión inteligible de los modos que caracterizan la historia resulta difícil; dificultad que se explica por la serie de variables que intervienen en la construcción de la realidad social, pero, al menos logramos aproximarnos a saber en parte su dinámica, entendiendo que una de las claves que lo permiten es aceptar que la dinámica responde a construcciones más subjetivas y no tanto objetivas, cuestión que se explica porque el significado de cada hecho histórico es –se quiera o no– responsabilidad subjetiva, pues somos lo que somos por reabsorción concreta de las circunstancias (Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (1958)), y esto es un hecho claramente observable en Arendt, autora con la cual conversa Felicitas Valenzuela tomándose de los escritos de la filósofa judía-alemana.

Curioso asunto esto del diálogo filosófico. Mas diálogo plausible en la medida que, en ambas pensadoras, la historia de las circunstancias no es reabsorción pasiva sino activa, ya que perciben sus causas y efectos (los viven), y por ser asuntos de carácter vital-político, las lleva a intentar comprender los fenómenos en su sentido esencial y hacerlo desde una perspectiva filosófica, pero no una cualquiera, sino desde una mirada en donde lo femenino es nodal, sin que ello signifique necesariamente hacer visible de manera explícita el reclamo de lo femenino. Mas, es evidente su presencia. Y de esto, a veces de manera directa, en otras de manera más oblicua, Felicitas Valenzuela, enseña como una presencia en Arendt.

Este punto de aproximación no extraña al conocer del sentido vital con el cual Felicitas Valenzuela ha leído e interpretado la realidad (fue una avanzada en temas de género). De suyo, esa perspectiva, intuyo, está en ese modo de rescatar un aspecto profético en la obra de Arendt; profético al momento que permite descubrir los alcances de los hechos vividos en primera persona.

Punto 2

Si bien se reconoce el imposible de llegar a tener una plena inteligencia del sentido de la historia, si se tienen pistas para aproximar-

se a una lectura de su sentido (Karl Löwith es un ejemplo de ello en *El sentido de la historia* (1958)). Y en este buscar entenderla, aparece el aporte de algunas filósofas desde el momento que sus pensamientos están empapados de vivencias que se traducen en una narrativa constructiva-crítica escrita en primera persona. Y en este universo del pensamiento filosófico Arendt es una referencia imprescindible tal como lo vemos en las lecturas de la profesora Felicitas Valenzuela. La razón de afirmarlo es por proponernos una interpretación de la obra de Arendt, como escritos nacidos de realidades políticas complejas para la supervivencia por razones de beligerancia como son los años de la segunda guerra mundial y los que siguen. Lo valioso de la lectura del texto de Felicitas Valenzuela, es que ésta refiere como subtexto a una escenografía de contexto espacio temporal chileno que vivió un golpe a las formas democráticas de convivencia entre los años 1973 y 1989. Pensado el subtexto y reconocido en ella, entonces no es atrevido pensar que sus lecturas están de un modo u otro condicionados por su propia vivencia. Estimo que son lecturas inseparables de sus opciones, y entre estas: feminismo y política. De esta forma lo que interpreta Felicitas Valenzuela de la obra de Arendt, transparenta una comprensión mediada por su propia experiencia de filósofa chilena que tiene un pensamiento propio, pero lo cual no la lleva a perder objetividad, ya que no aplica el sesgo, sino la amplitud de criterio filosófico; criterio que ayuda a lograr cercanía a algunos núcleos del pensamiento de Arendt; especialmente, en la perspectiva crítica de los hechos histórico políticos vividos por Arendt con todo el drama vital-político asociada al ser judía en tiempos del nazismo. Pero sucede que la profesora Felicitas Valenzuela en perspectiva del tiempo, también es testigo de un tiempo y de un lugar lleno de incertidumbres.

La lectura interpretativa de Felicitas Valenzuela a Arendt nos acerca a la temática política que se describe filosóficamente y de manera cruda. En Arendt, siguiendo la perspectiva de Felicitas Valenzuela, se revela que somos parte de un mundo complejo en donde la circulación de la información pone en jaque las certezas; cuestión que obliga, nos diría hoy Arendt, a pensar la realidad no como un mero ejercicio contemplativo, sino como un modo de acción que lleva del conocimiento de la verdad a la comprensión de ésta a fin de evitar la tentación de los totalitarismos. Todo lo que aquí está planteado, se encuentre muy bien desarrollado, ciertamente con otros términos, junto a otros temas interconectados en el libro de la profesora Felicitas Valenzuela *Hannah Arendt: el pensar y la acción. La banalidad del mal* (2018)

La autora del libro en el capítulo “*Mirar su obra*” escribe sobre Arendt: “Como no podemos separar su obra de su vida para acercarnos a su persona, la evocamos siguiendo las palabras de su compañero de estudios y amigo de toda la vida: Hans Jonas, que expone en el momento de su despedida final lo siguiente; *Poseía una enorme intensidad, una resolución interior, una intuición por la calidad, se sentía decidida a ser ella misma, como un instinto por lo esencial, un deseo de profundidad en las cosas, lo que producía un gran encantamiento, y, una fuerte tenacidad para ser ella misma, a pesar de su gran vulnerabilidad*” (Valenzuela, 2018, p. 163). Asunto que logro comprender sólo en cuanto la vulnerabilidad es paradójica, pues en ella, Jonas, trasunta en sí el develamiento de fuerza y sabiduría moral de la filósofa, pues si hay alguien del territorio de la filosofía contemporánea con fortaleza moral es Arendt. Me atrevo a decir: herencia de su tesis doctoral guiada por Karl Jaspers que, y a diferencia de muchos de sus contemporáneos, fue capaz de enfrentar a Heidegger haciendo notar su inconsistencia moral por su apoyo irrestricto al nazismo (Karl Jaspers, *El problema de la culpa* (1998).

Realizar en parte el comentario al libro de la Profesora Felicitas Valenzuela desde las palabras de Jonas, es a razón de entender que el libro califica de obra bio-bibliográfica. Su lectura así lo prueba, y con la extraña paradoja de ser un escrito que entusiasma a pesar de que expone las causas del mal desnudando sus razones. Pero, además, la explicación es personal, y de aquello me hago cargo: en principio observé el texto como un relato descriptivo de los ejes principales del pensamiento de Arendt, entre estos: a) el significado del pensar y su valor, b) el significado de comprender y su valor, c) el significado de la acción y su expresión política, d) el tema del mal pero sobre todo en su forma de banalidad, e) la responsabilidad o irresponsabilidad de quien o quienes no reflexionan del modo pedido para la construcción de la comunidad humana y, f) la presentación en forma de descripción de algunas causas del totalitarismo nazi y sus efectos en la comunidad política por la contaminación ambiental a causa del imperio del terror y la manipulación de la esfera de lo público. He ahí sucintamente el panorama del texto.

No obstante, en una segunda lectura descubrimos la invitación a interiorizarse de las circunstancias socio-políticas que llevan a Hannah Arendt, por una conciencia de responsabilidad ética, al desarrollo y explicación de una filosofía del compromiso, por tanto, no lejana de la experiencia política de lo cotidiano para, precisamente desde ahí, realizar una aguda crítica sobre el hacer político cuando, por carencia de un pensar desde la experiencia se trivializa la existencia misma con los

efectos de la aniquilación del prójimo, es decir, del otro que no comparte no sólo la perspectiva ideológica, sino que se ejecuta su sentencia al tener como punto de lectura y discriminación el color, raza, religión, origen social o los bienes que posee. Lo indicado, es una manifestación sobre lo que Arendt entiende, al igual que Jaspers y otros, sobre el deber del intelectual, en este caso, del intelectual filósofo ante la historia.

El texto de la profesora Felicitas Valenzuela tiene algo singular: los capítulos no tienen numeración. Este hecho, quizá, (acepto la osadía de plantearlo) responde a la negación por la identidad numérica que fue y es característico de los totalitarismos, en particular del nacionalsocialismo. Es una hipótesis lo dicho aquí, pero percibo se asocia a la propia vida de la autora: Felicitas Valenzuela también siente negación por los regímenes políticos que tienden a clausurar la libertad humana, por ver un peligro en que la libertad afecte la estabilidad del sistema. Signo por cierto de debilidad de quien dice tener el domino; dominio y control del otro u otra por temor al pensar del hombre.

Desde la introducción con la cual inaugura su libro, continuando por el capítulo *El salón berlinés*, y siguiendo con los otros capítulos que son: *Acercamiento y mirada inicial*, *La vida como pensamiento*, *La responsabilidad moral*, *la Banalidad del mal* que se recoge en el título, *El totalitarismo nazi*, *Vita activa*, *La política*, *Mirar su obra*, *Trazos*, se activa la convocatoria a realizar un recorrido por el análisis de una obra teórica construida a contrapelo y como una acusación y desafío al hacer filosófico que desatiende o simplemente no atendió la reflexión por lo cotidiano y, por qué no, termina por ser cómplice (directa o indirecta) de una política de exterminio llevada a la práctica por el régimen nazi.

La característica de este segundo libro de Felicitas sobre Hannah Arendt, a mi parecer, es ser un texto que se despliega como obra al momento que se construye al modo bio-bibliográfico. Esto significa que se trata de una obra que se elabora siguiendo la ruta vital de una vida de mujer judía alemana que, en sus escritos, tiene la valentía de describir los males de un orden político como es el totalitarismo nazi. De paso Arendt, por medio de Felicitas Valenzuela o viceversa, nos advierte de la latencia de un totalitarismo que acecha en un punto del camino histórico, y que bajo ciertas circunstancias perfectamente puede posicionarse como respuesta de acción a demandas populares o, simplemente, como efecto de la manipulación de las conciencias por alguien que efectivamente se lo proponga como objetivo de dominio, y cuente con los recursos propagandísticos adecuados a ese plan político, pero al mismo tiempo, cuente dentro de sus recursos, con la complicidad de un sujeto y

pueblo que acepta el relato escuchado como al menos verosímil, identificando en lo verosímil la verdad.

Punto 3

Es innegable la colaboración de los colectivos organizados cuando se trata de conseguir que un modelo ideológico se instale como propuesta de orden político y social. Pero la misma colaboración explota en la conciencia personal al momento que afloran los males. Ahí la culpa nace; culpa que se descubre en ese tiempo en donde por circunstancias -también políticas- se produce la caída de las formas totalitarias asociadas inevitablemente a formas opresivas. Ocurrido el develamiento que corresponde a un despertar como si de un oscuro sueño se tratase, la conciencia de culpa traslada al pasado, logrando que se posicione a la persona en aquel momento donde hubo negación a pensar la realidad. La causa del pecado de omisión es la incomodidad que lleva consigo la reflexión, todo a cuenta que la reflexión como acto del propio pensar obliga a tomar partido. Así, el rechazo práctico de la autonomía que significa el hecho de negarse pensar, lleva en su núcleo de negación de sentido, la imposibilidad del juzgar lo que políticamente parece a todas luces perverso. Perversidad que dentro de sus resultados o al interior del proceso de consolidación del totalitarismo, termina por convertir al enemigo en paria tal como acusa Arendt al descubrirse por identidad con otros y otras que sufren la misma situación de aplastamiento de sus derechos civiles, políticos, culturales, sociales y religiosos sólo por el hecho de pertenecer a un pueblo o simplemente por sostener ideas contrarias a las canónicas en un régimen político o, en otros casos, por solidarizar con otros que sufren persecución. Las pruebas que acusan la perversidad del totalitarismo que el texto aporta son no sólo abundantes, sino específicas.

Umberto Eco escribe en *La obra abierta* lo siguiente: “un objeto producido por un autor que organiza una trama de efectos comunicativos de modo que cada posible usuario pueda comprender la obra misma, la forma originaria imaginada por el autor” (1992, pág. 74), esto que dice Eco se da a través del juego de respuestas a la configuración de efectos sentida como estímulo por la sensibilidad y la inteligencia. En base a lo que Umberto Eco escribe, preguntamos si Felicitas Valenzuela, por medio de la reflexión sobre algunos ejes hermenéuticos que realiza Arendt ¿no pretende despertar en los lectores lo que describe Eco? La interrogante es, específicamente, respecto de un fenómeno que se puede per-

fectamente dar si obviamos la propuesta de Arendt sobre las claves del pensar y la acción.

Por cierto, y como un elemento que afirmaría la respuesta, en las páginas del libro de Felicitas Valenzuela hay inquietud por mostrar los peligros concretos de la mala política, pero también evidenciar –siguiendo los textos de Arendt– las pistas de la buena política y, por lo tanto, las condiciones que hacen posible la una y la otra, así como los grados de responsabilidad personal y colectiva de los hombres en la instalación de una de las dos formas del hacer político y, además, cuánta culpa es identificable por los efectos de seguir la mala política, vale decir: en la consolidación de una trama de injusticia.

Desde esta perspectiva hermenéutica, que es una más dentro de otras posibles interpretaciones al libro de la profesora, no es una aventura proponer que el texto sobre Arendt *des-oculta* una identidad teórica y axiológica; identidad ya acusada en el primer libro sobre la filósofa alemana-judía *Hannah Arendt amor-mundi; narrar-comprender-juzgar* (2012). Pensamos que esta identidad se impone al objetivo propuesto para este segundo texto; objetivo que consiste en entregar luces sobre un pensamiento asistemático, de uno que no le resta al calificativo de filósofa, de una valiente filósofa que se enfrenta a su tiempo advirtiendo sus males, sus rostros, la de las víctimas y la de los victimarios.

Así se entiende la razón que explica el traer al texto el análisis y ejercicio de comprensión de Arendt sobre el criminal nazi Adolf Eichmann (tema desarrollado en el capítulo *La banalidad del mal. El mal puede destruir el mundo*). Eichmann aparece descrito como un ser carente de toda moral, y lo es por carecer de toda reflexión, por lo tanto, de la anulación de su autonomía y, al mismo tiempo, argumentar en la obediencia debida para descansar en la complacencia del deber cumplido sin culpa alguna. Para Arendt, Adolf Eichmann es un hombre normal que se vuelve actor principal por sus actos, los cuales, por la inexistencia de todo remordimiento, son síntoma o ejemplos, nos recuerda Felicitas, de la banalidad del mal; no el mal a secas, sino de algo peor: un acto ejecutado sin piedad, un acto en donde la víctima no es observable como ser humano, sino como un no-otro, un nadie. Escribe Felicitas Valenzuela: “Hannah Arendt desarrolla su relato sobre el caso Eichmann, como una confirmación de la conducta de muchas personas que, -en el totalitarismo nacionalsocialista debo recordar-, demuestran una irreflexibilidad en su actuar, al no pensar”. (2018, pág. 71)

Las conclusiones del acto de no pensar son claramente evidentes, ya que sin pensar la trivialidad se apropia de lo cotidiano, y desde la tri-

vialidad se construye no solo la posibilidad de la banalidad del mal, sino su plena realización en el totalitarismo. Habría que sumarle el hecho que este ser de la trivialidad lo es porque, en el fondo, como hombre está sobre ideologizado, por tanto, ciego a la pluralidad como forma legitimadora de la convivencia humana.

Al igual que en el primer texto sobre Arendt (Valenzuela, 2012) la autora nos declara que su intención no es más que introducirnos en el pensamiento de la filósofa. Para cumplir con este objetivo, la redacción se construye por temas, pero ninguno desconectado del otro. Curiosamente, es una reflexión que articulada descriptivamente es aparentemente reiterativa, pero que luego de avanzar en su lectura se posiciona como una propuesta de construcción filosófica epistémicamente consistente en su avance. Avance posible en un juego en espiral. Explico: a mi entender la conexión entre los ejes responde a un modo de reflexionar desde la experiencia que se constituye en centro vital del hacer filosófico. La experiencia, leeremos a lo largo de texto, es un ejercicio de reiteración que, necesariamente, se establece en el discurso como recurso de salida y entrada filosófica. De hecho, sin la experiencia la filosofía termina siendo un vacío, un modo del descompromiso que se asila lejos de lo *ambital*, en un edificio conceptual que poco aporta a lo central que es la cuestión política.

¿Por qué la experiencia se considera la base desde la cual pensar la realidad a fin de no caer en la injusticia estructural? Es una pregunta abierta que el texto de Felicitas responde en parte, ya que no concluye en una respuesta, cuestión legítima, pues no hay interés en dar una respuesta final, eso acabaría con cerrar la experiencia. Se trata, pues, de ir en busca de la posibilidad de comprender desde el pensar a fin de establecerse en la verdad de la existencia, pues *se-es-para-la-vida*, postulado contrario al heideggeriano de *se-es-para-para-la muerte* (lo cual subyace en su absoluta adscripción al nazismo que sostiene la muerte como clave de la existencia). Felicitas lo explica bien al recordar que Hannah Arendt recurre a la palabra, sin ella no hay diálogo, y sin diálogo no hay humanidad posible.

Referencias bibliográficas

- Eco, U. (1962). La obra abierta. Planeta-Agostini.
 Jaspers, K. (1998). El problema de la culpa. Paidós.
 Löwith, K. (1985). El sentido de la historia. Aguilar.

Ortega y Gasset, J. (1958). *Meditaciones del Quijote*. Revista de Occidente.

Valenzuela, F. (2012). *Hannah Arendt: Amor. Mundi. Narrar-comprender-juzgar*. Ediciones Escaparate.

Valenzuela, F. (2018). *Hannah Arendt: el pensar y la acción. La banalidad del mal*. Ediciones Escaparate.

EL LIBERALISMO POLÍTICO Y EL NEOLIBERALISMO

POLITICAL LIBERALISM AND NEOLIBERALISM

Felicitas Valenzuela Bousquet
Universidad de Concepción

Resumen

Enmarcado en la necesidad de precisar la terminología política, este escrito explora la evolución desde el liberalismo clásico hasta el neoliberalismo contemporáneo. El texto rastrea los orígenes del liberalismo como un límite al poder absoluto fundado en los derechos naturales, al tiempo que denuncia la exclusión histórica de las mujeres en este marco, particularmente en el pensamiento de Locke. En contraste, se destaca el giro de John Stuart Mill hacia la igualdad de género y la autonomía individual. Al analizar el neoliberalismo, se le identifica como una ideología que prioriza la eficiencia del mercado sobre la dignidad humana, agudizando la desigualdad social y la feminización de la pobreza. Finalmente, se aboga por una humanización del mercado a través de la participación democrática, la equidad y la inversión en capital humano para superar las crisis de sentido actuales.

Palabras clave: Liberalismo, neoliberalismo, derechos humanos, igualdad de género, economía humana.

Abstract

Centered on the need to clarify political terminology, this work explores the evolution from classical liberalism to contemporary neoliberalism. The text traces the origins of liberalism as a limit to absolute power founded on natural rights, while denouncing the historical exclusion of women from this framework, particularly in Locke's thought. Conversely, it highlights John Stuart Mill's shift toward gender equality and individual autonomy. In analyzing neoliberalism, the work identifies it as an ideology that prioritizes market efficiency over human dignity, exacerbating social inequality and the feminization of poverty. Ultimately, the text advocates for humanizing the market through democratic participation, equity, and investment in human capital to overcome current crises of meaning.

Keywords: liberalism, neoliberalism, human rights, gender equality, human economy.

De las palabras

En nuestros días hay palabras a las que se le atribuyen características positivas. El peso de esas connotaciones es tan fuerte que no nos preocupamos de averiguar los otros significados que ellas puedan tener ni consideramos, tampoco, la relación que guardan con la denotación y la creación de nuevos sentidos; olvidándonos que el “nivel semántico del lenguaje genera un ‘campo asociativo de significación’ que une y percibe hechos, relacionándolos con otros, abriendo los conceptos a connotaciones más amplias” (Valenzuela, 1997, p. 43). Además, poco valoramos la influencia que tienen en nuestra comprensión del mundo al “no ser tan inocentes” por operar una intencionalidad precisa de convencer y de persuadir (), que tiene el lenguaje. De hecho, muchas veces, ni conocemos bien sus orígenes ni las vinculaciones o diferencias que pueden establecerse entre ellas y otras semejantes. En la inmediatez de los acontecimientos olvidamos la función política movilizadora de las palabras de ser “elementos de persuasión y de movilización de voluntades en pos de objetivos determinados, (esto es) son idea fuerza” (Espinoza & Grez, 1997, p. 32). Obviamos que los términos amén de comunicar ideas e intenciones producen maneras especiales de “ver” la realidad. Entre las expresiones poco precisas está el “liberalismo” al que anexamos sin más el “neoliberalismo” sin conciencia de sus diferencias. Estas confusiones semánticas son generadoras de errores. El esclarecer los sentidos más propios de los vocablos nos ayuda a “saber a qué atenernos” y, de alguna manera, nos da luces en la “crisis de sentidos” propia de nuestra época.

Antecedentes

Adentrarnos en la historia social y dar cuenta de la formación del liberalismo es un tema que está más allá de nuestra pretensión. Sí, en términos globales creemos que del quiebre de la organización medieval se forma, gradualmente, la sociedad moderna y, en ella, empieza a expresarse el llamado “liberalismo político”. Son transformaciones de todo tipo las que producen la llamada época moderna con un orden político/social nuevo y un conjunto emergente de ideas-fuerza. Señalaremos algunos factores de este proceso que –en la apreciación de dos pensadores políticos ingleses, como son J. Locke y J. Stuart Mill– más influyen en la doctrina liberal. Posteriormente, distinguiremos el liberalismo político del hoy llamado neoliberalismo.

En concreto

Los múltiples procesos que se gestan desde el medievo en adelante hicieron posible el llamado “liberalismo” que es, por tanto, el resultado de un largo camino de ampliación de los derechos de los individuos en su conquista de mayores grados de libertad. En ese desenvolvimiento histórico de un estado inicial de servidumbre se pasa a estados políticos sucesivos de mayor libertad lo que implica, en cierta forma, una gradual liberación personal y colectiva. (Bobbio, 1992).

La lucha, en Inglaterra, entre una monarquía absoluta y las demás fuerzas civiles tiene diversas manifestaciones. Entre éstas nos parece destacable, la concesión de la “Carta Magna” por parte de Juan Sin Tierra (1215), en tanto “las facultades y poderes que serán llamados en los siglos posteriores ‘derechos del hombre’ son reconocidos con el nombre de ‘libertad’, o sea, de esferas individuales de acción y posesión de bienes protegidas ante el poder coactivo del rey” (Bobbio, 1992, p. 13). Agrega Bobbio que, aunque esta Carta y otras sucesivas tengan la forma de concesiones soberanas, de hecho “son el resultado de un verdadero y propio pacto entre partes contrapuestas referente a los demás derechos y deberes recíprocos en la relación política, es decir, en la relación entre deberes de protección (por parte del soberano) y deberes de obediencia (en lo que consiste la llamada ‘obligación política de parte del súbdito)’” (p. 13-14).

En cierta forma, el Estado liberal nace de una permanente erosión del poder absoluto del rey o de una crisis aguda del poder político fuerte, por lo que puede decirse que el liberalismo es “el resultado de un acuerdo entre individuos en principio libres que convienen en establecer vínculos estrictamente necesarios para una convivencia duradera y pacífica” (Bobbio, 1992, p. 14-15).

De alguna manera “el presupuesto filosófico del Estado liberal, entendido como Estado limitado en contraposición al Estado absoluto, es la doctrina de los derechos del hombre” (Bobbio, 1992, p. 11).

Esta doctrina señala que todos los hombres tienen por naturaleza algunos derechos fundamentales como el derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad, a la felicidad, que el Estado o los que detentan el poder político deben respetar, salvaguardar y garantizar sin limitaciones. Siendo el derecho a la libertad uno de los más emblemáticos de la propuesta liberal.

En los inicios teóricos la existencia de estos derechos se elabora desde la escuela del derecho natural o iusnaturalismo de acuerdo con la cual, los seres humanos tienen por naturaleza ciertos derechos. Para

esta doctrina “existen leyes, que no han sido puestas por la voluntad humana y en cuanto tales son anteriores a la formación de cualquier grupo social” de las que derivan “derechos y deberes naturales” (Bobbio, 1992, p. 12). El iusnaturalismo sería, entonces, el presupuesto filosófico del liberalismo que permite ordenar y limitar el “poder con base en una concepción general e hipotética de la naturaleza humana del hombre, que prescinde de toda verificación empírica y de toda prueba histórica” (Bobbio, 1992, p. 12). De esta naturaleza humana *per se* mana una ética que avala los derechos y deberes naturales.

Al respecto, anotamos dos importantes consideraciones muy diferentes la una de la otra: por una parte, atribuirle a alguien un derecho “gratuito” significa que esa persona tiene la *potestad* de hacer o no hacer algo, de *decidir* cierta conducta, tiene, igualmente, el *poder de resistir* recurriendo a su propia fuerza o la del grupo, lo que requiere que el otro, el oponente, tiene el deber de respetarlo siempre que no transgreda los límites de lo permitido. Por tanto,

‘derecho’ y ‘deber’ son dos nociones (culturales) que pertenecen al lenguaje prescriptivo, y en cuanto tales presuponen la existencia de una *norma o regla de conducta* que en el momento en que atribuye a un sujeto la facultad de hacer o de no hacer algo impone a quien sea abstenerse de toda acción que pueda en cualquier forma impedir el ejercicio de tal facultad (Bobbio, 1992, p. 11-12).

Se perfila un sujeto de derecho que va cobrando mayor conciencia de su sí mismo y de sus obligaciones sociales necesarias de cumplir para conformar una sociedad civil de mayor nivel político: lo que ocurre en el correr de la época moderna.

De otra parte y como segunda reflexión, anotamos que esta supuesta *presencia universal de los derechos humanos no es tal en tanto, le sucede y afecta sólo a la mitad de la población: las mujeres quedan excluidas de sus beneficios*. A pesar de los presupuestos filosóficos presentados por la doctrina de derecho natural, los derechos humanos así consignados no le alcanzan al género mujer que, a la época, *no tienen derechos, son seres invisibles y no cuentan con un reconocimiento individual, social, ni cultural*.

Preguntarnos el porqué de esta significativa omisión social-histórica nos introduce en terrenos no suficientemente elucidados, todavía. Seguramente, algunas razones avalan esta conducta, seguramente muchas otras no justifican este desconocimiento.

Por otra parte, advertimos que en el orden cultural hoy en día, *ad portas* del nuevo milenio, aún, persisten estas prácticas de invisibilizar a

algunos agentes sociales, produciéndose ocultamientos de situaciones de marginación.

A pesar de este grave desfase en relación con las mujeres y sus no-derechos afirmamos, en términos globales, que el liberalismo fue un afianzamiento de una nueva doctrina que dio respuestas a los desafíos de una época en la que se producen muchos y diversos cambios. Aparece esta teoría como “una nueva ideología destinada a colmar las necesidades de un mundo nuevo” (Laski, 1939, p. 13). Es expresión de los intereses de un grupo humano emergente que trata de conformarse y de adquirir presencia social y política, como “una clase social nueva (que) logra establecer sus títulos a una participación cabal en el dominio del Estado en el período que va de la Reforma a la Revolución Francesa” (Laski, 1939, p.1). La influencia histórica del liberalismo es enorme, se concretiza en la doctrina de los derechos naturales que componen la base de las Declaraciones de los derechos de los Estados Unidos de América, a partir de 1776, y de la Francia Revolucionaria, a partir de 1789 (Bobbio, 1992, p. 13).

En su primera etapa, el liberalismo fue Revolucionario (Sabine, 1992) al buscar la legitimación del poder de la Sociedad Civil frente a las prerrogativas reales contraponiéndole los derechos humanos inalienables. J. Locke es el exponente más destacado de este primer escenario. Esta doctrina en su aparición y vinculación al poder “echó abajo las barreras que en todos los órdenes de la vida, salvo el eclesiástico, habían hecho del privilegio una función del Estado, asociando la idea de derechos con la de posesión territorial. Debió realizar para llegar a ese fin un cambio fundamental en todas las relaciones legales” (Bobbio, 1992, p. 13).

Este proceso se dio en distintos planos y, por cierto, nunca fue directo y pocas veces consciente. “La genealogía de las ideas dista mucho de ser en línea recta. En el desarrollo del liberalismo se cruzan corrientes de doctrinas de tan diverso origen que enturbian toda claridad y acaso irremediablemente hacen imposible toda precisión” (Laski, 1939, p. 3).

Sin embargo, existen aspectos facilitadores de la ocurrencia de este proceso histórico, como por ejemplo: cambia el cimiento jurídico de la sociedad al validarse la doctrina del “contrato social” como justificación del nuevo orden de la sociedad civil que, desconsidera la idea del origen divino de los monarcas. Se rechaza la uniformidad de creencias religiosas a consecuencia de la Reforma, lo que lleva a una paulatina pérdida de la hegemonía política del Papa, dándose curso a una mayor libertad de conciencia. “El poder concreto e incontrastable de soberanía nacional sustituyó al vago imperio medieval del *jus divinum* y *jus naturale*” (Laski, 1939, p. 1-2). Se gesta una nueva clase social –posteriormente

llamada burguesía— que llega a compartir el control del poder político con la aristocracia, cuya autoridad dimanaba de la posesión territorial. En ella, otros grupos sociales aparecen reemplazando al terrateniente, al guerrero y al eclesiástico. Las ciudades adquieren mayor preeminencia que el campo, en cuanto la función de legislar pasa a ser preponderante. En forma pausada, pero incontrolable, la ciencia reemplaza a la religión convirtiéndose en factor clave de las nuevas mentalidades. La tierra pierde su superioridad y se proponen otras cosmologías. Nuevos mundos se suman a los ya existentes, apertura que trae muchas y variadas consecuencias. La brújula permite aventurarse en parajes todavía no transitados. De la misma forma, la imprenta socializa el saber que al universalizarse crea un mundo de letrados nunca antes visto en la historia de la humanidad. La filosofía desarrolla la existencia de un sujeto autónomo que reclama libertad y, que en concordancia con la ciencia, racionalmente elabora nuevos caminos de la razón y de la experiencia a través de las metodologías racionalistas y empiristas. Grandes sistemas filosóficos sistematizan las nuevas realidades superando los enfoques medievales. Nuevas estructuras económicas reemplazan a las antiguas formas feudales apareciendo “el mercantilismo (que) es, por lo tanto, el primer paso que da el nuevo estado secular en su camino hacia la realización cabal del liberalismo” (Laski, 1939, p. 73).

En fin, son enormes las alteraciones del período expresados en las áreas del *saber, crear y poder*, (Romero, 1972) lo que remueve completamente todas las dimensiones humanas.

La evolución posterior del liberalismo en el siglo XIX origina una alteración de sus principios. Sus postulados cambian de contenido, la sociedad también se desarrolla con otras urgencias. Pierde el liberalismo sus aires revolucionarios en pro de un individualismo radical en el que la libertad personal se convierte en el eje articulador. El individualismo es llevado a un egoísmo, (en algún contexto, extremo), expresándose en una doctrina utilitaria que, poco a poco, va mezclándose con factores de corte económico y, posteriormente, adquiere rasgos de mayor universalidad.

Con el paso del tiempo, la idea del Estado de Bienestar permea a la sociedad y conduce a prácticas colectivistas por sobre el individualismo.

J. Bentham y los Mill, padre e hijo, son los autores ingleses doctrinariamente más significativos en este período histórico.

La doctrina liberal de John Locke

Mientras el transcurrir histórico pasa de situaciones de servidumbre a marcos cada vez más amplios de libertad por parte de los sujetos, la doctrina explicativa pasa por caminos inversos. Comienza con la hipótesis de un estado inicial de naturaleza de completa libertad e igualdad entre los seres del cual llega a conformarse, a través del pacto social, “la sociedad política como una sociedad con soberanía limitada” (Bobbio, 1992, p. 15) invirtiendo con ello el recorrido del curso de la historia. Los estudiosos del “contractualismo” ubican a J. Locke como uno de los representantes típicos de esta manera de entender el “contrato social”.

Como el conjunto de los intereses de este filósofo moderno son muy extensos, hacemos referencia a los que consideramos más afines con el tema que ahora nos importa. Destacamos: *su uso de la racionalidad; su individualismo; la tolerancia; la doctrina del pacto social con una posición anti absolutista que tiene como corolario la división de los poderes políticos, y la conformación de un Estado que garantice el orden social/político; la existencia de una igualdad total en el estado de naturaleza la que en el mundo político margina a las mujeres; la idea de libertad y de derechos humanos entre los que destacan, el derecho a la propiedad y al trabajo que la hace posible; la capacidad de juzgar y de decidir libremente, más otros aspectos, son expresión de la doctrina política liberal más auténtica que profesa, defiende y que trata, Locke, de legitimar* (Valenzuela, 1996).

John Locke es indudablemente el más importante de los grandes autores del liberalismo. Vivió de 1632 a 1704. Es, pues, evidentemente un hombre del siglo XVII. Ha sido llamado el alma del liberalismo, porque se dice que hace de la libertad el fin supremo del gobierno, con lo cual secularizó, hasta cierto punto, el protestantismo (Friedrich, 1969, p. 17).

El conjunto de las ideas políticas lockeanas aparecen en conexión próxima con la revolución inglesa de 1688 –llamada por algunos historiadores “la revolución no sangrienta”– revolución que da origen a la monarquía parlamentaria inglesa, aún vigente en ese país. En su libro *Ensayo sobre el gobierno civil* publicado en 1690 como segunda parte de *Two Treatises on Civil Government*, es el texto liberal por excelencia. El primer Ensayo tenía un carácter más polémico al refutar las afirmaciones que Sir Robert Filmer había hecho en el *Patriarcha* acerca de la legitimidad del derecho divino de los reyes y de la necesidad de obediencia indiscutida de los súbditos al poder absoluto de la monarquía.

La posición antiabsolutista del filósofo inglés lo lleva a sostener que el gobierno debe expresar los intereses de la comunidad y ser, por ende, la expresión del consentimiento de los gobernados, tema que trabaja en extenso en su *Ensayo sobre el gobierno civil*. “El gobierno es creación del pueblo y el pueblo lo mantiene para asegurar su propio bien” (Locke, 196, p. 14). En esta teoría política encontramos la primera expresión sistemática de ataque al absolutismo monárquico.

La doctrina liberal sustentada por J. Locke pone énfasis en la estructuración del poder político conformado por el consentimiento de la comunidad a través del pacto social, que se sustenta en los derechos naturales inviolables de los individuos que no pueden ser transgredidos.

Como no podemos recoger la complejidad de la época de Locke y sólo la comprendemos en cuanto la recontextualizamos desde nuestra posición actual, nos acercamos a ella con el convencimiento que detrás de las posiciones asumidas por este autor existe un conjunto de creencias que no son ni tan racionales ni tan ilustradas pero, que hunden sus raíces en lo más profundo de su conciencia; llevándolo a privilegiar la racionalidad del varón; la propiedad como privilegio masculino y el trabajo que la hace posible; la discrecionalidad de la herencia; y la libertad como lo más auténtico del “gentleman” para ser tal.

J. Locke como teórico ilustrado

Examinar el por qué este autor, aparentemente tan amplio en sus planteamientos margina de los beneficios políticos a las mujeres, nos lleva a cuestionar el sistema ideológico de la época y el peso que tienen los prejuicios imperantes. Esas creencias subyacentes no le permiten alcanzar, en la práctica, la universalidad semántica requerida por las palabras. Clásico en este contexto es su posición frente al matrimonio.

“Si siguiéramos la lógica desarrollada por el teórico del liberalismo, se supondría que los pactantes (en el matrimonio) han determinado una unión voluntaria para lograr sus intereses, sin que ninguno se sienta sometido al otro” (Valenzuela, 1996, p. 130). Sin embargo, Locke especifica que “siendo necesario que el derecho de decidir en último término (es decir de gobernar) esté colocado en una sola persona, va a parar naturalmente al hombre, como más capaz y más fuerte” (Locke, 1960, p. 130).

Las grandes contradicciones teóricas y políticas que implica este conjunto de ideas y la falta de equidad en la familia, es enorme “la mujer ha de ser, al mismo tiempo, afirmada como sujeto libre capaz de celebrar un pacto y negada en su libertad en cuanto ha de nacer en la sujeción para que este tipo de pacto sea posible” (Molina, 1994, p. 37).

Creemos que algunas de las razones que llevan a Locke a esta diferenciación tienen que ver con el tema de la propiedad y su mantención. Dice Locke, “el poder supremo no puede arrebatarse alguna parte de sus propiedades a un hombre sin el consentimiento de éste. Siendo la *salvaguardia de la propiedad la finalidad del gobierno, y siendo ése el móvil que llevó a los hombres a entrar en sociedad, se presupone y requiere para ello que esos hombres puedan poseer*” (Locke, 1960, p. 156; *destaco*). Entonces, las mujeres no pueden entrar a compartir las propiedades con los varones poseedores; su estatus es de obediencia y dependencia, esto es, no pueden contar con autonomía como sujetos libres, (si se es desposeído, no se es libre, y se debe obediencia). La ideología patriarcal de J. Locke expresa el poder fuerte del padre sobre todos los integrantes de la familia.

En un sentido amplio, el nuevo orden social-político cambia los marcos regulativos, “en lugar de la autoridad y de la verdad revelada, las instancias de control social son, en el Liberalismo, las abstracciones de ‘la ley’ y ‘el mercado’” (Molina, 1994, p. 32). El contrato social se yergue como una doctrina política que da origen a la sociedad civil. Este es un convenio que “se contrata exclusivamente en el dominio de lo asuntos públicos, que se supone son los que tienen trascendencia política. La esfera de lo privado-familiar, y la mujer que por ella se define, permanece regida por una suerte de ley divina o natural y atada al antiguo orden sacro” (Molina, 1994, p. 36-37). Al preguntarnos el por qué de esta marginación no tenemos respuestas. Indudablemente, se da un doble estándar en cuanto derechos, deberes u obligaciones si se es varón o mujer.

“El poder familiar que ejerce el varón sobre la mujer no va a encontrar en los teóricos ilustrado-liberales ninguna justificación válida fuera de la apelación a lo natural y a la voluntad divina” (Molina, 1994, p. 37). Consecuentemente, no se teoriza con la racionalidad suficiente para explicar no sólo la génesis del poder político sino la génesis del poder familiar. “El pacto original crea a la vez la familia y la sociedad, pero sus historias son distintas: si el contrato social es una historia de libertad, el contrato sexual (en el matrimonio) es una historia de sujeción. Ambas historias dan cuenta de la génesis del poder” (Molina, 1994, p. 37), pero con implicaciones muy distintas.

Reflexiona la teórica australiana C. Pateman que el contenido de lo familiar para Locke, “se resume en que la mujer queda sometida al varón aceptando su sumisión y su muerte civil a cambio de manutención y protección” (en Molina, 1994, p. 37).

En líneas generales, el liberalismo es la doctrina que apoya al individuo en sus diversas expresiones y que denuncia la arbitrariedad del

poder discrecional expresado por la monarquía absoluta. Con éste las expresiones del orden, del control y del poder se trasladan a otros espacios, sin embargo, su aplicabilidad no es universal –para ambos sexos– como ya expusimos.

El planteamiento de John Stuart Mill

El pensamiento político de John Stuart Mill tiene todas las características de ser propio de *un período de transición* (Sabine, 1992). Su gran preocupación por la moral lo lleva a revisar los presupuestos del liberalismo. Puso la doctrina liberal en otro marco teórico un poco diferente de los postulados anteriores. No son ni los derechos humanos, ni la conformación de la Sociedad Civil lo que ahora él discute. No pone ni justifica al iusnaturalismo como doctrina de los derechos individuales que restringe el poder del Estado. Le interesa por sobre todo, la utilidad o la doctrina de la máxima felicidad social, conjuntamente con el imperio, sin contrapeso, de la libertad individual. Libertad que sí se limita cuando comienzan los derechos del otro, del prójimo.

Dice Mill “el credo que acepta la Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas en cuanto tienden a promover lo contrario de la felicidad” (Stuart Mill, 1974, p.28).

Las ideas de Mili se organizan –aunque de manera no sistemática– relacionando la utilidad con la libertad y la felicidad que ello trae aparejada. “Considero la utilidad como la suprema apelación en las cuestiones éticas; pero la utilidad, en su más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo” (Stuart Mill, 1979, p. 67).

En el plano de la libertad –central en sus inquietudes más persistentes– sostiene y distingue dos tipos de esferas: *la esfera social o civil* que corresponde a la interacción entre las personas, donde los procesos de cada uno vienen afectados por la interacción con los otros y donde, por cierto, pueden darse conflictos de intereses; y *la esfera interna, individual* que incluye los factores más íntimos de las personas, sus pensamientos, deseos e intereses individuales, que le afectan y motivan sólo a la persona. En esta esfera interna Mill ubica a la sociedad conyugal y los hijos.

En un acercamiento al tema de la libertad, Mill va a definir la razón propia de la libertad humana en tres niveles: en primer lugar

comprende el dominio interno de la conciencia; exigiendo la libertad de conciencia en el más comprensivo de sus sentidos; la libertad de pensar y de sentir; la más absoluta libertad de pensamiento y sentimiento sobre todas las materias, prácticas, o especulativas, científicas, morales o teológicas. La libertad de expresar y publicar las opiniones. [...] En segundo lugar, la libertad humana exige libertad en nuestros gustos y en la determinación de nuestros propios fines; libertad para trazar el plan de nuestra vida según nuestro propio carácter para obrar como queramos. [...] En tercer lugar, de esta libertad de cada individuo se desprende la libertad, dentro de los mismos límites, de asociación entre los individuos: libertad de reunirse para todos los fines que no sean perjudicial a los demás (Stuart Mill, 1979, p. 68-69).

Planteamiento que más adelante resume diciendo:

la única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo. Cada uno es *el guardián natural de su propia salud, sea física mental o espiritual* (Stuart Mill, 1979, p. 69; destacado).

Sin embargo, este amplio principio de libertad únicamente vale para individuos en plenitud de sus facultades que deben, por tanto, ser responsables de sus acciones.

En el gobierno representativo que propone como el más idóneo y deseable, teme a la “tiranía de la mayoría” que considera uno de los males que la sociedad debe preocuparse de reconocer para superar. De ahí desemboca en una reafirmación de la democracia y no en su rechazo. Su texto clásico sobre el tema es *Consideraciones sobre el gobierno representativo* de 1861.

Mill comparte la fe ilustrada en el progreso humano hacia índices cada vez mayores de racionalización y, por lo tanto, de humanización. Ahora bien, el progreso en el pensamiento –que él cifra en la capacidad de tener ideas y opiniones propias– sólo alcanza a unos pocos privilegiados que han tenido la oportunidad de cultivar sus facultades mentales (Molina, año, p.94-95).

Se expresa dentro de este filósofo un cierto “despotismo ilustrado” pues la superación de los oprimidos pasa por una educación que les permita una comprensión más completa de su realidad. Sin embargo, cree que la situación social de su época no permite las reformas sociales necesarias para que los oprimidos y las mujeres salgan de su circunstancia de marginación. Dentro de su esquema de “radicalismo individual”

las reformas que propone son siempre de orden personal y no alcanzan compromisos estructurales. Así, lo que valora, especialmente, son los cambios individuales, apoyándose en el desarrollo de la razón ilustrada, sin insistir en transformaciones estructurales.

Las ideas de J. Stuart Mill y Harriet Taylor Mill, su esposa, tuvieron una enorme influencia en los movimientos sufragistas anglosajones. Incluso, se establece como año de visibilidad de ese movimiento social en Inglaterra 1866, cuando Mili siendo diputado liberal, presenta al Parlamento un documento con la firma de 1.500 mujeres que exigen una reforma del sistema de sufragio para que se incluya en él, el voto femenino (López, 1995, p. 163).

Notable nos parece que en pleno siglo XIX un liberal como Mill proponga la necesidad de formar una *autonomía femenina basándose en los principios de igualdad y libertad*. Igualmente, es revelador su agudo análisis del matrimonio como institución paradigmática en cuanto expresa la falta de libertad que afecta a la mujer en él. Dice al respecto

el principio regulador de las actuales relaciones sociales entre los dos sexos –la subordinación legal del uno al otro– es intrínsecamente erróneo y ahora constituye uno de los obstáculos más importantes para el progreso humano; y debería ser sustituido por un principio de perfecta igualdad que no admitiera poder ni privilegio para unos ni incapacidad para otros (Stuart Mill, s/f, p. 81).

El acento en el propio esfuerzo, el valor de la educación, la significación del utilitarismo como doctrina que conduce a la felicidad, la máxima libertad individual posible, la responsabilidad en los actos, la necesidad de la igualdad entre los hombres y las mujeres son algunos de los postulados de J. Stuart Mill que aún hoy tienen validez.

Examinar el paso conceptual de esta forma de entender el liberalismo a lo que hoy está en boga como es el neoliberalismo, no está en nuestros propósitos. Solamente recogeremos algunas consideraciones sociales y económicas que ésta actual teoría del neoliberalismo manifiesta.

La sociedad en la que vivimos

En el umbral del nuevo milenio asistimos a procesos de metamorfosis de diverso sello que suceden con una vertiginosidad asombrosa que, amén de modificar nuestra existencia, no nos permiten reflexionar suficientemente sobre ellos, ni comprender tampoco, su “orientación” más profunda, siéndonos difícil internalizar sus consecuencias. Ello ge-

nera un sentimiento de “crisis”, de falta de “sentido” de la vida y de no saber bien cómo responder a las incertezas que nos acechan.

Mencionamos algunas de las transformaciones más influyentes en nuestra cotidianeidad:

1. El desarrollo de una tecnología que ha globalizado los medios de comunicación, condicionando a la audiencia y abriendo enormes posibilidades de información, de creatividad y de conocimiento. Al mismo tiempo, limitando –y esto es lo grave– una capacidad de “conciencia crítica”. Aparece legitimada sólo una “razón formal e instrumental” que no sirve sino como medio-instrumento de la eficiencia y eficacia, que afirma básicamente lo útil al proceso tecnológico, dejando en la penumbra las dimensiones más cuestionadoras de la razón como tal; los aspectos de los fines, y el sentido más crítico y profundo que la razón contiene. (Adorno, 1971). “Fehacientemente, se hace patente (hoy en día) las insuficientes de la ‘razón como medio’ para responder a los grandes interrogantes de la vida humana” (Valenzuela, 1996, p. 72).

2. En contraste con la década pasada, la economía –también globalizada– ha crecido en la mayoría de los países, incluso en Chile. Esto produce un auge material nunca antes alcanzado, donde se hace muy evidente la marginación de grandes sectores de la población que en calidad de pobres o de indigentes no participan de los beneficios del sistema. Se excluye de la posibilidad de participar y de colaborar en la construcción de un destino común de país a grupos de personas que se sienten fuera del mundo legitimado, engendrando violencia, frustración, desamparo, deshumanización, desinterés y apatía.

Las cifras de la Cepal estiman que viven en América Latina, al menos, ciento cincuenta millones de personas pobres. Y lo que es más tremendo es que la brecha entre los ricos y los pobres es cada día más extrema, en un proceso creciente de acumulación de dinero en manos de unos pocos. El sistema neoliberal agudiza, también, la mala distribución de la riqueza. Dentro de estos marginados son las mujeres y los niños los más afectados, al producirse el fenómeno llamado de la “feminización de la pobreza”.

En la seguridad que “no se logra la equidad sin superar las condiciones de inequidad. Afirmamos que hay poca reflexión comprometida de lo que esta realidad sobrecogedora comporta para todos. La discriminación hace imposible la igualdad de oportunidades y OQ sin igualdad no está garantizada la democracia y la libertad” (Valenzuela 1996, p. 77).

3. Los principios económicos del neoliberalismo que rigen estos efectos perversos tienden a transformarse en una “ideología” absoluti-

zándose ciertos conceptos y dejando de lado una mirada cuestionadora. Según estos principios es necesario que el mercado se convierta no sólo en un instrumento útil y operativo para el desarrollo de la economía, sino que sea el centro de interés, validando sus consecuencias económicas, sin valorar –de la misma forma– las dimensiones humanas del proceso de intercambio.

Curiosamente, se presenta el modelo económico como exclusivamente técnico ocultando, arteramente, el hecho que la idea de éxito que lo rodea impone un mecanismo ideológico de generalización de su valía como la mejor para todos (Kries, 1997, p. 82), lo que menoscaba cualquier crítica.

Se proponen un conjunto de operaciones para validar este sistema de libre mercado mejorando la oferta y bajando los precios, como son: poner el crecimiento económico y no el desarrollo humano como el centro del proceso. Restringir la intervención del Estado despojándolo de responsabilidades en relación con los bienes mínimos que merece todo ciudadano para ser persona. Proponer apoyos ocasionales del Estado sólo a grupos focalizados y sin la creación de oportunidades para todos. Privatizar las empresas que están bajo la tuición del Estado, (ojalá exitosas). Considerar, especialmente, las variables macroeconómicas insistiendo en una reducción de la inflación y en un control de las remuneraciones, y en un presupuesto fiscal muy equilibrado, (todo a costa de los menos pudientes). Se requieren, constantemente, ajustes económicos que afectan mayormente a los más desfavorecidos. Se organiza la actividad política al servicio de la política económica con lo que se eliminan muchas trabas del “libre juego del mercado”, lo que implica, consecuentemente, una gran libertad para flexibilizar el trabajo y establecer pocos controles y, cada vez, menos rigurosos hacia el empresariado. Se vulneran, invariablemente los derechos económicos y sociales de las personas en pro del éxito de las cifras macroeconómicas. Dentro de ese marco, algunos trabajos –como el de las mujeres– son peor remunerados y más precarios.

Como contraparte y necesario complemento, agregamos que

la democracia como forma de gobierno, sustenta el desarrollo económico (y no sólo el crecimiento económico) y debe estar orientada hacia un profundo proceso democratizador, haciendo real el acceso de grupos marginados a los mecanismos sociales vigentes. Igualmente, es impostergable que en este espacio se logren explicitar los derechos humanos, sociales y económicos de tal forma que se acerquen las decisiones políticas a la gente (Valenzuela, 1997, p. 24)

4. No obstante, también existen aspectos positivos en este modelo de neoliberalismo, así como: la contribución de los mecanismos del mercado para elevar la producción de bienes de mejor calidad y precios. La reducción de la inflación en el continente. El quitar a los Gobiernos algunas tareas que pueden hacer mejor otros y que hace posible que los recursos disponibles –siempre escasos– se focalicen mejor. La formación de una actitud más consciente en relación con la austeridad fiscal y a la necesidad de una eficiencia operativa. (cfr. El neoliberalismo en América Latina) La aparición de una nueva clase social: el empresariado, pujante, preparado, con audacia e iniciativa que organiza la economía ya que la mayoría de las inversiones de los países las realiza la empresa privada, (todas características adecuadas a este sistema).

Los valores imperantes

1. La concepción humana que hay detrás de la *racionalidad económica del neoliberalismo* es muy menguada en cuanto las dimensiones de dignidad de las mujeres y de los hombres. Se sustenta –esta racionalidad– en la idea que lo que realmente interesa es la *capacidad de generar ingresos económicos*. Sin cuestionar los mecanismos a través de los cuales esto se logra, ocultando la violencia social que ella implica. Entonces, se potencia un *individualismo extremo, una carrera loca por ganar y poseer a cualquier precio, unido a la necesidad de aparentar y consumir, apoyada en una cultura del dinero*. Obviamente ello atenta contra el ser humano integral, al potenciarse la *codicia, la corrupción, la violencia, el tráfico de influencias, la competitividad, el egoísmo, el soborno, el stress, la depresión y otros desvalores*. Y, lo que es más grave desde el punto de vista social, es que *se destruye el sentido de comunidad, de lo colectivo y de participación en un destino común de país*. Se discrimina al que no puede competir, -especialmente a los menos capacitados- que suelen ser las mujeres y los jóvenes. Se deteriora, además, de muchas maneras y casi sin limitación al medio ambiente que, en nuestro continente, está cada día más degradado. También se afecta a la *identidad cultural* ya que ésta se permea de mensajes externos y no atinentes a nuestra propia realidad.

2. *Es la libertad individual el valor por excelencia, pero en una connotación muy estrecha*. Interesa, especialmente, el acceso a la satisfacción de las necesidades individuales, reales o creadas, y a los placeres. El *éxito personal se mide por la mayor cantidad de dinero que se maneje y por el acceso al poder que se logre*, que son factores medibles y cuantificables. En este encuadre prolifera la droga, el juego, el alcohol, el libertinaje, la violen-

cia, el desamparo, el egoísmo, la prostitución, el individualismo, el triunfalismo, el cortoplacismo, etc. El Estado debe controlar poco, menos a la libertad individual y a la iniciativa privada. El capitalista es el protagonista del proceso y los beneficios deben estar todos a su favor. No se promueve ni la *solidaridad social ni el bien común como valores sustantivos*. El atomismo social es lo que en definitiva se potencia. Se impone, también, el principio que el mejor Estado es el más pequeño: mientras menos regule o controle mejor.

3. De una manera poco racional las razones que validan este modelo económico penetran muy seductoramente en los medios de comunicación de masas y en las conciencias. La función ideológica de sus presupuestos lleva a invisibilizar sus deficiencias y a ocultar los elementos deshumanizadores que contiene. No se tiene, por ende, una comprensión más cabal de lo que realmente significa esta doctrina política/económica para la mayoría de los habitantes del país y del mundo. Pragmáticamente, se sostiene que a nivel inmediato no hay otra alternativa posible, pues este es el modelo mundial validado. Curiosamente, la presencia de la miseria, de la pobreza y marginación de tantas personas no es vista como un *escándalo social*, sino se acepta como normal dentro de un orden social competitivo. Se afirma que la presencia del hambre y del desamparo son culpa del que las padece y producto de una falla personal y de falta de empuje y de voluntad para

salir de esa postración.

4. En la crítica que suele hacerse al neoliberalismo nos olvidamos que el mercado es una antigua expresión histórica de una necesidad humana de intercambio. Este es el resultado de un largo proceso de cultura y de desarrollo humano. El mercado es, por tanto, una realidad muy anterior al capitalismo, y en sí mismo no tiene porque ser ni tan negativo ni tan perverso. El problema se produce cuando se le absolutiza y se le desconectan los elementos humanos que entran a jugar en su seno. (cfr. con El neoliberalismo en América Latina).

Relación entre los conceptos

El neoliberalismo como modelo ideológico tiene actualmente muchos representantes que lo defienden como el mejor sistema económico posible: M. Friedman, F. Van Hayek y muchos otros. Es por intención bastante extraño al liberalismo político. Es, asimismo, consecuencia de cambios geopolíticos que ocurrieron en estos últimos años y que alteraron el orden mundial imperante. La caída de los sistemas políticos del

éste ha sido un factor determinante. Otros procesos, igualmente, contribuyeron, gestándose una ola conservadora que se expandió mundialmente creando un “ethos” cultural que ha influido de diversas formas en las conductas colectivas de los pueblos y en las institucionalidades políticas. Lo que se expresa en un “espíritu de época” especial, donde llama poderosamente la atención la sobrevaloración del hacer y la indiferencia por el reflexionar; y, una cierta inconsciencia o despreocupación frente a la reproducción del *statuo quo* sin búsquedas de respuestas más humanas.

A modo de conclusión

Sin embargo, el vaivén de los procesos históricos nos permite afirmar que el conservadurismo presente y este modelo ideológico, no pueden ser definitivos, sino sólo una etapa histórica de mucho dolor y graves consecuencias sociales. En Europa e incluso en los Estados Unidos hay ya voces de crítica a sus manifestaciones más extremas.

Sentimos que nuestra obligación como estudiosos es, no sólo clarificar el significado de las palabras sino, potenciar la autoconciencia de las personas hacia una comprensión cabal de los complejos procesos que estamos viviendo: buscando descifrar mejor nuestro protagonismo, tratando de dar cuenta de la sensación de malestar que sufrimos.

Además, para revertir más rápidamente la situación actual podemos apuntalar ciertas comprensiones, como por ejemplo: damos cuenta que es necesario apurar el futuro hacia una economía distinta, con rostro humano. Entender, que el desafío que tenemos *ad portas* es de construir una relación de mercado que pueda ser controlada, que se haga en libertad, en democracia, con solidaridad y también con destreza para que sea más amable para todos, (cfr. El neoliberalismo en América Latina) O sea, buscar maneras de “socializar o democratizar el mercado”. Que en el mercado sea efectiva una expresión de equidad como un valor sustantivo que se potencie, para lograr realmente una igualdad de oportunidades para todos. Que sea posible, también, una relación humana en armonía con la idea del “bien común” sin estar cruzado con procesos de dominación y de explotación que tergiversan su sentido. Nos parece esencial, “trabajar por terminar con la “Economía de la Desigualdad” (Espinoza, 1993, p. 110) aún presente entre nosotros y reconocer que lo que más importa es invertir en “capital humano”, ya que las lecciones nos están indicando que, tanto la educación, la capacitación, como la salud, se consideran como las formas más importantes de inversión. Así, es fundamental “trabajar por una teo-

ría y práctica no elitista del desarrollo” (Espinoza, 1993, p. 110). “En resumen, la idea central que necesitamos es poner a la gente en el centro del desarrollo y la economía solamente al servicio de ella” (Valenzuela, 1996, p. 29). Habrá más progreso económico- social y cultural sólo en la medida que grandes mayorías salgan de su postración y puedan participar creativamente en el desarrollo humano, y que tanto las mujeres como los hombres podamos, efectivamente, construir y compartir un mundo con más ‘calidad de vida’ y más humano para todos.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1971). *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Sur.
- Bobbio, N. (1992). *Liberalismo y Democracia*. F.C.E.
- Espinosa, J. G. (1992). *Hacia una Economía más Humana, más allá del libre mercado*. Lom Ed.
- Espinoza, V., & Grez, R. (1997). Modernidad y liberalismo en el discurso político. *Revista Reflexión y Liberación*, 34.
- Friedrich, C. J. (1969). *Introducción a la teoría política*. Ed. Roble.
- Kries, S. (1997). Mujeres y Trabajo. En V.V.A.A., *Reflexiones sobre la mujer y el desarrollo*. Instituto de la Mujer.
- Laski, H. (1939). *El liberalismo europeo*. F.C.E.
- Locke, J. (1960). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Ed. Aguilar.
- López, M. T. (1995). Autonomía. En C. Amorós, *10 palabras claves sobre la mujer*. Ed. Verbo Divino.
- Mill, J. S. (1970). *La libertad*. Alianza Ed.
- Mill, J. S. (1974). *El Utilitarismo*. Ed. Aguilar.
- Mill, J. S., & Taylor, H. (s/f). La discriminación de la mujer. En *La igualdad de los sexos*. Ed. Guadarrama. (Publicado originalmente en 1861).
- Molina, C. (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Ed. Anthropos.
- Romero, F. (1972). *Historia de la filosofía moderna*. F.C.E.
- Sabine, G. (1992). *Historia de la teoría política*. F.C.E.
- Superiores de Congregación Jesuita. (1997). *El neoliberalismo en América Latina* [Folleto].
- Valenzuela, F. (1996). Propuestas de John Locke. *Cuadernos de Filosofía*, 14.
- Valenzuela, F. (1996). Ética y política: una tarea vigente. En *El hombre y el Estado, hoy*. Instituto Jacques Maritain.
- V.V.A.A. (1997). *Reflexiones sobre la mujer y el desarrollo*. Instituto de la Mujer.

PLURALIDAD Y DIVERSIDAD: UN DESAFÍO ACTUAL

PLURALITY AND DIVERSITY: A CHALLENGE FOR THE PRESENT

Felicitas Valenzuela Bousquet
Universidad de Concepción

Resumen

El artículo examina el problema filosófico de la pluralidad y la diversidad en el mundo contemporáneo desde la perspectiva de la teoría de género. Se sostiene que la filosofía moderna, al haberse construido históricamente desde una perspectiva androcéntrica, ha invisibilizado la experiencia femenina y ha formulado la idea de un sujeto universal que, en realidad, corresponde a un sujeto masculino. A partir de referencias a autoras feministas y pensadoras como Hannah Arendt, se argumenta que la pluralidad no debe entenderse únicamente como diversidad de opiniones, sino como diversidad de situaciones, identidades y sujetos que participan en el mundo común. Se analizan algunos ejemplos históricos de exclusión femenina en la producción del conocimiento, proponiendo el concepto de género como una categoría analítica que permite distinguir entre diferencias biológicas y construcciones culturales. Finalmente, se plantea que incorporar la perspectiva de género constituye uno de los desafíos fundamentales del pensamiento filosófico actual, ya que permite visibilizar sujetos históricamente marginados y enriquecer la comprensión plural de la realidad social.

Palabras clave: pluralidad, diversidad, género, filosofía feminista, subjetividad.

Abstract

The article examines the philosophical problem of plurality and diversity in the contemporary world from the perspective of gender theory. It argues that modern philosophy, having historically been constructed from an androcentric perspective, has rendered female experience largely invisible and has formulated the idea of a universal subject that in fact corresponds to a male subject. Drawing on feminist authors and thinkers such as Hannah Arendt, it is argued that plurality should not be understood merely as a diversity of opinions, but rather as a diversity of situations, identities, and subjects participating in the common world. The article analyzes several historical examples of the exclusion of women from the production of knowledge, proposing the concept of

gender as an analytical category that allows us to distinguish between biological differences and cultural constructions. Finally, it suggests that incorporating a gender perspective constitutes one of the fundamental challenges for contemporary philosophical thought, as it enables the visibility of historically marginalized subjects and enriches a plural understanding of social reality.

Keywords: plurality, diversity, gender, feminist philosophy, subjectivity.

La vorágine de un perpetuo cambio expresado en descubrimientos científicos, industriales, tecnológicos, crecimiento demográfico, nuevos sistemas de comunicación de masas, sujetos emergentes, expansión del mercado capitalista mundial, *crea y también aniquila*, ambientes físicos, instituciones sociales, ideas metafísicas, visiones artísticas, valores morales, a fin de crear más, de seguir creando de nuevo el mundo infinitamente: lo que convierte en realidad el decir, “lo sólido se desvanece en el aire”.

Este constante dinamismo exige un espíritu especial depurado y abierto en constante interacción con su tiempo, dispuesto a remodelar perspectivas en la tónica del *sapere aude* ilustrado. A ello se refiere M. Foucault cuando dice:

Todo esto, la filosofía como problematización de la actualidad y como interrogación hecha por el filósofo de esta actualidad de la que forma parte y, en relación con la que tiene que situarse, todo esto podría muy bien caracterizar a la filosofía en tanto discurso de la Modernidad y sobre la Modernidad (Rodríguez, 1989, p. 107).

El discurso moderno es, entonces, un discurso crítico, autorreflexivo, que valora la capacidad de interpretar o reinterpretar las realidades, los sujetos e identidades emergentes. Lo que es confirmado por la teórica A. Bach al decir, “el análisis crítico del mundo en que vivimos, el de la época presente con la complejidad de lo que somos, constituye la gran tarea filosófica” (Bach et al., 1994, p. 87) Por eso, intenta romper el anquilosamiento teórico y surgir como una realidad con caracteres nuevos y diversos el tema que hoy nos convoca: la mujer y la filosofía.

Sin embargo, la mujer no ha sido vista en la cultura y por ende, es invisible para la filosofía, entonces, nos preguntamos, ¿puede seguir estando ausente de y en estos espacios teóricos?

La filosofía que nos enseñaron, la que aprendimos y transmitimos, aquella con la que pensamos ha sido escrito por hombres. Esto es, cuando menos,

un hecho significativo. Porque no sólo ha sido escrita por hombres, sino que, además, en tanto surgida de experiencias de varones ha sido escrita pensando sólo en interlocutores masculinos. El sujeto autor y destinatario, supuestamente universal el “Hombre” de la filosofía se identifica sólo con la mitad de la especie humana: al tomar “hombre” como sinónimo de “especie humana”, se disimulan las diferencias entre varones y mujeres, con el agravante de que a éstas se las excluye. La filosofía pues ha adolecido y adolece de *insensibilidad genérica* (Santa Cruz et al., 1994, p. 47).

Agregando en su análisis:

el sujeto, constituido por una racionalidad y una cierta “naturaleza” neutra y universal, carece para ella de género. Pero, los seres humanos somos mujeres o varones. Por lo menos todavía. Podemos entonces cuestionar si la filosofía no opera con una distorsión al no considerar el factor género en sus elaboraciones teóricas y aún más, podemos preguntarnos si la filosofía no ha sido y sigue siendo sexista (Santa Cruz et al., 1994, p. 47).

Entendemos por sexismo el mecanismo por el que se concede privilegio a un sexo en detrimento del otro.

Amparo Moreno (1986) y otras teóricas feministas agregan que, además, la filosofía ha sido *androcéntrica* al pensar como el único generador de pensamiento a un sujeto hombre, viril, blanco y de cierta edad. No obstante, fue y es una realidad que una cultura cualquiera

de hecho está construida por una dualidad de género (el masculino y el femenino), no se puede simplemente ser un “humano”. Se es, quiérase o no, un sujeto con género, porque el lenguaje, la historia intelectual, las formas sociales están siempre generizadas” (Santa Cruz et al., 1994, p. 51).

Afirmamos, entonces, que no es respuesta adecuada a los tiempos que la filosofía siga hablando de *un sujeto universal único* al aparecer estos “sujetos diferenciados femeninos” que van cobrando una mayor e importante visibilidad social.

Las mujeres no podemos seguir sólo siendo “las otras” o “lo otro”, ni la diferencia puede continuar siendo una propiedad que nos corresponda sólo a nosotras y que nos distinga del que no es lo diferente, sino patrón de medida, o sea, del varón. La noción de diferencia no es identificable con la de alteridad. “La alteridad es un aspecto importante de la pluralidad [...] en el (ser humano) hombre la alteridad se comparte con todo lo que es, se convierte en unicidad” (Arendt, 1993, p. 200).

Las mujeres somos tan individuales como los individuos, es decir, podemos recortarnos en nuestra identidad personal y salir de la “indiscernibilidad” que no nos permite ser iguales, sino ser sólo idénticas,

(Amorós, 1990). Esta nueva propuesta teórica, de alguna manera, abre una dimensión práctica que posibilita que una sociedad no haga de la diferencia de sexo una jerarquía social. Lo que hace posible establecer una igualdad entre las personas que no borre, empero, las diferencias biológicas naturales. Situación que aún no existe como real, pero sí como potencial.

Esta posición aunque todavía virtual, sirve a dos propósitos: por un lado, nos permite ver críticamente nuestro pasado y presente, pudiendo interpretarlos adecuadamente; por otro, nos incita a iniciar prácticas -en las que se entrelacen teorías- conducentes a una realización social en esos marcos pertinentes.

Por tanto, al enfrentar la complejidad del pensamiento moderno es inadecuado -a nuestro entender- desconocer la cuestión de las diferencias y de las pluralidades, esto es, el hecho de la heterogeneidad de aquellos y aquellas que participan en el mundo común, ya que implica desconocer la riqueza multifacética de la subjetividad. Ahora bien, tenemos en cuenta que la pluralidad del mundo moderno no es sólo una pluralidad de opiniones, sino especialmente es una pluralidad de situaciones. (Arendt, 1993).

Un rasgo fundamental del mundo contemporáneo es que la pluralidad está hecha de excepciones. No existe en este escenario un cara a cara directo como en la *polis* griega. En el mundo antiguo existe una pluralidad homogénea de personas de un mismo sexo, que hablan la misma lengua y pertenecen a la misma tierra y tradición. Por ello, en la escena griega la democracia aristocrática expresa sus decires en el encuentro plural de los ciudadanos-hombres que dialogan en el ágora, y que juntos constituyen y construyen un poder que entrega normas de conducta y un orden ético, a los otros seres marginados. Luego, la pluralidad en el ágora de Atenas, es sólo de opiniones.

La conformación del mundo común presente se revela infinitamente más gravada por el peso de las contingencias y se hace más complejo sostener la unicidad de un sujeto frente a las contingencias de incluir a todos en el proceso.

La pluralidad actual adquiere un sentido muy especial. La pluralidad ciudadana debe tomar a su cargo diferencias factuales irreductibles cuyo paradigma esencial representa la diferencia de sexos.

En este contexto afirma la filósofa H. Arendt

del mismo modo que el hombre y la mujer no pueden ser iguales, a saber, humanos, sin ser absolutamente distintos uno del otro, así lo nacional de cada país sólo puede entrar en esta historia universal de la humanidad

permaneciendo y aferrándose obstinadamente a lo que es. Un ciudadano del mundo que viviera bajo la tiranía de un imperio universal, hablando y pensando en una suerte de super esperanto, no sería menos un monstruo que un hermafrodita (Collin, 1993, p. 38).

Por esto, nadie es un ciudadano en general, sino cada cual es un ciudadano concreto inscrito en una pertenencia comunitaria sólo a partir del cual puede elaborarse un mundo común. Como pertenecemos a un sexo, a una lengua, a una cultura, una tradición, todo ello es lo que nos define y constituye como mujeres y hombres. Sólo somos en la particularidad de nuestra existencia. Esto, lo dado de nuestra particularidad es aquello a partir y con lo cual hay que empezar a actuar y a hablar. Siempre estarnos en ese punto de partida. “El “ningún lugar” (como punto de partida) donde pretende instalarse la filosofía se halla siempre aquí traspasado por “algún lugar” contextual donde el pensar hace un alto en su itinerario” (Collin, 1993, p. 21).

Consiguientemente, “la filosofía conlleva en efecto dos escollos: el primero es su ignorancia de la pluralidad; el segundo su ignorancia de la particularidad de lo dado” (Rodríguez, 1989, p. 107).

Contextualización

Según R. M. Rodríguez (1989), si hacemos un somero recuento de lo ocurrido con lo femenino, la historia es nuestra posibilidad, las palabras el medio. En el caso de la mujer, éstas le han sido siempre extrañas: el discurso la olvida, la niega, la rechaza, la escruta, o la explicita.

Lo femenino se presenta a lo largo de los años sometido a dos estrategias diferentes; por un lado, desde un poder que lo *niega y reprime, lo excluye y lo encierra* convirtiéndolo en lo nocturno, lo irracional, lo intuitivo, la naturaleza, lo demoníaco, el pecado, la bruja, y en definitiva, lo que es más peligroso, el incitar y perturbar al varón.

Para este escenario, Rodríguez, diseña un efectivo encierro, ya sea ideológico, a través de la expresión de lo “eterno femenino”, del “misterio femenino”, o bien, en el plano de lo real: el harem, el gineceo, la casa, la familia, el convento, e incluso, en el extremo, la hoguera.

A la luz de esta estrategia de poder podemos estudiar gran parte de las circunstancias de la aparición de lo femenino a lo largo del tiempo, acaso de las más remotas situaciones.

En el momento que aparece la mujer como objeto definido de discurso –si nos ubicamos en la otra perspectiva– se intenta escudriñar-la, manifestarla o delimitarla sin cesar. Surge así *la estrategia del poder*

normativo: donde la mujer pasa a convertirse en lo *definido por el otro*. El discurso oficial da las normas de lo que le conviene o no hacer, pensar o soñar a las mujeres.

Constatamos de infinitas formas que ha sido el discurso masculino quien ha dicho a la mujer lo que ella era, no porque la descubriera en su sí misma, sino porque la *inventó a su arbitrio según sus deseos e intenciones*. Y forzó ese “su ser” en sus discursos, sitio único donde ella pudo estar y hubo de reconocerse. En 1673, escribe el filósofo francés, F. Poullain de la Barre, discípulo *sui géneris* de R. Descartes, “Todo lo que se ha dicho sobre las mujeres lo han dicho los hombres, las mujeres en la historia no han hablado, hay que hablar con las mujeres” (Rodríguez, 1989, p. 107).

Así, nuestra circunstancia como la de todos los seres periféricos a los que no se les ha permitido el acceso a la producción del conocimiento, es el de no haber logrado ser *dueñas de nuestro discurso y de nuestras acciones, sino haber sido –en gran parte– una invención del varón*. No olvidemos que

producir conocimiento solo es posible si se ejerce poder y ese conocimiento, en consecuencia, es reconocido; de otro modo, el presunto conocimiento que se produjese no saldría de las fronteras de estos espacios y en ese sentido, no sería verdadera producción de conocimiento (Rodríguez, 1989, p. 107).

Históricamente las mujeres hemos estado ausentes de la alternativa de “producir conocimiento” al no haber tenido acceso al poder.

Para ejemplificar recojamos dos situaciones diferentes que avalan la expresión de esas estrategias masculinas:

I. Dejando al margen esa armoniosa relación cultural que quizá existió en Creta entre mujeres y hombres; remontémonos a Atenas donde, por cierto, ocurre algo trascendente. Se desarrolla la primera sociedad que organiza una democracia o espacio configurado de varones, esto es, un conjunto de ciudadanos iguales ante la ley. Aristóteles- en su célebre libro *La Política*, define al ciudadano como: varón excelente o el hombre cabal (o varón perfecto o el verdadero hombre); el que realiza por antonomasia los atributos adecuados: es varón y no mujer, es griego y no-bárbaro, es libre y no esclavo, es adulto y no-niño. Los seres con estas características son los que constituyen el ámbito de los iguales, que interactúan en la plaza pública o ágora, donde discuten, dialogan y se ponen de acuerdo en el destino de la *polis*. Estos hombres tienen la *isonomía o igualdad democrática ante la ley*, la que no está, centralmente sustentada sólo en una situación de clase (salvo la exclusión de los esclavos y extranjeros). sino en una marginación de género.

Como contraparte Aristóteles connota el concepto de *oikonomía* o *economía* del hogar que define como el ámbito de lo propio de las mujeres: que es lo privado, *donde se reproducen las condiciones de posibilidad del ciudadano griego*. La *oikia* o espacio doméstico no tiene un fin en sí mismo, no es autosuficiente, ni autárquico, sino es el reino de la no-libertad donde se resuelven las necesidades básicas que son, por cierto, condición de posibilidad de lo público. El ciudadano para ser tal requiere, además –del trabajo del esclavo que produce los elementos materiales necesarios de la sobrevivencia– el aporte de la mujer para enfrentar las otras dimensiones de la vida cotidiana. Sólo satisfechas esas condiciones puede tener, el varón, el ocio y la libertad suficiente para convertirse en *el sujeto articular del discurso racional*.

La mujer, entonces, aparece en un ámbito inferior, dependiente, como un ser incompleto e imperfecto, un “varón castrado” (al decir de Aristóteles) que no es libre y vive “al servicio de” por lo que está recluida en el lugar que le corresponde: *el gineceo. Está excluida del logos, sin posibilidad de palabras o de intervenir en el mundo político. Se dibuja así, un escenario pensado patriarcalmente donde se señalan límites y deberes precisos para un género, el femenino; encerrándolo, reprimiéndolo, o negándolo*.

II. Al paso de los siglos, una otra situación la encontramos en Aquitania, en el último tercio del siglo XIII. Un castillo, en un salón una nutrida concurrencia presidida por Leonor. Quizá también Ricardo, más tarde Corazón de León. Y las damas comentan entretenidas. Sin los señores que andan lejos. Enrique de Plantagenet en Inglaterra donde resuelve asuntos políticos.

Todos escuchan un roman de Chrétien de Troyes. Se abre un debate en tomo a una cuestión de fino amor motivada por un lance de la historia. Las damas hacen prevalecer sus criterios.

Estamos asistiendo a la gestación de un cambio espectacular en la valoración de la figura femenina de una posición ínfima, indigna de cualquier discurso, –sino sólo para conjurar su peligroso carácter tentador para el equilibrio masculino–, pasa a convertirse en ideal supremo, motivo de todas las cantos y loas, árbitro indiscutible en las cuestiones de cortesía. Pasa a ser un ideal majestuoso al que se tributaría los más aventurosos gestos de la caballería.

¿A qué obedece este cambio? ¿Cómo es posible tal hegemonía de la figura femenina en un tiempo que, sin embargo, apenas se le otorga alguna autonomía real?

Las teorías explicativas se han multiplicado, la de G. Duby de corte sociológico. Están también las últimas interpretaciones psicoanalíticas,

todas coinciden en un dato: *se trata de una invención masculina que resuelve problemas psicológicos, culturales o de promoción social de una época jerarquizada y con poco espacio para los iguales (varones).*

Como nada podemos saber de los hechos pasados sin inventar una hipótesis, dejémonos llevar por otra hipótesis explicativa.

Acaso la cultura es, en ese momento, un entretenimiento femenino puesto que los hombres adultos importantes, los seniors prefieren guerrear. Acaso por ese motivo las damas, algunas damas, vivían dentro de los castillos y se convierten en mecenas. Se sabe que insinúan temas y corrigen argumentos. Acaso las damas inventan y diseñan un espacio narrativo donde fabulan una relación amorosa que les sea más amable.

Los jóvenes buscan espacios y desean agradar a las señoras. Se discute y dictamina lo que debe y no debe ser amor cortés. Por un instante, en estos espacios restringidos, algunas mujeres se atreven a tomar la palabra de los otros y fabulan. Temen también, la vuelta de la ignorancia, la violencia y el desamor.

Efímero reinado, apenas queda trazado un protocolo. La misoginia renacerá con fuerza en el siglo siguiente y los esquemas de cortejo serán vaciados de sentido y tomados del revés, para convertirse en la retórica de asedio de los donjuanes subsiguientes hasta nuestros días. (Rodríguez, 1989).

Explicación significativa

En un intento de comprender el ocultamiento de la mujer como sujeto filosófico y social, se ha elaborado –en las ciencias sociales–, un concepto explicativo que permite, al menos, diferenciar lo biológico de lo cultural: el *concepto de género*.

Cuando se habla de género se hace referencia al orden de la cultura y, por tanto, a lo cambiante a lo móvil. Sin embargo, cuando se trata de definir “género” parecen usarse algunos componentes como constantes, por ejemplo, el poder, que aparece caracterizando las relaciones de género como lo que explicaría la dominación (Rodríguez, 1989, p. 107).

Aunque estamos conscientes del carácter multifacético del concepto género, lo entendemos –siguiendo a la historiadora Joan W. Scott– como una categoría analítica que sirve de instrumento de análisis para clarificar las relaciones humanas, sociales, históricas y culturales de los seres humanos. Se diferencia de las características biológicas que revelan aspectos fisiológicos y anatómicas que distinguen a los hombres

de las mujeres. En cambio, las características culturales son mucho más variables. Según éstas, la femineidad y la masculinidad no son conceptos empíricos, sino esencialmente culturales. No hay una “naturaleza femenina” fija e inmóvil, ella se va formando y constituyendo de acuerdo con las circunstancias y relaciones que la persona va asumiendo en su vivir. Entendemos con este concepto un “rechazo a un determinismo biológico [...] ya que se apunta al carácter fundamentalmente social de las distinciones basadas en el sexo” (Rodríguez, 1989, p. 107).

El género es, entonces, la *institucionalidad social* de un orden que arranca de la diferencia de sexo. Se señalan a través de él notas sociales, pero, simultánea y fundamentalmente, constituye un sistema conceptual, un principio organizador, un código de conducta por el que se espera que las personas estructuren sus vidas, sean femeninas o masculinas y se comporten femenina o masculinamente. Por ello, el género no es sólo una categoría descriptiva, sino *normativa* que determina los rasgos adecuados y la percepción social de las mujeres y de los hombres. En definitiva, la femineidad y la masculinidad son construcciones culturales que una sociedad elabora y mantiene para perpetuar su estructura y funcionamiento.

Así, en base a diferencias biológicas innegables entre mujeres y varones, esto es, el sexo, se determina una organización social en la que se valoran asimétricamente los roles y las funciones que la cultura propone hacia las acciones que considera propias de cada sexo.

El sistema sexo/género impone un principio organizador según el cual la distinción genérica es determinante, aunque este sistema se organice de diferentes formas en las culturas existentes y en los diversos momentos históricos. Todas las sociedades constriñen a los individuos a acomodarse a lo que se estima como las propiedades y funciones que le son más adecuadas y apropiadas en razón de su sexo, siguiendo, sin conciencia, un modelo asimétrico preexistente. Curiosamente, en todas las culturas existe una sobrevaloración del género masculino. En ello notamos una clara expresión de una *ideología patriarcal cuyo origen histórico es difuso y que se remonta en tiempos inmemoriales*, quizás como expresión primaria de una mayor violencia y fuerza física (del varón).

Si desglosamos el concepto género vemos las formas en que aparece en “los modos posibles de asignación a seres humanos en relaciones duales, familiares o sociales de propiedades y funciones imaginariamente ligadas al sexo” (Santa Cruz et al., 1994, p. 51), por lo que podemos afirmar que:

1. “el género está vinculado al sexo” sólo imaginariamente y no por razones naturales, sino culturales;
2. “el género no corresponde a los seres humanos en sí y por sí, sino es atribuible a individuos sólo en tanto ellos están en *relaciones sociales*”;
3. el género *no es esencial*, “sino es una *relación histórica*, en sentido que las características que se aplica a los sujetos cambian en todo tiempo y lugar” (Santa Cruz et al., 1994, p. 52).

O sea, podemos distinguir para este concepto de género, las notas de: *relacionalidad, historicidad y posicionalidad*.

El género es posicional en tanto, el lugar desde el cual el sujeto se ubica es fundamental para construir prácticas de vida, de sentidos y de significados. Por ello, posicionarse es *tomar conciencia de su sí misma/o* en un acto de existencia, e implica un asumir una posición y perspectiva. Igualmente, nos posicionamos en una clase social, en un conglomerado, una raza, o en un país.

Paradójicamente, la significación del género es muy sutil, más embozada que las otras determinaciones, y atraviesa toda la gama de las relaciones humanas. Condiciona *una subjetividad*, que no es sino la construcción continua resultante de actos posicionales y de comprensión de su sí mismo/a a lo largo de la vida individual.

Desde una subjetividad construida genéricamente se conforman, también, las categorías que posibilitan la objetividad que permite la interpretación del mundo. Esto conlleva, como consecuencia, la existencia de una pluralidad de seres y de determinaciones y situaciones posibles.

Es evidente –de otra parte– el *carácter histórico* de las relaciones sexo/género al ser cambiantes sus manifestaciones, lo que expresa también una *capacidad relacional* especial.

Con todo –como ya expresamos– el género expresa no la esencia de la persona, sino *es el instrumento analítico que permite comprender un modo de estar en el mundo*, o un modo de estar con las/os otras/os en tanto nos situamos y nos identificamos con nosotras/os mismas/os y con los individuos con los que interactuamos. Significa un relacionarse con los demás y significa también, nuestra propia acción en un contexto amplio.

Dice Joan W. Scott (1993), que las relaciones de género se dan en distintos planos entre los que mencionamos: *el plano simbólico del imaginario colectivo*. Lo simbólico lo recibimos a través de imágenes y símbolos, a veces, contradictorios pero, disponibles culturalmente. Muchos son elementos claves como, por ejemplo, los símbolos de Eva o de la virgen María en la tradición cristiana occidental. Asimismo, las relaciones de

género se manifiestan en los conceptos *normativos* que definen nuestras prácticas y que aparecen en los discursos religiosos, políticos, educativos, científicos y otros, que afectan especialmente nuestro orden de vida, que nos llevan a asumir conductas y acciones legitimados con estas normas.

Estas normas nos orientan a afirmar o rechazar alternativas. La historia escrita posteriormente, sin embargo, se escribe como si las posibilidades diversas fueran únicamente producto de un consenso social y no una resolución de conflictos. Ejemplo de este tipo de consideración -afirma Scott- es la ideología victoriana de la domesticidad de la mujer, según la cual sólo se visualiza el consenso y no la diversidad de posiciones que solía estar en controversia. Se toma en cuenta, como un elemento “conformador normativo”, el modelo de vida cotidiana que se socializa.

En un tercer aspecto, las relaciones genéricas se entrelazan con *las instituciones políticas, sociales y las organizaciones de facto* que se suceden en cada sociedad y que son determinantes en los proyectos sociales colectivos y en las expectativas individuales de vida. Esto es, en el conjunto de interacciones de la “vida social”. El cuarto elemento relacional del género, tiene que ver con la *identidad subjetiva* que se va formando en el transcurso de la existencia. Este elemento de la identidad subjetiva es decisivo en nuestra comprensión de nuestro sí mismo, nutriéndose con el papel que las expectativas sociales e individuales nos inducen a cumplir en el mundo. Subjetividad que no puede separarse de la objetividad que se construye desde nuestro marco gnoseológico.

De hecho, encontramos en estas determinaciones muchos factores ideológicos que se influyen entre sí y que se retroalimentan. Estos cuatro elementos no necesariamente operan al unísono, pero si en todos ellos hay expresiones primarias de poder, de jerarquización social, valórica y de ideología patriarcal. El tema del poder -al que tangencialmente nos hemos referido- es uno de los grandes nudos que siempre está detrás de las expresiones genéricas que se manifiestan en un orden social.

En conclusión, desde el plano filosófico podemos y creemos posible incluir a “la cultura del género como un nuevo punto de vista crítico para poder enseñar y aprender filosofía” (Bach et al., 1994, p. 87).

Cerrando el círculo, decimos que la vorágine de permanentes transformaciones que vivimos actúa como una cascada que fluye y nos convoca -en el plano teórico-filosófico- a tratar de comprender y, a intentar avanzar en el conocimiento de esas realidades plurales (que aparecen socialmente sin “ser vistas” teóricamente). Se trata, entonces, entre otras consideraciones, de visibilizar lo oculto, lo invisible, lo marginado,

(como lo hace M. Foucault), el “sujeto mujer” sin omitir su significación y sus propias cualificaciones.

Nuestra propuesta es poner de relieve uno de los grandes desafíos del pensamiento actual: conciliar la filosofía con esa intrincada realidad que hoy nos afecta, incorporando un área nueva de reflexión como es la “cultura de género” con todo lo que tiene de subjetividad, pluralidad y de vida cotidiana. Mirar, asimismo, las teorías filosóficas tradicionales y la historia de la filosofía de manera más “suspica”; entreleyendo sus carencias entre las ranuras. Proponer, en definitiva, una heurística no-patriarcal, más acorde con los nuevos tiempos.

Referencias bibliográficas

- Amorós, C. (1990). *Mujer, participación, cultura política y Estado*. De la Flor.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Paidós.
- Birulés, F., y otras. (1993). *Filosofía y género: Identidades femeninas*. Pamiela/Universidad de Barcelona.
- Moreno, A. (1986). *El arquetipo viril protagonista de la historia*. Lasal.
- Rodríguez, R. M. (1989). *La sonrisa de Saturno: Hacia una teoría transmoderna*. Anthropos.
- Santa Cruz, M. I., y otras. (1994). *Mujeres y filosofía: Teoría feminista de género*. Centro Editor de América Latina.
- Scott, J., y otras. (1993). *De mujer a género: Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*. Centro Editor de América Latina.

EL CONTRATO SOCIAL DE JOHN LOCKE

JOHN LOCKE'S SOCIAL CONTRACT

Felicitas Valenzuela Bousquet
Universidad de Concepción

Resumen

A través de una revisión de la teoría del contrato social de John Locke, este escrito explora los fundamentos del liberalismo clásico y su impacto en la organización política moderna. El análisis destaca el estado de naturaleza, la ley natural y la propiedad privada como pilares de un gobierno constitucional regido por el consenso. Asimismo, se profundiza en la distinción entre sociedad civil y sociedad conyugal, evidenciando la persistencia de estructuras patriarcales que marginan a las mujeres de la plena subjetividad política. Se concluye que el modelo lockeano, aunque opositor al absolutismo, instaaura una dicotomía entre las esferas pública y privada que restringe la universalidad de los derechos y la autonomía individual en el entorno doméstico.

Palabras clave: Contrato social, John Locke, liberalismo, propiedad privada, patriarcado.

Abstract

Through a review of John Locke's social contract theory, this work explores the foundations of classical liberalism and its impact on modern political organization. The analysis highlights the state of nature, natural law, and private property as the cornerstones of a consent-based constitutional government. Furthermore, it delves into the distinction between civil and conjugal society, exposing the persistence of patriarchal structures that marginalize women from full political subjectivity. The study concludes that Locke's model, while opposing absolutism, establishes a dichotomy between the public and private spheres that limits the universality of rights and individual autonomy within the domestic environment.

Keywords: Social contract, John Locke, liberalism, private property, patriarchy.

Desde que existe la teoría de la política los seres humanos han estado pidiendo respuestas a dos preguntas diferentes pero, íntimamente vinculadas entre sí. Una de éstas dice “¿cómo organizar o administrar mejor la sociedad en general, o ésta o aquella sociedad determinada? La acompaña la otra, ¿cómo explicar que existan o pueden existir las sociedades humanas organizadas como están? La primera, es una cuestión práctica -afirma el teórico inglés G. D. H. Colé- y los que a ella se aplican procuran soluciones a los problemas de su propio tiempo y de su propia generación, problemas que es fuerza resolver de algún modo, por la buena o por la mala, y que no pueden esperar que el talento humano les encuentre la mejor respuesta, ni pueden aguardar los progresos del conocimiento. Porque de uno u otro modo las sociedades existen y tienen que ser administradas. La segunda cuestión es, por sí teórica y filosófica. Ella supone una investigación en la naturaleza del hombre, por cuanto es un ser capaz de vivir en sociedad, y en los principios fundamentales de la obligación política” (Colé, 1993, p. 5). Este último tema teórico-político es el que en este momento nos interesa.

En este artículo vamos a destacar factores que, en Inglaterra, hicieron posible el acontecer de sucesos políticos exitosos y, al mismo tiempo, nos referimos a algunos desajustes histórico-políticos que se desencadenan. Intentamos también, leer los textos políticos por detrás, poniendo de relieve lo no-dicho y, por tanto, lo manifiestamente ocultado por las doctrinas teóricas políticas que de estos documentos surgen.

1. Preámbulo

Según la opinión de expertos, la teoría política inglesa es fundada por Richard Hooker quien en su libro la *Política eclesiástica* (1597), organiza la sociedad con un poder religioso fuerte. Defiende ahí, la existencia de una iglesia amplia y tolerante que unida con el gobierno sea lo bastante extensa y amplia que merezca la aquiescencia de todos los buenos ingleses. Esta doctrina de Hooker implica una oposición, tanto al calvinismo como al mundo católico, al afirmar que “el mundo está hecho de complejidad; hay un ancho campo de la conducta sobre el cual Dios no estableció ningún precepto universal sino que dejó al hombre libre para decidir de sus actos conforme a las circunstancias de tiempo y lugar, aunque siempre bajo la regla de la ley natural y de la razón” (Colé, 1993, p. 25), por lo que no es posible reglas de moral y de religión obligatorias y extraídas de las Sagradas Escrituras. Este planteamiento imponía una gran tolerancia religiosa.

Sin embargo, esta tolerancia del teórico inglés, no fue bien comprendida. Se adelantó a los tiempos; sus ideas merecieron reparos aún en épocas posteriores. En el siglo XVII Inglaterra, estaba profundamente sumergida en conflictos y guerras, donde las dimensiones religiosas y políticas se entremezclaban con otros factores y consideraciones comerciales, agrícolas e industriales.

La pugna política entre la doctrina del poder absoluto y divino de los reyes y la posición de los nuevos sujetos sociales que luchan por un mayor control de la sociedad civil es un conflicto clave en este momento.

En este período, empiezan aparecer intereses prácticos y económicos que quieren dejar atrás una organización política de mucha rigidez. Se cuestiona a la monarquía absoluta en nombre de una libertad de conciencia; aparecen formas económicas nuevas y necesarias de desarrollo de un incipiente capitalismo.

Prácticamente todo el siglo es de tensión entre el monarca y el parlamento, generándose un ambiente difícil e inestable para vivir. Estos momentos históricos dejan paso al siglo dieciocho donde la situación se normaliza y el país va alcanzando niveles económicos y políticos expectantes. A mediados del siglo, comienza la llamada “Revolución Industrial” con un gran impulso y consecuencias e innovaciones incontrastables.

Los desaciertos de los Estuardos, especialmente, por su firme y fatal creencia en el origen divino de los reyes fue un factor que llegó a costar la cabeza de un monarca, Carlos I. La historia oficial nos cuenta que a raíz de la guerra civil, se reemplaza en el poder a los Estuardos. Accede al gobierno Oliver Cromwell, autócrata -quien gobierna en nombre de los Santos- lo que no podía dejar de generar un proceso político de inestabilidad. Es entonces, desencadenante el advenimiento una nueva era política que -aunque tarda en expresarse- cuando lo hace es una realidad sin vuelta atrás: se produce la llamada por los ingleses, “revolución no sangrienta” de 1688.

A consecuencia de ella, se origina un gobierno secular con mayor tolerancia religiosa y política que la existente, legitimada por una monarquía parlamentaria. En este momento histórico se van plasmando, en los documentos y en las prácticas, los principios del *liberalismo político*, expresados especialmente en dos conceptos ejes:

Por un lado, el valor del “individuo” lo que envuelve la salvaguardia de sus derechos individuales. El profesor canadiense C. B. Macpherson habla del “individuo posesivo”.

El otro concepto expresa el derecho de propiedad, que en este contexto es inviolable y, en el liberalismo, tan significativo.

Esta etapa histórica que comienza se va construyendo con mucha influencia de las grandes casas aristocráticas inglesas que regirían al país en los siglos por venir.

En el calor de la refriega civil, un singular filósofo político, Thomas Hobbes de Malmesbury publica en 1651 su famoso *Leviatán*, donde defiende el absolutismo del rey y la soberanía fundada en el “contrato social” pero, en abierta oposición a la doctrina del derecho divino de los reyes.

Para Hobbes, la primera necesidad humana es que toda sociedad tenga orden, pues “cada hombre es un lobo para el hombre”. Es imprescindible un poder armado fuerte que garantice la paz, la seguridad y la justicia. Dentro de esta visión del escritor del *Leviatán*, la sociedad no es natural, como sostenían Aristóteles y Hooker. Ella es artificial, hechiza y construida por propio consentimiento de los individuos que delegan voluntariamente su poder en el Estado a través del “contrato social”. Por ese medio, el Estado adquiere una soberanía ilimitada, indivisible e irrevocable.

Curiosamente, este conjunto de ideas de Hobbes no fueron aceptadas en la época. No admitieron sus propuestas ni los monárquicos, al rechazar el carácter divino de los reyes; ni los adversarios de la monarquía absoluta, al no limitar el poder real; ni los republicanos partidarios de Cromwell, al no fundar el gobierno en bases teológicas, sino sólo temporales. Para él, la sociedad sería un acto puramente racional y voluntario necesario en la propia preservación de los individuos, donde constantemente se requería una autoridad absoluta para mantener la unidad. Según Hobbes, el acto de construcción de este orden social es de una lógica impecable aunque, con supuestos psicológicos y políticos más cuestionables. Seguramente, el ser considerado pensador “materialista e impío” y ser llamado, por algunos, “filósofo maldito”, calumniado y hostilizado en su persona y en su carácter tienen en este caso, consecuencias imprevisibles (Romero, 1972, p. III).

Sin embargo, la inspiración de esta doctrina aún perdura en nuestros días. Algunos teóricos políticos, todavía se interesan por un gobierno fuerte, autoritario, donde el *Leviatán* o la materia, forma y poder de una República, Eclesiástica y Civil es un modelo emblemático.

2. El contrato social

En relación con el tema del “contrato social” nos interesan los siguientes aspectos: la realidad histórica existente, la posibilidad de un

pacto originario voluntario que da origen a una sociedad civil; y el ocultamiento político que en este orden social se produce.

Aunque Hobbes no es el creador de la doctrina del “contrato social”, se le suele atribuir; y John Locke se apoyó en él para su diferenciación. La vinculación teórica entre Thomas Hobbes y John Locke es de compleja relación.

Para los ingleses J. Locke es el filósofo de la mentada revolución de 1688. Confiesa este autor inglés -también teórico del conocimiento- que es el “sentido común” su inspiración y que en el plano político su dependencia la construye hacia R. Hooker y no hacia T. Hobbes, su antecesor inmediato. La propuesta lockeana es la de restringir los límites de la autoridad gubernamental, para que se protejan ciertos derechos humanos especialmente, la propiedad personal, un bien inalienable. Contrariamente a lo sostenido por Hobbes, cree que la sociedad es natural al hombre y no es una construcción artificial. En definitiva, hace derivar los principios de la política de las leyes de Dios y de la naturaleza y, por tanto, no son un acto voluntario de la razón humana.

John Locke distingue entre sociedad y gobierno. La sociedad está fundada en el contrato social que implica un consentimiento mutuo y continuo entre los seres humanos. El gobierno surge de la sociedad civil. En este marco el pueblo nunca enajena definitivamente sus derechos. Siempre sigue siendo soberano, y conserva el poder de revocar y abolir al gobierno si éste traiciona su mandato. Entonces, la soberanía sigue radicada en el pueblo de modo irrestricto. Se deja de lado el absolutismo monárquico y de esta forma, Locke da fundamento teórico a un gobierno constitucional más limitado: la monarquía parlamentaria. Estas premisas de Locke se diferencian de las sustentadas por Hobbes que propone al designar al soberano, la existencia de un gobierno fuerte no enajenable por el pueblo.

3. Genesis de la sociedad

Al jurista italiano Norberto Bobbio le llama la atención el que mientras el transcurrir histórico pasa de situaciones de servidumbre a caminos cada vez más amplios de libertad, la doctrina explicatoria de Locke recorre caminos inversos. Comienza con la existencia de un estado de naturaleza donde existe una relación de igualdad y libertad; de ahí pasa a “una sociedad política como una sociedad con soberanía limitada” (Bobbio, 1992, p. 15).

En el estado de naturaleza hay una gran armonía y completa libertad sin sujeción ninguna. En ese estado de naturaleza previo a la conformación de la sociedad civil existe una gran igualdad entre los humanos, donde no hay ni “subordinación ni sometimiento”.

Dice Locke al respecto,

Es también un estado de igualdad, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocas, en el que nadie tiene más que otro, puesto que no hay cosa más evidente que el que seres de la misma especie y de idéntico rango, nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la Naturaleza y para servirse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos, sin subordinación ni sometimiento. (Locke, 1960, párr. 4, pp. 31–32).

Si nos atenemos a esta referencia nadie tiene privilegios especiales, por ser todos los humanos de la misma especie les corresponde disfrutar por igual de los bienes de la naturaleza. No obstante, este estado natural pre-político no es de licencia. Aunque carece de leyes civiles y políticas opera una ley de la Naturaleza superior y anterior a toda ley social que rige las pasiones individuales y es obligatoria para los seres humanos. Esta ley natural es cognoscible por la razón y alcanza a todos los seres normales. Por tanto, el “derecho natural” es el antecedente del derecho político. Los humanos son iguales, independientes, libres y poseen las mismas facultades. Entre éstas destacan el derecho a la conservación a la libertad, y al trabajo que fundamenta la propiedad (Valenzuela, 1996, p. 125).

Sin embargo, en este estado pre-político se producen dificultades. La ausencia de un poder regulador que dirima los litigios y controversias y la incapacidad de los individuos para defender sus derechos contra las posibles injusticias, como la no-existencia de un tribunal que regule los conflictos, los conduce a formar una sociedad política, a través de un contrato social. Así, se delega en un hombre, al que se le llama rey, un poder mayor sobre los otros individuos, por lo que este poder no es nunca absoluto o arbitrario (Valenzuela, 1996).

La monarquía sólo es respetable siempre que reconozca la voluntad de la sociedad. El gobierno debe permitir la paz, armonía, seguridad y el bien común que son los elementos necesarios para lograrla felicidad que es la más alta perfección de la naturaleza inteligente. Y es, a la felicidad, a lo que el ser humano siempre aspira.

Las leyes cumplen una función de orden y de dirección más que de imposición.

La ley, tomada en su verdadero concepto, no equivale tanto a limitación como a una dirección de un agente libre e inteligente hacia su propio interés, y sólo manda lo que le conviene al interés general o de los que están sometidos a ella (Locke, 1960, párr. 57, p. 78).

La finalidad de la ley no es suprimir o restringir la libertad, sino lo contrario: protegerla y ampliarla (Locke, 1960, p. 79).

De esta forma, la ley permite la libertad. La libertad implica conocer las leyes que son iguales para todos, reconociéndola como dictada por un poder que la misma comunidad designó por consenso. Esto habilita al sujeto a actuar con conciencia de su propia seguridad y beneficio.

Extrapolando el pensamiento de Locke -según interpretación de C. Molina- “el ciudadano pacta para conseguir ventajas mayores que las que tenía en estado de naturaleza, nunca para involucrar en una sujeción: ningún contrato puede hacer renunciar al hombre a la prerrogativa de su propia autonomía” (Molina, 1994, p. 45).

Así, la autoridad política la ejerce indirectamente la comunidad. Pero, son tres los poderes instituidos por J. Locke para lograr un orden político: el poder ejecutivo, que ejecuta las leyes, el legislativo que es el más importante al dar las normativas y proponer las leyes, el federativo que se preocupa de las relaciones entre los países. Se constituye a través de estos poderes la llamada, por J. Locke, sociedad política que emana de la sociedad civil.

Con este conjunto de principios se supera la afirmación que es la fuerza el origen del orden social; John Locke dice “será absolutamente preciso encontrar otro origen para los gobiernos, otra fuente para el poder político y otro medio para designar y saber cuáles son las personas en quienes recae, distintos del que Sir Robert Filmer nos ha enseñado” (Locke, 1960, párr. 1, p. 28).

4. La sociedad familiar y el poder del padre

Hemos analizado como es -en este autor inglés- la historia del estado de naturaleza que parte desde una existencia plena de libertad, pasando a una situación de libertad controlada y de protección de los derechos de propiedad. El Estado debe proteger el mayor ejercicio de la libertad. Pero, hay un aspecto de esta realidad curiosamente ocultada: que es la situación de las mujeres. Se encubre en esta historia, una parte de esa construcción social que es invisibilizada por los mismos intérpretes del contrato: la parte en conexión con las mujeres. Afirmamos, entonces, que se cuenta sólo la mitad de la historia, la otra se omite.

“Las versiones usuales de la teoría del contrato social no discuten la historia completa y los teóricos contemporáneos del contrato no hacen indicación alguna de que desaparece la mitad del acuerdo” (Pateman, 1995, pp. 9–10). Complementa C. Pateman “se cuenta de modo invariable, solamente la mitad de la historia. Mucho se oye acerca del contrato social, pero se mantiene un silencio profundo acerca del contrato sexual” (Pateman, 1995, p. 9).

Esta abogada australiana Carole Pateman, estudiosa del contrato social, sostiene que

“ponen de manifiesto que la construcción de la moderna teoría política descansa en una potente ficción que relega la esfera privada al espacio de la naturaleza y traza la línea divisoria entre libertad y subordinación” (Agrá Romero, 1995, p. xiii). En términos generales, sostiene que las mujeres son excluidas y subordinadas a los hombres por naturaleza. De esta forma se llegará a concluir que la promesa emancipatoria del contrato no se cumplirá si las mujeres no son reconocidas como “individuos”, sexualmente neutros, poseedoras de la propiedad de sus personas. “Individuo y contrato” son categorías patriarcales, “trabajador y ciudadano, sólo son, propiamente, los varones. Feminismo y contrato, entonces, se oponen” (Agrá Romero, 1995, p. xiii).

En las ideas propuestas por J. Locke se ve, en general, un claro distanciamiento del sistema absolutista de R. Filmer, razón última de la escritura del primer Ensayo, como ya mencionamos. Filmer sostenía que se nace en un estado de sujeción a un poder paternal y político.

Se mira al gnoseólogo inglés, como el padre de las doctrinas políticas liberales, y el paladín de la libertad individual. Igualmente, es notable su insistencia de la ilegitimidad de todo poder que no esté basado en la delegación del gobernado. Vemos en su doctrina, entonces, una ruptura con el absolutismo, y con el derecho divino de los reyes y señores feudales (Molina, 1994).

No obstante, en un ámbito sigue este pensador preso de la tradición absolutista y patriarcal de Robert Filmer. en la sociedad conyugal.

Aquí, el defensor a ultranza de la autonomía del individuo que “ni puede ni debe someterse a otro”, se nos descubre postulando la sujeción “natural” de la mujer respecto al marido; y el Locke innovador que se enfrenta decidido a los principios más arraigados y a las leyes expresas de su época -como en el caso de las leyes sobre la propiedad- acepta sin vacilar el statu quo de la sociedad conyugal; y él que apelará al estado social-civil como superación del estado natural, defiende en la sociedad conyugal una desigualdad que ni siquiera se daba en aquel estado de naturaleza presocial (Molina, 1994, p. 46).

Para posibilitar la existencia de esta singular sociedad -la conyugal- Locke la sitúa en una esfera separada y aparte de la vida social y política, en una suerte de estadio a-histórico, independiente de la evolución de cualquier grupo social. Así, la familia y la mujer -que por ella se definen, otra cosa (Valenzuela, 1996, p. 129).

Dentro del análisis de la familia que hace el teórico inglés, señalamos que ésta está compuesta por la sociedad conyugal, los hijos, y los servidores de la casa. Se establece en esta apreciación una dicotomía entre el hogar y el mercado de trabajo. A estas alturas de los tiempos, la familia ha dejado de ser el “núcleo productor” y está pasando a cumplir otras funciones. La sociedad familiar es distinta y distante de la sociedad política-civil y, además, para el filósofo “la familiar es la única sociedad “natural” en el sentido en que ha sido instituida directamente por Dios” (Molina, 1994, p. 47).

La sociedad conyugal se establece por un pacto voluntario entre el hombre y la mujer... para su finalidad principal, que es la procreación, sin embargo, lleva consigo la obligación del apoyo y ayuda mutua y una unidad de intereses que es necesaria no sólo para la unión de las preocupaciones, y de los cariños, sino también para su prole común. (Locke, 1960, párr. 78, pp. 97-98).

Se supondría que los pactantes están al mismo nivel ontológico en la firma del pacto conyugal. Si no fuera así, no operaría la equivalencia de derechos, pues se requiere la exigencia de igualdad para firmar. La lógica implícita llevaría a presuponer que ninguno de los contrayentes puede ser subordinado al otro, y ninguno, tampoco, pueda ser sometido al otro.

Pero, la acción voluntaria no es tal para uno de los contrayentes. Existe, por principio, una diferenciación expresada en una desigualdad jurídica de las mujeres en relación a los varones. En la teoría clásica del liberalismo expuesta por Locke, existe la

diferente significación política de los cuerpos de las mujeres (capacidad de dar a luz vida física) y los hombres (capacidad de crear y mantener el orden social y político), el contrato sexual-social garantiza el acceso controlado al cuerpo de las mujeres, (rige ahí) la ley del derecho político-sexual masculino. El consentimiento, categoría fundamental en el contractualismo, tiene un diferente significado según se trate de los varones o de las mujeres, sólo los hombres pueden consentir, las mujeres no. (Agrá Romero, 1995, p. xiv).

De estas determinaciones, no puede concluirse que la posición de Locke en relación con el enfoque patriarcal de la sociedad conyugal sólo

ocurra en el mundo privado de la familia. C. Pateman recoge tema y concluye que

es preciso enfatizar que el contrato sexual no está sólo asociado a la esfera privada. El patriarcado no es meramente familiar ni está localizado en la esfera privada. El contrato original crea la totalidad de la sociedad moderna como civil y patriarcal. Los hombres traspasan la esfera privada y la pública y el mandato de la ley del derecho sexual masculino abarca ambos reinos. La sociedad civil se bifurca pero la unidad del orden social se mantiene, en gran parte, a través de la estructura de las relaciones patriarcales [...] La dicotomía privado/público como natural/civil adquiere una doble forma que sistemáticamente oscurece sus relaciones. (Pateman, 1995, p. 23)

Locke reafirma esta desigualdad al decir que “siendo necesario que el derecho de decidir en último término (es decir de gobernar) esté colocado en una sola persona, va a parar naturalmente al hombre, como más capaz y más fuerte” (Locke, 1960, párr. 82, pp. 100–101).

Con este razonamiento y en forma inapelable Locke convierte “la desigualdad entre los sexos -mayor capacidad y fuerza del hombre- en una desventaja social, reinterpretándola como una jerarquización entre las dos partes del contrato social” (Molina, 1994, p. 48).

Las inconsecuencias de sus ideas matrices en el desarrollo de su propia doctrina son demasiado evidentes. El teórico inglés había sostenido con tanta fuerza que la desigualdad entre los hombres no implicaba “subordinación ni sometimiento” a menos que el Señor así lo hubiese dispuesto. Al parecer, en la relación intersexo es *un designio divino el sometimiento de la mujer al varón “jefe” de la sociedad matrimonial* (Valenzuela, 1996, p. 131).

En la sociedad conyugal opera lo que se rechaza en la sociedad política, esto es la “natural” sujeción de un ser humano-mujer a otro ser humano-marido. Y todavía más, a la mujer se la hace firmar un contrato como si fuera un igual, pero en este contexto nunca alcanza a serlo. Siempre es inferior y sometida. ¿Cómo puede entonces firmar un contrato “entre iguales”?

Ambas sociedades, la civil y la conyugal, se conforman en base a un contrato, pero éste opera en forma diferente. En un contexto con “autonomía y racionalidad”, en el otro, con “sujeción y dependencia”. Aunque el marido no tiene poder sobre la vida de la mujer, si lo tiene de controlarla a ella, a los hijos y a la propiedad familiar. Y, en definitiva es la propiedad y los asuntos en relación con ella, algo muy valioso que hay que proteger por encima de otras determinaciones, dice Locke (Valenzuela, 1996, p. 135).

La nueva sociedad civil creada a través de un contrato originario impone un orden social patriarcal.

Entonces, “la libertad civil no es universal. La libertad civil es un atributo masculino y depende del derecho patriarcal” (Pateman, 1995, p. II).

De esta forma “el contrato (social) está lejos de oponerse al patriarcado; el contrato es el medio a través del cual el patriarcado moderno se constituye” (Pateman, 1995, p. II).

Como conclusión, inferimos lo difícil y complejo que es y ha sido para las mujeres el acceso a los derechos que el liberalismo, aparentemente, presentó para todos los humanos; en la propia génesis de éste las mujeres estaban excluidas y, en muchos aspectos, lo siguen estando.

Referencias Bibliográficas

- Agrá Romero, M.-X. (1995). Introducción. En C. Pateman, *El contrato sexual* (pp. xiii–xiv). Anthropos.
- Bobbio, N. (1992). *Liberalismo y democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Colé, G. D. H. (1993). *La organización política*. Fondo de Cultura Económica.
- Locke, J. (1960). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Aguilar.
- Molina, C. (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Anthropos.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Anthropos.
- Romero, F. (1972). *Historia de la filosofía moderna*. Fondo de Cultura Económica.
- Valenzuela, F. (1996). Propuestas de John Locke. *Cuadernos de Filosofía*, (14)

NUEVOS PROTAGONISMOS SOCIALES: LAS MUJERES

NEW SOCIAL AGENCY: WOMEN'S ROLES

Felicitas Valenzuela Bousquet
Universidad de Concepción

Resumen

Este escrito analiza la trayectoria histórica y teórica de los movimientos de mujeres desde la Ilustración hasta la actualidad. Se destaca la crítica a la razón patriarcal y la lucha por derechos inalienables como la educación y el sufragio, recorriendo hitos como la Declaración de Seneca Falls y las obras fundamentales de Beauvoir y Friedan. El texto profundiza en la evolución del feminismo, desde el sufragismo hasta la introducción de la categoría de “género” como herramienta analítica para desarticular la subordinación en el ámbito privado. Asimismo, aborda el contexto chileno, vinculando la obtención del voto con las movilizaciones por los derechos humanos. Finalmente, se plantean interrogantes filosóficas sobre la universalidad del discurso tradicional y la necesidad de una racionalidad emancipadora que reconozca la subjetividad de las voces históricamente marginadas en la construcción del conocimiento.

Palabras clave: Feminismo, género, derechos de las mujeres, sufragismo, filosofía política.

Abstract

This work examines the historical and theoretical trajectory of women's movements from the Enlightenment to the present. It highlights the critique of patriarchal reason and the struggle for inalienable rights such as education and suffrage, covering milestones like the Seneca Falls Declaration and the fundamental works of Beauvoir and Friedan. The text delves into the evolution of feminism, from suffragism to the introduction of “gender” as an analytical category to dismantle subordination within the private sphere. Additionally, it addresses the Chilean context, linking the attainment of the vote to human rights mobilizations. Finally, it raises philosophical questions regarding the universality of traditional discourse and the need for an emancipatory rationality that

recognizes the subjectivity of historically marginalized voices in the construction of knowledge.

Keywords: Feminism, gender, women's rights, suffragism, political philosophy.

Este artículo tiene que ver con los procesos sociales que las mujeres han realizado en pos de sus derechos, en un combativo reconocimiento social. Derechos que históricamente han estado ausentes de su transcurrir cotidiano. Sin duda, estos procesos sociales han ido acompañados de reflexiones teóricas donde se ha conceptualizado una aceptación paulatina a su ser como sujetos de derechos.

Estas movilizaciones sociales están entrelazadas y entremezcladas con un campo teórico especial que antecede o que surge como proceso analítico, pero sin que sea posible establecer una relación lineal única y evidente entre la evolución teórica-política generada en estos espacios y los complejos movimientos reivindicativos de mujeres.

Nos interesa poner de relieve el significado social y filosófico que estos procesos sociales y su teorización han tenido en el siglo XIX y en el llamado por el historiador E.Hobsbawm “el siglo corto” o siglo XX.

Raíces Históricas

Sólo a modo de iluminación y de respaldo histórico mencionamos el origen más evidente y cercano del llamado “feminismo”. Éste procede del término galo “feminisme” que viene de “femme” mujer y que fue usado profusamente en el siglo XIX implicando una propuesta de defensa de la mujer y sus derechos (Gomaríz Moiaga, 1992, p. 2). Este concepto está indudablemente contaminado con los valores políticos de la modernidad, como son: la libertad, igualdad y fraternidad. Celia Amorós, filósofa española, en su texto *Crítica de la Razón Patriarcal* de 1985, afirma que el feminismo es el test que revela la no universalidad de las propuestas de la razón ilustrada. Por su parte, Cristina Molina, historiadora española, expresa que al siglo XVIII o siglo de Las Luces le faltó mayor iluminación ya que más de la mitad de la población quedó excluida de sus logros. Se piensa en la razón emancipadora como propia del Iluminismo por la coyuntura histórica de la Revolución Francesa que dio origen al concepto de “ciudadano”: en el que todo individuo adquiriría la capacidad de ser “sujeto de derecho” a consecuencia de esa revolución liberal mencionada.

Algunos filósofos de la Ilustración abrazaron el compromiso de avanzar en la educación de las mujeres dejando de lado los prejuicios existentes y la subordinación de éstas. Ejemplos singulares son D. Diderot, director durante muchos años de la *Enciclopedia*, D Alembert su estrecho colaborador y, especialmente, el marqués de Condorcet que defiende públicamente en sus textos y en sus discursos en la Asamblea Nacional, la necesidad de la emancipación de las mujeres y el reconocimiento a sus derechos, y a poder participar en pie de igualdad con los hombres.

Sin duda, la participación femenina en el cambio político ideológico del siglo XVIII fue muy amplia y es históricamente reconocida: las mujeres de clase alta ofrecieron sus salones a la efervescencia intelectual de la época; las clases bajas estuvieron activas, junto a los hombres franceses en las gestas libertarias; la clase media participó en los clubes de apoyo a la Revolución o se expresó de distintas maneras en favor del cambio político (Gomaríz Moiaga, 1992, p. 6). Sin embargo, el peso de la cultura fue más fuerte. Las mujeres que lucharon por el cambio ideológico quedaron fuera del proceso político y sus derechos fueron expresamente desconocidos. Nos quedan sólo algunas muestras de rebeldía, como la de Olympe de Gouges que publica dos años después de la “Declaración del Hombre y del Ciudadano” de 1789 –que no considera a las mujeres– una “Declaración de la Mujer y de la ciudadana” en la que propone una igualdad de derechos inalienables para este sexo postergado. Inexplicablemente, en 1793, meses después de esta proclama, de Gouges es tomada prisionera y guillotizada en París, cinco días antes de Madame Roland.

El mismo año de su muerte, lapidario para las reivindicaciones en Francia, son prohibidos los clubes y las sociedades populares de mujeres. El Código de Napoleón, impuesto en 1804, es tremendamente lapidario para las reivindicaciones feministas.

Esta proclama de rebeldía de la francesa O. de Gouges, es recogida en Inglaterra por Mary Wollstonecraft, quien escribe un importante libro *Vindicación de los derechos de la Mujer*, en 1792. Wollstonecraft consciente de la situación de la mujer en su país, plantea su discurso en clave ética centrándose en el derecho a la educación, al desarrollo de las virtudes y de la propia razón humana. Para ella el feminismo es “una apelación al buen sentido de la humanidad”.

Flora Tristán, literata y ensayista francesa-peruana, no puede quedar fuera de nuestra mirada al proponer una unión entre el movimiento de mujeres y la clase obrera. Publica en 1843 un libro significativo como

es *Unión Obrera*. Tristán convoca a una internacional Obrera de hombres y mujeres. Demanda

Tristán, en un gesto de audacia, convoca a una Internacional Obrera de hombres y mujeres. Demanda la necesidad de reconocer la urgente necesidad de dar a las mujeres del pueblo una educación moral, intelectual y técnica [y] reconocer, en principio, la igualdad de derechos entre hombres y mujeres como el único medio de establecer la unidad humana. (Dunaevskaya, 1985, p. 168).

Consecuente con sus ideas la Tristán no sólo teoriza, sino que se moviliza por toda Francia en pro de sus ideales libertarios y de las obreras, siempre más postergadas. Al año siguiente de esta publicación muere víctima de fiebre tifoidea.

En los Estados Unidos el movimiento sufragista aparece en forma pública desde el 19 de julio de 1848 en la Convención de Séneca Falls, en el Estado de Nueva York. La “Declaración de Pareceres” redactada en esta Convención, se halla encabezada por una simple paráfrasis de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. De este modo, 75 años después de la Revolución Americana, se atrevían las mujeres norteamericanas

a aplicar a su propia condición tan importante documento, e incluso ampliar su contenido, proclamando la existencia de ciertos derechos humanos inalienables y basando la legitimidad del gobierno en el consenso de los gobernados... se propugnaron reformas tales como el control de los ingresos personales, la posesión de bienes, el acceso a la educación, el divorcio, la custodia de los hijos y, para escándalo de todos, la concesión del voto. (Millett, 1995, p. 159).

Se analizó en Seneca Falls las condiciones y los derechos sociales, civiles y religiosos que enmarcaban a las mujeres y se plantearon un conjunto de demandas en tres ámbitos muy concretos, según relata la inglesa, feminista radical, Harriet Taylor (1973, p. 45-46):

1. Educación en escuelas primarias y secundarias y en todos los planos
- 2.- Participación en los trabajos y ganancias
- 3.- Participación igual en la formación de leyes y de otros espacios

Este movimiento norteamericano de mujeres, el más grande a la época, aunque era apolítico, no cabe duda de que respondía a un movimiento de igualdad que enarbolaba un sentimiento de libertad. La De-

claración emitida consta de doce decisiones y fue leída ante una asamblea de cerca de 300 personas entre hombres y mujeres. Once decisiones fueron aprobadas por unanimidad. La última que se refería al derecho a voto sólo fue aprobada por un pequeño número de asistentes (Martín-Gamero, 1973, p. 52). Esta demanda era, todavía, demasiado audaz.

El derecho a voto sólo fue logrado en Norte América en 1920, después de la Primera Guerra Mundial.

Nos parece interesante consignar que algunos filósofos en el siglo XIX se distinguieron por su postura en relación con el tema de la discriminación de la mujer abogando por una mayor educación de ella, y por un mayor reconocimiento a sus derechos. John Stuart Mill es el que más se distingue en este asunto. Este filósofo liberal, parlamentario y economista, publica en 1861 un texto clásico que titula *La discriminación de la mujer*. Se expone en este libro que las consecuencias naturales de la razón ilustrada deben conducir a una mayor igualdad para las mujeres pues la razón impone superar los prejuicios vigentes. Para Stuart Mill, la situación social precaria de las mujeres en la época era, sin duda, consecuencia directa de los prejuicios sociales y del escaso nivel educativo que la sociedad le permitía. Mill para igualar las situaciones de discriminación reclama la intervención del Estado en favor de los más débiles y de las mujeres. Se preocupa en forma especial de la mujer casada y de su sometimiento al cónyuge.

A pesar de todo, el clima intelectual en Inglaterra a fines del siglo XIX era más permeable a los requerimientos políticos del momento. Ya, desde hacía unos años las mujeres inglesas adineradas tenían posibilidad de educarse en el mundo universitario. Sin embargo, el alcanzar este mínimo derecho no era fácil y no estaba ausente de sacrificios. Las mujeres inglesas se organizan en pro del sufragio.

Dice la filósofa panameña, Urania Ungo en su Tesis de Maestría (1999):

Volar para el naciente movimiento era más que sufragar, significaba la posibilidad de intervenir directamente en la vida pública. Significaba estar en el lugar donde se tomaban las decisiones políticas y por ende formular leyes que cambiaran la propia condición. Los reclamos incluían desde el derecho a la posesión de bienes, el divorcio, la custodia de los hijos y [...] para escándalo de todos, la concesión del voto (p.9).

Revisada desde la perspectiva descrita, el sufragio pierde su dramatismo y sus aires mezquinos. Sin duda, como dice Ungo (1999),

en la conceptualización el sufragio era más que una libertad política venía a convertirse en un instrumento para romper con la exclusión histórica, entrar en el mundo de los derechos, es decir, el universo de la cultura, del conocimiento y del poder (p.9).

Entonces, el sufragismo en Inglaterra apunta a elevar la condición de la mujer sin apartarla de sus roles tradicionales y sin aspirar tampoco a una plena igualdad con el varón. Famosa sufragista es Emmeline Pankhurst dedicada con mucha tozudez a insistir en los derechos femeninos, apoyándose en la capacidad asociativa de las mujeres. Organiza a las mujeres inglesas desde finales del diecinueve y en 1903 funda “Women’s Social and Political Union” que lidera durante varios años. Este grupo organizó manifestaciones, alborotos, disturbios, quemaron vitrinas e hicieron otros actos violentos para llamar la atención. Pankhurst habló en el Parlamento, cometió desórdenes, fue a parar a la cárcel sin desmayar en sus intentos. Estas mujeres sufragistas eran duramente criticadas y ridiculizadas muy especialmente desde los medios gubernamentales. Este movimiento se destaca por su arrojo y decisión. A consecuencias de sus acciones públicas y del impacto social que producen, en muchos sectores más tradicionales, provocan pánico.

Las propuestas contrarias

El cambio de siglo genera actitudes muy contrarias al “ethos” del feminismo sufragista. Una cierta crisis económica va acompañada de una literatura antifeminista, en la que se critica el protagonismo femenino ya que los varones se sienten tocados en sus espacios sociales y en su identidad masculina. Aparecen también doctrinas interpretativas, que en una primera lectura manifiestan posiciones muy descalificadoras hacia la mujer, como el psicoanálisis del médico vienés Sigmund Freud. Pero que en posteriores lecturas, como la de la antropóloga Henriette Moore, se rescatan elementos valiosísimos para la construcción de la subjetividad femenina.

Sin duda que la Primera Guerra Mundial pone en jaque a la razón humana como tal por su incapacidad de resolver el conflicto bélico. La crudeza y destrucción de la guerra mundial es brutal. Como consecuencia indirecta se dio fin a esta lucha sin cuartel de las sufragistas comprometidas. Las mujeres de los países beligerantes se ponen a tono con las demandas productivas y otras y se ganan el respeto de sus compatriotas. Como derivación, en la década de los veinte, son muchos los países europeos que les conceden el derecho a voto.

Este hecho distiende el problema de la movilización social y la sociedad se tranquiliza.

Unos años después en los primeros decenios del “siglo corto”, –en el plano político– el nacionalsocialismo construye un pensamiento tremendamente discriminador hacia las mujeres, al ser muy descalificador de éstas y de su activo rol social. La propuesta fascista piensa a la mujer en el hogar solo como madre. Además, esta doctrina política es de mucha negación de los valores humanizadores y de la dignidad humana. El totalitarismo que propone el nazismo es uno de los fenómenos más impactantes de nuestro siglo, el que lleva al Holocausto con todo su dramatismo y locura. Nos parece, que el totalitarismo del mundo soviético, aunque no igual, tampoco podemos olvidarlo. Tiene similitudes por su ausencia de democracia, aunque tengamos menos información de la realidad concreta de las mujeres. Sí sabemos que la subordinación femenina se mantiene a pesar de la masiva incorporación de la mano de obra femenina al mundo productivo.

Época actual

Las grandes transformaciones y transiciones que operan en la sociedad actual actúan como un todo que, de alguna manera, afecta a cada una de sus partes. Las nuevas generaciones a diferencia de las de antaño, no son sucesoras orgánicas lineales de las precedentes. Tienen en su desenvolvimiento un fuerte componente de ruptura. La tradición pesa cada día menos. Los cambios y las innovaciones se van imponiendo.

Los procesos sociales son más acelerados y profundos.

Al concluir la Segunda Guerra Mundial, el nuevo orden internacional crea una coyuntura valórica favorable a la no-discriminación por raza, nacionalidad o por sexo. Como consecuencia de los quiebres políticos e ideológicos de la 2ª Guerra Mundial se constituye la Organización de las Naciones Unidas, ONU, que en París en 1948, hace una importante Declaración de los Derechos Humanos.

A raíz de este impulso se extiende el derecho a voto de las mujeres en aquellos países occidentales que no lo habían, todavía, conseguido. Situación que afecta especialmente a América Latina. Por cierto que, también, existen en cada país movilizaciones propias de las mujeres en pro de sus demandas.

De alguna manera, con el logro del derecho a voto, se cierra un período de reivindicaciones femeninas que venían del siglo pasado

Sin embargo, en estos mismos años se abre una dimensión teórica nueva como es el análisis de la filósofa francesa Simone de Beauvoir que publica en 1940, *El Segundo Sexo*, donde demuestra que el tema de la mujer no es sólo el aspecto del derecho al sufragio, sino tiene muchas otras fases y que recién está comenzando a mostrarse en su complejidad.

La idea central que ahora instala la Beauvoir es: “no se nace mujer, se llega a serlo”. Se desarrolla en este libro una mirada crítica a la cultura y a la historia de la situación de desvalorización de las mujeres haciendo gala de un notable bagaje filosófico, sociológico y psicoanalítico.

De aquí en adelante, el desarrollo del feminismo cobra mucha energía y fuerza. Se convertirá este texto en un clásico de la literatura feminista. La mujer, para Beauvoir, ha sido vista como “lo Otro”, o sea, siempre como un ser de segunda clase. El varón es lo Uno, el protagonista por excelencia; la mujer, “lo Otro”.

Catorce años más tarde en los Estados Unidos una dueña de casa, publica una reflexión sobre el papel que la cultura hace jugar a las mujeres en la sociedad. Este libro llamado *La Mística Femenina*, escrito por Betty Fridan aparece en 1963, y es un detonante del movimiento feminista norteamericano.

Junto a otras líderes, Fridan funda el NOW, “National Organization of Women”, que se va a constituir en un poderoso factor de opinión pública.

Las obras de Beauvoir y de Fridan se singularizan por el tono de denuncia y de indignación que muestran y, además, por el método y el objeto de reflexión que proponen. No se ocupan de la ciudadanía ni de la igualdad política. El objeto de sus reflexiones no es el “mundo externo”, sino por el contrario es la experiencia histórica colectiva femenina tan opuesta a la experiencia histórica masculina. Examinan, con distintos argumentos, los procesos complejos que conforman las identidades subjetivas de las personas que hace que las relaciones intergeneracionales sean la frase de la ordenación social (Ungo, 1999, p.14).

Como continuación histórica, en los análisis feministas el punto central de análisis es la vida cotidiana en tanto este es el lugar de la ideología que legitima las opresiones femeninas lo que lleva a concluir que los componentes esenciales de la subordinación del mundo privado son las relaciones que se establecen entre los hombres y las mujeres, es decir, en la familia patriarcal, en el matrimonio, en la sexualidad, y en toda la valoración cultural del mundo de los afectos como universo especial que está al cuidado de las mujeres (Ungo, 1999, p.15).

A mediados de los sesenta se genera la segunda ola del feminismo en un ambiente social-cultural diferente. En este periodo aparecen temas y factores especialmente favorecedores como es: una gran movilización social antiautoritaria, pues es el período de las demandas civiles en los EEUU; los cambios en el ciclo de vida de las mujeres occidentales por el aumento de la esperanza de vida; la disminución de la fecundidad; la adquisición de la paridad educativa respecto al varón y, muy especialmente, la separación entre la reproducción biológica y la sexualidad femenina (Gomariz Moraga, 1992, p.13), mediante el control científico de la natalidad. La masificación en el uso de la píldora anti-conceptiva es decisiva. Todos estos hechos originan un cuadro propicio hacia una reflexión más radical de la condición de la mujer.

El feminismo de los setenta reivindicará la sexualidad femenina, la maternidad voluntaria, la recuperación del cuerpo, el aborto, y una negación a reconocerse en las teorías radicales de la identidad que contuvieran componentes políticos (Ungo, 1999, p.15).

En los años setenta se publican dos libros ejes que dan cuenta de esta nueva situación y que recogen el nuevo conflicto ideológico. Son las obras de Shulamith Firestone *La dialéctica del sexo*, de 1971 y de Kate Millet, *Política Sexual*, de 1970.

S. Firestone se declara marxista y desde esta teoría trata de explicar la realidad social. Según este pensamiento las clases históricamente enfrentadas son las clases sexuales. Para Firestone el futuro sin discriminación sería en una sociedad sin género, andrógina, en la que no estuviera presente el sexismo, el racismo, los desequilibrios ecológicos y demográficos, no habría entonces, fundamento para la desigualdad social.

Kate Millet, en cambio, es la teórica del patriarcado que hace una sistematización del pensamiento feminista. Para ella el sistema patriarcal es un sistema político que tiene como finalidad la subordinación de las mujeres. En el libro se hace un análisis sociológico, psicológico y político de los cambios sociales ocurridos en relación con la mujer. Da una mirada crítica a la cultura, al papel y a la valoración que a las mujeres y a los hombres se les asigna. Examina también a escritores de éxito y a sus posturas sexistas.

Política Sexual sale a la venta el 26 de agosto de 1970, el mismo día de la conmemoración de los cincuenta años de la obtención del derecho a voto de las mujeres norteamericanas. Evelyn Reed narra esta situación:

Nadie que haya podido participar en la gloriosa manifestación que tuvo lugar en el centro de Manhattan, cuando 35.500 mujeres bloquearon la Quinta Avenida y marcharon orgullosamente hasta el centro de la reunión

de Bryant Park, podría dudar de nuestro poder y nuestra unidad. Esta convicción fue expresada mediante un altavoz por Kate Millet, que mirando a la vasta asamblea exclamó: “realmente ahora somos un movimiento” (Ungo, 1999, p.1-2).

En la década de los ochenta se hace popular la idea que “lo privado es político” lo que trae aparejado un conjunto de desarrollos y de preocupaciones teóricas. En esta década se hace necesario incorporar otra categoría de análisis más adecuada que el concepto de patriarcado que es demasiado amplio y poco explicativo. Se comienza a usar la categoría de “género” que permite una explicación más cercana de las relaciones interpersonales entre los sexos. Este concepto es un instrumento de análisis.

[...] para explicar las relaciones de poder entre los géneros [...] identificar diversas áreas de la vida social en las que se concentra el poder masculino y en las que la participación de la mujer es marginal o secundaria... y es un instrumento teórico, un prisma que nos permite mirar la sociedad, sus órdenes e intersticios a partir de los intereses del género oprimido (Ungo, 1999, p.22).

Se escriben muchas explicaciones y reflexiones sobre el significado y sentido de esta categoría analítica.

Posteriormente, aparecen con mucha fuerza los conflictos ideológicos entre las posturas de la igualdad y de la diferencia. El movimiento feminista se escinde en estas dos vertientes. Las partidarias de la igualdad que siguen siendo el grupo mayoritario no comparten el conjunto de nuevas posiciones que las teóricas de la diferencia desarrollan y teorizan. Lo central del grupo del feminismo de la diferencia es darle una nueva interpretación a los valores históricos reconocidos como femeninos, a lo que es el trabajo doméstico y a la socialización de la infancia. Acompañan esta postura, teóricas como Luce Irigaray, Karen Harvey, Nancy Chodorow y otras. En cierta forma, hay en la doctrina que manejan ciertos elementos más “naturalistas”. Piensan que la sensibilidad, el cuidado de los otros, la maternidad, la sensualidad son propios de la mujer y son valores superiores a la racionalidad. La polémica, de alguna manera, perdura y las dos vertientes se transforman en el centro medular del feminismo al desaparecer la movilidad social que había caracterizado al feminismo. Esta postura de la diferencia contiene una cierta respuesta a una serie de cuestiones que el feminismo de la igualdad planteaba y que no había encontrado respuestas coherentes para ellas.

Desde la perspectiva epistemológica y como una ganancia teórica este concepto de género comenzó a ser utilizado en las ciencias sociales

y en ámbitos universitarios en general, traspasándose, también, su uso a las políticas públicas de la mayoría de los países que pertenecen al “mundo global”.

Empieza hablarse del sexo como lo biológico-anatómico y del género como lo cultural. Se perfila el sistema sexo/género, al decir de Gayle Rubin como “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en el que se satisfacen esas necesidades transformadas” (De Barbieri, 1992, p.114).

Si nos remitimos al jurista italiano como es Norberto Bobbio vemos como éste reconoce el gran cambio que se ha producido en el mundo occidental con el mayor protagonismo de las mujeres. Dice en el libre *Igualdad y Libertad* (1993):

la revolución silenciosa de nuestro tiempo, la primera revolución incruenta de la historia, es la que conduce a la lenta pero inexorable atenuación, hasta la total eliminación, de las discriminación entre los sexos: la equiparación de las mujeres a los hombres, primero en la más reducida sociedad familiar, después en la más amplia sociedad civil a través de la igualdad en gran parte demandada y en gran parte conquistada en las relaciones económicas y políticas, es uno de los signos más ciertos e impresionantes de la marcha de la historia humana hacia la igualación (p.93-94).

En Nuestro País desde la Comisión Jurídica y Social de la Mujer de la Organización de las Naciones Unidas, (ONU), en los años 1975 en conexión con la Primera Conferencia Mundial de la Mujer, se toma plena conciencia de la necesidad de insertar a las mujeres en el proceso de desarrollo. Se elabora un Informe en vista a evitar las discriminaciones culturales manifiestas y se difunde como una “Convención sobre la eliminación de toda forma de discriminación contra la mujer.

Chile como país la ratifica en diciembre de 1989, documento que desde ese momento obliga al gobierno chileno. Al ratificarla fue necesario hacer un conjunto de modificaciones al Código Civil chileno, en relación con la situación menoscabada jurídicamente en que se encontraba la mujer chilena.

Como respuesta a una nueva realidad política el primer Gobierno de la Concertación, en 1991, concreta, también, la puesta en marcha del SERNAM, Servicio Nacional de la Mujer.

Desde esa fecha en adelante en nuestro país casi han desaparecido los grandes procesos movilizadores que se dieron en dos momentos largos. Pero, la presencia de las mujeres en el mundo laboral y en lo educativo se ha potenciado.

En cuanto al primer momento, éste se da en relación con la obtención del derecho a voto. Desde las primeras décadas de nuestro siglo se genera una gran movilización de mujeres con la creación del Movimiento pro-Emancipación de la Mujer, MEMCH en 1935 y, posteriormente, varios años después, se gesta la creación de la Federación Chilena de Instituciones Femeninas de Mujeres, FECHIF, en 1944. El derecho a voto femenino se alcanza sólo en enero de 1949 celebrándose este acontecimiento *como* un gran acontecimiento nacional.

Un segundo momento movilizador masivo de las mujeres fue en el período militar donde muchas mujeres salieron a la calle y se movilizaron en la búsqueda de sus seres queridos, esposos, padres, hijos, hermanos y parientes en general. Esta movilización fue en torno a los derechos humanos conculcados violentamente con el golpe y régimen militar. Fue especialmente un grupo femenino el que lidera “Mujeres por la vida” en un contexto de represión y violencia.

Se van desprendiendo de estas movilizaciones algunas manifestaciones más feministas y van perfilándose ideas movilizadoras como la de “lo privado es político”.

Sin embargo, en forma paulatina el movimiento feminista va desperfilándose y fragmentándose, en grupos de ONGs y de actividades diversas y, al mismo tiempo, se instalan en las Universidades con “Programas de Género”, que, aunque Programas ghettizados, no dejan de tener presencia universitaria y de ser generadoras de estudiantes de postgrados y de miradas cuestionadoras a la cultura.

¿Podrían ser estos Programas factores de mayores cambios interuniversitarios?

Concluimos esta recopilación sobre los protagonismos sociales de las mujeres con algunas preguntas de corte filosófico.

A grandes rasgos nos preguntamos:

- ¿Qué pasa con la aparición de protagonismos sociales nuevos en cuanto a los temas y a los sujetos del discurso filosófico? ¿Cómo asume la filosofía esta compleja realidad y pluralidad de voces?
- ¿Se sigue aceptando sólo a la “razón” convertida en instrumental como el único instrumento de la racionalidad en su dimensión teórica?
- ¿Existe la posibilidad de una facultad racional más emancipadora que dé mejor cuenta de la complejidad del devenir en curso?
- ¿Siguen insistiéndose en la idea de la universalidad de la voz filosófica que habla en nombre de todos con una representación universal? ¿Qué pasa con los grupos marginados que ahora comienzan a

cuestionar la idea de la representatividad, y de a quién representa realmente esta voz? ¿Qué pasa metodológicamente al poner en entredicho la categoría de una objetividad absoluta? ¿Dónde va quedando la objetividad sólo sin la subjetividad? ¿Es hoy día posible una separación absoluta entre ambas categorías del pensar?

Las preguntas que hemos formulado son fuertes y problemáticas. Quizá no pueden ser abordados y respondidos desde la filosofía tradicional sin que ésta pierda la categoría de lo que es.

¡En todo caso este es el gran desafío de nuestros tiempos!

Referencias bibliográficas

- Bobbio, N. (1993). *Igualdad y libertad*. Paidós.
- De Barbieri, T. (1992). Sobre la categoría de género: Una introducción teórico-metodológica. En *Fin de siglo, género y cambio civilizatorio* (n.º 17). Isis Internacional.
- Dunayevskaya, R. (1985). *El feminismo y la dialéctica de la liberación*. Fontamara. (si ese es el libro citado)
- Firestone, S. (1971). *La dialéctica del sexo*. Kairós.
- Friedan, B. (1963). *La mística de la feminidad*. Cátedra.
- Gomariz Moraga, E. (1992). *Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: Periodización y perspectivas*. FLACSO.
- Martín-Gamero, A. (1975). *Antología del feminismo*. Alianza Editorial.
- Millet, K. (1995). *Política sexual*. Cátedra.
- Taylor, H. (1973). La emancipación de la mujer. En *La igualdad de los sexos*. Guadarrama.
- Ungo, U. (1999). *El feminismo ante el fin de siglo*. Portobelo.
- Wollstonecraft, M. (1792/1994). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Cátedra.

HANNA ARENDT: FILÓSOFA DE NUESTRO TIEMPO

HANNAH ARENDT: A PHILOSOPHER FOR OUR TIME

Felicitas Valenzuela Bousquet
Universidad de Concepción

Todas las penas pueden soportarse
si las ponemos en una historia o
contamos una historia sobre ellas.

Isak Dinesen (1885–1962)

Resumen

El presente texto examina la trayectoria intelectual de Hannah Arendt, destacando su transición de la filosofía existencial a la teoría política bajo el impacto del nacionalsocialismo y el Holocausto. Se analizan categorías fundamentales de su pensamiento, como la figura del “paria”, el ejercicio del pensamiento basado en la experiencia y la estructura de la *vita activa* (labor, trabajo y acción). La obra subraya que la política constituye el espacio de la pluralidad y la libertad, donde la acción y el discurso permiten la realización humana frente a la amenaza de la superfluidad totalitaria. Finalmente, se destaca la propuesta de “pensar sin barandillas” y la capacidad de juzgar como facultades críticas para comprender la realidad contemporánea y preservar la dignidad individual en tiempos de crisis social y política.

Palabras clave: Hannah Arendt, teoría política, pluralidad, totalitarismo, *vita activa*.

Abstract

The present text examines Hannah Arendt’s intellectual trajectory, highlighting her transition from existential philosophy to political theory influenced by National Socialism and the Holocaust. It analyzes fundamental categories of her thought, such as the “pariah” figure, experience-based thinking, and the structure of *vita activa* (labor, work, and action). The work emphasizes that politics is

the realm of plurality and freedom, where action and speech enable human fulfillment against the threat of totalitarian dehumanization. Finally, it highlights the proposal of “thinking without banisters” and the capacity for judgment as critical faculties for understanding contemporary reality and preserving individual dignity in times of social and political crisis.

Keywords: Hannah Arendt, political theory, plurality, totalitarianism, *vita activa*.

Escribir sobre la vida y la obra de la filósofa contemporánea germano-judía-norteamericana Hanna Arendt, es una empresa no exenta de dificultad. Su mente es original, fecunda, y al mismo tiempo, muy rupturadora; además, difícilmente encasillable ni en un sistema propio ni en uno ajeno. Sin embargo, algo de su destino trágico me lleva a arriesgarme a incursionar en su pensamiento, sin otra pretensión que la de abrir un espacio de diálogo y de encuentros posibles.

Hanna Arendt, nace el 14 de octubre de 1906, en la ciudad de Hannover, y pasa su infancia en Königsberg. Sus padres, acomodados judíos, formaban parte del movimiento de la socialdemocracia alemana. Según propia confesión de Hanna, sus abuelos estaban profundamente imbuidos de las ideas de la Ilustración de Königsberg. Aunque la familia no era especialmente religiosa, existía una identificación natural con el judaísmo. Identificación que estaba férreamente unida a un rechazo todo tipo de prejuicios y, al mismo tiempo, con clara conciencia de su sí misma (Nordmann, 1991, p. 39).

En algunos de sus escritos podemos ver el intento de la Arendt por clarificar el sentido de lo que es tener “conciencia de sí misma”. Expresa en este aspecto,

Creo, por ejemplo, que jamás me he sentido alemana —desde el punto de vista étnico, no en el de ciudadanía si se me permite esa matización—. Recuerdo que hacia 1930 discutí mucho de ello con Jaspers. El me decía: Pues claro que es usted alemana. Y yo le respondía: Salta a la vista que no lo soy. Sin embargo, eso no tenía la menor importancia para mí. Nunca me pareció un demérito. En absoluto. Volviendo de nuevo a lo que mi familia tenía de especial: mire usted, todos los niños judíos han tenido que enfrentarse alguna vez con el antisemitismo. El antisemitismo ha envenenado también los espíritus de muchos de esos niños. En el caso de mi familia, la diferencia estribaba en que mi madre siempre defendió un punto de vista muy particular: ¡No hay que doblegarse! ¡Hay que defenderse! (...) En mi casa existían ciertas normas de conducta que me permitían, por así decirlo, conservar mi dignidad y sentirme protegida. (Arendt, como se citó en Nordmann, 1991, p. 39).

Un pensamiento distinto

Hanna Arendt estudia en Marburgo, Friburgo y Heidelberg, donde se gradúa; su tesis de 1929 versa sobre *El concepto de amor en San Agustín*. Sin embargo, no puede decirse que su pensamiento filosófico se haya formado en una orientación especial. Tuvo diversas influencias, entre las que mencionamos el mundo griego, el pensamiento judío y la filosofía de la época llamada, por ella, moderna. Estudió un tiempo con M. Heidegger, pero no finalizó sus estudios con él, sino con K. Jaspers con quién le unió siempre una profunda amistad. Con Jaspers aprendió, — según ella misma relata— que

nuestros semejantes (...) no constituyen (como afirmaba Heidegger) un elemento necesario desde el punto de vista estructural, aunque necesariamente perturbador del ser en sí de la existencia, sino que, antes al contrario, la existencia sólo puede desarrollarse en la convivencia con otros hombres y en este mundo común. (Arendt, como se citó en Nordmann, 1991, p. 41).

Algunos estudiosos de su obra mencionan como un hecho importante la compleja relación de amor y amistad con M. Heidegger.

Su formación intelectual se produce en ese marco de la cultura filosófica de la Alemania de la república de Weimar que no es posible recrear. Dice, Gisela T. Kaplan “un abismo tan inmenso separa la juventud de Hanna Arendt de la época posterior al Holocausto que la imaginación apenas puede recrear la cultura, la vida o el *Zeitgeist* de su educación germano-judía” (Kaplan, 1991, p. 9).

Fina Birulés, en la Introducción de *¿Qué es la Política?* reflexiona sobre el sentido del pensamiento arendtiano y cree que son dos los grandes acontecimientos ocurridos en los años veinte que marcan profundamente las circunstancias de la Arendt. Uno es el “shock filosófico” producido por la filosofía de la existencia de K. Jaspers y M. Heidegger; y el segundo, más determinante, “el shock de la realidad”, que conduce a la consolidación del nacionalsocialismo que impone el totalitarismo nazi y el Holocausto. Escribe Birulés en esa Introducción:

ambas experiencias ponen en movimiento su necesidad de comprender, de evitar que la realidad devenga opaca al pensamiento, de ocuparse de la peculiar densidad que envuelve todo lo que es real. Una necesidad de comprender que, en sus escritos, se traduce en un intento incesante por traducir en el lenguaje de la experiencia el peligroso y a menudo brutal choque del hombre moderno con los hechos. (Birulés, 1997, p. 15).

Si quisiéramos encontrar un hilo conductor de la evolución del pensamiento de Hanna Arendt lo podemos encontrar en su paso de la filosofía a la política, y de ésta nuevamente a la filosofía, afirmación recogida de un artículo de Paul Ricoeur, “De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hanna Arendt” que aparece en la revista *Debats*, núm. 37 dedicada a esta escritora.

Este hilo conductor está estrechamente relacionado con las circunstancias experienciales de la Arendt. No es inadecuado concluir que la llamada “pensadora del siglo” tuvo que encarar sus propias circunstancias y eso le generó dos situaciones distintas y contrapuestas: una, de joven en Alemania, como ciudadana germana-judía; y otra, en su marginalidad, como ciudadana del mundo, con aires más cosmopolitas, pero más dramáticos.

Sabemos que “la llegada al poder del nazismo la impulsó, poco después de terminar su tesis doctoral a repensar las relaciones discordantes entre la tradición alemana y la tradición judía que el proyecto Mendelssohn había intentado armonizar” (Kessler, 1991, p. 29).

Uno de los primeros trabajos escritos por esta pensadora, versa sobre una notable mujer judía que es manifestación de la marginalidad judía. Biografía que comienza en Alemania y que sólo termina en Francia, en 1938. Este texto recoge la vida de una destacada mujer que vive en Alemania, entre 1771 y 1833, y que, en ciertos círculos aún se habla de ella. El libro lo titula *Rahel Varnhagen: vida de una judía*, biografía que no podía ser publicada en Europa al ser su autora judía; solamente puede aparecer en los Estados Unidos, en 1958.

Escribe la historia de ese ser humano complejo que es valorado por su cultura, y que siente al mismo tiempo un profundo deseo de ser reconocido como un igual, en ese mundo marginador. Aventurándonos, podemos inferir que este trabajo inicial quizá encubre la búsqueda de la propia identidad de H. Arendt y es, al mismo tiempo, una oportunidad única para estudiar un período histórico en que las relaciones alemanas-judías no eran ni diáfanas ni placenteras —para los judíos— pero eran, al menos, soportables. Relaciones que se quiebran abruptamente en 1933. Rahel Varnhagen lucha por entrar y ser aceptada en la sociedad y cultura alemana de su tiempo, instalando un salón en Berlín que fue frecuentado por diversas personalidades. En cierta medida, logra la incorporación al ser bautizada y casarse tardíamente con el señor Varnhagen; en un paralelo con Hanna Arendt, ésta que estaba incorporada socialmente debe, forzosamente, salir de Alemania y viajar doblemente al exilio. El hecho desencadenante, es el ser detenida, en 1933 por la Ges-

tapo, lo que rápidamente la hace viajar a París, desde donde, posteriormente, emigra a los Estados Unidos, en 1941.

Utiliza en esta biografía en cuestión, la categoría de *paria* referida a la protagonista Rahel, concepto al que contraponen el de *arribista* como el extremo indeseable de conducta. Estas dos palabras le permiten explicar actitudes posibles del extranjero. Una, la de *paria* la considera “legítima” y deseable; la otra, en cambio, la encuentra desdeñable e “ilegítima”. Afirma que el *arribista* es un escalador social, que desea asimilarse a la sociedad, de cualquier manera para lo que se niega a sí mismo, logrando de esa forma hacer de su vida un éxito personal e individual. El *paria*, por otra parte, saca fuerza de la separación y de su distinción como persona para mantener su propia identidad; éste, para desarrollarse se apoya en la idea de la singularidad de los individuos (Kaplan, 1991, p. 10). Demás está concluir que Hanna Arendt elige ser *paria*, lo que asume sin problema en sus experiencias vitales de sucesivos exilios. Para ella, un *paria* es lo opuesto a un *parvenue*, y puede, consecuentemente, estar en desacuerdo con las ideologías dominantes. El definirse como una *paria* la convierte, asimismo, en una *outsider*, alguien que mira el mundo externamente, viendo desde afuera cómo ocurren las cosas y como transcurre la vida y la historia. Este concepto diferenciador marca sin duda una hendidura en su biografía personal. Escribe la Arendt

Nuestro destino no es otro que el de ser extranjeros y apátridas. Condición que, a pesar de todo, contiene algo de positivo. El hecho de ser apátrida y extranjero nos permite adaptarnos mejor a nuestra época (...) No hay nada que nos afecte demasiado directamente; es como si estuviéramos recubiertos por una piel que nos protege del exterior. Y eso hace que uno pueda permitirse el lujo de sentirse frágil y sensible. (Arendt, como se citó en Nordmann, 1991, p. 51).

En la apreciación de Elizabeth Young-Bruehl —importante biógrafa de Arendt— este primer libro es también una especie de meta biografía de la propia Arendt. Sin duda, este escrito, bastante intimista, la lleva a adoptar esa postura que sigue validando: la de mirar el mundo desde fuera, tratando de *comprender* lo que ocurre.

“Comprender no significa (...) negar lo terrible (...) Significa, más bien, analizar, y soportar conscientemente la carga que los acontecimientos nos han legado” (Arendt, como se citó en Cruz, 1993). A lo que agrega H. Arendt “La comprensión comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte” (...) “es el modo específicamente humano de vivir” (Arendt, s. f., p. 30).

Pensar como desafío

El gran desafío teórico que propone la Arendt, lo expresa de esta forma: “es muy sencillo: nada más que pensar lo que hacemos” (Arendt, s. f., p. 18). Sin duda que, al proponer este desafío se convierte en una inquisidora que nos remece con este proyecto y nos reta a emprender esta tarea vital. Ella quiere pensar y pensar en lo que hacemos “con el fin de llegar a una comprensión de la naturaleza de la sociedad” (Arendt, s. f., p. 19). Afirmación que aparece en 1958 en las primeras páginas de *La condición humana*, uno de sus libros de más intensidad intelectual.

Este propósito de pensar y de comprender lo que sucede implican para la Arendt asumir actitudes radicales que no sólo nos tocan en profundidad, sino nos ponen en contacto con nuestra intimidad y, a veces, en conflicto con nosotros mismos. Dice, en un Coloquio “Sobre la obra de H. Arendt”; en el que participaron personalidades, en un Congreso realizado en Nueva York, en noviembre de 1972,

la propia razón, la capacidad para pensar de que disponemos, tiene necesidad de autorrealizarse. Los filósofos y los metafísicos la han monopolizado. Ello ha permitido grandes cosas, pero ha conllevado también algunas desagradables: hemos olvidado que todo ser humano tiene necesidad de pensar, no de un pensar abstracto, ni de contestar a las cuestiones últimas acerca de Dios, la inmortalidad y la libertad, sino únicamente de pensar mientras vive. Cosa que hace constantemente. (Arendt, s. f., p. 139).

Convierte de esa manera a esta capacidad de pensar en la más genuinamente humana.

Al elegir el pensar como lo más propio de lo humano no quiere decir que deja absolutamente de lado “la acción” que se convierte en la idea central de lo político. En ese mismo Congreso recién referido dice:

No conozco otra reconciliación más que la del pensamiento. Esta necesidad es, por supuesto, mucho más fuerte en mí de lo que es usualmente en los teóricos políticos, con su necesidad de unir acción y pensamiento. Porque ellos quieren actuar, ¿saben? Y creo que yo entendí algo de lo que es la acción precisamente porque la miré desde afuera. (Arendt, como se citó en Barnouw, 1991, p. 21).

En cuanto a la capacidad humana de pensar añade “la necesidad de pensar sólo puede ser satisfecha pensando, y los pensamientos que tuve ayer satisfacen hoy este deseo sólo porque los puedo pensar de nuevo” (Arendt, s. f., p. 114).

Todavía, hace más compleja esta tarea al afirmar, “el pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes,” (...) “La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo” (Arendt, s. f., pp. 136–137).

Constatamos que Hanna Arendt parte del supuesto antropológico de que todos los hombres son seres reflexivos, pensantes. En última instancia, para los humanos todo va a depender de la capacidad para entablar un diálogo imaginario consigo mismo en el que las decisiones surjan de la certeza de que “mientras vivamos, estaremos condenados a vivir con nosotros mismos, pase lo que pase” (Arendt, como se citó en Nordmann, 1991, p. 45).

Si nos preguntamos en qué quiere *pensar* la llamada “gran dama de Weimar”, Hanna Arendt responde en ese Congreso ya mencionado “¿cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia! ¡Nada más! Y si perdemos el suelo de la experiencia entonces nos encontramos con todo tipo de teorías” (Arendt, s. f., p. 145).

Y, por cierto, no quiere abstracciones, sino atenerse a lo dado a la experiencia.

La pensadora alemana-norteamericana “admite que las estructuras de la experiencia humana no son fácilmente identificables y que requieren investigaciones pacientes y sensibles, pero “contra Kant” está convencida de que las estructuras se hallan incrustadas en la experiencia y no son impuestas por el filósofo” (Arendt, como se citó en Birulés, 1997, p. 13).

Aunque lleva al límite la capacidad de pensar, Hanna Arendt no se adscribe a la categoría de filósofa. Dice, en una entrevista televisada que le hace Gunther Gauss, en 1964, “Yo no pertenezco al círculo de los filósofos (...). No me siento filósofa de ninguna manera y tampoco creo que haya sido recibida en el círculo de los filósofos” (Arendt, como se citó en Cruz, 1993). Aclara, “el filósofo profesional”, el cual pertenece “a la raza de los especialistas”, es decir, aquel que, para pensar, se retira a “las nubes”, y prefiere atender a la generalidad antes que a la particularidad de las apariencias” (Arendt, como se citó en Collin, 1992, pp. 27–28), no está en mis pensamientos. Entonces, la posibilidad de pensar que propone trasciende el ámbito filosófico y es uno de los rasgos humanos más necesarios. De estas citas se desprende también que su apreciación sobre la filosofía es extraordinariamente severa.

La filosofía al ignorar lo dado en la experiencia, afirmar la generalidad y no la particularidad de lo dado y, al desconocer la existencia de la pluralidad de los seres, se imposibilita como discurso universal. Este

planteamiento, sin duda, abre una honda brecha en la razón patriarcal como única expresión filosófica. De ahí el compromiso arendtiano con el “viento del pensar”. Entonces, la capacidad de pensar que propone Arendt como principio es mucho más amplia que la filosofía: con ella podemos pensar, juzgar, comprender y librarnos, por tanto, de los totalitarismos.

Obra notable

En 1951, publica en los Estados Unidos la primera obra notable *Los orígenes del totalitarismo* que la convierte en una pensadora de excepción, aunque muy cuestionada.

Con este extenso trabajo descoloca a la intelectualidad de la época. El escribir sobre fenómenos sociales tan recientes y tan dramáticos, en un momento de relativa calma, después de mucha confusión y dolor, causa extrañeza. Ella misma afirma en el Prefacio de la edición revisada de 1966, era:

el primer momento adecuado para meditar sobre los acontecimientos contemporáneos con la mirada retrospectiva del historiador y el rigor del politólogo, la primera ocasión para intentar narrar y comprender lo que había sucedido, todavía con angustia y dolor, pero ya no con un sentido de muda indignación e impotente horror. (Arendt, como se citó en Martinelli, 1991, p. 53).

En esa entrevista a Alberto Martinelli éste dice que, la aportación del libro *Los orígenes* es doble:

por un lado trata de reconstruir el proceso de génesis del totalitarismo volviendo sobre la historia europea reciente y, en particular, sobre el período que va desde los años 80 del siglo pasado a la segunda guerra mundial y construyendo un esquema interpretativo centrado en el declive del estado nacional, la emancipación política de la burguesía en el imperialismo, el antisemitismo, y el desarrollo de los movimientos pangermánicos y paneslavos y el advenimiento de la sociedad de masas; por otro lado, analiza la dinámica de los movimientos totalitarios antes y después de la conquista del poder y construye un “tipo ideal” de régimen totalitario caracterizado por la peculiar combinación de ideología, terror y organización de partido único (...) El totalitarismo —por tanto, para la Arendt— es una degeneración de la política que nace de algunos rasgos distintivos de la sociedad moderna. (Arendt, como se citó en Martinelli, 1991, p. 53).

Lo obra *Los orígenes* está dividida en tres volúmenes: *El Antisemitismo*, *el Imperialismo* y *el Totalitarismo*. En términos muy amplios en

este estudio, el totalitarismo es la incapacidad absoluta de pensar. “El totalitarismo busca, no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en que los hombres sean superfluos” (Arendt, como se citó en Cruz, 1993, p. V). Escribe esta autora alemana, que el nacionalsocialismo llenó un vacío ético y político que se había producido como consecuencia del advenimiento de la sociedad de masas industrial y burocratizada. Luego, impera en el totalitarismo un profundo sentimiento de soledad, de ausencia de identidad personal, de ruptura con las tradiciones y de interrelación constructiva con el otro. Se cumple en él la apuesta básica del sistema, cuyo lema es: “todo es posible”.

Como conclusión de este análisis extenso, la Arendt expone que la responsabilidad política es ineludible y aún más que: es en el presente donde se decide de qué manera se transmitirá el pasado (Nordmann, 1991, p. 42), y se vivirá en el futuro.

Igualmente, en el plano teórico, al hacer una lectura perspicaz y filosófica de Los orígenes ... podemos ver presentes y reflejadas en él las profundas interrogantes kantianas “¿qué ha sucedido?”, “¿por qué sucedió?”, “¿cómo ha podido suceder?” (Cruz, 1993, p. III).

“Pensar sin barandillas”

A propósito de la actitud intelectual que debe acompañar los procesos inquisidores, H. Arendt escribe “el anticonformismo social, como tal, ha sido y siempre será el distintivo de los intelectuales...; para un intelectual, el anticonformismo es casi la condición sine qua non para su realización” (Arendt, como se citó en Cruz, 1993, p. III).

Este anticonformismo teórico la conduce siempre a no claudicar frente a teorías filosóficas o políticas ni a sentirse amarrada a posiciones o doctrinas vigentes, lo que de hecho la convierten en una solitaria, que, quiere, deliberadamente, “pensar sin barandillas” (Arendt, s. f., p. 170).

Esta posición intelectual implica una actitud encasillable en una doctrina filosófica, colocándose al margen de expresiones políticas tradicionales y de teorías filosóficas en boga. Françoise Collin (1992) en su comprensión de esta autora, afirma

el pensamiento arendtiano no se constituye como sistema y ninguna lectura, panóptica o genealógica, puede dar cuenta de él, ni puede establecerse sobre su desarrollo ningún punto de vista definitivo. A una obra no dogmática sólo puede corresponderle una lectura dóxica, nunca ortodoxa. (p. 21).

En la interpretación de Collin, todavía cabe otro escollo en el mundo arendtiano,

no siempre se despliega desde los mismos puntos de partida ni con el mismo estilo. Unas veces es la intelectual —la politóloga, dicen algunos— enfrentada al acontecimiento, la que se expresa en obras elaboradas o en textos circunstanciales, de extensión desigual, otras veces es la filósofa que, tomando altura, traza el mapa de estado mayor de la vita activa o diseca las fibras de la vida del espíritu (pensamiento, pero también voluntad) convocando paneles enteros de la historia de la filosofía. (Collin, 1992, p. 21).

Historias que hacen historia

De esta forma, nos parece que el tema preocupante de la Arendt es “la realidad humana”, especialmente en su manifestación de la creatividad, de la acción humana expresada en el mundo político, conjugándolo con lo dado en la experiencia: esto es, la labor, el trabajo y la acción. Estos tres conceptos, entonces, son claves en esta propuesta: la labor, que opera en las necesidades básicas; el trabajo que interviene en la producción de bienes y la acción que hace posible la separación entre lo público y lo político y que permite la existencia de la política como realidad. Detrás de la dinámica de estos conceptos, afirma Paul Ricoeur, se advierte el tema de la conexión entre la persistencia de la política y la fragilidad de la misma, consistiendo en esto la naturaleza trágica del pensamiento de Hanna Arendt (Ricoeur, 1991, p. 5).

En el libro *La condición humana*, señala expresamente la vinculación entre estas dimensiones, y la importancia de articular, distintamente, los actos y el actuar. Actuar es una idea central en el concepto de lo político desarrollado por Arendt. Al actuar se toma la iniciativa, el actor cambia al mundo, porque actúa en él y, asimismo, revela más de lo que sabía sobre su propia identidad antes de actuar. Aparecen así los “análisis en términos de historia”. “El significado de un acto se revela cuando la acción en sí ha concluido y se ha convertido en historia susceptible de narración” (Arendt, como se citó en Cruz, 1993, p. xvi, n. 42). Narramos las historias de vida para recoger la Historia.

En la comprensión de la acción quedan subrayados tres rasgos, afirma Manuel Cruz: el hecho de la pluralidad humana, (“el hecho que no es un hombre, sino muchos hombres viven sobre la tierra”); la naturaleza simbólica de las relaciones humanas (especialmente el lenguaje), y el hecho de la natalidad (en cuanto origen), en tanto que opuesto a la mortalidad. Con otras palabras, la intersubjetividad, el lenguaje y la voluntad libre del agente (Cruz, 1993, p. viii).

Con la expresión *vita activa* me propongo-dice la Arendt designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra. (Arendt, 1993, p. 21).

La acción y el lenguaje son, entonces, aspectos medulares del mundo político donde surgen los problemas no resueltos de la época que vivimos.

“Actuar, en sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar, como indica la palabra griega *arkhein*, o poner algo en movimiento” (Arendt, s. f., p. 103). Sin embargo, la acción no se realiza en espacios vacíos.

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción, (el subrayado es mío). Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. No es un hombre sino los hombres en plural quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos (...) vivir siempre significa vivir entre iguales. Por otra parte, una vida sin acción ni discurso, (...) está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres. (Arendt, s. f., pp. 200–201).

Lo especial de su discurso

Aunque la filósofa nacida en Hannover no se preocupa en forma específica de su ser-mujer, ni le interesa desarrollar el tema del género, resalta en su discurso que la *pluralidad* es la posibilidad de potenciar la *igualdad entre los seres humanos* lo que presupone la igualdad de género. Dice, “La pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos”. Expresa también, “la cualidad humana de ser distinto no es lo mismo que la alteridad, la curiosa calidad de *alteritas* que posee todo lo que es” (Arendt, s. f., p. 200).

Hace una referencia irónica a su ser mujer en la entrega del Premio Sonnig —conferido a quien se destaca en la cultura europea— y dado en Copenhague en 1975, cuando dice “soy un individuo judío “femini géneris” como ustedes pueden ver, nacida y educada en Alemania, como tampoco es difícil de adivinar, y durante ocho largos y felices años me formé en Francia” (Arendt, como se citó en Cruz, 1993, p. xiii, n. 3).

Sin embargo, este desinterés por la discriminación de género, se supera con su compromiso con el-mundo-de-la-vida que es vivido y

compartido por todos los humanos; la natalidad y la acción como el comienzo de algo que antes no estaba; la insistencia en la necesidad de un pensar más radical; el ámbito del comprender; en fin, los temas que tocan lo cotidiano, la división entre el espacio privado y el público, la aparición de lo social, el énfasis en la aprehensión intuitiva de la realidad, la posibilidad de narrar las historias con estrategias conceptuales nuevas, hacen de su discurso crítico-político-filosófico una página especial, en la cual, sin duda, es importante considerar: el fracaso de la simbiosis germano-judía (Barnouw, 1991, p. 20). Es interesante también, rescatar el sentido de la narración, del relato, de las historias que hacen posible construir la historia.

Debido (...) a la consiguiente cualidad de imprevisibilidad que la acción siempre produce historias (stories), intencionadamente o no, de forma tan natural como la fabricación produce cosas tangibles. Estas historias pueden entonces registrarse en monumentos y documentos, pueden contarse en la poesía y la historiografía, y elaborarse en toda suerte de materiales. Es precisamente en estas historias donde el significado real de una vida humana se revela finalmente. El hecho de que toda vida individual... pueda a la larga ser relatada como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia (history), la gran narración sin comienzo ni fin. (Arendt, s. f., p. 105).

El relato, la narración es el medio a través del cual una vida se transforma en biografía, y deja de ser biología al contar lo que en su vida es acción. “Convierte a un actor en personaje” (Collin, 1992, p. 26).

El hecho de la acción hace patente la extraordinaria fragilidad, fiabilidad e irreversibilidad de los asuntos humanos, pues las consecuencias de los actos son ilimitadas, generándose siempre una reacción en cadena, ya que toda acción es imprevisible. La responsabilidad de los actos es, entonces, extrema.

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, al hecho de que los hombres (y las mujeres) no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición —no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política. (Arendt, s. f., pp. 21–22).

Visión de la política

Todo lo anterior enmarca el tema político. Para la pensadora alemana su interés teórico está en encontrar las razones últimas de los pro-

cesos políticos. El conjunto de sus análisis le iban a servir para escribir la obra maestra que nunca finalizó. Hoy tenemos sólo fragmentos de ¿Qué es la política? Curiosamente, estas reflexiones de teoría política son las que demandaron más tiempo a nuestra pensadora. Pero, según propia confesión de H. Arendt, le faltó más tiempo para finalizar estas observaciones. La socióloga Ursula Ludz ordenó y organizó estas páginas incompletas, dándoles un orden y sentido. Al parecer, la vida como profesora universitaria en los Estados Unidos, fue de mucha exigencia y requerimientos: cursos, seminarios, conferencias, investigaciones, polémicas y otras tareas menos gratas.

Cuándo se pregunta, ¿qué es la política? concluye que en ella el ejercicio del pensar es lo esencial. Sin este ejercicio se cumple la apuesta básica del totalitarismo de que si no pensamos “todo es posible”, hasta las mayores atrocidades. “La política es la esfera de la existencia auténtica, el lugar exclusivo y privilegiado donde le es dado al hombre desarrollarse en cuanto hombre” (Arendt, como se citó en Cruz, 1993, p. xvi, n. 27).

Su respuesta impone la existencia plural de la diversidad “la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (Arendt, 1997, p. 45). Es por tanto el quehacer más complejo y difícil de los humanos. Para obrar políticamente tenemos que ejercer otras capacidades como el poder distinguir lo bueno de lo malo. Lo que expresa de la siguiente forma “el pensamiento político se basa especialmente en la *capacidad de juzgar*” (Arendt, 1997, p. 53).

Y con esta capacidad relevante se acerca al pensamiento de I. Kant a quién siempre admiró.

Declara en esa entrevista televisada que le hace Günter Gaus, en 1964, “quiero contemplar la política con los ojos por así decir puros de toda filosofía”.

Rompe, en cierta forma, con posiciones tradicionales al proponer un sentido distinto del ser de la política

a la pregunta por el sentido de la política hay una respuesta tan sencilla y tan concluyente en sí misma, que se diría que otras respuestas están totalmente de más. La respuesta es: el sentido de la política es la libertad (...) La política es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social. Puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros, el cuidado de ésta debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería imposible. (Arendt, 1997, pp. 61–67).

Quehacer reflexivo

Teoriza intensamente como profesora universitaria enseñando en distintas universidades, dando conferencias y haciendo investigaciones. Trabaja en las Universidades de Chicago, Columbia, Princeton y Berkeley. Pasó sus últimos años ejerciendo la enseñanza en la New School for Social Research. También trabajó en la Comisión para la reconstrucción cultural judía para recuperar trabajos y obras de los judíos perseguidos por los Alemania nazi. Muere sorpresivamente en Nueva York en 1975. Su segundo marido, Heinrich Blücher había fallecido en 1970.

En ocasión del premio Lessing que le confiere la ciudad de Hamburgo, reflexiona sobre el pensamiento de J. E. Lessing. Escribe una biografía de Rosa Luxemburgo, reivindicando sus principios y acciones consecuentes; recuerda y valora a K. Jaspers a quien llama “ciudadano del mundo”. También escribe sobre Isak Dinesen, Hermann Broch, y Walter Benjamín con quien le unía una profunda amistad y compromiso de vida, finalmente escribe sobre Bertold Brecht. Biografías todas que publica, en conjunto, con el nombre especial de *Hombres en tiempos de oscuridad*, en 1955. Estos destacados protagonistas, que H. Arendt enlaza, son seres humanos elegidos como personas que no tienen en común aptitudes, ni convicciones, ni medios, pero si comparten entre sí un tiempo histórico único —tiempo de oscuridad— signado por catástrofes políticas, desastres morales y un sorprendente desarrollo de las artes y las ciencias. Arendt busca rescatar en estas vidas “la luz incierta, titilante y a menudo débil que algunos hombres y mujeres reflejan en sus trabajos y en sus vidas sobre la época que le tocó vivir en la tierra” (Arendt, 1992).

En este breve acercamiento a la imprevisible Hanna Arendt, llamada la “gran dama de Weimar”, termino con una idea muy propia de ella “desearía decir que cuanto he hecho y he escrito es provisional. Considero que todo pensamiento —el modo en que yo me lo he permitido es quizá un poco desmesurado, extravagante— tiene la reserva de ser experimental” (Arendt, 1995, p. 171).

Referencia Bibliográfica

- Arendt, H. (1992). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.
 Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Paidós.
 Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Paidós.

- Arendt, H. (1997). ¿Qué es la política? Paidós.
- Barnouw, D. (1991). Hanna Arendt, el discurso de la modernidad y la construcción de lo político. *Debats*, (37).
- Birulés, F. (1997). Introducción. En H. Arendt, ¿Qué es la política? Paidós.
- Collin, F. (1992). Hanna Arendt: la acción y lo dado. Pamiela.
- Cruz, M. (1993). Introducción. En H. Arendt, *La condición humana*. Paidós.
- Kaplan, G. T. (1991). Un abismo tan inmenso separa la juventud de Hanna Arendt de la época posterior al Holocausto. *Debats*, (37).
- Kessler, C. S. (1991). La política de la identidad judía. *Debats*, (37).
- Martinelli, A. (1991). La grandeza solitaria de Hanna Arendt. *Debats*, (37).
- Nordmann, I. (1991). Hanna Arendt: las vías hacia la acción y el pensamiento político. *Debats*, (37).
- Ricoeur, P. (1991). De la filosofía a lo político: trayectoria del pensamiento de Hann

LA ILUSTRACIÓN Y SUS OCULTAMIENTOS

THE ENLIGHTENMENT AND ITS CONCEALMENTS

Felicitas Valenzuela Bousquet
Universidad de Concepción

Resumen

Bajo la premisa de que la Ilustración constituye un proyecto de emancipación inacabado, este análisis profundiza en las omisiones de género que marcaron el “siglo de las luces”. Se examina el giro hacia la razón y el progreso científico, subrayando cómo estas facultades se articularon desde una perspectiva patriarcal que excluyó a las mujeres de la ciudadanía plena y la educación. A pesar de los aportes críticos de figuras como Condorcet, de Gouges y Wollstonecraft, el ideal de igualdad quedó limitado a la esfera pública masculina, relegando lo femenino al ámbito privado. La autora concluye que el feminismo representa la validación definitiva de los principios ilustrados, planteando que la universalidad de la razón solo será efectiva cuando logre iluminar y desarticular las zonas históricas de la subordinación femenin.

Palabras clave: Ilustración, exclusión, feminismo, emancipación, razón.

Abstract

Under the premise that the Enlightenment constitutes an unfinished project of emancipation, this analysis delves into the gender omissions that marked the ‘Age of Enlightenment.’ It examines the shift toward reason and scientific progress, underscoring how these faculties were articulated from a patriarchal perspective that excluded women from full citizenship and education. Despite the critical contributions of figures such as Condorcet, de Gouges, and Wollstonecraft, the ideal of equality remained limited to the masculine public sphere, relegating the feminine to the private realm. The author concludes that feminism represents the definitive validation of Enlightenment principles, arguing that the universality of reason will only be effective when it succeeds in illuminating and dismantling the historical zones of female subordination.

Keywords: Enlightenment, exclusion, feminism, emancipation, reason.

A modo de introducción

Escribir sobre un tema complejo estudiado sostenidamente, nos hace la escritura más provocativa. ¿Qué de nuevo o de distinto podemos decir? Explicitamos que nuestra intencionalidad no es señalar los rasgos vistos y analizados del periodo, sino intentar poner de relieve aspectos más invisibles en los resultados pero, que indudablemente cargaron fuerte y positivamente un momento histórico de la humanidad. Hoy tenemos mucha conciencia que se suele ignorar, casi en todo momento, el recuento en torno a las mujeres, como fenómeno relevante a la hora de contrastar los logros y las “asignaturas pendientes” (Amorós, 1997, p. 141) de cada etapa histórica estudiada. Esta omisión será nuestra principal preocupación en este artículo.

Comenzamos por utilizar una definición historiográfica primaria, que en un primer acercamiento en un sentido estrecho dice que, la Ilustración “sería todo un complejo abanico de ideas y personalidades que caracterizó la vida intelectual europea de mediados del siglo XVIII” (de Martino & Bruzese, 1994, p. 185).

Nosotras en cambio, siguiendo al filósofo español contemporáneo Sergio Rábade (1975), vamos a abrir el espacio examinado comprendiendo esa época en un sentido más extenso como “la etapa cultural, sociológica y política que se desarrolla entre dos revoluciones. Se abre con la revolución inglesa del 1688-1689 y se cierra con la revolución francesa de 1789” (p. 79). Sin olvidamos que, estos dos momentos políticos están traspasados de factores culturales. La primera, la revolución inglesa, –llamada también “no sangrienta” (ya que no hubo en ella mayores enfrentamientos militares de fuerzas rivales)– coincide con la proclamación de la ‘Ideología liberal’ expresada en la primera “Epístola a la tolerancia” de J. Locke y, la segunda, –la revolución francesa–, visualizada como la consecuencia sociopolítica de todo un escenario histórico de efervescencia de ideas que irrumpen en un documento trascendente como es la “Declaración del hombre y del ciudadano” de 1789. Así, esa realidad definida, tiene aires políticos, que no nos debe confundir y llevara afirmar que la Ilustración sea un fenómeno político de ruptura y de quiebre absoluto en sus comienzos o en su final. Indudablemente, hay cambios en la comprensión de lo que allí se vive, con relación a lo inmediatamente anterior llamado, también, la época clásica. Es un hecho que, en la Ilustración hay una continuidad constante en la evolución de sus propósitos, aunque pudiésemos detectar la manifestación de algunos periodos distintos y una diferenciación con el pensamiento anterior. Se expresa

en sus inicios, el pensar precursor de J. Locke que va acompañado del de I. Newton, con permanentes y perdurables influencias a lo largo del “siglo iluminista”. En su etapa central aparecen los intelectuales llamados propiamente ‘ilustrados’ como son: Diderot, D’Alembert, Rousseau, Voltaire, Condiliac, Condorcet, Hume, Buffon y tantos otros. Terminando el siglo, escriben teóricos como, Turgot en Francia y, en Alemania, Wolff, Kant y Lessing, junto a otros muchos. Entonces, en una mirada de conjunto afirmamos que, en este ambiente intelectual se va gestando una toma de conciencia especial. Se impone, en la época, una nueva comprensión de su “sí misma”, en un proyecto de mayor “autonomía” con más conciencia del significado del momento histórico en que se vive. De esta forma, se advierte precisamente como en el siglo llamado ‘de la razón’ se dibuja “una nueva concepción del mundo y de la vida” cobrando “una (mayor) conciencia de sí” y reclamando “el derecho de afirmar públicamente su existencia”, aspirando a convenirse en una “común visión de la realidad” imponiéndose ésta como una “interpretación de las cosas y del hombre radicalmente distinta a la aceptada hasta entonces” (Romero 1972, p. 197). Se vislumbra en su “ethos” el inicio de un nuevo despertar. Consecuentemente con lo anterior se la llama: *Época de las luces, Iluminismo, Enlighthenment, Aufklärung*.

Sin embargo, la Ilustración se desarrolla en un ambiente global de graves conflictos, en un contexto histórico-político de incertidumbres y dificultades. Las diferencias religiosas presentes pesan; la influencia de la Iglesia Católica sobre las monarquías y sobre la política son aún muy fuertes y retardatarias; permanece el gravamen de los privilegios feudales y eclesiásticos sobre las economías; la política oficial es muy autoritaria; las continuas luchas por las líneas de sucesión en las monarquías son muy onerosas y negativas; se genera un sentimiento difuso de inquietud social. Sin duda, los referentes sociales existentes no satisfacen. No existen, tampoco en el momento, utopías esperanzadoras.

Si exploramos más en este enfoque analítico-histórico, podemos visualizar que se dan tres distintas órdenes de argumentación que no deberíamos perder de vista:

1. El desarrollo de la vida religiosa que va más allá de una pugna entre la Reforma católica contra la Reforma protestante. Producto de la cual surgen sentimientos religiosos de carácter ‘teísta’ que, en filosofía, son representados por pensadores como: Malebranche, Berkeley y Leibniz. Igualmente, en ciertos círculos, se genera una crítica radical a la cultura religiosa y a las prebendas que estos sectores tienen. Se conforman, por otro lado, actitudes radicales de un ‘ateísmo’ sin más.

2. Un segundo tipo de argumentos se refiere al cambio de eje del paradigma científico. Comienza a expresarse un modelo de cientificidad y de lógica científica diferente donde se privilegia lo cuantitativo y lo numéricamente preciso. La cultura en tomo a lo humanista, que primaba desde el Renacimiento, va quedando en rezago. Un nuevo tipo de saber está legitimándose por las influencias de un Galileo Galilei y de un Isaac Newton. Ahora se quiere encontrar leyes generales que, de alguna forma, expresen los “techos empíricos”. Se van dejando de lado, tanto las visiones mágicas y míticas, como los planteamientos alquimistas que tuvieron tanta fuerza y vigencia en el siglo anterior. Se legitima una confianza ciega en el poder de la razón. Y ésta es la que, en definitiva, se impone y valida.

3. La tercera variedad de argumentos, está relacionada con los cambios políticos que suceden en relación con el orden político. Las permanencias de las monarquías absolutas son puestas en cuestión y, muy de a poco, son reemplazadas por otros tipos de organizaciones sociopolíticas, menos absolutistas y más de acuerdo con los cambios económicos de la época. De ello emana un gran interés por los temas de las normas político-sociales y los derechos de las personas y de su ‘ciudadanía’. Asimismo, junto con redescubrirse y valorarse el iusnaturalismo, éste comienza a debilitarse con el discurso del derecho positivo. En lo concreto se abre paso a una dimensión más práctica de la vida donde no se desea, una especulación teórica abstracta de ella. Los asuntos de la moral, de las normas sociales, de la política, del derecho, de la economía son ahora destacados (de Martino & Bruzzese, 1994, p. 186)

Si seguimos en el plano histórico recordamos que el siglo XVIII es época de graves conflictos, persecuciones y controversias. Hay grupos de personas influyentes, cercanas a la autoridad política y religiosa, que se esfuerzan en contrarrestar ese nuevo ambiente intelectual. Se prohíben libros y pensamientos. Se ponen en el índice textos publicados. Ejemplo claro, es el “Emilio o la Educación” de J. J. Rousseau, publicado en 1762, que es condenado por el Parlamento y, posteriormente, quemado en una plaza de París por encargo del arzobispo de la época. Rousseau debe salir de Francia, huye a Ginebra dónde también es perseguido. Voltaire no se queda a la saga. Son varios otros los intelectuales acosados.

La pluralidad de temas y de lenguajes que se incuban en estos órdenes argumentativos suponen –al darse conjuntamente– que giran en torno a la idea de una época e imagen diferente del “hombre” (decimos “hombre” porque así se consigna en los escritos). Los parámetros especulativos y metafísicos en curso ya no logran captar esa nueva realidad que emerge con caracteres complejos.

En efecto, las rutas filosóficas abiertas por F. Bacon y por R. Descartes no se han cerrado, pero se ha ido gestando un desplazamiento de la cultura y de la filosofía como bien lo señala, E. Cassirer, en su libro *Filosofía de la Ilustración*. Sigue manteniéndose un voto de confianza en la razón y en el valor de las metodologías, imperativos estos que habían propuesto el cartesianismo y la filosofía baconiana. El agregado propio que ahora se suma es el de un enfoque menos teórico-metafísico y más científico. Sin duda que, la certeza de los principios cartesianos no son el punto de partida; éstos quedan un poco en las sombras, siendo reemplazados por la ‘certeza de los hechos’. Se invierten los términos de esa relación, ahora “el principio es lo derivado y el hecho, como “matter of fact” es lo original” (Cassirer, 1975, p. 75). El enfoque lockeano con su sello empirista está muy presente y es aceptado sin mayor cuestionamiento en toda esta etapa histórica. Por lo cual, el siglo de Las Luces va un paso más allá de la razón cartesiana al reivindicar una razón que también opere en la “praxis”. No sólo importa el desarrollo de la mente del individuo sino, igualmente, interesa el ser de la sociedad como ámbito donde se deben aplicar las aspiraciones de la racionalidad. Entonces, el desarrollo científico aplicado no es suficiente sino va acompañado de un desenvolvimiento de la moral. “La principal aportación de la Ilustración consistirá en señalar la necesidad de unir ciencia y sociedad” (Cobo, 1995, p. 33). Se deduce que “el conjunto de disciplinas de la filosofía práctica (moral, derecho, economía, política) toma la delantera a las tradicionales disciplinas de la filosofía teórica como la lógica y la metafísica” (de Martino & Bruzese, 1994, p. 187).

Se connota la noción de “progreso” que, con vitalidad, se valida como esencial en este período de la historia humana definiéndose como

uno de los grandes principios del siglo, [que] se concierta con la crítica permanente de las ideas, creencias e instituciones legadas por el pasado, y desemboca en el optimismo, en una gran confianza de la época en sí misma y en el futuro preparado por ella. El mejoramiento y la felicidad de los hombres se obtendrán por el imperio creciente de la razón; por la denuncia y supresión de falsedades, errores y abusos; por una disposición de espíritu ilustrada y libre (Romero, 1972, p. 200).

Como ratificación de la idea anterior, agregamos otra cita que reafirma la importancia de la idea de progreso, dice E. Cassirer (1975) “apenas si siglo alguno está impregnado tan hondamente y ha sido movido con tanto entusiasmo por la idea del progreso espiritual como el siglo de Las Luces” (p. 72).

Pero, el núcleo central del saber ilustrado es *atreverse a pensar por sí mismo*. El *sapere aude* kantiano. Recordemos los dos motivos fundamentales que Kant (1978) destaca en la resistencia al uso de la propia razón: la dejadez y el miedo a la libertad: “la pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilos... ¡Es tan cómodo no estar emancipado!” (p. 26). Y agrega el filósofo alemán en ese opúsculo *¿Qué es la Ilustración?* que, una segunda razón es la coacción y la intolerancia de príncipes y clérigos que no toleran el libre pensar de súbditos y feligreses (mucho más si del bello sexo se trata). Así las cosas, el *sapere aude* se convierte en una tarea difícil, peligrosa, pero se tiene la certeza de que el que se atreve a asumir la capacidad de pensar por sí mismo tendrá la posibilidad de la emancipación y de la libertad que la acompaña. Tal vez, esto sea la mayor novedad que se impone en ese momento.

Hay una especie de audacia intelectual ya que la razón se confronta con sus propias trabas anteriores, entre las cuales están: “la tradición, autoridad, religión” (Rábade, 1975, p. 80). La instancia de traspasar los propios límites de la razón es lo que en definitiva se quiere, pero, esta tarea no es tan sencilla. La propuesta de Hume (1974) de llevar el conocimiento al propio “tribunal de la razón humana” (p. 21) es un ejemplo. Igualmente, está el propósito kantiano de llevar al límite la crítica de la razón pura. No obstante, las figuras de las antinomias de la razón pura kantiana frustran esa pretensión de cumplir el propósito de alcanzar el límite de la razón humana. En definitiva, a pesar de los empeños, en filosofía ¿cuánto se avanza? El filósofo, director y colaborador principal de la *Enciclopedia*, Denis Diderot aclara el asunto de la emergencia de una época nueva que pugna por aparecer, superando los conflictos y las reticencias vigentes. Al clarificar el concepto de “eclecticismo” aprovecha de señalar rasgos de su propia realidad, escribe:

el ecléctico es un filósofo que, poniendo a los pies el prejuicio, la tradición, la antigüedad, el consentimiento universal, la autoridad, en una palabra, todo lo que subyuga la multitud de los espíritus, se atreve a pensar por sí mismo, a remontarse a los principios generales más claros, a examinarlos, a discutirlos, a no admitir nada que no se base en el testimonio de su experiencia y de su razón (Rábade, 1975, p. 81).

Así, los filósofos se proponen llevar a sus confines la autarquía de la razón para que actúe sin trabas ni contrapesos. Proclaman el derecho a establecer nuevas conclusiones sin que éstas dependan de los dictados de la autoridad y de la tradición. Podemos afirmar que la Ilustración es

la época histórica donde culmina la trayectoria humanista que comienza en el Renacimiento, siendo el inicio de una cultura más científica. El cambio epocal que implica conduce a una nueva concepción del mundo y ser humano. Está claro que uno de los propósitos es extender las bases culturales a todos los frentes sociales y no restringir el campo de operación de la razón humana a unos pocos expertos. El deseo de expandir la cultura conduce a escribir diversos *diccionarios* y *enciclopedias*. Responde ello al interés no sólo de mantener una cultura ya adquirida, sino de ampliar los horizontes de su alcance. Todo lo cual tiene rasgos de *humanismo*. Luego, el gran tema es el del hombre (sobre todo del varón) que se privilegia; para que éste sea más feliz, pueda vivir con más decoro, con más moral, en un mundo político mejor, e incluso con más desarrollo económico. “El mejoramiento y la felicidad de los hombres se obtendrán por el imperio creciente de la razón” (Romero, 1972, p. 200).

Está muy en boga una curiosidad científica que se cultiva en distintos ambientes, produciéndose un nexo entre la racionalidad teórica y la circulación permanente de ideas y de propuestas concretas. En este ambiente intelectual los salones de algunas damas fueron facilitadores de este espíritu de diálogo donde se daba, también, una confrontación de posiciones y un enriquecimiento intelectual. Cómo se estaba postulando un país ideal, sin prejuicios ni fuerzas represoras, a éste se le solía llamar “República de las letras” (Romero, 1972, p. 200).

Algunos soberanos de la época se hacen eco de este llamado a la nueva cultura y no sólo escuchan las palabras preclaras de los intelectuales destacados, sino que los invitan a sus cortes, a fin de que sus ideas circulen más libremente en sus respectivos países. Se produce, desde estos espacios reales el llamado “despotismo ilustrado”, con muchas consecuencias sociales y políticas positivas y negativas.

De esta forma la filosofía, quieras que no, se constituye en “el eje central de la Ilustración acaso como en pocos momentos de la historia de la cultura. Hasta tal punto esto es así que ‘hombre culto’ y ‘filósofo’ se usan como sinónimos en ese momento” (Rábade, 1975, p. 91). El pensador ilustrado J. D’Alembert al comienzo del *Ensayo sobre los elementos de la filosofía*, que publica en 1758, afirma igualmente, “nuestra época gusta llamarse la época de la filosofía” (Cassirer, 1975, p. 17).

Luego, sin más la cumbre filosófica del pensamiento ilustrado la encontramos en el pensamiento kantiano, en un doble sentido: en cuanto este autor deduce que en la naturaleza sólo encontramos lo que la razón ha puesto allí, ya que sólo reconoce aquello que él mismo ha construido; y, en segundo término, Kant señala que “el espíritu de Las Luces es un espíritu eminentemente emancipatorio” (Molina, 1994, p. 30).

El espíritu de las Luces lo entendemos como un espíritu de emancipación y de liberación intelectual y moral que, además, favorece el desarrollo de una teoría política *ad doc* (Molina). Existe, entonces, una liberación del miedo a la autoridad y a la tradición, el filósofo piensa en un nuevo orden político donde se expresan y deducen los derechos y deberes que son aceptados racional y libremente, “el filósofo es cada vez menos teólogo, menos metafísico y más político” (Molina, 1994, p. 30).

La Ilustración concebía la razón como un instrumento de transformación social y de reforma de las mentes. El mundo debía progresar y la cultura debía constituirse en motor de ese progreso. En ese sentido, la razón se configura como el paradigma desde el que se valora la emancipación de la humanidad (Cobo, 1995, p.27).

Leemos en este período como, en forma muy clara en algunos teóricos, aparece el ideal emancipatorio de la humanidad. Ideal que se hace uno con el principio de igualdad que surge también con fuerza y energía.

La Ilustración y sus olvidos

Estamos ciertas que, indudablemente, la Ilustración es una época con logros específicos y también muchas promesas incumplidas, dentro de las cuales advenimos como la más grave la ausencia de reconocimiento a las mujeres que se visibiliza en una carencia de “ciudadanía”, y de todo el mirar femenino, en la sociedad, en la cultura y en los distintos planos del desarrollo humano. En conclusión, el principio de la emancipación de los seres humanos quedó trunco, como trunco quedó el de la igualdad.

Si el hombre ilustrado se libera del mito y de la sin razón, permanece aún en su mente una zona muy oscura que la razón no es capaz de iluminar: la oscuridad expresa la situación y ausencia de los derechos de las mujeres.

“El discurso filosófico (de la Ilustración, a pesar de todo) es un discurso patriarcal elaborado desde la perspectiva privilegiada y, a la vez distorsionada del varón, que toma al varón como su destinatario en la medida en que es identificado como el género en su capacidad de elevarse a la autoconciencia” (Amoros, 1985, p. 27).

Por ello, nos preguntamos: ¿qué pasó en la época, en definitiva, con las mujeres? Ésta (la razón) se pone al servicio del mayor número posible de estudiosos, pero, sin duda a pesar de todo, se restringió en su alcance.

A las mujeres no les alcanzó. La crítica que realizamos a la Ilustración y a sus más comunes interpretaciones es, en su sentido más fuerte, que fue incapaz de iluminar lo que debía ¡luminar. De la historia y de la filosofía surgen, en ese momento histórico, los principios de: la igualdad, la libertad, la fraternidad y la emancipación; pero, ¿para quién? En definitiva, “La Ilustración no cumple sus promesas: la razón no es la Razón Universal. La mujer queda fuera de ella como aquel sector que *las luces no quieren iluminar*” (Molina, 1994, p. 20). En la *Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*, conjunto de textos publicados entre 1751 y 1772, lugar donde aparecen una serie de artículos que recogen reclamos existentes en relación con la situación de las mujeres por esa marginalidad que las afecta. D. Diderot como su director, junto con su equipo, convierten esta obra en, tal vez, la más ambiciosa del siglo. El “objetivo –de la *Enciclopedia*– era la reunión y el resumen de los conocimientos de la época con vistas al progreso de la humanidad [...]. Intentaban luchar contra el oscurantismo, la intolerancia y los prejuicios. Es una obra que, expresa las ideas del llamado “partido de los filósofos” que inauguran una imagen nueva del ser humano de la cual somos, en cierta forma, herederos” (Puleo, 1993, p. 24-25).

Escribe en ella el marqués de Condorcet, (1743-1794), único de los grandes filósofos ilustrados que alcanzó a ser testigo de la Revolución de 1789, y que participó como diputado en la Asamblea Legislativa, donde se opuso a la discriminación que hoy llamaríamos ‘sexista’. Este filósofo se distinguió por su crítica a los prejuicios, a la tradición, a la irracionalidad; se interesa por la tolerancia y cree en la perfectibilidad de los seres humanos. Es, sin duda, el paladín de la idea de “progreso”. Se tiene noticias que estando en la cárcel por sus ideas girondinas, en 1793, un año antes de su suicidio presionado por el Terror jacobino, escribe un libro clásico *Esbozo de un Cuadro de los Progresos del Espíritu Humano*, en el que exalta los logros del progreso humano y de la Ilustración. Escrito, donde reconoce la insuficiencia de sus alcances al no haberse materializado la igualdad entre los sexos. Fue, sin duda, uno de los grandes defensores de los derechos de las mujeres. Creía en la educación para todos como el único medio para superar la situación de subordinación existente. Postulaba, también, el proyecto de una “ciudadanía” plena para todos los miembros de la sociedad civil. Dice Condorcet:

¿Acaso los hombres no tienen derechos en calidad de seres sensibles capaces de razón, poseedores de ideas morales? Las mujeres deben, pues, tener absolutamente los mismos y, sin embargo, jamás en ninguna constitución llamada libre ejercieron las mujeres el derecho de ciudadanos

[...] Los hechos han probado que los hombres tenían o creían tener intereses muy diferentes de los de las mujeres, puesto que en todas partes han hecho contra ellas leyes represivas o, al menos, establecido entre los sexos una gran desigualdad [...] ¿Hay acaso prueba más contundente del poder del hábito, incluso en los hombres ilustrados, que la de ver cómo se invoca el principio de la igualdad de los derechos en favor de trescientos o cuatrocientos hombres a los que un prejuicio absurdo había discriminado y olvidar ese mismo principio con respecto a doce millones de mujeres? (Puleo, 1993, p.95, 101).

Indudablemente son muchísimas más las referencias que podríamos encontrar de este filósofo ilustrado en relación con la situación de exclusión del derecho de educación, del reconocimiento político-social de más de doce millones de personas (las mujeres francesas de entonces). Aquí, hemos recogido sólo una muestra.

Circuló una famosa carta de J. D'Alembert a J. J. Rousseau escrita en 1759, que en una de sus partes dice:

[N]o examinaré, señor, si tenéis razón al exclamar ‘¿dónde encontraremos una mujer atractiva y virtuosa?’ ‘como el sabio se preguntaba en otras épocas’ ‘¿dónde encontraremos una mujer fuerte?’. El género humano sería muy desdichado si el objeto más digno de nuestro respeto fuera en efecto tan escaso como afirmáis. Pero sí, por desgracia, tuvierais razón. ¿Cuál sería la causa de ello? *La esclavitud y la degradación a que hemos reducido a las mujeres, las trabas que ponemos a su intelecto y a su corazón, la jerga fútil y humillante para ellas y para nosotros a la que hemos reducido nuestra relación con ellas como si no tuvieran una razón que cultivar o no fueran dignas de ello. Finalmente, la educación funesta, yo diría casi homicida, que les prescribimos, sin permitirles tener otra; educación en la que aprenden casi únicamente a fingir sin cesar, a ahogar todos los sentimientos, a ocultar todas sus opiniones y disfrazar todos sus pensamientos.* (Puleo, 1993, p. 74; el destacado es mío).

También, están los documentos de quejas del período, llamados “*Cahiers de Doléances*” o “Cuadernos de Quejas”, que comienzan a aparecer desde 1788, con muchísimos escritos de reclamo por esa realidad tan injustificable (incluso en la época) de absoluta omisión de derechos de las mujeres. En estos “Cuadernos” se recogía la opinión de personas que participaban activamente en ese proceso social-político tan trascendental en la historia de Francia.

Aunque sean muy complejas las relaciones que se dan entre la Ilustración y la Revolución Francesa con sus consecuencias, es indudable que existe un hilo conductor que podemos rastrear donde no pocos pensadores, mujeres y hombres de la época, van a reclamar el “olvido o encubrimiento” de, al menos, la mitad de los habitantes franceses.

Sin duda, la participación femenina en el campo político ideológico del siglo XVIII fue muy amplia y es (a pesar de todo) históricamente reconocida: las mujeres de la clase alta ofrecieron sus salones a la efervescencia intelectual de la época; las clases bajas estuvieron activas, junto a los hombres franceses en las gestas libertarias; la clase media participó en los clubes de apoyo a la Revolución o se expresó de distintas maneras en pro del cambio político (Gomariz, 1992, p. 6).

Pero, el peso de la cultura, la tradición, los prejuicios fueron mucho más fuertes.

Las mujeres que lucharon por el cambio ideológico quedaron fuera del proceso político y sus derechos fueron expresamente desconocidos. Nos quedan sólo algunas muestras de rebeldía, como es la proclama de Olympe de Gouges que publica dos años después de la *Declaración del hombre y del ciudadano*, –que no consideraba a las mujeres– una declaración donde universaliza el concepto de razón para que, por definición, alcance a las mujeres: la *Declaración de la mujer y de la ciudadana*. Propone en este documento sin par, una igualdad de derechos inalienables para ese sexo postergado. Inexplicablemente, en 1793, meses después de esa enunciación de derechos O. de Gouges, es tomada prisionera y guillotizada en París, cinco días antes de Madame Roland (Valenzuela, 1999, p. 30-31).

Insertamos unos trozos de esta sonada publicación como testimonio de esa demanda del derecho a la “ciudadanía” para todo el género humano pensada por esa ilustrada mujer. Escribe en el Preámbulo:

¿Hombre, eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta; al menos no le quitarás ese derecho. Dime, ¿Quién te ha dado el soberano poder de oprimir a mi sexo? ¿Tu fuerza? ¿Tus talentos? Observa al creador en su sabiduría; recorre la naturaleza en toda su grandeza a la cual pareces querer acercarte y dame, si te atreves, el ejemplo de este dominio tiránico [...] Extraño, ciego, hinchado de ciencias y degenerado, en este siglo de luces y de sagacidad, en la ignorancia más crasa, quiere mandar como un déspota sobre un sexo que recibió todas las facultades intelectuales y pretende gozar de la revolución y reclamar sus derechos a la igualdad, para decirlo de una vez por todas (Puleo, 1993, p. 154-155).

La filósofa contemporánea C. Amorós anota:

[L]a razón ilustrada es, como todas las razones, un constructo saber-poder, ¿quién lo duda! Pero pone de manifiesto una capacidad insólita de irracionizar el poder, de deslegitimarlo en todas sus formas, de obligarlo al menos a revalidar sus títulos sobre la base de nuevos argumentos pertinentes desde las exigencias de esa forma de racionalidad. Para ello bastaba con aplicar el *bon sens*, ese *bons sens... le plus repandu* que ya Descartes concedió

a las mujeres y que su discípulo Poulain de la Barre les adjudicó *par excellence*, justo por estar despojadas de la farragosa herencia de la tradición, los argumentos de autoridad, etc. (1977, p. 163-164).

Conceptos pertinentes

Nos es necesario y útil en nuestro intento de desmitificar los logros de la razón ilustrada connotar el concepto “feminismo” que pone en evidencia las relaciones de subordinación y de dependencia que se establecen entre las mujeres y los hombres, que se perpetúan en la cultura. El concepto, que va a permitir distinguir entre lo biológico: el sexo y lo cultural: el género, ayuda a visualizar el lugar desde donde se ejerce el poder en todos los ámbitos y, especialmente, en las decisiones interpersonales.

El término ‘feminismo’ es, sin duda, una conquista y connotación ilustrada. Lo vamos a entender en dos sentidos principales si seguimos la línea de pensamiento de C. Molina (1994):

Primero, como una “teoría feminista” que supone una revisión crítica de las construcciones teóricas que hablan (o no hablan) sobre la mujer (entendiéndola y visibilizándola como sujeto), y segundo, como un movimiento organizado de mujeres dispuestas a cambiar su particular situación de opresión. (p.20).

El feminismo, como fenómeno ilustrado, hace sus propias reivindicaciones teóricas justamente en nombre de la universalidad de la razón. Es una pensadora inglesa Mary Wollstonecraft (1759-1797) quien escribe en 1792 un importante libro, *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, donde no sólo ataca los prejuicios sociales de la época, que mezquinaban los derechos humanos a las mujeres proclamados por el nuevo “orden burgués”, sino apela al “buen sentido” de la humanidad. Aunque la *Vindicación*

se presenta a sí misma como una obra de debate político acerca de la inclusión o exclusión de las mujeres de la esfera pública burguesa. [...] Sin embargo, su tema fundamental no es el de la extensión de los derechos liberales a las mujeres de la clase media, sino la educación femenina entendida en su sentido más amplio de ‘socialización’ (Wollstonecraft, 1996, p. 55; el destacado es mío).

Leemos en el texto:

La sociedad sólo puede ser feliz y libre en proporción a su virtud, pero las distinciones presentes corroen la privada y destruyen las públicas [...]

Para hacer al género humano más virtuoso, y por supuesto feliz, ambos sexos deben actuar bajo los mismos principios [...] Para hacer también realmente justo el pacto social, y para extender los principios ilustrados que sólo pueden mejorar el destino del hombre, debe permitirse que las mujeres fundamenten su virtud sobre el conocimiento, lo que apenas es posible si no se las educa mediante las mismas actividades que a los hombres (Wollstonecraft, 1996, p. 356, 363).

Finalmente como conclusión, inferimos que, al menos, hay cuatro grandes temas y aportes de las mujeres pensantes del siglo XVIII, a la filosofía y a su cuestionamiento y que poco se valorizan:

En primer lugar, la lucha dada por esas mujeres cultas (y algunos hombres) que propician la existencia de una sociedad más igualitaria donde se exprese plenamente la idea de emancipación y de igualdad. Esto puso en el tapete estos asuntos que fueron continuamente confrontados y analizados. El “espíritu de la época” permitió, además, que las normas, costumbres y tradiciones vigentes podían y debían ser arduamente criticadas si no correspondían a los planos argumentativos de la razón. Lo que se tradujo en cuestionamientos profundos, en el campo político, jurídico, literario, científico y aún religioso de muchos de los ordenamientos aceptados. Pero, posteriormente, los aportes femeninos, se encubren ideológicamente.

Como segundo aspecto, deducimos que la división de la cultura científica y técnica abrió espacios a las mujeres ilustradas. Empieza, en la práctica concreta, a horadarse el esquema patriarcal del conocimiento. No sólo los hombres saben... La primacía masculina va teniendo flancos que permiten la aparición de otras visiones de la sociedad y generan también actividades que antes estaban prohibidas. Sin embargo, las consecuencias inmediatas para las mujeres, después de la Revolución, fueron muy duras. Los escasos peldaños de emancipación fueron cooptados. En el año 1793, se prohíben los clubes y sociedades populares de mujeres. Posteriormente, el Código Civil de Napoleón publicado en 1804, convierte a la mujer casada en incapaz civilmente y en absoluta dependencia de su marido. En 1815 fue abolido el divorcio (que se había adoptado en 1792). En América Latina y en Chile las consecuencias de este Código Civil son incalculables, dada la influencia que tiene en la redacción de los Códigos Civiles americanos.

Como tercer aspecto, es indudable que en este tiempo se legitima la doctrina política del liberalismo, donde se preconiza la importancia del individuo y se pone en cuestión la arbitrariedad (posible) de la autoridad. Se valida también “el contrato social” como origen del acceso al

poder y se legitima que “la dinámica de libre mercado es una economía donde el Estado o “lo público” no debe intervenir”. “El liberalismo (que) es, sobre todo, un movimiento ilustrado” aunque su origen se remonte a la teoría política de J. Locke. “En lugar de la autoridad y de la verdad revelada, las instancias de control social son, en el liberalismo, las abstracciones “de la ley” y “el mercado”. El individuo liberal se va afirmando como un “animal económico [...] pero siempre es racional, capaz de calcular cuidadosamente como obtener las máximas ganancias a los mínimos costes” (Molina, 1994, p. 32).

Sin embargo, en este gran logro político no es tan evidente las ganancias para las mujeres. El liberalismo divide la realidad en dos esferas colindantes pero no independientes. El dominio de los asuntos públicos que se supone con trascendencia política, propio de los varones, y el mundo privado o ausente de derechos donde están los seres dependientes y subordinados: las mujeres y los niños. A las mujeres las recluye en la esfera de lo privado-familiar donde ella permanece incluida en una suerte de ley divina o natural y, en cierta forma, atada al antiguo derecho sacro. Entonces, en este plano no rigen las leyes del “contrato social” con todas las consecuencias políticas, económicas y sociales que de allí de desprenden.

Como una cuarta conclusión, afirmamos que se empieza a gestar una conciencia muy honda de malestar por el orden social construido a la fecha. No es suficiente la crítica al orden político del “*Ancien Régime*” si no se reconocen, también, los derechos de la mayoría de la población postergada. El feminismo como teoría cuestionadora y como búsqueda de una razón universal hace su aparición, y sus consecuencias están aún produciéndose. El Feminismo es, en definitiva, el Test de la Ilustración en cuanto a los principios de la emancipación y de la igualdad. (Amorós).

Entonces, de hecho, la Ilustración está inconclusa. Los valores y principios que ahí se gestan son aún válidos, pero aún no operantes para todos los humanos. El reconocimiento de las “asignaturas pendientes” puesto de manifiesto al señalar los ocultamientos de la razón ilustrada es un desafío actual que nos compele no sólo a completar las demandas abiertas, sino a concordar con las aspiraciones de mayor igualdad, emancipación y libertad para todas y todos.

Agnes Heller, filósofa húngara contemporánea afirma la universalidad y la permanencia del concepto de ilustración diciendo,

toda filosofía es siempre ilustración en la medida en que la actividad filosófica se resume en una forma de pensar autónoma y en una exigencia de vida de acuerdo con propio pensamiento. La filosofía es, una ‘utopía

racional', una utopía de un modo de vida, lo que no significa otra cosa que sostener, como Kant, la primacía de la razón práctica (Molina, 1994, p.30).

Agrega, la filósofa “Toda filosofía lleva en sí los rasgos de la Ilustración. [...] Aun cuando (todavía) no se había (haya) acuñado la palabra ‘ilustración’” (Molina, 1994, p. 30, 24)

Nos parece que esta mirada de la filósofa Heller es digna de tomarse en cuenta.

Referencias bibliográficas

- Amorós, C. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos.
- Amorós, C. (1997). *Tiempo de feminismo*. Universitat de Valencia Ed. Càtedra.
- Burdiel, I. (1996). Introducción. En M. Wollstonecraft, *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (pp. 55-57). Universitat de Valencia, Ed. Càtedra.
- Cassirer, E. (1975). *Filosofía de la Ilustración*. F.C.E.
- Cobo, R. (1995). *Fundamentos del patriarcado moderno. J. J. Rousseau*. Universitat de Valencia, Ed. Càtedra.
- De Martino, G., & Bruzese, M. (1994). *Las filósofas*. Universitat de Valencia, Ed. Càtedra.
- Gomariz, E. (1992). *Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas; periodización y perspectivas*. FLACSO.
- Heller, A. (1980). *Por una filosofía radical*. El Viejo Topo.
- Hume, D. (1974). *Tratado de la Naturaleza Humana. Acerca del entendimiento*. Paidós.
- Kant, I. (1978). ¿Qué es la Ilustración? En *Filosofía de la historia* (pp. 25-38). F.C.E.
- Molina, C. (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Anthropos.
- Puleo, A. H. (1993). *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Anthropos.
- Rábade Romeo, S. (1975). *Hume y el fenomenismo moderno*. Gredos.
- Romero, F. (1972). *Historia de la filosofía moderna*. F.C.E.
- Valenzuela, F. (1999). Nuevos protagonistas sociales: las mujeres. En *Trizaduras y composturas* (Cuadernos de Filosofía N° 4, pp. 30-31). Departamento de Filosofía, Universidad de Concepción.
- Wollstonecraft, M. (1996). *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (I. Burdiel, Ed.). Universitat de Valencia, Ed. Càtedra. (Obra original publicada en 1792).

HANNAH ARENDT: UNA APROXIMACIÓN A SUS IDEAS

HANNAH ARENDT: AN APPROACH TO HER IDEAS

Felicitas Valenzuela Bousquet
Universidad de Concepción

Resumen

Hannah Arendt es una filósofa contemporánea no sistemática, que mira la realidad desde fuera, –con peculiar estilo y definición–, recogiendo tanto los acontecimientos políticos que suceden en su entorno, como el mundo de la filosofía. Su inicial ámbito de análisis es el “milagro” de la vida, que le permite relacionar estos dos planos. Una exposición parcial de sus ideas es el motivo de este artículo, que pretende revalorar aquéllas, tratando de mantener el mismo tono y la mirada comprometida de que hace gala. En su quehacer teórico rompe con la filosofía tradicional. Arendt piensa o trata de pensar “sin barandillas” según propia expresión, rechazando la categoría de “filósofa”, pero, a nuestro juicio, es una gran pensadora de nuestro tiempo.

Palabras clave: libertad, pensar, comprensión, imaginación, política y acción política.

Abstract

Hannah Arendt is a non-systematic contemporary philosopher who analyzes reality from the outside –with particular style and definition– gathering political events taking place around her as well as in the world of philosophy. Her initial scope of analysis is the “miracle” of life, which allows her to relate both worlds. The purpose of this article is to give a partial exposition of her ideas to revalue them, trying to keep the same tone and the committed view she takes pride in. In her theoretical work, she breaks with traditional philosophy. Arendt thinks, or tries to, “without banisters”, according to her own expression, refusing to be considered a “philosopher”, but in our viewpoint she is one of the great thinkers of our time.

Keywords: freedom, thinking, understanding, imagination, politics.

El destino de las obras de Hannah Arendt ha sido dispar. En un primer momento adquiere un renombre con sus libros en los claustros norteamericanos, pero sólo en estos últimos años su pensamiento ha invadido un lugar más amplio del espacio intelectual y hoy en día permanentemente es citada y reconocida como una autoridad, especialmente, en el ámbito de la ciencia política. A este giro en la valoración de sus trabajos han contribuido factores externos y causas internas. El primero de éstos, es el cambio intelectual que se impone en el mundo occidental después de la “caída” del muro de Berlín que produce una “crisis en el marxismo”, afectando las percepciones teóricas explicativas de los acontecimientos políticos. Una segunda consecuencia que, en cierta forma, está relacionada con lo anterior, es la publicación y traducción al idioma español de muchos de sus trabajos, por ejemplo: *The Human Condition*, publicada en 1958, traducida como *La Condición Humana* en 1993, *On Revolution* publicada en 1963 y traducida *Sobre la Revolución* en 1988, o *Between Past and Future* de 1961, traducida como *Entre el Pasado y el Futuro*, en 1996, así como una serie de ensayos, artículos y conferencias relacionados con sus tesis más importantes, que antes no estaban disponibles en nuestro idioma o habían permanecido inéditas, como “¿Qué es la política?” o “La vida del espíritu”. De la misma forma, la aparición de filosofías posmodernistas, estructuralistas, neopositivistas, analíticas y otras, produjeron, –como contraparte– una revaloración de otros estilos de pensamiento. Se han dado otros factores internos relativos a la forma y al contenido de la propia obra escrita de esta pensadora alemana, nacida en Linden, cerca de Hannover en 1906, como es el hecho de la imposibilidad de su encasillamiento en alguna corriente especial del mundo de la filosofía. No siendo su pensamiento ni sistemático ni dogmático, sólo puede corresponderle una lectura dóxica, nunca ortodoxa (Collin, 1992, p. 21). Incluso su negativa personal a pertenecer al mundo de los “pensadores profesionales” (Nordmann, 1991, p. 38) o ser “filósofo profesional” (Arendt, 1984, p.13), a pesar de toda su erudición académica, son expresiones de esta actitud. Reafirmado lo anterior dice en una entrevista televisada, que le hace Gunter Grass, en 1964, “yo no pertenezco al círculo de los filósofos [...] No me siento filósofa de ninguna manera y tampoco creo que haya sido recibida por el círculo de los filósofos” (Arendt, 1993, p. XIII, nota 1). Ingeborg Nordmann, en un artículo sobre esta autora en la Revista Debats N° 37, afirma que se da una gran audacia intelectual en la Arendt, por “la aventura de enfrentarse, desde una marginalidad crítica, a ese mundo cerrado que es la especialización de las disciplinas académicas, de traspasar sus límites, y de abrir una

dimensión del pensamiento que responda a la propia responsabilidad personal” (Nordmann, 1991, p. 38), lo que convierte en audaz la tarea que emprende esta discutida pensadora.

Sus detractores la valoran como “poco científica”, al no estar de acuerdo con sus métodos poco tradicionales. La pensadora alemana considera que la objetividad y la ecuanimidad no son posibles ante las tragedias inaceptables que han acontecido, pues el espíritu tiene que asumir esa realidad, si no lo hace y asume una indiferencia emotiva, el resultado puede ser aterrador. “Lo contrario de lo emocional no es lo racional, sea cual sea el sentido que le demos a este término, sino la incapacidad de dejarse conmover, que suele ser un fenómeno patológico, o bien el sentimentalismo, que es una perversión del sentimiento” (Cano, s. f.).

Su formación

Hannah Arendt es una intelectual cosmopolita que halló sus puntos de referencia entre diversas culturas: la alemana, la judía y la norteamericana, sin identificarse plenamente con ninguna de ellas. Su formación intelectual se produce en la Alemania de la República de Weimar, y a pesar de su posterior exilio de Alemania, en 1933, su país natal siempre representó “la lengua materna, la filosofía, la poesía” (Brunetti, 1991, p. 53). Sin embargo, hay que tener en cuenta que “un abismo tan inmenso separa la juventud de Hannah Arendt de la época posterior al Holocausto, que la imaginación apenas puede recrear la cultura, la vida o el *Zeitgeist* de su educación germano-judía” (Kaplan, 1991, p. 9).

Encontramos en sus obras constantes referencias muy esclarecedoras y modélicas del mundo griego, aludiendo constantemente a los primeros filósofos cristianos, especialmente San Agustín, que entrelaza con los pensadores de la Edad Moderna, extrapolando todo aquello a lo que llama Mundo Moderno. De trasfondo suele estar presente el Antiguo Testamento.

Hace una clara distinción histórica entre la época moderna y el mundo moderno, épocas que son separadas por el advenimiento de una nueva edad tecnológica que rompe la armonía entre la naturaleza y la cultura, produciendo satélites que se comportan como “los cuerpos celestes”, y además creando devastadoras bombas nucleares.

Su nivel estudiantil en el Liceo de Berlín es óptimo. Leyó en esos años, por propia vocación, la *Crítica de la razón pura* de Kant y diversos textos teológicos de Sören Kierkegaard; maneja con fluidez el griego y el latín y organiza un grupo de estudio con el propósito de ejercitar estos

lenguajes. Termina la secundaria en forma libre. Al término de ella, como aventajada estudiante libre, da el examen final obteniendo la medalla de oro con la efigie del Duque Alberto I de Prusia, según relata Julia Kristeva (2000, p. 28), lo que realiza un año antes que sus antiguos compañeros.

En 1924 comienza sus estudios de filosofía. Estudió en Marburgo, Friburgo y Heidelberg, con Heidegger, Husserl, y Jaspers entre otros profesores. Se doctoró en 1929, con la tesis *Sobre el concepto de amor de San Agustín*, dirigida por K. Jaspers en Heidelberg. Trabajo en el que no logró el cum laude esperado, al interesarse más en el concepto de amor de San Agustín como hombre, que como teólogo. Karl Jaspers, posteriormente, se convirtió en un gran amigo e interlocutor con el que mantuvo siempre una profunda y rica amistad intelectual.

En contraste, su amistad-amor con M. Heidegger se vio siempre traspasada de sentimientos encontrados, de gran admiración-amor, pero nunca aceptando actitudes de éste, su primer “maestro”, aunque en definitiva siempre lo apoya y le ayuda en situaciones universitarias.

Idea de libertad y acción

La filósofa H. Arendt es rechazada en algunos círculos científicos, no sólo por la apreciación que maneja de la “objetividad”, sino por su interés por la “libertad”. Le preocupa intensamente este último concepto sin desconocer el de “verdad”:

La libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que, por último, se incorporen al gran libro de relatos de la historia humana (Arendt, 1996, p. 167).

No obstante esta aparente cercanía es un concepto muy complejo y difícil de categorizar. “Una –que tiene (este concepto)– se puede resumir como la contradicción entre nuestra conciencia y nuestro consciente, que nos dicen que somos libres y por tanto responsables, y nuestra experiencia diaria en el mundo exterior” (Arendt, 1996, p. 155). Es por tanto primordial en el campo de la teoría política analizar el tema de la libertad. Y sin embargo, en el reino del pensamiento –dice la Arendt– ni la libertad ni su opuesto se experimentan en el diálogo interno del yo, en cuyo transcurso se suscitan las grandes preguntas filosóficas y metafísicas. Por ello históricamente el problema de la libertad ha sido concebido como una última pregunta metafísica tradicional. Sin embargo, es en el mundo ateniense donde más plenamente se concibe la libertad no como

un problema teórico, sino como un hecho de la vida política. La libertad como problema teórico sólo aparece –según el pensar de la Arendt– cuando se da la conversión religiosa de Pablo, y posteriormente, de San Agustín. Pues, es en la comunidad griega, en la polis donde más concretamente, –en el dinámico ámbito político–, se expresa este concepto. Ser libre y vivir en la polis son equivalentes. “La polis griega, fue, en tiempos (pasados), precisamente, esa forma de gobierno que daba a los hombres un espacio para sus apariciones, un espacio en el que podían actuar, una especie de teatro en el que podía mostrarse la libertad” (Arendt, 1996, p. 166). En este espacio la libertad no es atributo de la voluntad, como generalmente se sostiene, ni del mero pensamiento. La actividad política consistía en que los hombres libres tenían una relación de igual a igual y los asuntos comunes se discutían y unas personas disuadían a las otras, sin violencia ni dominación. La libertad implica palabra y acción en el mundo ateniense. La polis era entonces un espacio constituido por una pluralidad igualitaria o sea con isonomía.

Pero, isonomía no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la polis, preferentemente la de hablar los unos con los otros. Isonomía es por lo tanto libertad de palabra (Arendt, 1997, p. 70).

Se expresa ahí una relación entre los conceptos (palabras *lexei*) y la acción (*praxis*). “Los hombres son libres –es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad– mientras actúan, ni antes ni después, porque ser libre y actuar es la misma cosa” (Arendt, 1996, p. 165). Existe una sencilla razón de por qué recurrimos a este modelo griego para explicar la libertad y su relación con la política; y es por la “razón de que ni antes ni después los hombres jamás pensaron con tanta hondura sobre la actividad política ni confirieron tanta dignidad a ese campo” (Arendt, 1996, p. 166). Siguiendo el hilo de su pensamiento y ya fuera del espacio griego, a la “libertad” no la piensa como mera capacidad de elección entre dos alternativas, sino como una manera de empezar algo nuevo; como una aptitud de trascender lo dado, o capacidad de romper la rutina de todos los días. “La libertad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni siquiera como objeto de conocimiento o de imaginación, y que por tanto, en términos estrictos, no se podía conocer” (Arendt, 1996, p. 163). El ser humano sólo trasciende a la naturaleza cuando actúa e inicia algo que antes no estaba. La pura capacidad de comenzar anima e inspira a todas las actividades humanas y constituye la fuente oculta de todas las cosas grandes y bellas que se producen. Cada acto,

es visto desde un proceso en cuyo entramado ocurre y cuyo automatismo rompe, y se convierte en un “milagro”, algo inesperado e improbable que hace posible la acción libre, constituyendo, de esa forma, el tejido de todo lo que llamamos real. La libertad es por definición, la posibilidad de compartir espacios comunes, de expresarse en ellos y de participar colectivamente en el “mundo común” que compartimos. La propiedad de actuar libremente, unida a la “natalidad”, como aparición de un nuevo ser, son los aspectos más intensamente humanos que desarrolla esta teórica alemana. Entonces no somos “seres para la muerte parafraseando a M. Heidegger, sino “seres para la vida”. Indudablemente es peculiar que la alumna predilecta de Martín Heidegger –el filósofo del ser para la muerte– sea la autora que más que nadie en el siglo veinte, haya reflexionado y valorado el “nacimiento” y le haya conferido a aquello una apreciación filosófica. El ser humano pasa, de esa forma, del bíos/biológico, *zoe*, mudo, a su opuesto, bíos/biografía, narración o relato. De lo que se desprende que la vida es un breve relato que merece ser recordado en las pequeñas “*stories*” particulares que forman parte de la “*history*”, historia de la humanidad. El relato transforma la vida en biografía, razón por la cual nos relatamos historias. “Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas” (Arendt, 1993, p. 199). Igualmente, escribe en este sentido “los hombres, aunque tengan que morir, no han nacido para morir, sino para empezar”.

Los milagros

Los seres humanos son los creadores de la “acción política”, y capaces, por ello, de hacer “milagros”. Entiende este concepto no en cuanto la presencia de lo sobrenatural, sino como un talento humano capaz de iniciar algo nuevo improbable, imprevisible e incalculable. El impacto de un acontecimiento no es nunca completamente explicable, su facultad trasciende, en principio toda anticipación. No es relevante la idea de repetición, sino la de comienzo. Y es esta capacidad humana de actuar libremente y de originar algo inexistente en el mundo, un hecho nuevo decisivo e innovador de la existencia, lo que distingue a unos humanos de otros seres. Incorpora, de esa forma, al acontecimiento. Y es esta dimensión propia la que diferencia una vida de otra, otorgándole una especial dignidad a aquélla. “La vida es el más elevado de todos los viene” (Arendt, 1993, p. 230), dignificando a la política y a la condición humana.

Sin la libertad mental para afirmar o negar la existencia, para decir “sí” o “no” –no simplemente a declaraciones o propuestas para negar o

para expresar acuerdos o del desacuerdo, a nuestros órganos de percepción o cognición— no sería posible acción alguna; y la acción es, desde luego, la verdadera materia prima de la política (Arendt, 1998, p. 13)

El “hombre” —al decir de la Arendt— es un inicio y un iniciador. El carácter milagroso inherente a los eventos que establece la realidad histórica en el dominio de los asuntos humanos, conduce a que conocemos al autor de los milagros. Son los hombres quienes los protagonizan, los hombres quienes por haber recibido el doble don de la libertad y la acción pueden establecer una realidad propia (Arendt, 1996). Cabe plantearse la pregunta *¿Quién es alguien?* Afirma que lo es sólo aquel que se manifiesta por la palabra y la acción que aparece en el mundo plural de lo público. Sin duda, Arendt expone una confrontación entre el mundo de la naturaleza, *physis* —donde se satisfacen las necesidades básicas naturales— y la acción como posibilidad de iniciativa de algo nuevo, *nomos*. Distinción donde pareciera que valora más, en esta oposición, al *nomos* que a la *physis* (Collin, 1992, p. 25).

La libertad positiva que aquí está en juego implica una posibilidad efectiva de un cambio real. En consecuencia, por propia definición, Arendt anota que “el sentido de la política es la libertad” (Arendt, 1997, pp. 61–62). Ella es la máxima expresión humana: ser libre y actuar son capacidades humanas que no tienen los animales. Esto se manifiesta en el mundo de las apariencias, donde “ser y apariencias coinciden” (Arendt, 1984, p. 31). Lo anterior implica, a la vez, la existencia de una pluralidad humana como ley de la Tierra. Con estas ideas centrales, deja de lado tanto el determinismo histórico como el iusnaturalismo.

En cuanto a la idea de pluralidad, Arendt establece ciertas diferencias en *La condición humana* según los momentos históricos que se dan. Cuando se refiere a la pluralidad de la ciudad griega, afirma que ahí existe una pluralidad homogénea de personas del mismo sexo —solo varones, ciudadanos—, que hablan la misma lengua y pertenecen a la misma tierra. En cambio, en el mundo moderno se integra la idea de pluralidad democrática, la que contiene una heterogeneidad de aquellos que participan en un mundo común. La pluralidad no es aquí solo una pluralidad de opiniones, como en Atenas, sino una pluralidad de situaciones. El mundo común está mucho más influido por contingencias diversas. En ese espacio, el diálogo es más difícil, pero es imprescindible. Igualmente, la pluralidad ciudadana toma a su cargo diferencias factuales irreductibles, como las diferencias de sexo:

del mismo modo que el hombre y la mujer no pueden ser iguales, a saber, humanos, sin ser absolutamente distintos uno de otro, así lo nacional de cada país solo puede entrar en la historia universal de la humanidad

permaneciendo y aferrándose obstinadamente a lo que es. Un ciudadano del mundo que viviera bajo la tiranía de un imperio universal, hablando y pensando en una suerte de superesperanto, no sería menos un monstruo que un hermafrodita (Collin, 1992, p. 38).

Se añade a lo anterior la idea de perdón. El perdón es una de las grandes capacidades de los seres humanos y la más audaz de las acciones, en la medida en que intenta lo aparentemente imposible: deshacer lo que ha sido hecho, logrando un nuevo inicio donde todo parecía haber finalizado; es una acción única que culmina en un acto único. En la medida en que la comprensión no tiene fin, no puede dar resultados definitivos, sino que es el modo específicamente humano de vivir, ya que cada ser humano necesita reconciliarse con el mundo en el que ha nacido y en cuyo seno permanece siempre extraño debido a su irreductible unicidad.

Temas analizados

Los temas que le interesan y que desarrolla esta “pensadora del siglo” son diversos, y lo hace, a veces, fenomenológicamente, desde el rigor filosófico con gran altura y erudición, como politóloga, o simplemente como intelectual que se enfrenta al acontecimiento circunstancial. Ellos, en términos amplios, son: la maravilla de la existencia y de la vida humana, el pensar, el lenguaje, la voluntad, la libertad, la historia, el poder, el dominio, la violencia, el mundo común, la labor, lo social, el trabajo, el amor, la familia, la acción y la acción política como la más grande y enaltecida actividad humana. Igualmente analiza la comprensión, la imaginación, el juzgar, la pluralidad humana, la tolerancia, el espacio público y el privado, el milagro, el perdón, las promesas, la fragilidad de la vida y tantos otros. Sin duda, es en el campo de la historia, con la priorización de la idea de “narratividad” en la historiografía –es decir, el relato e incluso la “biografía expuesta” de algunos seres humanos, como su propia existencia–, juntamente con las nuevas comprensiones que se han impuesto respecto de los sucesos de los años centrales del siglo XX, donde más se ha distinguido.

Los orígenes del totalitarismo

En el exilio de Estados Unidos, ya con la ciudadanía norteamericana –que recibe en 1951–, la mirada crítica de la pensadora se amplía y se compromete con la historia, sin contar con las herramientas metodológicas propias de esta especialidad –como afirman sus críticos–,

haciéndolo, además, desde una perspectiva muy diferente de lo esperado. Toma partido y critica, de paso, tanto a la filosofía política como a las ciencias sociales por no haber abordado oportunamente esos temas emergentes. Esta posición se refleja en su primera obra importante, *Los orígenes del totalitarismo*, que termina en 1949 y publica en 1951, con una rápida segunda edición en 1958. Este libro es escrito inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, en el “primer período de relativa calma después de décadas de desorden, confusión y horror” (Arendt, 1987, vol. 3, p. 457). En la segunda edición revisada agrega:

este parecía el primer momento adecuado para meditar sobre los acontecimientos contemporáneos con la mirada retrospectiva del historiador y celo analítico del estudioso de la ciencia política, la primera oportunidad para tratar de decir y comprender lo que había sucedido, todavía con angustia y dolor, pero ya no con sentido de muda indignación e impotente horror (Arendt, 1987, p. 458).

Hannah Arendt justifica esta gran obra al decir:

fue escrito con el convencimiento de que sería posible descubrir los mecanismos ocultos mediante los cuales todos los elementos tradicionales de nuestro mundo político y espiritual se disolvieron en un conglomerado donde todo parece haber perdido su valor específico y tornándose irreconocible para la comprensión humana, inútil para los fines humanos (Arendt, 1987, vol. 1, p. 12).

Incluso aunque analiza la gran tragedia del totalitarismo nazi, emerge de su pensamiento un sentido de positividad de la existencia, de esperanza y de optimismo.

Le preocupa sobremanera el desinterés actual por la política, que genera fenómenos como el totalitarismo, que conduce a la expatriación, al desarraigo sin precedentes y a la generalización de figuras como el paria, el refugiado y una conciencia de la impotencia humana ante la imposición de fuerzas políticas avasalladoras. Sin duda, el aporte del libro es doble: por una parte, intenta explicar el nacimiento y la conformación genética del totalitarismo, examinando la historia europea desde los años ochenta del siglo XIX hasta los propios sucesos de la Segunda Guerra Mundial, reinterpretando esos procesos históricos con un esquema centrado en varios aspectos, como el declive del Estado-nación, la emancipación política de la burguesía en el imperialismo, el antisemitismo alemán, el desarrollo de los movimientos pangermánicos y paneslavos y el advenimiento de la sociedad de masas. Analiza también la

novedad y la dinámica de los movimientos totalitarios antes y después de la conquista del poder y construye un modelo de régimen ideológico totalitario caracterizado por la especial combinación de ideología, terror y organización de partido único (Brunetti, 1991, p. 53). Condiciones unidas que posibilitan el aforismo que propone: todo es posible; por tanto, todo puede ser destruido.

Afirma que este fenómeno del totalitarismo propio del siglo XX viene impuesto por una ideología de terror y de control apoyada en el protagonismo de las masas, apareciendo una relación poco usual entre un menguado “sujeto histórico” y las élites políticas. Todo ello llega a plasmarse en un sistema ideológico a través del “terror, la violencia y el partido único”, como un entramado donde “el totalitarismo busca, no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos” (Arendt, 1987, vol. I, p. 13). “Sin el totalitarismo podíamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal. Lo que resulta, sin duda, muy inquietante –dice Arendt en el citado libro– es el hecho de que el gobierno totalitario, no obstante su manifiesta criminalidad, se base en el apoyo de las masas” (Arendt, 1987, vol. 3, p. 457). Afirmación que es curiosamente rechazada tanto por los eruditos interpretativos de la época como por políticos alemanes posteriores, según sostiene la pensadora examinada.

La imaginación como mecanismo de conocimiento

En su estudio desarrolla una postura poco común, donde alaba las posibilidades de la “ciencia política”, pero desde una visión muy distante de las vigentes en ese momento. No comparte ni el “racionalismo crítico” de K. Popper, ni la “dialéctica negativa” de la Escuela de Frankfurt. Su tono es poco conciliador, como se esperaba en esas circunstancias, en medio de la Guerra Fría. Su pensamiento abre otras vías interpretativas de lo real histórico a través de mecanismos gnoseológicos poco tradicionales como, por ejemplo, la comprensión y la imaginación, donde el sentimiento no puede estar ausente. Afirma que la imaginación es:

la más clara de las visiones, la amplitud de espíritu y la Razón su más exaltada disposición [...] Solo la imaginación nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca a una determinada distancia, de tal forma que podemos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio [...] Sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Es la única brújula interna de la que disponemos (Arendt, 1995, pp. 45-46).

Así, utiliza la imaginación como un concepto esclarecedor de lo real que permite avanzar en el mundo teórico; concepto que relaciona con el de comprensión. La imaginación permite captar las cosas en su verdadero aspecto, verlas y comprenderlas sin prejuicios ni parcialidades. La imaginación, según esta interpretación, es solo un nombre que permite entender con el corazón y lograr más claras visiones de las cosas, ayudando a tener una gran amplitud de espíritu. Arendt hace una drástica distinción entre la imaginación y la fantasía. La primera se ocupa de todo lo que es tangible y real, de la “densidad que rodea todo lo que es real”; la segunda –que no valora en la misma medida– inventa algo que no es real y pertenece al mundo de la fantasía y al mundo ficticio.

La política, su importancia y el comprender

Puso su alma en juego en el sentido de la recuperación histórica de la política, expresándola en palabras comunes, pero connotadas en su singular estilo. No desarrolla el aspecto etimológico de ellas, ni tampoco recurre al sentido etimologizante de M. Heidegger, que practica, en cierta forma, “el paso atrás” que le conduce a desconstruir la metafísica. En cambio, su acento personal lo desarrolla en el matiz, en la distinción, en la definición de las palabras para utilizarlas propiamente. Busca un punto de partida en el “sentido común” como buen sentido. Entiende por sentido común aquella parte de nuestro espíritu y aquella porción de la sabiduría humana que todos los seres humanos tienen en común en cualquier civilización. El sentido común cumple, en cierta forma, un acercamiento a la tradición. Es un pilar para la comprensión de lo que acontece en el mundo que nos rodea; esto es lo que hay que aprehender para poder vivir en un mundo reconciliado. Cree que la comprensión es una actividad diversa, mudable y sin final, que se inicia con el nacimiento y culmina con la muerte. Por medio de ella se acepta la realidad y se reconcilia con ella; es decir, se intenta vivir en armonía con el mundo. “La comprensión no tiene fin y por tanto no puede producir resultados definitivos; es el modo específicamente humano de vivir, ya que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero” (Arendt, 1995, p. 30).

El hecho de que la reconciliación tenga relación directa con la comprensión ha dado lugar al equívoco de que la comprensión implica el perdón. Pero el perdón no es ni su condición ni su corolario.

Comprender no significa [...] negar lo terrible, comparar lo que es excepcional con otros modelos o explicar ciertos fenómenos con ayuda de ana-

logías y generalizaciones que impiden que percibamos cuán estremeceadora puede llegar a ser la realidad o hasta qué punto pueden llegar a ser traumáticos los acontecimientos. Significa, más bien, analizar y soportar conscientemente la carga que los acontecimientos nos han legado sin, por otra parte, negar su existencia o inclinarse humildemente ante su peso, como si todo aquello que ha sucedido no pudiera haber sucedido de ninguna otra manera. En pocas palabras: comprender significa enfrentar la realidad y acercarse a ella con atención y sin prejuicios, viéndola tal como es y como fue (Nordmann, 1991, p. 42).

La comprensión cabal amerita valerse de dos actitudes que benefician su aparición: la humildad y la capacidad de escuchar. Esto va acompañado por “el valor” suficiente, que “libera al espíritu de la preocupación por la vida, convirtiéndola en una preocupación por la libertad del mundo” (Valle, s. f., p. 4). “La comprensión precede y prolonga el conocimiento. La comprensión preliminar, base de todo conocimiento, y la verdadera comprensión, que lo trasciende, tienen en común el hecho de dar sentido al conocimiento” (Arendt, 1995, p. 33). Estos conceptos así definidos son necesarios para el propósito interpretativo propuesto por la filósofa norteamericana-alemana. Por tanto, para ella, “la comprensión comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte” (Arendt, 1995, p. 30).

Experiencias formadoras

Arendt reconoce que, a partir de la muerte de su padre y de su abuelo, ambas ocurridas en 1913 cuando vivía en Königsberg, se había encerrado en una constante introspección que la llevó a una vulnerabilidad casi patológica. Con esa actitud entró en la universidad. Al inicio de sus estudios universitarios, solo quiere estudiar teología desde la perspectiva de Kierkegaard. Apasionada por este pensador, profundo inquisidor de la vida, en teología se pregunta cómo estudiar y hacer teología cuando se es judío. Se contesta: “No tengo la menor idea” (Kristeva, 2000, p. 29). “¿Cómo es posible vivir en el mundo, amar al prójimo, si el prójimo –incluso tú mismo– no acepta quién eres?” (Young-Bruehl, 1983, p. 25). Decide entonces acercarse a la filosofía, que le abre perspectivas refrescantes. Escribe: “el pensamiento ha vuelto a vivir, los tesoros culturales del pasado, que se creían muertos, son puestos en lenguaje de modo que resulta que dicen otras cosas completamente diferentes[...] Hay un maestro; quizá se puede aprender a pensar” (Arendt, 1970, p. 258). Este paso hacia la filosofía le genera “el primer shock” que sufre con Heidegger, que fue, sin duda, el shock de la filosofía de la existencia y de los sentimientos que aquella le genera. Posteriormente K. Jaspers y otros

teóricos no le abrieron suficientemente las puertas de la sensibilidad política que necesitaba para interpretar la abismante y cruel realidad que le toca vivir. H. Arendt, que toma conciencia de esto, dice en una ocasión que “la filosofía de Heidegger es un discurso altamente intelectual y abstracto, pero sin amor y, en consecuencia, carente de un estilo amable” (Cano, s. f., p. 3). Asimismo,

la comprensión, en tanto que distinta de la correcta información y del conocimiento científico, es un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, siempre diversa y mudable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo (Arendt, 1995, p. 29).

El segundo choque, más brutal que el anterior –según Fina Birulés–, es el shock de la realidad que conduce a la consolidación del nacionalsocialismo, que impone el totalitarismo nazi, el Holocausto y lleva a Arendt al exilio, por ocho años en Francia y, posteriormente, desde 1941, a Estados Unidos. El choque político de 1933 le provocó sin duda un vuelco en su vida, a partir del cual se siente responsable de intentar comprender los sucesos del entorno, asumiendo que lo que acontecía tanto a ella misma como a otros habitantes de Europa en la década del treinta era un asunto político mayor, que rompía totalmente con la tradición, provocando una brecha entre el pasado y el futuro, la cual necesitaba ser pensada.

La filósofa española Birulés concluye en la introducción de *¿Qué es la política?*:

ambas experiencias ponen en movimiento su necesidad de comprender, de evitar que la realidad devenga opaca al pensamiento, de ocuparse de la peculiar densidad que envuelve todo lo que es real. Una necesidad de comprender que, en sus escritos, se traduce en un intento incesante por traducir en el lenguaje de la experiencia el peligroso y a menudo brutal choque del hombre moderno con los hechos (Birulés, 1997, p. 15).

Entonces, es en el lenguaje –tan importante en este contexto– donde Hannah Arendt establece una distinción entre conocer y comprender, que no son términos sinónimos, a pesar de que están muy relacionados. Para ella, la condición necesaria para que haya conocimiento es la existencia de una comprensión inicial. La facultad humana de crear un espacio de entendimiento es el lenguaje, la comunicación, el diálogo, la capacidad de desarrollar “el dos en uno”, que es, en cuanto diálogo, esencial consigo mismo. En el lenguaje se crea un reino del espíritu en el

que todo lo pasado tiene cabida. Este reino, dice Arendt, “no se encuentra en el más allá y no es ninguna utopía, no es de ayer ni de mañana; es de este momento y aunque es el mundo, es invisible” (Valle, s. f., p. 2).

La comprensión que se da en el lenguaje cumple un importante designio al darle el sentido a las cosas, que es el requisito previo del conocer. Al conocer se está ya en el terreno de resultados concretos. Se conoce en el plano de la ciencia, siendo el entendimiento la facultad que ahí opera y que está en juego.

El mundo de la vida

Le costó muchísimo asumir –a la llamada “gran dama de Weimar”– que no siempre el conocimiento de la filosofía garantiza el desarrollo de la comprensión ni una participación política adecuada. Es posible que el modelo de su madre, mujer socialdemócrata, convencida y combativa; su primer marido, Günther Stern –doctor en filosofía igual que ella, hombre de izquierda–; y la figura filosófica de K. Jaspers, en su desarrollo de la razón práctica, amén de la propia realidad, sean los primeros elementos que la fueron conduciendo a esa mirada tan profunda sobre la vida misma que le permite decir al comienzo de *La condición humana*: “lo que me propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos” (Arendt, 1993, p. 18).

Sabemos que ya en Berlín, desde 1931, forma parte de la resistencia judía generada por el nazismo, acontecimiento político que altera totalmente al país, produciéndose su detención por la Gestapo en 1933, su temprana liberación y su posterior huida, con su madre, de Alemania a Suiza. Su pensamiento fue avanzando hacia nociones políticas más complejas, que posteriormente van a ser más enriquecidas. Quizás la posterior presencia en su vida de Heinrich Blücher –a quien conoce en París en 1936 y que posteriormente se convierte en su segundo marido– fue determinante en su apreciación más global de la historia y de los fenómenos políticos que estaban sucediendo en Europa. Blücher supo inducir el perfeccionamiento de la educación política de Hannah, haciéndola leer a Marx y a otros pensadores políticos omitidos en su formación intelectual inicial. Además, la presencia personal del dirigente sindical –excomunista, exanarquista, exespartaquista– le da una estabilidad emotiva a su vida afectiva, lo que la ayudó a consagrarse totalmente a comprender el “mundo de la vida” (Kristeva, 2000, pp. 36–37). Este dirigente sindical, un autodidacta, exiliado y perseguido en Alemania, trabajó en Estados Unidos como profesor de filosofía.

El pensar

Entonces, por sobre todo, el gran tema filosófico que hace suyo es el pensar y entender lo que aquello implica para los humanos. Dice en un coloquio, en 1972, en York University: “hemos olvidado que todo ser humano tiene necesidad de pensar, no de pensar en abstracto, ni de contestar las cuestiones últimas acerca de Dios, la inmortalidad y la libertad, sino únicamente de pensar mientras vive” (Arendt, 1995, p. 140). Antecede la siguiente afirmación: “La propia razón, la capacidad para pensar de que disponemos, tiene necesidad de autorrealizarse. Los filósofos y los metafísicos la han monopolizado” (Arendt, 1995, p. 140).

Pensar, en su sentido no cognitivo y no especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana [...], no es una prerrogativa de unos pocos, sino una facultad siempre presente para todos, incluidos los científicos, los investigadores y otros especialistas en actividades mentales (Arendt, 1995, p. 135).

Agrega: “el pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes [...] La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo” (Arendt, 1995, pp. 136–137). “Una vida sin pensar es muy posible; pero entonces no desarrolla su propio ser, y esto no es solo un sinsentido, también es muy poco vital. Las personas que no piensan son como sonámbulas” (Valle, s. f., p. 3). “¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia! Nada más” (Arendt, 1995, p. 145). Sin entender la experiencia al estilo kantiano, pues la piensa traspasada de sentido común. En la obra de la teórica política se nota que la teoría trascendental y el análisis de Kant dejan muchas huellas y, entre ellas, aparece la distinción kantiana entre el pensar y el conocer, que utilizan distintas facultades humanas. El pensar kantiano “busca siempre lo incondicionado”, al decir del teórico de Königsberg, se enlaza con la facultad de la razón, en su sentido muy amplio, a la que llama *Vernunft*. El entendimiento es la facultad de conocer y la condición propia de la ciencia y del saber concreto, a la que Kant denomina *Verstand*. El entendimiento es una facultad que siempre busca resultados concretos. La filósofa alemana utiliza la misma nomenclatura conceptual que la del mundo kantiano.

Especialmente en su último libro, inconcluso, *La vida del espíritu*, aborda ampliamente –en toda la historia de la filosofía– este rasgo humano del pensar, que valora como una capacidad humana determinante.

La acción política

Normalmente la acción ha tenido una reputación más bien negativa en filosofía. Arendt le asigna un valor positivo al conferirle un sentido originario. “Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar, como indica la palabra griega *arkhein*, o poner algo en movimiento, que es el sentido original del *agere* latino” (Arendt, 1995, p. 103). Le da, de esa forma, un gran valor a la acción política en relación con otras alternativas del ser humano, como son la labor y el trabajo. Considera que la política, aunque pasa por momentos de debilidad histórica, es vitalmente necesaria para todos los seres humanos. Se da, sin ella, el peligro concreto del totalitarismo como una amenaza siempre presente. Sin embargo, esta posibilidad de la acción política, necesaria para que exista un mundo común, no la cumple cabalmente ella misma. Recuerda Arendt, en ese congreso “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”: “he actuado pocas veces en mi vida, y cuando no pude evitarlo. Pero no constituye mi impulso principal” (Arendt, 1995, p. 140).

El hecho de que el ser humano sea capaz de acción es posible debido a que cada hombre es único e irrepetible y, por lo tanto, lo que hace es impredecible. Entonces, rehúsa considerar la historia y los asuntos humanos bajo la noción de causalidad. “El motivo de que no podamos vaticinar con seguridad el resultado y fin de una acción es simplemente que la acción carece de fin. El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe” (Arendt, 1993, p. 253). Toda acción se despliega en una trama imprevisible, pues nadie puede controlar firmemente los procesos que se desencadenan con su presencia. Así, toda acción es imprevisible hacia el futuro.

Mientras que la fuerza del proceso de producción queda enteramente absorbida y agotada por el producto final, la fuerza del proceso de la acción nunca se agota en un acto individual, sino que, por el contrario, crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias (Arendt, 1993, p. 253).

En el concepto de acción quedan subrayados tres rasgos básicos: el hecho de la pluralidad humana –el hecho de que no sea un hombre sino muchos hombres los que viven sobre la tierra–; la naturaleza simbólica de las relaciones humanas –es decir, el lenguaje–; y el hecho de la natalidad en tanto opuesto a la mortalidad. Con otras palabras, la intersubjetividad, el lenguaje y la voluntad libre del agente (Cruz, 1993, p. VIII). “Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el

discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales” (Arendt, 1993, p. 202). Siempre nuevas acciones pueden iniciar algo diferente cuando una se ha vuelto fútil.

En la acción política necesariamente se conjugan la praxis y la palabra, lo que permite que el individuo se inserte en el mundo. Estas dimensiones le dan sentido al mundo, que es real en tanto se pueden discutir los asuntos y compartir un mundo común, y al mismo tiempo distinguirse unos de otros. Al mundo lo define en un contexto muy propio. No es el universo de los elementos naturales, sino el que está construido por las producciones humanas. El espacio entre los hombres, que es el mundo, no puede existir sin ellos, por lo que un mundo sin hombres –a diferencia de un universo sin hombres o una naturaleza sin hombres– sería una contradicción. Agrega:

el mundo y las cosas del mundo, en cuyo centro suceden los asuntos humanos, no son la expresión o, como quien dice, la reproducción impuesta al exterior de la esencia humana, sino al contrario el resultado de que los hombres son capaces de producir algo que no son ellos mismos, a saber, cosas (Arendt, 1997, pp. 57–58).

El concepto de paria

Siempre Arendt es capaz de percibir los acontecimientos desde afuera, con una mirada que cuestiona, nunca como una mera espectadora. Su posición, según la describe ella misma, es la de una anticonformista, entendiendo por este concepto a alguien extraño a los sucesos, que toma partido o se forma una opinión frente a esos acontecimientos. “El anticonformismo social, como tal, ha sido siempre y será el distintivo de los intelectuales [...]; para un intelectual, el anticonformismo es casi la condición *sine qua non* para su realización” (Cruz, 1993, p. III).

Según la destacada biógrafa de Hannah Arendt, Elizabeth Young-Bruehl, se puede leer la entera evolución del pensamiento arendtiano utilizando la categoría de paria (Cruz, 1993, p. III), argumentando que la autora alemana quiere dar una respuesta teórica concreta al nacionalsocialismo. Aunque el alcance del concepto va mucho más allá de aquello. Considera al paria mucho más que un apátrida, pues es un desarraigado, un *outsider*. Una figura completamente opuesta al arribista, al *parvenu*, quien, a su vez, no se limita a ser un mero escalador social, sino que es alguien con un interés tan profundo en asimilarse al mundo que le rodea que está dispuesto a negarse a sí mismo para lograrlo (Cruz,

1993, p. III). El tema del significado de ser paria, y la similitud con el destino personal de la “pensadora del siglo”, fue expuesto en un texto semiautobiográfico que describe la existencia de una importante dama alemana-judía del siglo XVIII y que plasma en un libro: *Rahel Varnhagen: la vida de una judía*. Texto que comienza a escribir con posterioridad a su tesis, pero que solo logra publicar en Estados Unidos en 1958.

Así, podemos concluir que Arendt intentó no solo responder a las cuestiones vitales que le correspondió vivir, sino que se propuso trascender los trágicos episodios vividos en Alemania, afirmando que la pluralidad de los seres es una condición *sine qua non* del mundo. Se hace unas estremecedoras preguntas que no responde y que son muy difíciles de responder, siguiendo el famoso hilo kantiano. Dice en *Los orígenes del totalitarismo*: “Era el primer momento posible de articular y elaborar las preguntas con las que mi generación se había visto forzada a vivir durante la mayor parte de su vida adulta: ¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?” (Arendt, 1987, vol. 3, p. 459).

Terminamos nuestra reflexión sobre esta pensadora contemporánea con sus palabras: “Desearía decir que cuanto he hecho y he escrito es provisional. Considero que todo pensamiento tiene la reserva de ser experimental” (Arendt, 1995, p. 171).

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1970). Martín Heidegger, octogenario. *Revista de Occidente*, (84), 255–259.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Arendt, H. (1987). *Los orígenes del totalitarismo* (3 vols.). Alianza.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Paidós.
- Arendt, H. (1998). *Crisis de la república*. Taurus.
- Birulés, F. (1997). Introducción. En H. Arendt, *¿Qué es la política?* (pp. 9–25). Paidós.
- Brunetti, A. (1991). La grandeza solitaria de Hannah Arendt. *Debats*, (37), 53–58.
- Cano, C. S. (s. f.). *Propuesta ético-política de Hannah Arendt*. Universidad del Salvador.

- Collin, F. (1992). Hannah Arendt: La acción y lo dado. En *Filosofía y género: Identidades femeninas* (pp. 21–38). Pamiela / Universidad de Barcelona.
- Cruz, M. (1993). Introducción. En H. Arendt, *La condición humana* (pp. III–VIII). Paidós.
- Kaplan, G. (1991). Hannah Arendt: La vida de una judía. *Debats*, (37), 9–15.
- Kristeva, J. (2000). *El genio femenino: Hannah Arendt*. Paidós.
- Nordmann, I. (1991). Hannah Arendt: Las vías hacia la acción y el pensamiento políticos. *Debats*, (37), 38–42.
- Valle, H. (s. f.). *Hannah Arendt. La dimensión de la amistad*.
- Young-Bruehl, E. (1983). Reflexiones sobre la vida y obra de Hannah Arendt. *Revista de Occidente*, (23), 25–33.

Esta publicación es editada
por el Departamento de Filosofía
de la Universidad de Concepción.
Diciembre de 2025