

VOL. 6, No. 12, Enero-Junio, 2025

ISSN 2215-6089



# Filosofía y literatura. Convergencias y disonancias del logos











---

**Azur Revista Centroamericana de Filosofía**  
**VOL. 6, No. 12, Enero-Junio, 2025 | ISSN 2215-6089**

---

**Director:**

Dr. Álvaro Carvajal Villaplana  
Universidad de Costa Rica / Asociación Costarricense de  
Filosofía

**Comité Editorial:**

Dr. Álvaro Zamora Castro  
Instituto Tecnológico de Costa Rica / Círculo de Cartago,  
Costa Rica

Dr. Juan Gabriel Alfaro Molina  
Universidad de Costa Rica, Asociación Costarricense de  
Filosofía.

Dr. Abdiel Rodríguez Reyes  
Universidad de Panamá / Asociación Centroamericana de  
Filosofía, Panamá

**Consejo Asesor:**

Dra. Leticia Flores Farzán  
Universidad Autónoma Nacional (UNAM), México

Dr. Angelo Moreno León  
Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH),  
Honduras

Mtra. Johana Garay Becerra  
Universidad de Panamá, Panamá

Dr. Marlon Urizar-Natareno  
Universidad de San Carlos / Asociación Guatemalteca de  
Filosofía, Guatemala

Dra. Corina Yoris Villasana  
Universidad Católica Andrés Bello / Asociación Venezolana  
de Filosofía, Venezuela

Dr. Fernando Broncano Rodríguez  
Universidad Carlos III de Madrid, España

Dra. Concha Roldán  
Instituto de Filosofía (FIS) del Centro de Ciencias Humanas y  
Sociales (CSIC), España

Dra. Dina Espinosa Brilla  
Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica

Dr. Julio Minaya Santos  
Universidad Autónoma de Santo Domingo / Asociación  
Dominicana de Filosofía (ADOFIL), República Dominicana

Lic. Jossué Leonet Zelaya  
Universidad de El Salvador / Asociación Salvadoreña de  
Filosofía, El Salvador

Dr. Luis Camacho Naranjo  
Universidad de Costa Rica / Asociación Costarricense de  
Filosofía (ACOFI), Costa Rica

Dr. Carlos Thiebaut  
Universidad Carlos III de Madrid, España



*Azur. Revista Centroamericana de Filosofía* es una publicación  
de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)

---

## Normas de publicación

---

El texto presentado para su evaluación debe cumplir con los requisitos que se enumeran a continuación. El incumplimiento de alguno de ellos conlleva al rechazo del texto.

- 1) Envíe una copia del texto digitado a espacio y medio en *Word* para *Windows* al correo electrónico de la Azur. *Revista Centroamericana de Filosofía*: [azurrevista@gmail.com](mailto:azurrevista@gmail.com) y subir a [azurrevista.com/inscripcion-de-articulos/](http://azurrevista.com/inscripcion-de-articulos/).
- 2) Las llamadas para la numeración de las notas se hacen siguiendo el envío de estas al final del texto –no a pie de página-, sin udar los comandos del programa de *Word*.
- 3) Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo/artículo, *Resumen* (no más de 100 palabras), seguido de *Abstract* (no más de 100 palabras), palabras claves (no más de 10), seguidas de *Key Words* (no más de 10), texto, notas, bibliografía (obras ordenadas alfabéticamente), datos biográficos (no más de 90 palabras: títulos académicos, afiliación institucional, líneas de investigación, y publicaciones).
- 4) Los escritos deben ser originales e inéditos.
- 5) El Consejo Editorial recibirá contribuciones en otras lenguas (español, portugués, francés e inglés).
- 6) Los textos no deberán exceder los 52000 caracteres sin espacios para artículos, los 32000 caracteres sin espacios para dossier, 30000 caracteres sin espacios para procesos de investigación, para Perfiles son 15000 caracteres sin espacios, 9000 caracteres sin espacios para reseñas, 15000 caracteres sin espacios para “Poesis” y 19000 caracteres sin espacios para crónicas.
- 7) No utilice subrayados. Al enfatizar una palabra en su lengua o en otra, hágalo cursivas (itálicas). El énfasis que da la negrita se reserva para títulos y subtítulos, no usar negrita en el texto. Las citas textuales, entre comillas dobles cuando va en el cuerpo del texto. Las citas fuera del cuerpo del texto sin comillas dobles, y justificado el margen a la derecha.
- 8) Al final del escrito, las referencias bibliográficas para libros y artículos de revista deben hacerse conforme al formato APA.
- 9) En el cuerpo del escrito, las obras serán referidas entre paréntesis (apellido del autor, el año de la publicación y la página). Cuando aparece por primera vez, va la cita completa, luego solo el número de página.
- 10) **Indicar la sección** a la cual corresponde el trabajo (Artículos, Dossier, Poesis, Perfiles, Procesos de Investigación, Reseñas y Crónica ).

---

Colaboradores en corrección de estilo: Leda Cavallini Solano, Gabriela Rangel Ruiz

y Dr. Óscar Alvarado Vega

Diagramación: Byron Flores Reyes.

Foto de portada: Byron Flores, intervención de imagen realizada con Adobe Firefly.

Dirección electrónica: [azurrevista@gmail.com](mailto:azurrevista@gmail.com)

Página web: <https://azurrevista.com/>

Teléfono: + 00 506 89132032



está bajo una **Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional**.

Hecho el depósito de ley

2024

---

## Políticas editoriales y criterios éticos

---

Azur. Revista Centroamericana de Filosofía se rige por los siguientes principios, políticas y criterios éticos:

- 1) *Declaración ética:* Se garantiza a la comunidad académica y profesional la ética de los procesos editoriales y la calidad de los artículos publicados; así, se respeta la integridad de los artículos y de los materiales publicados, la originalidad, y la socialización responsable, para ello se siguen las normas establecidas por el Code of Conduct and Practices Guidelines for Journals Editores (COPR), del Committee on Publication Ethics.
- 2) *Acceso libre:* La revista sigue los criterios de acceso libre, lo que implica que la información y las investigaciones están disponible al público en forma gratuita. La reproducción y distribución de los contenidos de la revista han de ser citados según los estándares convencionales, respetando los derechos de autor, la integridad de los trabajos y su contenido (Budapest Open Access Initiative).
- 3) *Derechos de autor:* Todos los artículos publicados, están protegidos bajo la Licencia Creative Commons 4.0 (Creative Commons Reconocimiento–NoComercial–SinObraDerivada) Internacional. Consulte esta licencia en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Los(as) autores(as) mantienen los derechos de autor y de publicación, otorgando el derecho de primera publicación a la revista.
- 4) *Originalidad de los artículos:* La revista solo publica artículos y textos que sean originales e inéditos, salvo cuando la Comité Editorial decida que un texto o material tenga una relevancia o importancia histórica o temática.
- 5) *Detección de plagio:* Los textos que se logren detectar como plagio o que su contenido sea fraudulento, será eliminado o no publicado. En tal sentido, los(as) autores(as) deben garantizar que sus escritos son originales o que no infringen los derechos de autor y las normas de referencia y citación especificadas en la revista y según los estándares y los métodos de citación establecidos. Los autores deben reportar conflictos de interés que puedan influenciar los resultados de la investigación.
- 6) *Sistema de arbitraje:* Azur. Revista Centroamericana de Filosofía sigue un sistema de revisión de pares ciegos y anónimos. Primero hay una revisión por parte de la Comité Editorial o del Director para determinar la calidad del artículo y el cumplimiento con los lineamientos de la revista. Luego se remite a un revisor externo para que determine el artículo con base en criterios de calidad académica, estilo, claridad, pertinencia del trabajo. En todo el proceso se mantiene la confidencialidad y el anonimato del autor y los(as) pares. Dicha evaluación se realiza por medio de un formulario para revisores, en el que se harán las recomendaciones de publicación o no del texto o los materiales. La Dirección de la revista o El Comité Editorial determinan si algunos materiales como reseñas, crónicas, perfiles, documentos históricos u otros, requieren o no revisión de pares para su publicación. El Comité Editorial fija los plazos de revisión conforme al cronograma del proceso editorial. Los revisores ayudan a la toma de decisiones editoriales. Los editores emiten la resolución final para

- 1) la publicación de un artículo o material.
- 2) *Gratuidad: La publicación de los artículos no tiene costo para los autores.*
- 3) *Depósito: La revista por ley de la República de Costa Rica se deposita en el [Sistema Nacional de Bibliotecas \(SINABE\)](#)*





---

Azur Revista Centroamericana de Filosofía  
VOL. 6, No. 12, Enero-Junio, 2025 | ISSN 2215-6089

---

### Contenidos

---

Artículos	Pág.
Bernardo Castillo Gaitán Los contenidos del humanismo en primera persona según Miguel de Unamuno .....	19
Diego Barrantes Villalobos Derecho a una Muerte Digna: Consideraciones Sobre la Eutanasia Para el Bioderecho .....	26
Steven Andrés González Enciso El sujeto del Schock en la era de hiperproductividad digital .....	37
Amelia Gallastegui   Silvina Coronel Salomón Políticas Educativas en Filosofía en la Educación Pública de la Argentina actual .....	51
Valeria Sonna Entre educación y prostitución: Sócrates en Platón y Jenofonte.....	60
Marcelo Pérez Silva Zenón el estoico y las relaciones homoeróticas .....	72

---

### Dossier: Filosofía y literatura. Convergencias y disonancias del logos

Presentación .....	89
Leticia Flores Farfán Ilíada y Odisea: dos cantos de intimidad.....	91

Alonzo Loza Baltazar La autoridad literaria de Agustín de Hipona. Para una genealogía de la subjetividad literaria militante.....	104
Prett Rentería Tinoco El germen de la filosofía durante el periodo arcaico de Grecia: la areté como virtud moral en el poema Los trabajos y los días de Hesíodo.....	112
Polux Alfredo García Cerda De Sileno a Rabelais. Concepciones morales del vino en la tradición clásica...	123
Xicoténcatl Servin Memoria y olvido: la narración de la vida y el porvenir de la memoria .....	133
José Alfonso Correa Cabrera Hölderlin vs. la modernidad deshumanizadora. El Archipiélago como expresión de melancólica rebeldía .....	139
Belinda Magali Ortiz Salazar Hermenéutica y Poesía .....	147

---

## Poesis

Laura Sánchez Porras <i>Las aves no se suicidan:</i> Un acercamiento a la obra poética de Alejandra Solórzano.....	159
--	-----

---

## Perfiles

Álvaro Carvajal Villaplana Fernando Broncano: Homenaje .....	169
---	-----

---

## Procesos de investigación

Dina Espinosa Brilla Presentación: sobre indicadores relacionados con derechos de los niños, niñas y adolescentes en condición de vulnerabilidad .....	177
Dina Espinosa Brilla   Melissa Edith Valverde-Hernández Análisis de niñez y adolescencia en condición de exclusión o desventaja para el disfrute pleno de sus derechos: Acercamiento desde indicadores de resultados .....	179

Álvaro Carvajal Villaplana  
El estado de la elaboración de indicadores para las poblaciones de la diversidad sexual, afrodescendientes e indígenas .....205

Dina Espinosa Brilla | Ana Arguedas Ramírez  
La invisibilización estadística de la población de niños, niñas y adolescentes con discapacidad y diversidad funcional.....226

Jensy Campos Céspedes  
Aproximación a los indicadores de cumplimiento de derechos en niñez y adolescencia privada de libertad y de medio familiar en Costa Rica .....238

---

## Reseñas

Germán Vargas Guillén  
Absurdo y rebelión en: La filosofía como modo de vida en Albert Camus, de Angelo Moreno León (Bogotá, Editorial Aula de Humanidades - Colección ¡Enseñar filosofía!, 2024; 129 páginas).....259

Germán Vargas Guillén  
Una metafísica del sentido -Mea res agitur- Comentario a Simbolismo e implicación (Bogotá, Aula de Humanidades, 2023; 333 págs.) de Edickson Minaya .....267

---

## Crónica

Carlos Rodolfo González Zúñiga | Tobías Murillo Pérez  
Cronología de la enseñanza de la filosofía en la educación secundaria de Costa Rica 2010-2023 .....273

Álvaro Carvajal Villaplana  
La filosofía en Centroamérica en el siglo XX .....281

CEILAC  
Justicia y Reparación para nuestro hermano Juan Antonio López.  
Pronunciamiento Solidario: “La injusticia no es invencible”. (LS, 74).....288

Comisión Interdiocesana  
Comunicado Comisión Interdiocesana e Interdepartamental por la defensa de la casa común. ....292

---

**Sobre las personas autoras.....297**



---

## Presentación

---

Nos complace presentarles el Vol. 6, No. 12, enero-junio de 2025 de *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*. El Dossier de este número se titula *Covergencias y disonancias del logos*, y los editores invitados son Leticia Flores Farfán y Rogelio Laguna, ambos de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

En la sección de *Artículos* contamos con 6 colaboraciones, la primera es la de Bernardo Castillo Gaitán, con “Los contenidos del humanismo en primera persona según Miguel de Unamuno”, se trata de un humanismo que parte del cuidado y del respeto de sí mismo con el fin de relacionarse con los demás libre y dignamente. Diego Barrantes Villalobos colabora con “Derecho a una Muerte Digna: Consideraciones Sobre la Eutanasia para el Bioderecho”, donde propone una lectura específica sobre algunos principios bioéticos (dignidad, autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia) para la aprobación de la eutanasia y también propone el cambio de rango jerárquico entre principios. Luego se tiene a Steven Andrés González Enciso con “El sujeto del shock en la era de hiperreproductibilidad digital”, este artículo examina la reflexión de Walter Benjamín sobre la reproducibilidad técnica en la modernidad industrial de los años treinta. Por su parte, Amelia Gallastegui y Silvina Coronel Salomón, colaboran con “Políticas Educativas en Filosofía en la Educación Pública de la Argentina actual”, un artículo que repasa en ciertos aspectos del contexto educativo actual, dado que observamos una tendencia a reducir los espacios de enseñanza y aprendizaje de la filosofía. Se cuenta artículos sobre la diversidad sexual en la Grecia Antigua, a saber: el de Valeria Sonna, con “Entre educación y prostitución: Sócrates en Platón y Jenofonte”, el cual explora la retórica de la prostitución tal y como aparece ligada a la figura de Sócrates en los textos de Platón y Jenofonte, específicamente como analogía de su práctica erótico-pedagógica; y el de Marcelo Pérez Silva, con “Zenón el estoico y las relaciones homoeróticas”, se analiza pormenorizadamente los fragmentos, anécdotas y apotegmas de Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica, que sugieren la posibilidad de tener relaciones homoeróticas.

En la sección de *Dossier* se cuenta con “*Covergencias y disonancias del logos*”, consta de 7 artículos. El primero es el de Leticia Flores Farfán: “*Ilíada y Odisea: dos cantos de intimidad*”; el cual rastrea en la *Ilíada* y en la *Odisea* el campo de las experiencias íntimas que se tejen en las relaciones humanas (dar cuenta de las voces de amor, de piedad, de compasión, de miedo, de dolor, de recogimiento e incertidumbre en contextos de guerrera). El de Prett Rentería Tinoco es “El germen de la filosofía durante el periodo arcaico de Grecia: la areté como virtud moral en el poema *Los trabajos y los días* de Hesíodo”; ahí se revisa el poema *Los trabajos y los días* de Hesíodo con el criterio de que su lectura debe ser complementada con el análisis filosófico, a partir de la identificación de los conceptos *areté*, *dikaiosyne* y *paideia*. También, Alonzo Loza Baltazar, con “La autoridad literaria de Agustín de Hipona. Para una genealogía de la subjetividad literaria militante”; según el autor, Agustín establece géneros literarios que vinculan filosofía, política y retórica. El concepto de *confesión*, entendido como acto de contrición y autoexposición, es central para comprender su influencia literaria y filosófica. Le sigue Polux Alfredo García Cerda, con “De Sileno a Rabelais. Concepciones morales del vino en la tradición clásica”,

que ofrece un esquema de interpretación histórica sobre las representaciones éticas que ha tenido el vino, en tanto objeto cultural pensado por autores de la tradición clásica de cuño grecolatino. El artículo de Xicoténcatl Servin, “Memoria y olvido: la narración de la vida y el porvenir de la memoria”, propone una reflexión filosófica en torno a la memoria y el olvido, a partir del del cuento de Ted Chiang *La verdad del hecho, la verdad del sentimiento*. De José Alfonso Correa Cabrera Tenemos “Hölderlin vs. la modernidad deshumanizadora. El Archipiélago como expresión de melancólica rebeldía”, donde se analizan aquellos elementos de la poesía de Hölderlin que permiten entrever en su obra una crítica a la modernidad: por último, de Belinda Magali Ortiz Salazar, el artículo “Hermenéutica y Poesía”, que tiene por objetivo mostrar la relación que existe en la hermenéutica filosófica gadameriana y la palabra poética que desde sus orígenes mantienen una relación estrecha por el lenguaje.

En la sección de *Poesis* se cuenta con la colaboración de Laura Sánchez Porras, con “Las aves no se suicidan: Un acercamiento a la obra poética de Alejandra Solórzano”, en el se expone una referencia historiográfica de la producción de la poeta Alejandra Solórzano (Guatemala-Costa Rica, 1980), con el fin de aportar a la conformación de estudios acerca de su obra literaria.

En la sección *Perfiles* se presenta una breve semblanza en homenaje a Fernando Broncano Rodríguez, titulado “Fernando Broncano: Homenaje, una colaboración de Álvaro Carvajal Villaplana.

En la sección de *Procesos de investigación* se presentan 4 artículos relativos a la construcción de indicadores de poblaciones vulnerables de la niñez y adolescencia en Costa Rica, en especial de la diversidad sexual, afrodescendientes, indígenas, discapacidad y personas menos edad privadas de libertad y de medio familia, entre otras. Este proyecto es del Observatorio Temático Interuniversitario de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia (OBINA). Se cuenta con 4 artículos. El de Dina Espinosa Brilla y Melissa Edith Valverde-Hernández, intitulado “Análisis de niñez y adolescencia en condición de exclusión o desventaja para el disfrute pleno de sus derechos: Acercamiento desde indicadores de resultados”; le sigue el de Álvaro Carvajal Villaplana: “El estado de la elaboración de indicadores para las poblaciones de la diversidad sexual, afrodescendientes e indígenas”; luego, el de Dina Espinosa Brilla y Ana Arguedas Ramírez, llamado “La invisibilización estadística de la población de niños, niñas y adolescentes con discapacidad y diversidad funcional”; por último, el de Jency Campos Céspedes, “Aproximación a los indicadores de cumplimiento de derechos en niñez y adolescencia privada de libertad y de medio familiar en Costa Rica”.

En la sección de *Reseñas*, Germán Vargas Guillén ofrece dos textos: el primero es “Absurdo y rebelión en: *La filosofía como modo de vida en Albert Camus*, de Angelo Moreno León (Bogotá, Editorial Aula de Humanidades–Colección ¡Enseñar filosofía!, 2024; 129 páginas). El segundo es “*Una metafísica del sentido -Mea res agitur-*. Comentario a *Simbolismo e implicación* (Bogotá, Aula de Humanidades, 2023; 333 págs.) de Edickson Minaya”.

En la sección de *Crónica* se tiene el artículo de Carlos Rodolfo González Zúñiga y Tobías Murillo Pérez, denominado “Cronología de la enseñanza de la filosofía en la educación secundaria de Costa Rica 2010-2023”. El documento presenta la evolución de la enseñanza de filosofía en la educación secundaria costarricense; con

una presentación cronológica; luego se detallan las transformaciones curriculares y laborales realizadas en el periodo del 2010-2023. También se ofrece una participación de Álvaro Carvajal Villaplana, con “La filosofía en Centroamérica en el siglo XX”, donde se hace un recuerdo de la presencia de la filosofía y los(as) filósofos(as) de la región que se referencian referencian en diferentes libros sobre la historiografía de la filosofía en Latinoamérica e Hispanoamérica. Además, se recogen dos pronunciamientos de la Coordinación Interdiocesana e Interdepartamental por la Defensa de la Casa Común: el primero es “El pronunciamiento CEILAC: Justicia y Reparación para nuestro hermano Juan Antonio López Pronunciamiento Solidario: “La injusticia no es invencible”. (LS, 74), del 17 septiembre 2024; y el segundo es “Comunicado de la Coordinación Interdiocesana e Interdepartamental por la Defensa de la Casa Común ...vemos que la tierra entera gime de dolores de parto. Y también nosotros... Rm 8, 22-23”.

En la última sección *Sobre las personas autoras*, como es costumbre se presentan las semblanzas de los(as) autores(as) que participan en este número de *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*.

El comité editorial espera que este número sea del agrado de nuestros(as) lectores(as)

Álvaro Carvajal Villaplana  
Director  
Alajuela, Costa Rica  
Diciembre, 2024







I  
**Artículos**

---



Bernardo Castillo Gaitán  
***Los contenidos del humanismo en primera persona según Miguel de Unamuno***

## RESUMEN

La presente investigación conceptualiza y caracteriza el *humanismo en primera persona* en el pensamiento de Miguel De Unamuno (1864-1936). Un humanismo que parte del cuidado y del respeto de sí mismo con el fin de relacionarse con los demás con libertad y dignidad. Se realiza el análisis documental de los textos del filósofo español en los que se mapea la materia en cuestión y se concluye que esta reflexión filosófica permite a las personas encontrar un punto de referencia para vivir a plenitud aún en las dificultades de la vida cotidiana y, a su vez, es un insumo que puede ayudar al desarrollo integral de los pueblos.

**Palabras Claves:** Unamuno, humanología, yo, libertad, dignidad.

**Abstract:** This research conceptualizes and characterizes *humanism in first person* in Miguel De Unamuno's thought (1864-1936). A humanism based from care and respect for oneself in order to relate to others with freedom and dignity. Documentary analysis of the texts of the Spanish philosopher is carried out in which the subject in question is mapped and it is concluded that this philosophical reflection allows people to find a point of reference to live fully even in the difficulties of daily life and, in turn, it is an input that can help the integral development of populations.

**Keywords:** Unamuno, humanology, self, freedom, dignity.

### Autor/ Author

Bernardo Castillo Gaitán  
Universidad de Costa Rica

**ORCID ID: 000-003-2467-2349**

**Correo: berantcg@gmail.com**

Recibido: 09/07/2024

Aprobado: 30/10/2024

Publicado: 29/01/2025

## 1. Introducción

Se entiende por humanismo la reflexión filosófica en la cual se actualiza la discusión referente a la persona que vive en un tiempo y lugar concreto. De esta manera las actividades como el arte, la literatura, la educación y la cultura en general son realizadas y valoradas a partir de la correspondiente consideración de su dignidad. Además, se comprende como el desarrollo de la búsqueda continua de las causas y de los

diversos puntos de vista que permiten conocer y responder de la mejor manera a las diferentes circunstancias en las que se encuentra un ser humano. Al promover la libertad como constante búsqueda del bien, el humanismo, desarrolla el valor de la solidaridad que consiste en la fuerza que impulsa a las sociedades a unirse para conseguir un bien común como evidencia de la convivencia en logro de la mejora permanente de las condiciones de vida tanto individual como de grupo (Castillo, Cambronero y Viquez 2005).

Específicamente, Unamuno, se interesa por la construcción de un humanismo generado a partir de la condición de cada persona de carne y hueso que es la razón de ser de su filosofía (Ferrater 1957). Considera que lo humano y la humanidad son muy abstractos prefiriendo el uso del término el humano y por esta razón según D'Olhaberriague (2010), el humanismo de Unamuno es

[...] en primera persona, el único que propicia una humanidad no difuminada ni desvaída, una agrupación hermanada, y no una suma de los impulsos de individuos dispares, cuya intrahistoria constituya el fondo atemperador de la desarmonía radical dinamizadora de cada ser humano y el factor de reanimación de la historia. Intrahistoria e historia se solicitan mutuamente; la primera representa lo intraconciente de la historia, es decir lo sustancial del espíritu de un pueblo, aun cuando los individuos no reparen en ello, ya que viene a ser un supuesto actuante con el cual se cuenta en la forma paradójica de darlo por descontado. Esta intuición unamuniana romántica de la intrahistoria marca el pulso del progreso que en el sentir del autor se identifica con la tradición eterna, con el substrato vivo y vivificante del humanismo (167).

Unamuno (1986) parte de la base de un vigoroso antropocentrismo dándole más valor a las personas que a las cosas y que al universo en general, esto quiere decir, que la persona individual es el centro y fin del universo y a pesar de que el yo ante el universo es nada, para él cada ser humano es todo. La expresión en primera persona, se refiere a un humanismo concreto que se desarrolla y se teoriza en la vida cotidiana, no se supedita a una cátedra de conceptos abstractos que luego no se pueden hacer realidad en la vida. A Unamuno le interesa el yo concreto e individual (Ramírez, 2013) a partir de cual se puede explicar toda la humanidad.

Las fuentes del humanismo de Unamuno según París (1968) son el socialismo que le inspira a la búsqueda de una sociedad más justa, el darwinismo que le va a servir para plantear que la persona no tiene un fin cuando muere y la ciencia abierta que permite que los seres humanos tengan un pensamiento y una mentalidad abierta que busca la construcción de la sociedad partiendo del yo que va cambiando en su desarrollo histórico cuya finalidad es crear la verdad (Unamuno, 1999).

---

## 2. Metodología

La investigación pretende sustentar de contenido teórico el humanismo en primera persona en el pensamiento de Miguel De Unamuno siguiendo estos pasos: primero se realizó la revisión de artículos relacionados con el tema escritos por personas estudiosas de Unamuno. En segundo paso, se seleccionaron algunos textos de su vasta producción literaria en la que se trata de forma específica el humanismo,

entre ellas: *La dignidad humana, La crisis del patriotismo, Civilización y cultura, Intelectualidad y espiritualidad, Soledad. El otro, la fe, la Sinceridad, Mono diálogos.*

Como tercer paso, se realizó una lectura previa de la revisión de esta literatura específica la cual implicó la detección, consulta y la obtención de la información necesaria (Hernández, Fernández y Batista, 2014) con el fin de dar significación y contenido al humanismo en primera persona propias del pensamiento de Unamuno. Como cuarto paso se realizaron resúmenes, mapas conceptuales y se sistematizó la información para la escritura del artículo.

Una vez seleccionada la información se diseñó un esquema de trabajo o una lista ordenada de los puntos fundamentales (García, 2012); se infirieron los contenidos del tema utilizando el método intertextual triangulando lo literario, lo teórico y las diferentes perspectivas con el fin de enriquecer la investigación a partir de los diversos comentarios críticos de los lectores del texto (Longan Phillips, 2021).

---

### 3. Resultados

La definición que Unamuno (2007) da al término *humanismo* se puede encontrar en el la obra literaria *En torno al casticismo y cinco ensayos* en la que señala que se trata de la “[...] modesta ciencia de trabajo, la voz de los siglos humanos y de la sabiduría lenta de la ciencia” (165). Esta expresión es coherente con su pensamiento que se encarga de establecer la idea que el ser humano no se limita solamente a lo material, sino que, tiene la capacidad de aspirar siempre a lo más grande, incluso, al deseo no morir, aunque sea causa de tragedia, de angustia de lucha y de dolor; acciones necesarias para que se vaya conformado la humanidad en las personas.

Es un humanismo que se adquiere a lo largo del tiempo y representa a su vez la ciencia de la vida. La anterior idea se encuentra presente en Unamuno (1958), específicamente en su obra *Civilización y Cultura* donde considera que el humanismo consiste en comprometerse mutuamente con la naturaleza y la realidad que rodea a las personas con el fin de transformarlas teniendo presente que todo está en constante cambio, nada es absoluto. Se puede catalogar al humanismo de Unamuno como la acción de plenitud de las personas y de todo el universo (París, 1969), pero también, se le puede denominar en primera persona porque Unamuno (1958) a partir de su texto titulado *Sobre sí mismo* publicado en el año 1913, se considera un investigador de su propio yo personal que vive y sufre en su carne y hueso porque debe asumir él mismo la búsqueda de alternativas para superar el dolor. sin echar mano de los demás. Atender al propio yo es también atender a los otros yo.

En su escrito denominado *El dolor de pensar* del año 1915, se autodefine como abogado de todos los yo y para ello afirma:

Yo no quiero ser, lector, sino el espejo en que te veas tú a ti mismo. ¿Que el espejo es cóncavo o convexo y de tal especie de concavidad o convexidad que no te reconoces y te duele verte así? Pues conviene que te veas de todos los modos posibles. Es la única manera de que llegues a conocerte de veras. Si nunca te has visto sino en reflexión normal, tal como te retratas en la ¡isa sobrehaz de una charca tranquila, donde ni la más leve brisa riza las aguas, entonces no sabes quién eres. No sabrás quién eres hasta que, al verte un día de tal modo deformado por

el espejo, te preguntes: “¿Pero éste soy yo?” y empieces a dudar de que tú seas tú, empieces a dudar de tu existencia real y sustancial. Aquel día empezarás a vivir de veras (Unamuno, 1958, 318).

La duda frente a la certeza es el derrotero que acompaña a Unamuno (1999) a lo largo de su vida, por esta razón el humanismo de Unamuno valora a la persona como “homo Viator” o lo mismo que decir el ser que se cuestiona desde su origen hasta su ocaso basado en el terror del límite que se le impone a su deseo de inmortalidad. Es un humanismo comprometido a dar respuestas de la existencia humana por medio de la palabra escrita en la que se refleja lo más íntimo del yo, la primera persona.

La novela *Amor y Pedagogía* expone la idea que Unamuno (2018) defiende de la necesidad de un humanismo en primera persona que consiste en respetar a cada uno de aquellos que deciden su propio estilo y camino para vivir a plenitud. En Avito Carrascal, uno de los personajes principales de la novela, se generan una serie de preguntas cuando su hijo Apolodoro va asumiendo su humanidad en primera persona.

Pero ¿qué es esto? ¿qué le pasa a mi hijo? -piensa don Avito-; parece otro [...] ¿estará sufriendo alguna enfermedad de la personalidad? ¿tendrá alguna honda perturbación en la cenestesia? ¿estará de muda? ¿tendrá la solitaria? ¿le estará entrando alguna monomanía? ¿será la incubación del genio? ¿estará en el momento meta dramático, en el instante de la libertad, próximo a parir su morcilla? (88).

En esta misma novela Unamuno (2018) da a entender que el amor es principio del humanismo preocupado por fortalecer el yo propio que se experimenta en el propio cuerpo cuando

Empieza la humanidad a cantar en él; en los abismos de su conciencia sus pretéritos abuelos, muertos ya, canturrean dulces tonadillas de cuna a los futuros nietos, nonatos aún. Revélasela la eternidad en el amor; el mundo adquiere a sus ojos sentido, ha hallado sendero el corazón, sin tener que galopar a campo traviesa. El ruido de la vida empieza a convertirse en melodía: medita, comprendiéndolo ya, en aquello de los juicios sintéticos y de las formas *a priori* de Kant, solo que el único juicio sintético *a priori*, el interno ordenador del caos externo es el amor. Toca la sustancialidad de las cosas, su tangibilidad por el tacto espiritual: le es ya el mundo de bulto, macizo, sólido, con contenido real (88).

Atender el yo o empezar a amarse y amar a los demás es causa de las manifestaciones de humanidad en las personas, la vida tiene un nuevo sentido porque se ordena y se llega a comprender lo que parece incomprensible. Lo humano se hace una sola cosa con la realidad, todo parece claro generando gran ilusión que capacita para vencer los obstáculos que limitan el ser y hacer. Unamuno (1958) en su escrito titulado *Aprende a ser el que eres* del año 1915, describe su humanismo con estas palabras: “Cuando uno se haya hecho el que ha de ser para siempre, que pueda decir como última palabra: Queda dicho yo” (580); es decir el humanismo busca la firme convicción de las personas a ser lo que son y nada más. Esta idea de ser lo que se es, está presente en la obra literaria, *Vida de Don Quijote y Sancho*, en la que Unamuno (2017) explica que:

¡No hay otro yo! Los habrá mayores y menores, mejores y peores, pero no otro yo. Yo soy algo enteramente nuevo; en mí se resume una eternidad de pasado y de mí arranca una eternidad de porvenir. ¡No hay otro yo! Esta es la única base sólida del amor entre los hombres, porque tampoco hay otro tú que tú, ni otro él que él (268).

El humanismo pretende que el ser humano forme parte de una ciencia que le permite la comprensión de su situación personal y existencial en primera persona (Signer, 2006), es decir, desenterrar los valores humanos que son ocultados por la sociedad o por comportamientos que les interesa la masa sin forma dejando de un lado la identidad personal

---

#### 4. Discusión

Al responder a la pregunta ¿cuáles son los contenidos del humanismo en primera persona según Unamuno? Este tiene como objetivo procurar que el ser humano se comprometa con el universo, con la naturaleza que lo rodea. Es el gran deseo de humanizar la realidad para transformarla bajo el principio que las cosas y las personas están en constante cambio y que nada puede ser considerado como absoluto (París, 1968). En Unamuno, todo da inicio en el sí mismo o en primera persona porque es un apasionado del escrutinio del yo propio para poder fortalecer la relación humana con sus semejantes. Es el humanismo que aprecia y toma como base de su reflexión, la lucha cotidiana entre la vida, la muerte y la inmortalidad que cada ser humano libra en su intimidad (D'Olhaberriague, 2010).

Ya el *Discurso pronunciado en el paraninfo de la Universidad de Valencia el 22 de febrero de 1909 con ocasión del centenario del nacimiento de Darwin, organizado por la academia médico-escolar de dicha ciudad*, Unamuno (1957), equipara el progreso de los pueblos con el humanismo puesto que cada yo, cada individuo, en primera persona, introduce una especie de variaciones que modifican la sociedad. El humanismo se origina cuando se lucha consigo mismo y luego se crece como persona; consiste en la tarea de humanizar la naturaleza mediante la palabra y el sentimiento con el fin de mejorar las condiciones humanas (Unamuno, 1999).

Este humanismo también contiene diversas posibilidades para enfrentar el dolor, la angustia y la lucha cotidiana en la vida de las personas (Unamuno, 1969), buscando dentro de sí mismos el universo de oportunidades que cada persona tiene para vivir con dignidad a través de los múltiples personajes ficticios que en los escritos de Unamuno son puesto al servicio de la humanidad como base de un experimento mental que sirva como simulación de lo podría ocurrir en la realidad personal e individual.

Recuperar la memoria de los pueblos por medio de la literatura es otro de los contenidos del humanismo en primera persona, porque aquella es la base por la cual se construye una humanidad en determinado momento y lugar. Esto quiere decir que el humanismo del que se reflexiona en este ensayo ofrece estrategias de aprendizajes para saber actuar y guiarse en medio de la desesperación sentida que a su vez es la condición humana más inmediata para pensar (Unamuno, 1999).

Este humanismo está cargado de sinceridad, una virtud de las personas que evita

la hipocresía y las exageraciones para adquirir sabiduría mediante la vivencia de los procesos de la vida en los que la paciencia es vital siendo solidarios y compasivos. El humanismo en primera persona se hace realidad visible cuando en la sociedad cada ser humano es respetado desde su condición de lucha cotidiana, cuando se impulsa la generación de pensamiento crítico que genera en cada persona el fortalecimiento de la identidad, la habilidad de resolver los problemas de la vida cotidiana con el firme propósito de no olvidar lo que cada persona en particular tiene en común: la humanidad, la cualidad de ser humano que consiste en vivir a plenitud a pesar de los límites (Unamuno, 2007).

---

## Referencias

- Bautista, N. (2011). *Proceso de la investigación cualitativa: epistemología, metodología y aplicaciones*. Manual Moderno.
- Cambroner, R., Castillo, B. y Víquez, D. (2005). *El mensaje cristiano encarnado en la vida de los pueblos*. Universidad Católica de Costa Rica.
- Ferrater Mora, J. (1957). *Unamuno: bosquejo de una filosofía*. Editorial Sudamericana.
- Longan Phillips, S. (2021). *Investigación sobre un texto literario: ¿y eso... cómo se hace?*. Ediciones Digitales Escuela de Estudios Generales Universidad de Costa Rica. <https://edicionesdigitaleseg.ucr.ac.cr/investigacion-sobre-un-texto-literario-y-eso-como-se-hace/>.
- París, C. (1968). *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Ediciones Península.
- Savignano, A. (1989). *Unamuno, Ortega y Zubiri. Tre voci della filosofia del novecento*. Guida editori.
- Unamuno, M. (1958). Discurso pronunciado en el paraninfo de la Universidad de Valencia el 22 de febrero de 1909 con ocasión del centenario del nacimiento de Darwin, organizado por la academia médico-escolar de dicha ciudad. En Manuel García Blanco (Ed), *Unamuno Obras Completas: Autobiografías y recuerdos personales* (1 ed., Vol. VII, pp. 786–809). Afrodisio Aguado S.A. Editores Libreros. [https://www.academia.edu/11338016/Miguel\\_de\\_Unamuno\\_y\\_Jugo\\_Obras\\_completas\\_Tomo\\_VII?email\\_work\\_card=title](https://www.academia.edu/11338016/Miguel_de_Unamuno_y_Jugo_Obras_completas_Tomo_VII?email_work_card=title).
- Unamuno, M. (1958). El dolor de pensar. En Manuel García Blanco (Ed), *Unamuno Obras Completas: Autobiografías y recuerdos personales* (1 ed., Vol. X, pp. 314–318). Afrodisio Aguado S.A. Editores Libreros. [https://www.academia.edu/11338016/Miguel\\_de\\_Unamuno\\_y\\_Jugo\\_Obras\\_completas\\_Tomo\\_X?email\\_work\\_card=title](https://www.academia.edu/11338016/Miguel_de_Unamuno_y_Jugo_Obras_completas_Tomo_X?email_work_card=title).
- Unamuno, M. (1958). Sobre sí mismo. En Manuel García Blanco (Ed), *Unamuno Obras Completas: Autobiografías y recuerdos personales* (1 ed., Vol. X, pp. 243–248). Afrodisio Aguado S.A. Editores Libreros. [https://www.academia.edu/11338016/Miguel\\_de\\_Unamuno\\_y\\_Jugo\\_Obras\\_completas\\_Tomo\\_X?email\\_work\\_card=title](https://www.academia.edu/11338016/Miguel_de_Unamuno_y_Jugo_Obras_completas_Tomo_X?email_work_card=title).



- Unamuno, M. (1958). Aprender a ser el que eres. En Manuel García Blanco (Ed), *Unamuno Obras Completas: Autobiografías y recuerdos personales* (1 ed., Vol. X, pp. 577–580). Afrodisio Aguado S.A. Editores Libreros. [https://www.academia.edu/11338016/Miguel\\_de\\_Unamuno\\_y\\_Jugo\\_Obras\\_completas\\_Tomo\\_X?email\\_work\\_card=title](https://www.academia.edu/11338016/Miguel_de_Unamuno_y_Jugo_Obras_completas_Tomo_X?email_work_card=title).
- Unamuno, M. (1969 4ª Ed). *La agonía del cristianismo*. Editorial Losada.
- Unamuno, M. (1986). *Mi religión y otros ensayos*. Espasa- Calpe.
- Unamuno, M. (1999). *Del sentimiento trágico de la vida*. Editorial Óptima, Colección Odisea.
- Signes, M. (2006). Filosofía de Unamuno: filosofía del quijotismo. *Espíritu*. LV. pp. 289 -298. <file:///C:/Users/SRN/Downloads/Dialnet-FilosofiaDeUnamuno-2309575.pdf>.
- Unamuno, M. (2007). En torno al casticismo y cinco ensayos. En Ricardo Senabre (Ed). *Obras Completa de Miguel de Unamuno: Ensayos*. (Vol. VIII, pp. 789 – 884). Biblioteca Castro. Fundación José Antonio de Castro.
- Unamuno, M. (2007). Civilización y culturas. En Ricardo Senabre (Ed). *Obras Completa de Miguel de Unamuno: Ensayos*. (Vol. VIII, pp. 379 – 387). Biblioteca Castro. Fundación José Antonio de Castro.
- Unamuno, M. (2017). *Vida de Don Quijote y Sancho*. Edita textos.info
- Unamuno, M. (2018). *Amor y pedagogía*. Textos.info. Biblioteca digital abierta. <http://www.textos.info>

Diego Barrantes Villalobos

## ***Derecho a una Muerte Digna: Consideraciones Sobre la Eutanasia Para el Bioderecho***

*La muerte es un castigo para algunos, para otros un regalo, y para muchos un favor. (Séneca)*

### **RESUMEN**

El presente artículo argumenta a favor de la legalización y regulación de la eutanasia dentro de los marcos éticos y legales del bioderecho. Para ello, se expone para el bioderecho una lectura específica sobre algunos principios bioéticos (dignidad, autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia) para la aprobación de la eutanasia y se propone el cambio de rango jerárquico entre principios. Además, se sostienen cuatro argumentos adicionales a favor de la eutanasia y a una muerte digna. Por último, se expone la legitimidad de la eutanasia dentro de los marcos éticos y legales del bioderecho.

**Palabras Claves:** eutanasia, bioderecho, derecho, dignidad, autonomía, muerte digna.

**Abstract:** This article argues for the legalization and regulation of euthanasia within the ethical and legal frameworks of biolaw. To this end, a specific reading of some bioethical principles (dignity, autonomy, beneficence, nonmaleficence and justice) for the approval of euthanasia is presented to biolaw and a change of hierarchical rank among principles is proposed. In addition, four additional arguments in favor of euthanasia and a dignified death are made. Finally, the legitimacy of euthanasia within the ethical and legal frameworks of biolaw is presented.

**Keywords:** euthanasia, biolaw, right, dignity, autonomy, dignified death.

#### Autor/ Author

Diego Barrantes Villalobos  
Universidad Nacional de Costa Rica

**ORCID ID: 0000-0002-8230-9970**

**Correo: diegobarravilla@gmail.com**

Recibido: 15/04/2024

Aprobado: 15/07/2024

Publicado: 29/01/2025

### **1. Eutanasia y bioderecho**

*Eutanasia* es un término que proviene del griego *eu* (bueno) y *thanatos* (muerte). Aunque existen planteamientos diversos sobre la definición de ese concepto; para efectos de interés en este artículo se va a entender por eutanasia lo expuesto por el

reconocido bioeticista español Diego Gracia Guillén (1941-actualidad), el 16 de junio de 1998 ante la Comisión Especial de Estudio sobre la Eutanasia en España, al expresar que, se entiende por esta “[...] la acción que se realiza directamente en el cuerpo de otra persona con la intención de quitarle la vida y a petición explícita y reiterada de ésta” (17).

Esa definición introduce la idea de que la eutanasia ha de contener una implicación crucial sobre la vida y la muerte de una persona. Lleva esto a que, históricamente, la misma haya sido objeto de reflexión y controversia, planteando profundos dilemas éticos y legales, colocándose en la encrucijada de disciplinas diversas, tal como ha sucedido en el bioderecho.

El bioderecho se constituye por la convergencia entre tres disciplinas, en cuya integración se procura la reflexión ética sobre la vida, así como sobre las regulaciones legales de cumplimiento obligatorio y el estudio científico de la vida. Es decir, conlleva un accionar interdisciplinar, donde las tres ramas conjuntamente dan respuesta a dilemas específicos con fundamentos científicos y con una carga valorativa ética y legal alta. Siguiendo las palabras del catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Cantabria, Ángel Pelayo González-Torre (22, 2012) en su texto *Bioética, bioderecho y biopolítica Una aproximación desde España* se define bioderecho como:

El conjunto de las actividades jurídico-normativas que van a regular las cuestiones problemáticas relativas al cuerpo y a la salud de los sujetos en relación con la actividad médica asistencial e investigadora, así como otras cuestiones biológicas relativas al mundo natural, incluyendo también a otros seres vivos.

Así, una vez que se argumenta la importancia de ejercer cierto grado de control sobre las actividades relacionadas con la salud y la investigación, son las regulaciones legales las que deben ser consideradas como fundamentales para abordar de manera específica las cuestiones bioéticas en su versión práctica.

En virtud de las definiciones planteadas anteriormente, es posible visualizar que ambos conceptos están estrechamente relacionados ya que el bioderecho, en tanto campo interdisciplinar integrado por ese conjunto de actividades jurídico-normativas. Campo afanado por regular los aspectos problemáticos mencionados en la definición de González-Torre, y que ha de jugar un papel crucial en el análisis y regulación de la eutanasia en tanto que el bioderecho. Tal regulación proporciona un marco ético y legal para abordar cuestiones complejas, como la de considerar los derechos y la dignidad de las personas pacientes, a fin de que la práctica médica pueda ser ejecutada responsablemente. De ahí que la intersección entre la eutanasia y el bioderecho resulta fundamental para comprender y abordar de la forma más oportuna para la dignidad humana los desafíos éticos y legales en torno al final de la vida y el derecho de la persona a tomar decisiones trazadas por su autonomía sobre su propio destino.

## 2. Principios bioéticos por considerar para el derecho a la eutanasia y su relación con el bioderecho

La expresión “Principios bioéticos por considerar” enfatiza ya por sí misma que los principios expuestos a continuación no sugiere que los mismos sean objeto de consideración o de reflexión, sino que los mismos han de ser tomados en cuenta como argumentos sólidos para la aprobación del derecho a la eutanasia, sin embargo, antes de exponer principio por principio, es pertinente responder a la pregunta ¿Por qué principios?

Para Julio Barberis (1991, 23) la expresión “principio” es empleado precisamente para referirse a “una máxima o a un proverbio que viene de la tradición jurídica. Se lo usa además para expresar generalizaciones obtenidas a partir de las reglas del sistema, para designar pautas a las que se atribuye un contenido manifiestamente justo”, alegando este concepto ya características propias de lo que se entiende por principio, de forma tal que los principios confieren derechos e imponen obligaciones.

En relación con ello, en 1974 el Decreto Sobre Investigación Nacional se convierte en ley y con ello se da lugar a la creación de la Comisión Nacional para la Protección de Investigación Biomédica y de Comportamiento donde uno de los objetivos principales para la misma es “[...] determinar los principios éticos básicos que deben regir la investigación biomédica y de comportamiento que incluya sujetos humanos y desarrollar las directrices a seguir para garantizar que tal investigación se lleve a cabo de acuerdo a esos principios” (Departamento de Salud, Educación, y Bienestar, 1979) en el cual es posible apreciar aquellas máximas o pautas a las que se ha atribuido ya un contenido considerado manifiestamente como justo que irá a regir una investigación y un comportamiento determinado con un fin específico.

De ahí que es oportuno interpretar adecuadamente los principios bioéticos que han de ser entendidos como sustento básico para la argumentación a favor de la eutanasia, que tiene el bioderecho en su alcance normativo para posteriormente estimular las jurisdicciones relacionadas con lo que implican jurídicamente las prácticas en relación con este tema. Si bien el bioderecho no es una serie de principios éticos, a la hora de tratar el tema de la eutanasia debe tomar en cuenta principios éticos específicos que norman esta práctica para que, en regulaciones proclamadas por el bioderecho, se tome una postura en relación con la posibilidad o imposibilidad legal de la práctica de la eutanasia. Es así como, una vez comprendido el fin y la importancia de dichos principios, se argumenta con base en ellos para la aprobación del derecho a la eutanasia. Los principios por considerar son los siguientes: Principio de dignidad humana, Principio de autonomía, Principio de beneficencia, Principio de no maleficencia humana y Principio de justicia.

### 2.1. Principio de Dignidad Humana

En documentos diversos como la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (1948) se consagra este principio como fundamento último de los derechos humanos pero ¿qué significa la dignidad humana? La *Enciclopedia de Bioderecho y Bioética*, al referirse al concepto de *dignidad humana*, toma como potestad las palabras del reconocido jurista argentino Roberto Andorno quien a su vez hace uso de las palabras

de Bayertz (1999) para referir que la noción de “dignidad humana” se vincula con el «respeto incondicionado que merece todo individuo en razón de su mera condición humana, es decir, independientemente de cualquier característica o aptitud particular que pudiera poseer» (824), sin embargo, el mismo no es inherente al ser humano, sino que es un valor dado para con nosotros mismos.

De ahí que a este principio se le debe considerar como un valor jurídico fundamental a la hora de pensar en la eutanasia, ha de ser el eje central al que los demás principios han de aspirar, el principio matriz que rijan los demás principios. Es decir, el pórtico de los demás principios consagrados cuando se discute sobre la eutanasia e inclusive, entendido desde el bioderecho se ha de hacer una referencia especial a la dignidad humana al cobrar especial importancia en su sentido restrictivo en esta área del derecho. Si al fin de cuentas el bioderecho lo que busca es regular para defender la dignidad humana, ha de ser el principio de la dignidad humana el primero dentro de un orden jerarquizado cuando se discute sobre la eutanasia.

Este principio puede ser interpretado a favor de la eutanasia en tanto que la eutanasia sería parte del respeto a la condición humana al final de su vida. El derecho de las personas a una muerte digna mediada por la eutanasia está íntimamente ligado al derecho a vivir una vida digna, por lo que cuando las condiciones médicas impiden a una persona vivir plenamente y el contexto en el que se encuentra le colocan en una situación de grave detrimento de su dignidad personal o bien resulta en sufrimientos físicos permanentes e irreversibles, es necesario considerar y ofrecer la opción de poner fin a una vida que no se pueda considerar digna según el criterio de la persona afectada, siendo este actuar parte del respeto incondicionado que toda persona merece en razón de su condición humana, posibilitando esto una muerte digna que implica el morir de la mejor forma posible, es decir, con el mayor alivio físico, mental, psicológico y espiritual posible.

## 2.2. Principio de autonomía

En el *Informe de Belmont* (1979, 4) se estipula que todas las personas deben ser tratadas como agentes autónomos y que las personas con autonomía disminuida tienen derecho a ser protegidas e inclusive define que:

Una persona autónoma es una persona capaz de deliberar acerca de sus metas personales y de actuar en el sentido de tales deliberaciones. Respetar la autonomía significa dar valor a las opiniones y elecciones de personas autónomas al mismo tiempo que se evita obstruir sus acciones, a menos que éstas sean claramente en detrimento de otros.

Con este principio, lo que se busca es promover que la persona asuma su derecho a tomar decisiones propias basadas tanto en sus creencias como valores propios, buscando superar así un paternalismo existente entre la relación médico-paciente, donde las acciones se ejecuten de acuerdo con la voluntad y deseo de la persona paciente y no impuesta por otros.

El principio de autonomía se explica desde la referencia a un sujeto mismo, caracterizado por ser portador de un sistema de creencias definido, y construido

a lo largo de su vida desde la cual, en el constante devenir, define su proyecto vital en el que busca sus bienes para ostentar su proyecto. Así que esta autonomía es la que conduce a ese ser humano racional, definido por sus creencias y construcción, a procurarse el bien que considere oportuno, ya sea el dejar o no que se practique aquella acción que se realizaría directamente en su cuerpo para quitarse la vida pero que la decisión sea a petición explícita y reiterada de ésta misma persona. En virtud de esto, obliga a entender que es el paciente quien determina el punto último al que se deben aplicar las medidas médicas del caso, dándose por entender esto que es el paciente el que decide si se le aplica o no la eutanasia misma para aliviar el sufrimiento que se presenta.

### 2.3. Principio de Beneficencia

En relación con este principio, en el Informe Belmont se postula que “El concepto de tratar a las personas de una manera ética, implica no sólo respetar sus decisiones y protegerlos de daños, sino también procurar su bienestar” (1979, 5), es decir, lo que busca es actuar para prevenir o suprimir el daño, para promover el bien del “otro” ser humano y para ayudar al “otro” ser humano. Ayuda que en teoría tanto ha caracterizado en su historia a la medicina, para no hacer daño y con ello para incrementar al máximos los beneficios y disminuir al máximo los daños posibles. Si esto es lo que se busca alcanzar, es necesario que este principio sea de acatamiento obligatorio y no una mera sugerencia.

Siguiendo las palabras de María Araya (2023, 14) y en relación con el final de la vida, esta autora sostiene que

En el proceso hacia el final de la vida, la práctica de este privilegio implica que todos los procedimientos, diagnósticos terapéuticos y el acompañamiento psicológico-espiritual se apliquen con el único fin de beneficiar al paciente (deben ser seguros y efectivos).

En relación con lo anterior, dentro del contexto de cuidados al final de la vida, la opción de la eutanasia se alinea con el principio de beneficiar al paciente en tanto que el principio como la eutanasia lo que buscan es beneficiar a la persona, para promover su bien, ayuda y sus deseos reales. Una vez permitido que la persona sea garante del control sobre su propia muerte, se garantiza que sea evadido un sufrimiento innecesario cuyo deseo de morir con dignidad sea respetado, beneficiando así a la persona y colocando el bienestar de esta en el centro de las decisiones médicas. Es decir, para el caso de la eutanasia es posible entenderla como una extensión de la beneficencia, permitiendo poner fin a la vida de la persona paciente y mantener la dignidad de este al permitirle una muerte digna y sin dolor, siendo la eutanasia un acto beneficioso que respeta y protege la dignidad y el bienestar en su fase final de vida.

### 2.4. Principio de no maleficencia humana

El principio de no maleficencia resulta ser pertinente a tomar en cuenta cuando se reflexiona sobre la eutanasia y su viabilidad. Diana Bernal (2015) en su texto

*Bioderecho Internacional* considera que el mismo “[...] conlleva la obligación de no hacer daño al otro, en particular al paciente, de manera que se rige bajo el postulado de que si no es posible hacerle el bien, al menos se debe evitar producirle daño alguno” (36). Con este principio, se está en la obligación de no causar daño, de forma tal que es necesaria que siempre la persona especializada en estudios médicos esté atenta y cuidadosa para prevenir cualquier daño posible, por lo que incluso la falta de malicia o de intención, no justifica violar el principio de no maleficencia.

Al igual que los principios planteados con anterioridad, el principio de no maleficencia puede ser interpretado de forma tal de manera que respalde la aprobación de la eutanasia. Como este principio sostiene la obligación de no causar daño a la persona paciente, de evitar acciones directas o indirectas perjudiciales o bien de prevenir cualquier sufrimiento innecesario o prolongado, desde esta perspectiva, la eutanasia puede ser considerada como una aplicación de la no maleficencia en tanto que la persona paciente al elegir la opción de la eutanasia estaría optando por un acto de compasión y respeto hacia su autonomía y su dignidad al evitar prolongar un sufrimiento ya sea a corto plazo o bien a mediano o largo plazo (tal como aquellas personas que experimentan un deterioro progresivo y una pérdida de su calidad de vida). Es en estas circunstancias que la persona paciente tendría la opción de poner fin a su vida y la medicina estaría a su servicio de forma tal que estaría cumpliendo con su obligación de no causarle un daño adicional.

## 2.5. Principio de Justicia

En relación con este principio se tiene la obligación de distribuir los recursos limitados que en un contexto médico particular existe, de modo que se busque producir el máximo beneficio sanitario para la comunidad que necesita acceder a dichos recursos. En el Informe Belmont (1979, 14-15) se cuestiona sobre ¿Quién debe recibir los beneficios de la investigación y soportar su responsabilidad? Augurando que la respuesta a esta es una cuestión de justicia. Aunado a este concepto, María Araya (2023) menciona que el mismo “[...] promueve la lucha por una distribución justa y equitativa de las condiciones sociales, políticas y económicas de los pacientes que transitan hacia el final de sus vidas.” (Belmont, 1979, 14-15) develando esto una relación entre este principio y el final de la vida.

A la hora de crear una relación entre la eutanasia y este principio, siendo posible interpretarlo para el apoyo a la eutanasia en tanto que se sostiene que todas las personas han de tener acceso equitativo a esta opción independientemente de su estatus económico, social o de salud, de forma tal que la justicia se enfocaría en garantizar que aquellos que deseen terminar su vida de manera digna y sin sufrimiento tengan la oportunidad de hacerlo sin discriminación alguna. Asimismo, este principio puede ser interpretado como el principio que busca que todas las personas sean tratadas como iguales, abogando esto porque independientemente de la edad una persona pueda acceder a la eutanasia como recurso necesario para sus intereses.

## **2.6. Principio de Dignidad y Principio de Autonomía por Encima del Principio de la Vida**

La dignidad y la autonomía deben prevalecer sobre el principio de la vida, ya que son fundamentales para garantizar la calidad de vida y el respeto por la individualidad y la autodeterminación de cada persona. Entre sí, ambos están estrechamente interrelacionados y se refuerzan mutuamente en su diario existir, por ejemplo, la autonomía permite a las personas ejercer control sobre su propia vida y salud, con lo que a su vez estaría contribuyendo a preservar su dignidad como seres humanos autónomos y capaces de tomar decisiones sobre sí mismos. En el contexto de la atención médica, el respeto por la autonomía del paciente es esencial para garantizar que las decisiones médicas sean congruentes con los valores y deseos individuales, promoviendo así un sentido de dignidad y autoestima. Sin embargo, lo que acá más interesa es afirmar el planteamiento de que ambos principios deben estar por encima del principio de la vida y el principio de dignidad por encima del de autonomía.

Está claro que el principio de la vida es indiscutiblemente importante e inclusive la preservación de la vida es un objetivo loable, sin embargo, es importante considerar previa a mantener la vida, la calidad de vida y el sufrimiento que una persona está experimentando, puede experimentar o potencialmente pueda experimentar. Por ejemplo, piénsese en que si bien ciertas circunstancias pueden prolongar artificialmente la vida, esto puede a su vez implicar un sufrimiento innecesario o una disminución significativa de la calidad de vida de la persona paciente.

Asimismo, el hecho de argumentar a favor de la priorización de la dignidad y la autonomía en relación con la eutanasia no implica una falta de valoración por la vida, sino por el contrario, implica un reconocimiento de que la vida humana debe ser vivida con dignidad, en las mejores condiciones posibles y con su debido respeto a la autonomía individual e inclusive, al final de la vida, lo que debe prevalecer es tratar a cada persona con un respeto incondicionado que esta merece en razón de su mera condición humana (i.e. con dignidad) y que la persona misma tenga el derecho y la oportunidad de deliberar y de actuar en relación con el sentido de tales deliberaciones en beneficio de sí (i.e. con autonomía).

En lugar de prolongar innecesariamente la agonía, el malestar o el deterioro, la eutanasia ofrece a las personas la posibilidad de morir con dignidad y en paz, manteniendo su integridad y autonomía hasta el final, en lugar de mantener la vida a toda costa aunque el sufrimiento sea quien se apodere de esa persona, es decir, es preferible morir dignamente que prolongar una vida de dolor, agonía y/o deterioro. Siendo estas razones para que desde el bioderecho se genere una serie de regulaciones legales para la aprobación y puesta en práctica de la eutanasia.

---

## **3. Argumentos a favor de la eutanasia y una muerte digna**

A continuación se explora por medio de diversos argumentos la importancia de aprobar la eutanasia como una opción legítima y necesaria en el arsenal de cuidados paliativos y respeto por los derechos humanos, representando la eutanasia como un paso crucial hacia el reconocimiento de la calidad de vida y de una muerte digna sobre la mera prolongación de la existencia. Principio del formulario



### 3.1. Sobre la Declaración de la Asociación Médica Mundial (AMM) Sobre la Eutanasia y Suicidio con Ayuda Médica y la Actividad de las Personas Especializadas en Medicina

La AMM expresa en su *Declaración sobre la eutanasia y suicidio con ayuda médica* (2019) que dicha Asociación:

[...] reitera su fuerte compromiso con los principios de la ética médica y con que se debe mantener el máximo respeto por la vida humana. Por lo tanto, la AMM se opone firmemente a la eutanasia y al suicidio con ayuda médica.

Sin embargo, se considera que la declaración de la AMM no toma en cuenta que argumentar en contra de la eutanasia de manera absoluta conlleva no sólo una negación del derecho de las personas a tomar decisiones sobre su propia vida y muerte en un contexto de respeto por su autonomía y dignidad, sino que también es una falta de empatía hacia aquellas personas que enfrentan una agonía, dolores o malestares indescriptibles. En lugar de tomar una oposición absoluta frente a la eutanasia, es oportuno tomarse una jerarquía de principios distinta a la hegemónica donde el principio de dignidad y el de autonomía estarían por encima del principio de la vida, estimulando así un enfoque más equilibrado que reconozca la complejidad de las situaciones individuales y promueva realmente la autonomía de la persona paciente y no la imposición de una institución sobre la decisión de acabar o no con su propia vida.

Asimismo, es pertinente que la persona especializada en el ámbito médico considere el acto de asistir a una persona paciente solicitante de eutanasia como el acto mismo de proveer acompañamiento en el final de la vida por medio de la eutanasia debe ser interpretado como un acompañamiento digno, ético y humano. Al fin de cuentas, recuérdese que en el mejor de los términos se espera moralmente que una persona ayude a la otra siempre que le sea posible y aún más en situación de malestar.

### 3.2. Accionar Legítimo de la Eutanasia

Albert R. Jonsen (2003, 94) en su artículo *Ética de la Eutanasia*, argumenta a favor del accionar legítimo de la eutanasia al expresar que “No se debería coercer a ninguna persona a soportar la gravosa carga del dolor y el sufrimiento, y aquellos que les liberan de ella, por su propia solicitud, actúan éticamente, esto es, por compasión y respeto a su autonomía”, de forma tal que esta perspectiva aboga por que aquellos afanados por elegir poner fin a su sufrimiento, deben tener el derecho de hacerlo, siempre y cuando su decisión sea informada y voluntaria, augurando un llamado a la compasión en la atención médica, sugiriendo que ayudar a aliviar el sufrimiento de los pacientes a través de la eutanasia puede ser un acto ético motivado por el respeto y la empatía hacia su situación. De ahí que el prolongar el malestar y la agonía de una persona suprime el respeto hacia la dignidad humana, por lo que si una persona en determinado momento no quiere soportar más tiempo la dolorosa condición en la que vive, debe hacerse valer su petición y/o voluntad.

En continuidad con lo anterior, el mismo autor sostiene que “Los individuos autónomos tienen autoridad moral sobre sus vidas y se les debería permitir acceder a los medios necesarios para ponerle fin, incluyendo la asistencia de aquellos que pueden hacerlo de manera eficaz e indolora” (Josen, 2003, 94), decisión que debe ser respetada y permitirle a la persona interesada que esta acceda a lo considerado correcto y necesario para ella.

### 3.3. Sobre el Juramento Hipocrático

Si bien el juramento hipocrático determina que: «No administraré una droga mortal a nadie, aunque lo solicite, ni haré ninguna sugerencia a tal efecto», es pertinente considerar que la misma es obsoleta porque en dicha época la medicina no anticipaba alargar la agonía como lo hace hoy, de ahí que actualmente esta máxima ha de ser interpretada como en su versión moderna al comprender que lo ideal es observar el máximo respeto por la vida humana (Jonsen, 2003, 94), de ahí que es importante reconocer que el juramento hipocrático, que se remonta a la antigua Grecia, refleja con claridad los valores y las creencias médicas de su época pero, este no es total ni directamente aplicable a la complejidad ética y médica de las civilizaciones de nuestro tiempo.

En la actualidad, la medicina ha evolucionado significativamente en comparación con la Grecia Antigua, de forma tal que los avances tecnocientíficos han permitido prolongar la vida de manera artificial en circunstancias que podrían llevar a un sufrimiento prolongado e innecesario. En este contexto, interpretar el Juramento Hipocrático de manera flexible implica reconocer que el respeto por la vida humana debe equilibrarse con la compasión y el alivio del sufrimiento de las personas pacientes. Inclusive, una lectura novedosa y actualizada sobre la interpretación moderna del Juramento Hipocrático puede sugerir que la eutanasia puede ser una opción ética y compasiva para aquellas personas que enfrentan complejidades en el final de sus vidas.

### 3.4. Vencer el paternalismo

Siurana (2005, 3) en su texto *Argumentos a favor y en contra de las voluntades anticipadas*, considera que la eutanasia sería “un recurso en manos del paciente para vencer el paternalismo propio de la “conspiración de silencio, y recobrar su derecho a la confidencialidad”, con ello, es posible mencionar que la eutanasia ha de ser vista como un medio para que las personas pacientes recuperen legítima y realmente el control sobre su propia vida y salud, y ejerzan su autonomía y derecho a la confidencialidad en un momento determinado. En esa “conspiración de silencio”, lo que en muchas ocasiones puede llevar a que la persona pierda su autonomía e inclusive la persona puede experimentar ser excluido de las decisiones sobre su propio destino, es la posibilidad de la eutanasia ser también un acto que reconoce y brinda dignidad y autonomía a la persona al permitirle enfrentar el final de su vida con dignidad y control. La posibilidad de la eutanasia hace referencia a una voluntad plena del paciente y no a una imposición de un Estado, Asociación Médica u otra institución.

---

#### **4. Eutanasia como opción legítima dentro de los marcos éticos y legales del bioderecho**

Con base en lo expuesto en los puntos anteriores, es posible reconocer que alrededor de la eutanasia emergen discusiones profundas sobre conceptos y concepciones complejas que han prevalecido a lo largo de la historia de la humanidad, tales como la vida, la muerte, la dignidad, el derecho, autonomía, entre otros. Sin embargo, desde una perspectiva ética y legal dentro del marco del bioderecho, la eutanasia es capaz de ser entendida que, al igual que el bioderecho, busca la dignidad humana por medio de ser comprendida como una opción legítima para el alivio del sufrimiento de algunas personas, exponiéndose así como una expresión de compasión y respeto para con la persona paciente y una expresión de respeto y compasión de ella para consigo misma.

Aunado a ello, es que la posible legalización y regulación de la eutanasia dentro de los marcos éticos y legales del bioderecho proporcionaría un mecanismo para garantizar que las decisiones sobre el final de la vida se tomen de manera informada, voluntaria y respetuosa dentro del marco de la autonomía y dignidad humana de la persona que se encuentra aspirando a la posibilidad de la eutanasia. Sin embargo, en el contexto de la necesidad de legitimar esta práctica dentro de los marcos éticos y legales del bioderecho, es estrictamente pertinente y necesario establecer criterios lo más claro posibles y procedimientos rigurosos para la evaluación y aplicación de la eutanasia, garantizando que se protejan los derechos de las personas pacientes y con ello evitar posibles abusos. Es así como la eutanasia, en virtud de su capacidad de aliviar el sufrimiento humano y de respetar y respaldar la autonomía y la dignidad humana de las personas en el final de su vida, es posible considerarla como opción legítima dentro de los marcos éticos y legales del bioderecho.

---

#### **5. Conclusiones**

A modo de conclusión: a lo largo del escrito se expone la importancia para la dignidad humana del legitimar y legalizar la eutanasia. Si bien las discusiones alrededor del tema son múltiples, es pertinente encontrar y justificar de la forma más coherente posible la eutanasia dentro de los marcos éticos y legales del bioderecho, lo cual proporcionaría un mecanismo para garantizar que las decisiones sobre el final de la vida se tomen de manera informada, voluntaria y respetuosa dentro del marco de la autonomía y dignidad humana de la persona que se encuentra aspirando a la posibilidad de la eutanasia.

En aras de esta argumentación y como parte de la lucha por la legalidad de la eutanasia, se considera pertinente lo siguiente: a) entender la eutanasia como una opción legítima para el alivio del sufrimiento de algunas personas y como una expresión de compasión y respeto para con la persona paciente y una expresión de respeto y compasión de ella para consigo misma; b) el hecho de brindar una lectura específica sobre algunos principios bioéticos (dignidad, autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia) -tal como lo realizado en el punto 2- colabora en la argumentación de la aprobación a la eutanasia; c) el acto de proponer un

cambio de rango jerárquico entre principios colabora a la misma causa; d) el sostener argumentos adicionales a favor de la eutanasia tales como los expuestos en el punto 3 beneficia a una mejor comprensión de la eutanasia para con la dignidad humana; e) por último, es necesario argumentar sobre la legitimidad de la eutanasia dentro de los marcos éticos y legales del bioderecho tal como se realiza en el punto 4.

---

## Referencias

- Andorno, Roberto. (s.f.). Dignidad humana. En *Enciclopedia de bioderecho y bioética*. <https://enciclopedia-bioderecho.com/voces/120>.
- Araya, María. (2023). Vivir con dignidad el proceso de la muerte: Una mirada desde el bioderecho. *Revista Siwo*, 16 (1), 1-19. DOI: <https://doi.org/10.15359/siwo.16-1.5>.
- Asociación Médica Mundial. (octubre de 2019). *Resolución de la AMM sobre la eutanasia*. <https://www.wma.net/es/polices-post/declaracion-sobre-la-eutanasia-y-suicidio-con-ayuda-medica/>.
- Asociación Médica Mundial. (octubre de 2019). *Resolución de la AMM sobre la eutanasia*. <https://www.wma.net/es/polices-post/resolucion-de-la-amm-sobre-la-eutanasia/>.
- Barberis, Julio. (1991). Los principios generales del derecho como fuente del derecho internacional. *Revista Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, 14, 11-41. <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/rev-instituto-interamericano-dh/issue/view/512>.
- Bernal, Diana. (2015). Bioderecho internacional. *Derecho y realidad*, 13 (26), 33-54. DOI: <https://doi.org/10.19053/16923936.v13.n26.2015.7837>.
- Comisiones Núm. 307 de 1998. [Comisión especial de estudio sobre la eutanasia]. 16 de junio de 1998.
- Departamento de Salud, Educación, y Bienestar. (1979). *Informe Belmont*. <https://www.hhs.gov/sites/default/files/informe-belmont-spanish.pdf>.
- González, Ángel. (2012). Bioética, bioderecho y biopolítica Una aproximación desde España. *Criterio Jurídico Garantista*, 6, 12-35. <http://revistas.fuac.edu.co/index.php/criteriojuridicogarantista/article/viewFile/398/382>.
- Jonsen, Albert. (2003). Ética De La Eutanasia. *Humanitas, Humanidades Médicas*, 1 (1), 86-96. <https://derechoamorir.org/wp-content/uploads/2018/10/2002-etica-eutanasia.pdf>.
- Siurana, Juan. (2005). *Voluntades anticipadas. Una alternativa a la muerte solitaria*. Trotta.

Steven Andrés González Enciso  
***El sujeto del shock en la era de  
hiperreproductibilidad digital***

- Hombre enigmático, dime a quién amas más: ¿a tu padre, a tu madre, a tu hermana o a tu hermano?
- No tengo padre ni madre, ni hermano ni hermana.
- ...
- Amo las nubes... las nubes que pasan... allá... allá...  
;maravillosas nubes!

Charles Baudelaire, *El Spleen de París*

### RESUMEN

Este trabajo examina la reflexión de Walter Benjamín sobre la Reproducibilidad Técnica en la modernidad industrial de los años treinta, destacando cómo tecnologías como el cine y la fotografía alteraron la experiencia subjetiva al romper los procesos de tradición por un efecto de *shock*. Se extienden estas ideas a la era digital actual, analizando el impacto de la *hiperreproductibilidad* en la subjetividad moderna. Se concluye que el shock benjaminiano se ha intensificado con las técnicas digitales, reforzando la ruptura con lo tradicional y configurando una nueva subjetividad contemporánea teorizado como El Sujeto del Shock en la Era de *Hiperreproductibilidad* Digital.

**Palabras Claves:** reproductibilidad técnica, shock, tradición, sensorium, hipermodernidad, subjetividad, experiencia, hiperreproductibilidad.

**Abstract:** This work examines Walter Benjamin's reflection on Technical Reproducibility in the industrial modernity of the 1930s, highlighting how technologies such as cinema and photography altered subjective experience by breaking traditional processes through a shock effect. These ideas are extended to the current digital era, analyzing the impact of *hyper-reproducibility* on modern subjectivity. It concludes that Benjaminian shock has intensified with digital techniques, reinforcing the break with tradition and configuring a new contemporary subjectivity theorized as the Subject of Shock in the Era of Digital Hyper-Reproducibility.

#### Autor/ Author

Steven Andrés González Enciso  
Universidad del Atlántico

#### Correo:

[stevengonzalez@gmail.com](mailto:stevengonzalez@gmail.com)  
[stevengonzalez@uniatlantico.edu.co](mailto:stevengonzalez@uniatlantico.edu.co)

Recibido: 13/11/2024

Aprobado: 14/12/2024

Publicado: 29/01/2025

**Keywords:** technical reproducibility, shock, tradition, sensorium, hypermodernity, subjectivity, experience, hyper-reproducibility.

---

## 1. Introducción

La época digital ha acrecentado la necesidad de una nueva designación que se ajuste a su propia naturaleza. Desde el concepto de postmodernidad, que ha venido primando desde los años ochenta, el concepto de *hipermodernidad* se gesta con mayor tendencia a la hora de comprender estas tres últimas décadas en las que el desarrollo tecnológico se marca distintivamente con las épocas anteriores, así como de la humanidad que la utiliza. La era de las redes sociales, de la variedad de música, imágenes, videos, entre otros desarrollos, generan la intuición de pensar estos tiempos igual que en cómo se pensaron con la invención de la locomotora y el ferrocarril. Una sociedad que está en plena experiencia de la velocidad de lo nuevo y cambiante, de la velocidad mezclada con las preocupaciones de la modernidad, que, sin superarse, se potencia de forma que impera un análisis más preciso que el de lo *post*.

Teóricos como Bernard Stiegler, (2000), Guilles Lipovetsky (2008), o Álvaro Cuadra (2022), pensadores contextualizados en la época digital y teóricos de la misma, se han encarado con estos cambios y presentan una tendencia común a estas nuevas formas de estimulación, de sobreabundancia digital, recogido en un concepto que acoge la rapidez de nuestra época: *lo hiper*. De esta forma, si la época contemporánea ha llegado a ser pensada como un devenir o superación de la época moderna, y, por tanto, consolidado en lo “*post*” moderno, se ha gestado una tendencia en donde lo “*hiper*” hace más patente la descripción de nuestro estado contemporáneo en el contexto de las redes digitales.

En dicho sentido, los efectos de una sociedad moderna, donde se evidencia una hiper-velocidad tecnológica que decanta en una reiterada sensación de sin sentido (desde una perspectiva existencialista), de ausencia valores trascendentales (si analizamos desde una perspectiva Nietzscheana), de una melancolía por un estado en que se ha perdido el contacto con la tradición y las esferas culturales (si tomamos a Benjamín como referencia), y una sensación de vacío y efimeridad, (si tomamos descripciones de Bauman y Lipovetsky), hacen, de esta manera, una necesaria descripción teórica más allá de la sola descripción sociológica. En ese caso, el análisis filosófico en cuestión presenta al sujeto de nuestra época actual, el del medio digital tecnológico *hipermoderno*, en su composición al contacto con lo digital como nuestro principal objeto de estudio.

Nuestra tesis apunta a que hay una nueva subjetividad, dada por las nuevas tecnologías digitales hiper reproductivas en la medida que propugnan un *shock* en el sujeto contemporáneo. Esto le transforma su experiencia cognoscitiva, alterando en sus sistemas de memoria y percepción, que decanta en el fenómeno descrito por Baudelaire y teorizado por Benjamín en el *Spleen de París*; el sujeto enajenado, disuelto en la realidad moderna y perdido de todo contacto con la tradición. Este fenómeno, que parte del análisis de Walter Benjamín en los años treinta al estudiar el contacto de la nueva sociedad con la novísima tecnología del cine y la fotografía, en su capacidad de masificación de imágenes, engendra un estímulo capaz de congelar al

sujeto, de enajenar su estado y penetrar en su psique de forma violenta aturdiéndole, lo cual le genera una alteración en su aparato sensorial (sensorium) que interrumpe el proceso natural de la conformación y continuación de la tradición cultural. Pensar esta interrupción, en este caso, hace necesario enfocar al sujeto que determina dicho proceso: *el sujeto del estado de shock*.

---

## 2. Benjamín en los años treinta

Es a mediados de la tercera década del siglo XX que el autor publica *La obra de arte en su época de reproducibilidad técnica* (1935). Introduce en ella la noción de *reproducibilidad* (de origen marxista) como categoría filosófica, para interpretar aquel poderío técnico de los medios masivos de producción y comunicación que masifican los objetos para el consumo. El problema radica, según Benjamín, en que esta masificación acarrea consecuencias nefastas en las tradiciones culturales, debido a que la reproducción masiva, según sus palabras, ya sea “en su figura más positiva, y precisamente en ella, su significación social, no es pensable sin su lado destructivo, catártico: la liquidación del valor tradicional de la herencia cultural” (Benjamín, 2003, 5).

La *reproducción*, al llevar los objetos a la masificación, en cuanto copia de la original, provoca una develación del velo oculto en el que se debe conservar para que continúe en el entramado de la cultura tradicional; su autenticidad, al estar en contacto con la masa, se desvanece, y es entonces que cualquier objeto reproducido deja de tener esa característica especial conceptualizado por Benjamín como *aura*.

La autenticidad es el eje fundamental para que la tradición sea efectuada, pues en sus palabras, “[...] es la quintaesencia de todo lo que, en ella, a partir de su origen, puede ser transmitido como tradición” (Benjamín, 2003, 44), pero ¿cómo se podría mantener la autenticidad sin la unicidad, singularidad que es arrebatada en el acto de masificación? La reproducción líquida esa unicidad, el plano masivo lo que hace es quitarle el velo de *sagrado* a lo único, lo masifica, y con esto, se pierde su carga importante en la tradición.

Ese último concepto, que se es subsiguiente al entramado teórico de Benjamín, compete entonces a todo aquello que permanece oculto, vetado, como aquellos textos sagrados sólo accesibles a los monjes, como las vírgenes y sus velos, como las obras de arte sólo vistas por los pocos (Benjamín, 2003, 53), como afirma en el artículo en cuestión. La tradición pierde su sentido al ser derrocada por la técnica que reproduce, que masifica, que transforma en inauténtico, en el sentido de la pérdida de su unicidad al llevarse a un plano masivo.

La descripción de Benjamín, por consiguiente, pone el foco de atención en la *experiencia* subjetiva y la percepción de los individuos en medio de los embates tecnológicos que presentó la modernidad. Más específicamente, el autor propone que existen cambios periódicos de la experiencia humana, entendida esta experiencia como la forma en como la humanidad está en contacto con la realidad, como afirma: “Dentro de largos períodos históricos, junto con el modo de existencia de los colectivos humanos, se transforma también la manera de su percepción sensorial.” (Benjamín, 2033, 46). El culmen más popular de su análisis se hace patente en el descubrimiento de la alteración en la recepción artística en la modernidad por las

técnicas de reproducción de imágenes, en la cual se liquida su aura. Sin embargo, antes de limitar el pensamiento de Benjamín a un análisis del arte contemporáneo, esto es tomado por el autor para demostrar que hay una clara alteración de la experiencia humana en la época moderna por el cambio impuesto por la reproductibilidad técnica.

Autores como Álvaro Cuadra (2022) y Susan Buck-Morsas (2006) confirman esta lectura de Benjamín. En esta se comprende una experiencia del sujeto conformada por un aparato sensorial, denominado por Benjamín como *sensorium*, que está compuesto por la percepción y la memoria (cognición), la cual se encuentra susceptible de cambio por las condiciones tecnológicas, materiales, y sociales que presente la humanidad. Por tal motivo, para Cuadra, “[...] la empresa del investigador no puede ser otra que “poner de manifiesto las transformaciones sociales que hallaron expresión en esos cambios de la sensibilidad” (Cuadra, 2022, 41), es decir, descubrir cuales fueron las técnicas que transformaron el mundo material humano, y, por tanto, su experiencia, su *sensorium*.

De la misma manera, Buck-Morss hace patente esta susceptibilidad de transformación del *sensorium* a causa de las tecnologías al afirmar que la teoría benjaminiana buscaba en el arte “[...] deshacer la alienación del *sensorium* corporal, restaurar la fuerza instintiva de los sentidos corporales humanos por el bien de la autopreservación de la humanidad, y la de hacer todo esto no evitando las nuevas tecnologías, sino atravesándolas.” (2005, 171). Bajo este orden de ideas, la reproducción técnica descrita por Benjamín consiste en la irruptora de la nueva transformación sensorial, y, por tanto, de una nueva experiencia del sujeto contemporáneo.

---

### 3. La transformación

Es en el teatro épico de Brecht (Tentativas sobre Brecht), y en la poesía de Baudelaire (Baudelaire: Poesía y capitalismo), donde Benjamín descubre las alteraciones en el *sensorium* y el retrato preciso de esta nueva experiencia. Para ilustrar esto, las propias palabras de Benjamín: “El teatro épico avanza, de manera parecida a las imágenes de una cinta cinematográfica, a empellones. Su forma fundamental es la del “shock” [...]” (Benjamín, 1998, 36). En esencia, lo que pregona Benjamín en su análisis de Brecht, es que la experiencia contemporánea estará marcada por la búsqueda de generar impacto, generar un choque en el espectador que genere una postura crítica en vez de pasiva a la hora de presenciar la obra teatral. Se basa, en este sentido, de cortar el *flujo de imágenes* que sumerge al espectador en la pasividad del teatro clásico; Brecht, para nuestro autor, sería original en la medida que frena al espectador en esa pasividad, lo *interrumpe*, lo cual genera shock.

Por otro lado, en la poesía de Baudelaire, se encuentra con la descripción del mundo cambiante gracias a la revolución industrial, específicamente en la ciudad de París, capital del mundo en el siglo XIX. Benjamín descubre que en la obra *El Spleen de París de Baudelaire* se retrata la condición humana en la que está sumergido el sujeto contemporáneo en el mundo industrial y de predominio técnico. Un mundo extraño en el que la humanidad por vez primera se enfrentaba, y que atosigó al individuo por su exponencial masa de estímulos; como las nuevas experiencias que “[...] traen consigo la página de anuncios de un periódico y el tráfico de una gran



ciudad” (Benjamín, 1972, 147). Estímulos novísimos para la humanidad y que provocan en el individuo una serie desproporcionada de estímulo, a los que Benjamín identificó con una “serie de shocks y de colisiones” (47) en la psique.

De esa manera, el sujeto moderno es para Benjamín una especie de héroe por el reto que le impone esta nueva realidad tecnificada, en la que el shock diario exige “ser captado mediante una presencia de espíritu potenciada” (Benjamín, 2003, 111). Sin embargo, es en el cine y la fotografía, donde hallará la liberación total de este shock del que viene teorizando. Descubrirá, a través del teatro brechtiano, que la irrupción que este estilo provoca en el espectador será potenciada a un grado inconmensurable con estas tecnologías; en efecto, la velocidad del cine, a sesenta cuadros de imágenes por segundo, se presenta como interrupciones constantes, y por tanto como choques que congelan la psique. De ahí que haga alusión a las palabras de George Duhamel, famoso escritor francés en su experiencia con el cine: “[...] ya no puedo pensar lo que quiero pensar; las imágenes móviles se han puesto en lugar de mis pensamientos” (Benjamín, 2003, 91). Por consiguiente, es que Benjamín afirma que “[...] la técnica ha sometido al sensorio humano a un entrenamiento de índole muy compleja” (1972, 147), cuya esencia radica en adaptarse a la velocidad con la que transcurre la modernidad, la potencia en la que las imágenes se nos presenta en nuestra psique, a sesenta cuadros por segundo.

Es coherente que en *Experiencia y Pobreza* (1989), el autor acoja este fenómeno de la experiencia moderna bajo la concepción de pobreza, pues “lo moderno se prueba como su catástrofe” (Benjamín, 1972, 115), en la medida que ha alterado de forma abusiva a la percepción y la memoria. La primera queda enmarcada como la percepción dispersa, una percepción fragmentada por la incapacidad que tiene el sujeto de enfocar su mirada en algo específico. Queda este en una distracción que lo enajena, un mero gusto complaciente, como la hace llamar Benjamín: “La recepción en la distracción, que se hace notar con énfasis creciente en todos los ámbitos del arte y que es el síntoma de transformaciones profundas de la percepción.” (2006, 94). En efecto, la embargante cantidad de estímulo ofrecida por la tecnificación de la sociedad propugnan una alteración en las formas perceptivas y a partir de esto se encara una nueva postura ante la realidad, como afirma Fagioli (2017):

A partir de esto, se generó lo que Eiland denomina “vigilancia de alta velocidad” (2010: 62). Esta reciprocidad entre dispersión y shock conformó el motor fundamental del adiestramiento basado en la vivencia, en las antípodas del funcionamiento fluido entre memoria y percepción en que consistía la experiencia. (97).

Por su lado, la memoria compete a un análisis de más alta envergadura en la que se descubre su función importante en la superación de los eventos traumáticos, teoría que Benjamín acoge directamente de Freud. Especialmente acoge la tesis de que la consciencia, contrariamente a lo que intuitivamente se piensa, en vez de tener una labor pasiva de recepción de estímulos, esta tendría la “[...] importante tarea de presentarse como defensa ante los estímulos” (Benjamín, 1972, 130).

En ese caso, Benjamín adecua a la memoria como la herramienta esencial que la conciencia acogería para el alivio de las “energías demasiado grandes que trabajan

en el exterior (Benjamín, 1972, 130), es decir, ante los eventos de demasiado impacto en los sujetos. Ejemplo de ello fue la primera guerra mundial, en la que Benjamín descubre que los sujetos quedarían mudos, incapaces de comunicar su experiencia.

Este mutismo será para nuestro autor el culmen de una transformación en los procesos de memoria, pues en todo este proceso de defensa ante los estímulos, lo que hace la consciencia es buscar el recuerdo del evento traumático para darle tiempo al sujeto de superar el evento, o en palabras de Paul Valery (base teórica benjaminiana) “[...] para organizar la recepción de los estímulos” (Benjamín, 1972, 131).

La problemática radica en que la modernidad tecnificada impacta al sujeto de forma constante, la calle le embarga de una cantidad insuperable de estímulo, en el cine las imágenes se le presentan demasiado rápido, de manera que “[...] apenas la ha captado con el ojo cuando ella ya se ha transformado. No hay cómo fijarla. La deriva asociativa de quien la observa se interrumpe en seguida por su transformación.” (Benjamín, 2003 111). En dicho sentido, el estímulo energético que la sociedad impone en los sujetos les deja obnubilado en un shock constante, renovado por la velocidad de la de modernidad tecnificada.

En ese sentido, la experiencia en la filosofía benjaminiana quedará dividida en dos aristas: una experiencia (*die Erfahrung*) y una vivencia (*das Erlebnis*), conceptos que plasman la existencia de una manera diferente. La primera, consta de la existencia humana al contacto con la tradición, en la que los procesos de memoria (superación de eventos traumáticos a través del recuerdo) y de la percepción (inexistencia de la mirada dispersa), componen una estructura de comunicación, de traspaso de generación a generación. En palabras de Benjamín:

Sabíamos muy bien lo que era experiencia: los mayores se la habían pasado siempre a los más jóvenes. En términos breves, con la autoridad de la edad, en proverbios; prolijamente, con locuacidad, en historias; a veces como una narración de países extraños, junto a la chimenea, ante hijos y nietos. (Benjamín, 1972, 167).

Es con base en la literatura de Proust, donde Benjamín diferencia una memoria *voluntaria* basada en la practicidad, para labores mecánicas, y una memoria *involuntaria*, basada en la memoria histórica de los sujetos, lo que no ha sido vivido de manera intensa, pero que deja huella en la psique. De ahí que para Proust los recuerdos más importantes sean los que le sobrevienen al comerse una magdalena<sup>1</sup>, pues le traen el recuerdo de su niñez. Así, el proceso que se gesta en unas condiciones en las que los procesos perceptivos y de memoria, daría paso a lo que Benjamín dictamina como *narración*, la estructura de la tradición. Sin embargo, dadas las condiciones del mundo moderno, el autor se llena de fatalidad: “¿Quién encuentra hoy gentes capaces de narrar como es debido?” (Benjamín, 1989, 67). El shock se comprende, de esta manera, como aquello que “[...] fragmenta la coherencia narrativa esencial de la experiencia y su posibilidad de su comunicación.” (Fiagoli, 2017, 94).

Juárez (2020), decanta en esta lectura y de la misma manera quedaría la conclusión de que “[...] la tradición y la historia no tendrían lugar en las representaciones del sujeto moderno.” (3). Una condición moderna que tiene como consecuencia al sujeto liquidado del recuerdo. Este vive para el día a día, y en ello consiste su infelicidad

en el seno social, su malestar, lo cual sería retratado por Baudelaire en la figura del Spleen de París: “El «spleen», por el contrario, expone la vivencia en su desnudez. El melancólico ve con terror que la tierra recae en un estado meramente natural. No exhala ningún hálito de prehistoria. Ningún aura.” (Benjamín, 1972, 60). La vida en la mera y llana *vivencialidad* del presente acarrea un estado melancólico, y es el **bazo** (Spleen) órgano encargado de producir la flema negra (estado melancólico), la emoción primaria del sujeto moderno. Este lo que tiene es una carga emotiva por la pérdida del pasado, por la vivencia cruda, sin ningún contacto con la tradición.

#### 4. El presente hiperreproductivo

Esta conceptualización de Benjamín, que en pocos años cumplirá un siglo, es retomada enfáticamente por el autor ecuatoriano Álvaro Cuadra (2022) en la redacción de su artículo “*La obra de arte en su época de hiperreproducibilidad digital*” (2007). Evidentemente es coherente encontrar justificación al añadir un término indicativo de maximización u potenciación a las variables axiales de la teoría susodicha, pues desde los años 30 del siglo XX los desarrollos técnicos, irrumpidos dos décadas más tarde con la primera computadora, y en los años noventa, con la creación del Internet, expandieron lo que Benjamín denominó como técnicas de masificación. De tal manera, al estar Cuadra en una época privilegiada de recuento tecnológico de las diversas maneras de reproducir las imágenes y la información, el autor realiza el trabajo cuya pretensión es la extensión de las nociones benjaminianas a un análisis de la época digital, alterando las dos variables axiales: *Reproducibilidad por hiper-reproducibilidad, y técnica por digital*.

No obstante, el término *hiper* presenta una novedad en una literatura tradicional a la hora de abordar la teoría social de la época contemporánea, a saber, lo *postmoderno*. Esta innovación, si se quiere, presenta una fuerte postura contraria al abordaje de la época contemporánea; su tesis apunta no a una consideración de una modernidad superada sino antes bien, potenciada, maximizada, por lo tanto, *hipermodernidad*. En esta línea se encuentra el filósofo Bernard Stiegler (2014) y Guilles Lipovetsky (2008), cuyas posturas ejercidas desde el contexto de una sociedad tecnificada, revelan una potenciación de las estructuras modernas, y así, el examen de la sociedad retoma la consideración de que la técnica ha venido potenciándose, las revoluciones industriales se depuran cada vez; la técnica se moderniza de una manera que no logra verse una superación, sino una apoteosis de esta.

Expresión de esta coyuntura tecnológica es *La Miseria Simbólica: la época hiperindustrial* (Stiegler, 2014), donde se plantea un ambiente desesperanzador. Aquí la técnica hace posible un control de masas llevado a cabo por una producción de símbolos atados al interés del marketing de consumo. El problema del control que expresa esos símbolos generados por las industrias no sólo desplaza los símbolos que el individuo podría heredar del legado cultural-tradicional, sino que también impide la consolidación de símbolos autóctonos que demuestren una flora simbólica que compongan su *singularidad*. Esta incapacidad individual de ser autóctono por el avasallamiento simbólico impuesto por las tecnologías de marketing, que también son técnicas de reproducción, queda plasmado a través del bombardeo excesivo (lo

hiper) en la que dichas técnicas manejan su producción, como plantea Stiegler:

En la era hiperindustrial, la sensibilidad martilleada por el marketing se ha convertido en la apuesta de una verdadera guerra, cuyas armas son las tecnologías y cuyas víctimas son las singularidades, individuales o colectivas (“culturales”), hasta el punto de que se produce una inmensa miseria de lo simbólico. (2014, 23).

La hiperindustria genera una miseria simbólica entendida como una inmensa técnica hiperreproductiva que bombardea al individuo de símbolos, que por lo general son en formato de imagen y medios audiovisuales (piénsese en los anuncios). Esta miseria, que encuentra su asidero en la hiperindustria, hace intuir que “[...] no hemos salido de la modernidad porque más que nunca estamos experimentando la industrialización de todas las cosas.” (Stiegler, 2014, 5), que las técnicas de reproducción como elemento que define la modernidad no ha hecho sino potenciarse, consolidando una era *hiperreproductiva* y, por tanto, una nueva era hipermoderna.

*La era del Vacío* (1984) y *Los tiempos hipermodernos* (2008) de Guilles Lipovetsky se suman a esta horda desesperanzadora de la “nueva” modernidad. Sin embargo, la riqueza de estas dos obras seculares del pensador no es tanto una crítica más de una sociedad que desfallece, sino que estas obras dejan ver la graduación de épocas y la evolución de una denominación de lo “post” a lo “hiper”.

En efecto, en la primera obra, Lipovetsky afirma su crítica en un contexto de lo “post”, donde se encuentra la superación de una sociedad disciplinar propia de la modernidad foucaultiana, en la que se da una disolución de la modernidad ilustrada obsesionada en el progreso; en sus palabras, ya nadie cree en “[...] la confianza y la fe en el futuro, ya nadie cree en el porvenir radiante de la revolución y el progreso, la gente quiere vivir en seguida, aquí y ahora, conservarse joven y no ya forjar el hombre nuevo.” (Lipovetsky, 9). Así, queda enmarcada una sociedad postmoderna de apatía, dominada por un individualismo originada por las nuevas técnicas, que imponiendo un contexto de masificación (reproducción en nuestro marco teórico) propugnan lo que el autor denomina *proceso de personalización*. Sin embargo, en *Tiempos Hipermodernos* (2008), publicada dos décadas más tarde, la crítica continúa su evolución de acuerdo con la presencia de un exponencial desarrollo tecnológico, en lo que denota una clara relevancia al contexto de lo hiper, como se deja ver en:

Hipercapitalismo, hiperclase, hiperpotencia, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipermercado, hipertexto, ¿habrá algo que no sea «hiper»? ¿Habrá algo que no revele una modernidad elevada a la enésima potencia? Al clima de conclusión le sigue una conciencia de huida hacia delante, de modernización desenfrenada hecha de mercantilización a ultranza, de desregulaciones económicas, de desbordamiento tecnocientífico cuyos efectos son portadores tanto de promesa como de peligros. (Lipovetsky, 2008, 55).

Así, el proceso de individuación se ratifica. El sujeto se hace más individualista, y según Lipovetsky, en esta nueva época llamada *hipermodernidad*, de “[...] desarrollo acrecentado, que compone una “tercera fase del consumo” (Lipovetsky, 2008, 26), el sujeto queda encasillado en una tendencia de lo que denomina el *hiper-narcisismo*.

Lo *hiper*, por tanto, se retoma con coherencia por Álvaro Cuadra para teorizar la época digital como una nueva forma de reproducción que en esencia es la potenciación de las formas básicas de la modernidad, concretando la época digital caracterizada como la época de la hiperreproducción.

El interés de Cuadra en su lectura contemporánea desde lo hiper basado en las nociones benjaminianas, sería una alteración a los llamados “*dispositivos retencionales*”, es decir, formas del aparato cognitivo de mantener los recuerdos. Esto parte del entramado argumentativo donde *la experiencia*, al estar fundamentada en la *memoria* y *la percepción*, conforman el *sensorium*, el aparato sensorial. Esta última, como es interrumpida por la hiperreproductibilidad técnica, es por tanto reconfigurada, lo que subyace que las afectaciones evidentes que tendrían dichas transformaciones competen directamente a la memoria y la percepción. Es la primera, a la que Cuadra hace más énfasis, como menciona: “El hecho fundamental, en la actualidad, puede ser descrito como una desestabilización de los dispositivos retencionales terciarios, es decir, lo que se está alterando en nuestros días es el régimen de significación que nos acompañó por casi veinticinco siglos.” (Cuadra, 2022, 9). La escritura es dicha técnica de retención que nos ha acompañado tanto tiempo, un dispositivo retencional que marcó la diferencia fundamental entre los humanos y los animales, y que está siendo gravemente afectada por las nuevas tecnologías ante la expansión de la imagen; forma básica según Benjamín de la masificación.

Estos dispositivos están relacionados con los modos de significación, una importante noción en la propuesta de Cuadra que indica las formas específicas en las que los individuos adoptan su relación con la “[...] materialidad de los signos como dispositivos retencionales” (Cuadra, 2022, p 9). Es decir, la forma en que los aparatos se inmiscuyen como técnica cognitiva humana, como técnicas de retención. La memoria, que compone una importante tarea en la cognición humana, está intrínsecamente relacionada con los dispositivos que funcionan para la retención. Así, lo que hasta hace un millar de siglos se instauró como técnica por excelencia de retención -la escritura-, en la modernidad con el advenimiento de nuevas tecnologías ha tenido una transformación con la imagen.

En esto radica la importancia del artículo de *La obra de arte en su época de reproducibilidad técnica*, pues este anuncia una verdadera alteración cognitiva irrumpida por los procesos tecnológicos, como indica Cuadra (2022): “Si entendemos el aporte de Benjamín como un primer avance para esclarecer el vínculo entre reproducibilidad técnica y memoria, sea en cuanto sistema retencional terciario (registro), sea como memoria psíquica, podemos ponderar la originalidad y alcance del pensamiento benjaminiano.” (41).

La modernidad, con su desarrollo tecnológico trajo consigo nuevas formas en las que la memoria, al tener dispositivos que facilitan la tarea de recordar, hacen obsoleta su capacidad normal. En tiempos más actuales, con la hipermodernidad, con el gran dispositivo retencional de internet, las imágenes diarias, los medios audiovisuales, los archivos históricos del mundo accesible a todos, la memoria encuentra su mayor afectación. De ahí que Cuadra (2022) se pregunte: ¿Cómo puede enfrentar América Latina el desafío planteado por la mutación de los dispositivos retencionales digitales en red, sabiendo que los modelos culturales reposan, precisamente en su memoria?

(12). Reformulado a manera general, la pregunta vendría siendo: ¿Qué consecuencias trae para la humanidad un nuevo dispositivo de retención, desarrollo de la memoria y el archivo? ¿Qué tiene que ver este nuevo dispositivo con los mundos de interacción y modos de vida sociales y del individuo? Por excelencia, lo que nos arroja esta alteración del sensorium, en el dispositivo retencional cognitivo, es el sujeto en el estado de shock carente de tradición, por la que, dicho a manera metafórica, el sujeto en su *incapacidad de recordar el pasado*. Lo que sin duda Cuadra (2020) deja saber en:

¿Tiene sentido defender algo que probablemente ya ni existe y que pierde su sentido en una sociedad donde las culturas campesinas y tradicionales ya no representan la parte mayoritaria de la cultura popular, y donde lo popular ya no es vivido, ni siquiera por los sujetos populares con una ‘complacencia melancólica hacia las tradiciones? ¿Aferrarse a eso no será cegarse ante los cambios que han ido redefiniendo a estas tradiciones en las sociedades industriales y urbanas? (Cuadra, 2022, 43).

La pérdida de la tradición, su liquidación, su ausencia en el mundo hipermoderno de constante derrumbamiento del pasado e instauración de valores nuevos que se derrumban en un ciclo llamado moda, es tanto para Benjamín como para Cuadra, producto del nuevo orden material germinado en la modernidad, y del nuevo modo de darse esa materialidad: la hiperreproducción técnica, la superproducción de lo mismo, la masificación de todo.

Tanto es así para Benjamín, el cual refiriéndose a la reproducción técnica afirma: “[...] incluso en su figura más positiva y precisamente en ella, su significación social no es pensable sin su lado destructivo, catártico: la liquidación del valor tradicional de la herencia cultural” (Benjamín, 2003, 45). En efecto, la reproducción de los objetos al copiar infinidad de veces las características de dicho objeto lo que hace es copiar el aura, la esencia que esta provoca. La lejanía, sentimiento de extrañamiento provocado por la unicidad de un objeto, con su reproducción es derrumbada, y si se ubica en un contexto donde existe una hiperreproducción, el sujeto se presenta liquidado en su vinculación de la tradición, y, por consiguiente, resulta un nuevo perfil por descubrir.

---

## 5. Epilogo

Algo que no tiene punto de inflexión, desde las lecturas stiglerianas, lipovetskianas y cuadrianas, es que lo digital, ubicada con la expansión del internet en 1991, se presenta como un punto de cambio en la época contemporánea. Evitando caer en un reduccionismo determinista de la técnica, se propone que lo digital ha alterado considerablemente las estructuras culturales humanas.

El nuevo perfil contemporáneo, dadas las diversas lecturas contemporáneas como las del sujeto ultra individualista y perdido de la singularidad de Stiegler, el narciso contemporáneo de Lipovetsky, y el retomado sujeto fuera de la tradición benjaminiano alterado en sus facultades sensoriales de Cuadra, nos dejan como resultado una evidente transformación del sujeto contemporáneo que da indicaciones de una reconfiguración de la subjetividad.

Desde Benjamín, el discurso que presenta esta lectura está atada a una

descripción que presenta un mundo en el que la hiperreproducibilidad técnica está dada como forma constitutiva, lo cual no deja otra consecuencia que una sociedad en la que las tradiciones se han eclipsado en el tiempo. El sujeto dentro de estos embates sociales, en la que se ubica una hipermodernidad, está tan alterado por esta hiperindustria que le persigue en cada una de sus estadías diarias; escuchar la radio y sus anuncios, la hora en redes sociales, el bombardeo en la televisión. Sin duda, verdaderas formas en la que la sociedad tecno industrial liquida al sujeto en una horda excesiva de estímulo, el cual se ubica como el origen una transformación en sus estructuras cognoscitivas y que permuta en su contacto con lo tradicional.

Al estar imbricados en la reproducción masiva de los objetos, la unicidad, dada como aura que vincula al objeto a la tradición, desvanecida por el copiado masivo, resulta no solo que dicho objeto se pierda en el olvido, si no que se da la pérdida de la capacidad de vincular a otros objetos en la tradición. En otras palabras, la tradición en el mundo de hiperreproducibilidad técnica sería dificultoso de darse, y entonces la moda, *el narcisismo, ausencia de móviles sociales, y el individualismo* como nos señalan Stiegler y Lipovetsky, es lo único que podría instaurarse en su lugar.

Sin embargo, esto es sólo la primera cara del problema. Si *La obra de arte en su época reproducibilidad técnica* tenía como axial hacer una alerta acerca de la pérdida de tradición y su capacidad de producirla, Benjamín nos dejó otro adelanto, otra hipótesis de mayor envergadura: los sujetos en el estado de shock.

La época digital es un cambio abrupto en términos de reproducción, la cual constituye una expresión del estímulo que el sujeto (su psique) tiene que absorber, lo que nos queda como resultado la liquidación de su capacidad de recepción. La mirada dispersa en la multitud de eventos que se le presentan día con día, la memoria voluntaria detenida en el proceso de superación de dichos eventos; limitada al estricto recuerdo de lo necesario para la supervivencia. La sociedad digital, de la velocidad, de lo hiper y masivo, se ubica como el advenimiento de los sujetos choqueados, interrumpidos, embutidos en una horda estimulante que acaba con su capacidad de habla, como si vinieran de la primera guerra mundial a la que Benjamín haría alusión en su búsqueda el concepto del shock.

Juárez (2020), estaría de acuerdo en esta lectura y de la misma manera quedaría la conclusión de que “[...] la tradición y la historia no tendrían lugar en las representaciones del sujeto moderno.” (3). Una condición –a corrección de lo anterior– *hipermoderna* que tiene como consecuencia a sujeto liquidado del recuerdo. Este vive para el día a día, y en ello consiste su infelicidad en el seno social, su malestar, lo cual sería retratado por Baudelaire en la ya mencionada figura del Spleen de París: “El «spleen», por el contrario, expone la vivencia en su desnudez. El melancólico ve con terror que la tierra recae en un estado meramente natural. No exhala ningún hálito de prehistoria. Ningún aura.” (Benjamín, 1972, p.160). La vida en la mera y llana vivencialidad del presente acarrea un estado melancólico, y es el bazo (Spleen) órgano encargado de producir la flema negra (estado melancólico), la emoción primaria del sujeto moderno. Este lo que tiene es una carga emotiva por la pérdida del pasado, por la vivencia cruda, sin ningún contacto con la tradición, sin escapatoria por miedo a ser arrollados; la muerte. En palabras de Benjamín:

En el «spleen», el tiempo se cosifica; los minutos cubren al hombre como copos. Ese tiempo carece de historia como el de la memoria involuntaria. Pero en el «spleen» la percepción del tiempo se afila de manera sobrenatural; cada segundo encuentra a la consciencia dispuesta para parar su golpe. (159) .

Lo que describe el Spleen de Baudelaire es esa mediación/alteración en la experiencia del sujeto que ocurre en la sociedad tecnificada. ¿Qué decir, entonces, de una vida en la estricta vivencia? La realidad social hipermoderna es la de una gran amalgama de eventos y sucesos que comprometen el bienestar de quien la habita. Mediándose así entre el sujeto y el mundo, esta obliga a que el sujeto transforme sus modos habituales de experiencia, sacándolo del campo de la tradición, liquidando su memoria involuntaria. Son la gran masa de estímulos, otorgados por la tecnificación de la sociedad, que, a forma de choques, someten al sujeto, en palabras de Benjamín, a una sensación de enajenación que no sólo se da en el hombre ante sí mismo sino ante las cosas (Benjamín, 2003, 116). El sujeto, de esta forma, en medio de la gran ciudad y el estímulo “electrificante” que esta pregona, se ve embutido en la estricta vivencia, lo que da paso al problema axial por la ausencia de una experiencia auténtica: el fenómeno del estado de shock.

A la manera de Stiegler, la hiperindustria genera una miseria simbólica entendida como una inmensa técnica hiperreproductiva que bombardea al individuo de símbolos, que por lo general son en formato de imagen y medios audiovisuales (piénsese en los anuncios, redes digitales, tv, entre otros). Esta “miseria”, que encuentra su asidero en la hiperindustria, hace intuir que “[...] no hemos salido de la modernidad porque más que nunca estamos experimentando la industrialización de todas las cosas.” (Stiegler, 2014, 5), que las técnicas de reproducción como elemento que define la modernidad no ha hecho sino potenciarse, consolidando una era hiperreproductiva y, por tanto, una nueva era hipermoderna.

La lectura de la época actual sin duda es ensordecedora. El trabajo corresponde a una lectura de nuestra época en la que existe una transformación en la forma en cómo los sujetos se dan en la sociedad. La pérdida de su capacidad de vincularse al entramado de los valores sujetos a tradición, de conformar, a modo de *personalidad*, su propia singularidad, lo que impide que estos salgan de las garras de un aparato hiperindustrial que se consolida eminentemente en la época digital. “La pérdida total del deseo” en lo que radica la conclusión de la *Miseria Simbólica* ante esta situación, rememora el sentimiento del Spleen en Benjamín. La melancolía por la indiferencia ante la vida, la sensación de lejanía y vacío, que corresponden a la figura del Spleen, en Stiegler tiene su correspondencia en su propuesta de la pérdida de dicha singularidad. Por tal motivo, la obra de este autor es de importancia para ratificar nuestra tesis: la época digital compone el culmen de las transformaciones de tipo social y cognitivas que afectan los procesos básicos humanos. Para Stiegler, esa transformación radica en el proceso de individuación, para Benjamín, en la incapacidad de tener experiencias por un estado de shock constante. Por tal razón, un nuevo perfil se alza en el orden social: *El sujeto del estado de shock*.



---

## Notas

<sup>1</sup> El fenómeno conocido como la Magdalena de Proust, también llamado efecto proustiano, es una característica humana relacionada con la memoria. Este fenómeno se refiere a la experiencia en la que una percepción, en particular un aroma, desencadena un recuerdo o una reminiscencia. Dicho recuerdo puede estar vinculado a un objeto, un gesto, una imagen o cualquier otro elemento cotidiano. El término se originó a partir del episodio en la novela “Por el camino de Swann” de Marcel Proust, publicada en 1913, donde el protagonista revive un recuerdo al saborear una magdalena recién horneada empapada en té. A lo largo de las siguientes 300 palabras del libro, Proust explora profundamente el recuerdo que despierta al probar la magdalena con té

---

## Referencias

- Avena, L. E. J. (2020, 10 julio). *Spleen y Capitalismo en el Baudelaire de Benjamín* Revista F y L. Revista F y L. <http://revistafyl.filos.unam.mx/spleen-y-capitalisoo/>
- Benjamín, W., & Campos, J. A. (201). *La obra de arte en la era de su reproducibilidad técnica* (1.ª ed.). La Moderna.
- Benjamín, W., & Alba, J. A. (192). *Iluminaciones, II: Baudelaire; un poeta en el esplendor del capitalismo*. Taurus.
- Benjamín, W. (1987). Tentativas sobre Brecht. En *Taurus e-books*. <http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA28500579>
- Benjamín, W. (1989). *Discursos interrumpidos: Filosofía del arte y de la historia / prólogo, trad. y notas de Jesús Aguirre* (1.ª ed.). Taurus.
- Buck-Morss, S. (1995). Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes. *La Balsa de Medusa*, 79. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=149756>
- Cuadra, A. (2009). *Hiperindustria cultural*. Editorial Universidad Arcis–Santiago de Chile.
- Cuadra, A. (200). La Obra de Arte en la Época de su Hiperreproducibilidad Digital. *Re-Presentaciones: Periodismo, Comunicación y Sociedad*, 2, 31.
- Cuadra, A. (2018). ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular en la era digital? *Revista Stultifera*, 1 (2), 12-13.
- Juárez Avena, L. E. (2021). Spleen y Capitalismo en el Baudelaire de Benjamin. *Revista de Filosofía y Letras*, UNAM. Retrieved from <https://revistafyl.filos.unam.mx/spleen-y-capitalismo/#:~:text=El%20spleen%20de%20Baudelaire%20es%20el%20capitalismo%20moderno%2C,la%20m%C3%B3nada%20que%20concatena%20este%20modo%20de%20existir.>

- Fagioli, N. L. (2017). Dispersión como forma de percepción. *Arte e investigación*, 13, 91-101. <http://papelcosido.fba.unlp.edu.ar/ojs/index.php/aei/article/download/520/919>.
- Lipovetsky, G. (2018). *Era del vacío* (Edición estándar). Anagrama Océano.
- Lipovetsky, G., Charles, S., & Moya, A. P. (201). *Los tiempos hipermodernos*. Anagrama.
- Patiño, A. (2007). Susan Buck-Morss. Walter Benjamin, escritor revolucionario. *Exit Book: Revista de Libros de Arte y Cultura Visual*, 6, 34-35. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2228939>
- Osorio, S. M., & Bahamón, M. K. (199). Crítica y alternativas a la economía política: la perspectiva de Bernard Stiegler. *RBB. Revista Brasileira de Bioética*, 11(1-), 8-9. <https://doi.org/10.212/rbb.v11i1-.8>.
- Stiegler, B. (2020). Industria relacional y economía de la contribución. *Ciencias Sociales y Educación*, 9(1), 23-20. <https://doi.org/10.2239/csye.v9n1a11>.
- Stiegler, (201). *Symbolic Misery, Volume 1: The Hyperindustrial Epoch* (1.). Polity Press.
- Steingress-Carballar, N. (2019). Self y selfie en la época de su reproductibilidad técnica. *Universitas Humanistica*, 87(87). <https://doi.org/10.11144/javeriana.uh87.sser>.

Amelia Gallastegui | Silvina Coronel Salomón  
***Políticas Educativas en Filosofía en la  
Educación Pública de la Argentina actual***

## RESUMEN

El presente trabajo tiene como propósito principal reparar en ciertos aspectos del contexto educativo actual, dado que observamos una tendencia a reducir los espacios de enseñanza y aprendizaje de la filosofía. La cual se enfrenta a políticas educativas que se erigen desde una mirada fragmentada del sujeto, de sus derechos y la participación de estos en los debates educativos, políticos y ciudadanos dentro del marco social contemporáneo.

**Palabras Claves:** política, filosofía, educación, didáctica, pedagogía.

**Abstract:** The main purpose of this paper is to examine certain aspects of the current educational context, given that we observe a tendency to reduce the spaces for teaching and learning philosophy. This is in conflict with educational policies that are based on a fragmented view of the subject, their rights and their participation in educational, political and civic debates within the contemporary social framework.

**Keywords:** politics, philosophy, education, didactics, pedagogy.

### Autor/ Author

Amelia Gallastegui  
SFD No. 22 (Argentina)

**ORCID ID: 0000-0003-1442-1570**

**Correo:**  
**ameliagallastegui49@gmail.com**

Silvina Coronel Salomón  
Universidad Tres de Febrero-  
UNTREF- Pcia. Buenos Aires, UBA-  
Derecho/ DeCyT

**ORCID ID: 0000-0001-8532-0086**

**Correo:**  
**scoronelsalomon@gmail.com**

Recibido: 21/08/2024  
Aprobado: 30/10/2024  
Publicado: 29/01/2025

## 1. Introducción

El presente trabajo aborda dos tópicos que tienen como propósito principal, reparar en ciertos aspectos del contexto educativo contemporáneo de la Argentina actual, marco en el que observamos hay una tendencia a reducir los espacios de enseñanza y aprendizaje de la filosofía a través de políticas educativas que se erigen e implementan desde una mirada fragmentada del sujeto (que enseña y aprende), de sus derechos y de su participación en los debates educativos, políticos y ciudadanos actuales. Al mismo tiempo, advertimos que en las prácticas educativas nos vemos interpelados/as a diario por situaciones de diversa índole, que requieren mayormente de una intervención crítica y reflexiva

conjunta, acorde al contexto en el que las mismas se desenvuelven; algunos ejemplos de ello pueden ser: las falencias edilicias, el recorte presupuestario en la educación pública, la represión frente al derecho de huelga, etc. Problemas por los cuales, consideramos indispensable el aporte epistemológico de la disciplina filosófica en la formación crítica del docente hoy. Esta instancia reflexiva que proponemos, se orienta a propiciar diálogos abiertos hacia los procesos de interpelación crítica de la realidad en la que los mismos se sustentan, tornándose fundamentales para dar un giro a la cuestión. Incluso creemos que, tal apertura a los diversos modos de expresión y a la consideración del sentido cabal que estos espacios de interpelación posibilitan; convierten la tarea docente cotidiana, en un encuentro cara a cara que pone en juego la dimensión ética al configurarnos como sujetos de derechos abiertos al debate.

En este sentido consideramos que, en el marco de una epistemología situada prevalece la tarea de re-significar el aporte que la disciplina filosófica ha tenido y tiene en la formación docente contemporánea, así como en la producción de un pensamiento crítico situado. Cabe mencionar aquí, que la tarea docente requiere en sí misma de un posicionamiento identitario enraizado en suelo propio que a su vez, posibilite modos de reconocimiento de la alteridad sintiente y de la contemplación de los múltiples matices que supone toda práctica pedagógica actualizada. De este modo, nos interesa recuperar el rol del otro/a, en tanto sujeto pedagógico que percibe su cuerpo como espacio de habitabilidad; a la vez que se encuentra inmerso en la contingencia de la vida institucional. Es decir, el cuerpo del otro nos interpela en su carácter integral-relacional así como ciertos aspectos de este que pregnan el sentido real-concreto de humanizar las prácticas educativas (ya sean presenciales y/o virtuales).

Por estos motivos, consideramos primordial pensar, elaborar e incorporar estrategias pedagógicas que propicien una mayor fluidez de los abordajes didácticos promoviendo y sosteniendo diálogos u acuerdos que tiendan a mejorar la realidad de la vida escolar y de quienes transitan las instituciones educativas frente a este contexto. Hacemos constar aquí que, las reflexiones en torno a las demandas de nuevas o renovadas didácticas provienen de una toma de conciencia filosófica-pedagógica acerca del carácter que presentan los/las educandos del presente en todas sus franjas etarias y de la complejidad social y económica que atraviesan los escenarios sociales del contexto presente en nuestro país. De ahí que en el camino del proceso investigativo que este trabajo se propone, nos moviliza el poder vislumbrar aquellos indicios de violencia simbólica, psicológica y física que emergen en las aulas y en los espacios institucionales del presente. Dado que se convierten en acciones prioritarias a atender, en pos de humanizar las prácticas educativas actuales desde un enfoque filosófico abierto a las interpelaciones del entorno y que confluyen en las perspectivas que abordamos; esto es una lectura crítica del presente en cuanto a la didáctica de la filosofía que tiene como premisa fundamental el promover la interacción entre educandos/as y educadores, propiciando un real giro epistemológico.

---

## 2. Hacia una ontología relacional mediada por el encuentro cara-cara

El inicio de este proceso reflexivo cobra cuerpo en esta primera tópica, cuando pensamos abordar las distintas problemáticas dadas en la educación argentina hoy, pretendiendo buscar para dar cierta respuesta a cada uno de los interrogantes que

genera este contexto y que parece a simple vista, imposible. Sin embargo, creemos que un recorte problematizador plausible supone detenerse en los criterios y las implicancias de las nuevas políticas educativas implementadas en el Nivel Terciario desde el año 2017 en la Provincia de Bs As. Pues, las mismas remiten principalmente a los cambios nodales producidos en el Diseño Curricular para el Nivel Superior (Ministerio de Educ. de la Prov. De Bs As, Reforma del Diseño Curricular en marco de Plan Nacional de Formación Docente 2016-2011-Res. CFE N° 286/16) en los que se viabilizan por un lado, cursadas semi-presenciales y virtuales. Y por otro lado, se puede apreciar el recorte puntual del área disciplinar de la Filosofía en cada una de las carreras de formación docente que los distintos institutos de formación terciaria ofrecen.

De esta manera, cuando Skliar señala

[...] todo es posible con el cambio en educación: la insistencia de una única espacialidad y una única temporalidad, pero con otros nombres; la re-conversión de los lugares en no lugares para los otros; la infinita trasposición del otro en temporalidades y espacialidades egocéntricas; la aparente magia de una palabra que se instala por enésima vez aunque no (nos) diga nada; la pedagogía de las supuestas diferencias en medio de un terrorismo indiferente; y la producción de una diversidad que apenas se atiende que apenas se entiende, apenas se siente (Skliar, 2002, 144).

Esta afirmación, permite preguntarnos acerca de la ontología relacional que subyace desde estas propuestas curriculares anteriormente señaladas, ya que se puede observar en estos nuevos diseños para la Formación Docente con la implementación de una política educativa que no contempla al educador como un “transformador de la cultura” (Bourdieu, 2003).

Incluso que dicha política, no tenga como prioridad “[...] realizar una lectura crítica de la realidad acorde al contexto en el que se desempeña” (Freire, 1999), en el sentido que afirmara Paulo Freire. Sin embargo, también notamos que el nuevo diseño curricular para el nivel terciario (en Argentina) atiende en su recorte un particular interés, el de enfocarse en el uso tecnológico en el marco de un desarrollo de la formación docente; contexto donde el formador de formadores se desempeña como tutor, facilitador, mediador o acompañante. Es decir que, ahí se re-configura el sentido del docente formador teniendo ahora que navegar en la sobreabundancia de espacios virtuales para diseñar, compartir y evaluar cuestiones que van desde la dimensión pedagógica, didáctica, política y filosófica entre muchas otras.

A partir de estas reflexiones, nos cuestionamos sobre si es posible formar docentes en procesos de enseñanza y aprendizaje diversos brindados únicamente a través de la virtualidad. Así como también nos preguntamos: cuál sería la relevancia que se le otorga a las vivencias, experiencias, intercambios, análisis y reflexiones conjuntas que enriquecen todo proceso educativo. A nuestro entender, tales intervenciones diseñadas atentan sobre la importancia del encuentro cara a cara, ese proceso de enseñanza-aprendizaje en el que hacemos hincapié y defendemos; ya que la carencia de este creemos, vuelve vulnerable la premisa de tornar visible esas otras alteridades que habitan otras corporeidades y otros matices sonoros:

Porque aquello que percibo y aquello que pienso de mí mismo, de mi cuerpo y de mi experiencia es un correlato transicional en constante cambio. Del mismo modo, que el otro/a como alteridad se percibe y me percibe desde un proceso de subjetivación que integra mundo interior y exterior, conformando una biografía propia que nos interpela al interactuar (Coronel, 2019, 106).

En este sentido, creemos que los nuevos diseños parecieran definir el rol de los formadores de formadores más bien como guías o tutores de individuos aislados en sus propios procesos formativos, al tiempo que reduce la dinámica pedagógica a una cuestión técnica suprimiendo la condición legítima de una educación que sea social, contextualizada y crítica. Por esto mismo consideramos que se diluye el propósito del encuentro educativo, la proximidad y el intercambio relacional de y con los cuerpos otros, en el que la afectación torna habitable los espacios educativos en un sentido heterogéneo y diverso. Ya que “[...] la mística inmanente a una interioridad en tránsito se concretiza sólo a partir del reconocimiento, analogía del encuentro que refrenda la otredad en la mirada. Instante en que el flujo perceptivo se detiene avalando la presencia del otro ser como distinto” (Gallastegui, 2016, 109).

En esta línea, por una parte, Cecilia Colombani propone tratar la problemática de la reciprocidad en el ejercicio del rol docente, y lo hace partiendo de pensar al otro como alteridad que me define en mi propia subjetividad; porque “[...] acoger al Otro es otorgarle un espacio afectivo y un lugar de reconocimiento genuino” (Colombani, 2016, 298); es decir que ello implica otorgarle cierta visibilización frente al modo en que las instituciones enmudecen y se inscriben en los cuerpos de quienes las transitan. De esta manera “[...] el otro me afecta y es afectado por mí por lo que pensar en el estatuto de los afectos y de la pasión dentro del ámbito académico nos conduce a plantearnos la resistencia ante lo emocional” (298); señalara la autora.

Por otra parte, también observamos que en estos nuevos planes educativos reaparece la categoría de competencia o capacidad en sustitución del concepto de conocimiento. Y si bien no desconocemos que la adquisición de ciertas competencias dentro de la formación docente es necesaria, las mismas deben contemplarse dentro de un contexto de conocimientos históricos, políticos, filosóficos que lo enmarquen socio-culturalmente en un territorio puntual validando el universo simbólico subjetivo y singular de cada docente en formación. La tarea en ciernes, exige que la misma deje de ser planteada en los términos que el mercado laboral en general propone; es decir en un sentido individualista y que podría definir globalmente a cualquier profesión actual.

En esta instancia pensamos, si ello forma parte de la estrategia de individualización en el marco de un proceso donde el docente queda en un sitio de aislamiento, perdiendo su status como sujeto de derecho, con una historia particular a la vez que colectiva y formando parte de un grupo social que lucha por visibilizar las demandas sociales. Así como también notamos que, el docente en formación es permeado lentamente por un lenguaje propio del ámbito empresarial y mercantil donde sobreabundan los conceptos como calidad, competencias, indicadores, excelencia, estándares, evaluación por resultados, pruebas estandarizadas; que se irán poniendo en marcha mediante la especificidad de ciertos contenidos disciplinares y las correspondientes prácticas eficaces.

De ahí que, consideramos necesario abordar prácticas y estrategias educativas desde una recuperación del cuerpo como modo de presencia y vivencia identitaria con el mundo en el que se inscribe. Dado que, la inclusión de la sensibilidad dentro del marco racional institucional se vuelve cada vez más difuso en la actualidad. Y como señala Gallastegui “[...] el cuerpo habla y desde el marco conflictivo del lenguaje expone la criticidad en la imagen, en los guiños y tensiones que tienden a de-construir-reconstruir lo dado de por sí como verdad” (Gallastegui, 2016, 109). Y será en este sentido que, nuestra pretensión epistemológica apunta a visibilizar el impacto que pudiera tener la ausencia-presencia del pensamiento reflexivo-crítico dentro del trayecto formativo del futuro docente en vistas de las nuevas políticas educativas implementadas. Entendiendo así que “[...] una enseñanza des-afectivizada, des-corporeizada implica un desapego emocional que se inscribe en el temor que el apego afectivo genera, como posibilidad de generar fronteras que necesariamente deben ponerse entre maestros y alumnos” (Colombani, 2016, 303).

Por tanto, consideramos viable hasta aquí el poner en evidencia cualquier cercenamiento en el que la enseñanza filosófica pudiera estar siendo afectada a fin de propender a una superación de estas instancias. En principio al estimular el pensamiento crítico en los propios actores institucionales y luego al fomentar y guiar su propia tarea transformativa desde el fundamento teórico que el nuevo paradigma le presenta. A fin de cuentas, no es la primera vez (ni será la última) que la disciplina filosófica se ve envuelta en confrontaciones epistémicas que debaten su permanencia en un campo cada vez más fragmentado del que emerge una mirada suspicaz que pretende acorralarla hasta subsumirla a su ámbito teórico; logrando así la supremacía. Sin embargo, estamos convencidos del carácter resiliente de la filosofía y su enseñanza, como también sabemos que “[...] la crisis aparece como alternativa-resistencia que genera el topos (territorio) de nuevas construcciones de las identidades y nuevos mecanismos vinculantes entre los sujetos” (304).

---

### 3. Confluencia de miradas

Desde la perspectiva crítica del ser y del hacer docencia hoy, estamos poniendo sobre el tapete la necesidad de proponer nuevas o renovadas vías de intervención didáctica propuesta a modo de un escenario que sigue la personalísima expresividad de cada actor/actora en los contextos educativos del presente. Todo ello, con la intención de generar otra poética del espacio escolar. Si bien entendemos tal como hemos venido señalando que, la realidad social-interhumana nos pone alerta acerca de las dificultades de implementación de cambio o gestión actualizada del conocimiento, también cabe pensar la responsabilidad pedagógica que nos compete y exige confrontar con las delimitaciones estereotipadas que la época pretende imponer con su mapa efímero de configuraciones humanas solipcistas.

En este sentido, pensar en la tensión dialógica entre ser y estar, entre hacer y pensar desde una experiencia táctil con los textos rosa el marco sutil de las palabras promoviendo una interacción que supere el marco de la reflexividad subjetiva como espacio cerrado personal. La dinámica aparece, cuando se habilitan espacios para jugar a poner en escena las ideas acerca de lo real, hoy. Este contexto relacional de acciones

que proponemos no está exento de tensiones que exigen del docente una mirada crítica que le permita distinguir, fuera de la percepción corriente estar en soledad de vivir en aislamiento. Se trata de actuar, rompiendo con el prejuicio negativo acerca de la primera y la carga inofensiva que se le da a la segunda en contextos donde los dispositivos ocupan el lugar del ser y del estar con otros seres, de la afectividad y el cuidado que demanda crecer en diálogo con uno mismo y con los otros.

Ello no implica negar la importancia de la tecnología como herramienta eficaz de trabajo interactivo sino, de tentar al ser a redescubrir el valor de la filosofía en un diálogo personal-subjetivo con los libros, para luego ensayar aquello de la intersubjetividad a que apunta la tensión dialógica. Del juego imaginativos-creativo que demanda la lectura de los textos, para luego entrelazar formas de argumentación develando sentidos. Ello, como paso previo al mundo formal de los conceptos integrando ambas formas de conocer y argumentar.

En este sentido, es de esperar que en un contexto polémico el argumentador de turno no se esfuerce demasiado en poner de relieve los puntos fuertes de la tesis contraria, sino que tienda a subrayar lo que considera sus falencias (Mársico, 2010, 28).

En el mundo presente, somos conscientes de que estamos entablando contactos humanos constantes y por diversos canales aunque, ello no implica de por sí hablar o pensar en diálogo o en reciprocidad humana real. De allí puede inferirse que, la toma en cuenta de las influencias multi-mediática de estas configuraciones temporales nos exige como intelectuales docentes, situarnos de manera progresiva en el otro lado del espectro comunicacional para recuperar el cuerpo tangible del ser en el texto. Es decir, ponemos el acento en la palabra viva, en el cuerpo habitado para generar ámbitos de receptividad e interacción más, amplios y profundos. Pues entendemos que, la conjunción de elementos transversales a las didácticas presenta un panorama interhumano teórico y práctico complejo y multifacético exigiendo una renovada proyección didáctica-estratégica y operativa que ponga el acento en la apertura a la experiencia perceptiva. Es decir, se trata de habilitar renovadas formas de acción y reflexión filosófica estando al corriente de los modos de interacción en las sociedades del presente.

En este marco, avanzar en pos de lograr una lectura amplia, conflictiva, profusa y enriquecedora a la vez, nos desafía a integrar racionalidad y sentido. Porque, la percepción sensible que configura el registro táctil del ser con los textos abre el rico campo de la imaginación fenoménica a la hermenéutica como resguardo de un tiempo que se consuma en sí sin pretender un registro emocional-racional, perseguimos unas didácticas en la que se inscriban otras formas de incursionar en la filosofía ensayando nuevas formas de narrar.

Al margen del detalle, y al margen del sistema, una mirada filosófica es el cimiento mismo del pensamiento y la vida. El tipo de ideas a las que les prestamos atención y el tipo de ideas que mandamos al trasfondo omitible, gobiernan nuestras esperanzas, nuestros miedos, nuestro control de la conducta. Vivimos como pensamos (Whitehead, 2022, 75).



El desafío didáctico en ciernes exige leer y leernos, escuchar y escucharnos en un escenario concreto-real donde las voces inscriben otras cartografías de los aprendizajes un tanto más conjeturales-creativos como un modo de reiniciar las prácticas pedagógicas en filosofía. Es decir, abordar la didáctica presente insistiendo en volver a las fuentes, al contacto material con los textos puede parecer una práctica obsoleta, sin embargo consideramos que la misma puede parecer una novedad para las nuevas poblaciones o para las comunidades por-venir vista como acción y experiencia interhumana que retoma el diálogo fructífero no sólo con el texto sino también con el contexto. A este respecto cabe señalar que, nuestra tópica insiste en recuperar la humanidad carnal-sensible y dialogal del ser ante un tiempo ensimismado del otro ser frente a las pantallas. Puesto que, entendemos o intuimos que la vuelta al origen imaginativo y audaz de lectura, interpretación y diálogo crítico acerca de los textos puede tener, una significación innovadora para las juventudes inclinadas a la comunicación interactiva con las tecnologías donde el universo insustancial insinúa que el universo puede asirse en lapso.

Estamos haciendo alusión a una didáctica que busca generar zozobra, zonas de tensión en el marco de la interacción dialógica integrando ideas a categorías de análisis que no opaquen el intercambio teórico ni el acto sensible de comunicar lo que se entiende, adhiere o discrepa con el enfoque criterial de los actores/as más allá de la tesitura formal de sus enunciados. Es decir, cada interlocutor es igual a un universo conformado por aquello que cree y resume dando lugar a múltiples aporías que, quizá, desde la impronta de la palabra suelta proveniente del campo sensible de las emociones logre dar mayor respuesta a las demandas que se suponen sólo del entendimiento y que consideramos debieran articularse con los modos relacionales-operativos didácticos filosóficos de este tiempo.

Queremos señalar, que este breve abordaje acerca de la didáctica de la filosofía nos expone a una puesta en el plano pedagógico-filosófico del hacer contemporáneo a nuevos y constantes desafíos a las estructuras académicas tradicionales. Pues entendemos que, ello es parte de un proceso que iniciamos buscando tensar las cuerdas del argumento fundacional de la filosofía, de la coherencia formal de los textos para entramarlo con el relato interactivo-intersubjetivo o plural de las ideas-ideologías o referencia contextual de una realidad atravesada por grandes y múltiples lecturas; unas reales otras ficcionales acerca de la relevancia que la educación en general y la filosófica en particular tienen para lograr un cambio de paradigma, ético-político-económico, epistémico que ponga por sobre toda intención omni-abarcadora del capital global-virtual, lo humano en si como centro de toda configuración crítica del pensamiento situado.

---

#### 4. Reflexiones finales

Mejorar la realidad de la vida escolar y de quienes transitamos las instituciones educativas a partir de pensar, elaborar e incorporar estrategias pedagógicas y epistemologías actualizadas, dista de ser sencillo. Sin embargo, perseguir este rumbo tanto en los formatos presenciales como virtuales, requiere por un lado, que en la praxis le otorguemos una mayor innovación a los abordajes didácticos además de

promover el diálogo y el consenso sobre los intereses que los jóvenes demandan, tendiendo con ello a poner en juego la dimensión ética y la interpelación crítica de los contenidos pedagógicos al enraizarlos en suelo propio. Y por otro lado, requiere de una re-significación profunda del núcleo simbólico con que nuestra disciplina tradicionalmente se ha visto asociada; esto es: el amor al saber; para en vistas de las nuevas demandas y contextos, poder transformarla en una sabiduría que nace del amor.

Siguiendo esta línea, hacemos referencia aquí a una enseñanza afectivizada, donde prime en el vínculo entre docentes y estudiantes, un reconocimiento del otro como ser distinto, que en su singularidad percibe, construye, habita y re-crea su universo simbólico de acuerdo con sus tiempos y necesidades epocales. Un tiempo histórico visiblemente atravesado por el avance tecnológico en el que nuestra disciplina en su necesidad de no perecer debe resignificarse, sin perder en dicho derrotero su núcleo de sentido primigenio. Es por ello que partir de crear lazos de reciprocidad en las aulas e instituciones educativas, resignificando las trayectorias escolares mediante la enseñanza de una filosofía abierta a otras miradas, voces y ritmos, quizás posibilite nuevas maneras de co-habitar la realidad creada de manera colectiva. Inmensa tarea la nuestra, como docentes de una disciplina que constantemente lucha por no desaparecer de los diseños curriculares a la vez que constantemente pugna por ser considerada en las políticas educativas y generar así nuevos intereses en la praxis concreta; pese al avance de la virtualidad que constantemente relega el encuentro cara-cara, el vertiginoso desplazamiento del aspecto reflexivo frente al algoritmo y el advenimiento de la IA como corolario.

De esta manera, buscando integrar ambas tópicos al conjunto de reflexiones atinentes a la didáctica de la filosofía en tiempo de retirada de la palabra y de real emergencia interpelante de los/las actores/actoras de este tiempo. Entendemos así que, las mismas nos convocan a instancia de diálogos, debates, intercambios por los cuales se generan zonas de tensión entre criterios y sentidos que despierten las palabras. Cabe mencionar aquí, que en ambos lados del espectro tal tarea implica llevar al plano operativo-práctico de la filosofía el ejercicio de una apuesta deconstructiva por la cual cobre relevancia la palabra del otro ser. Porque, el sentido profundo que promueve la escucha abre la percepción no sólo al canal sonoro de las voces sino también se torna receptivo al color cultural de las mismas tonalidades y texturas que inscriben en el escenario compartido una forma audaz de articular imaginativamente sentidos, fruto de las experiencias, puesto que en el plano del decir filosófico existe otro lugar, del lugar del otro articulado en un nosotros. Porque en definitiva, se trata de hacer experiencia con palabra e imágenes que permitan ir bosquejando modos de interacción que incluyan las aportaciones desde ambos lados del espectro, sea del docente, sea de los/las estudiantes. En este contexto, el cambio radical que presentan las prácticas proviene del hecho de que “[...] el ser de hoy se habita en la conciencia de que todo puede malograrse en el camino pues, la tecnología ha borrado en cierto modo el aspecto negativo del error y ha dejado como experiencia de que sin error no hay aprendizaje” (Gallastegui, 2022, 28).

---

## Referencias

- Bourdieu P., *Capital cultural, escuela y espacio social*, Ed. Siglo veintiuno, Argentina, 2003
- Coronel Salomón S., *Interpelaciones corpóreas de una cronología errante-Mapas de una corpografía sensible*, EAE, España, 2019
- Colombani Cecilia, “Los Lazos de reciprocidad en el aula”, en *Espectros de la Filosofía*, Ed. Biblos, Bs As, 2016
- Freire Paulo, *Política y educación*, Ed. Siglo XXI, México, 1999
- Gagliano R., “Los Lenguajes del cuidado y los cuidados del Lenguaje”, en *Anales de la Educación*, Argentina, 2006
- Gallastegui, A. *Filosofía en red*, Edit. Vuelta a Casa, La Plata, 2022
- Gallastegui A., “Filosofía: pensar lo ‘otro’ desde la perspectiva puntual de la experiencia”, en *Espectros de La Filosofía*, Ed. Biblos, Argentina, 2016
- Gallastegui A., *Filosofía en los bordes-Una perspectiva de género*, EAE, España, 2016
- Le Breton David, *El sabor del Mundo: una antropología de los sentidos*, Ed. Nueva Visión, Argentina, 2007
- Lobosco M., “Violencia simbólica en la escuela” (ficha) en “Exposición para curso- taller en el VII Congreso Provincial y III Congreso Nacional de Políticas Educativas”, La Pampa, 1999
- Mársico, C. *Zonas de tensión dialógica*, Edit, El zorzal, Buenos Aires, 2010
- Skliar Carlos, *Y si el otro no estuviera allí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*. Cap. V: Ay! ¿Por qué nos reformaremos tanto? Primera edición- Ed. Miño y Dávila, 2002
- Skliar Carlos, “Cap. 6: Argumento de la diferencia y la práctica del diferencialismo”, *La Educación del Otro*
- Whitehead A., *Modos de pensamiento*, Cactus, Buenos Aires, 2022

---

## Artículos electrónicos:

- Saslavsky G. , *Acerca del sentido político de la formación docente*, Inventario Revista, 2019, disponible en: <https://www.inventariorevista.com/post/acerca-del-sentido-politico-de-la-formacion-docente>
- Nuñez P. y Gurvich D., *Volver o no volver: la educación argentina en pandemia*, 2021, disponible en: <https://nuso.org/articulo/escuela-argentina-presencialidad-educacion/>.

Valeria Sonna  
***Entre educación y prostitución:  
Sócrates en Platón y Jenofonte***

## RESUMEN

El presente texto explora la retórica de la prostitución tal y como aparece ligada a la figura de Sócrates en los textos de Platón y Jenofonte, específicamente como analogía de su práctica erótico-pedagógica. Nuestro objetivo consiste en analizar los vínculos que se establecen en estos diálogos entre prostitución, pederastia y pedagogía.

**Palabras Claves:** estudios socráticos, filosofía antigua, prostitución.

**Abstract:** The present text examines the rhetoric of prostitution as it appears in relation to the figure of Socrates in the texts of Plato and Xenophon, specifically as an analogy to his erotic-pedagogical practice. Our aim is to analyze the links established in these dialogues between prostitution, pederasty, and pedagogy.

**Keywords:** socratic studies, ancient philosophy, prostitution.

## 1. Introducción

En el *Banquete* de Jenofonte, la figura de Sócrates aparece asociada a la del proxeneta. Allí, Sócrates explica que el buen proxeneta, el *agathós mastropós*, es aquel que hace agradables a quienes desea prostituir no solo en su aspecto físico, sino también en su discurso, es decir, en el uso del *lógos* (IV. 59-61). El tópico del proxenetismo aparece también en el *Teeteto* de Platón, asociado a la famosa imagen de Sócrates como una partera espiritual. Entre las prerrogativas de las comadronas, con quienes Sócrates comparte su técnica, se encuentra la de ser casamenteras. Pero Sócrates sostiene que si bien las parteras se enorgullecen más por ser casamenteras que por saber cómo cortar el cordón umbilical (149e), se abstienen de desarrollar esta habilidad por miedo a que sea tomada como proxenetismo (*proagogía*) (150a).

El presente texto propone explorar las retóricas en torno a la prostitución tal y como aparece ligada a la figura de

---

Autor/ Author

Valeria Sonna

Universidad Autónoma

Metropolitana Iztapalapa

**ORCID ID: 0000-0002-  
2645-1884**

**Correo: vsonna@gmail.  
com**

Recibido: 22/08/2024

Aprobado: 30/11/2024

Publicado: 29/01/2025

Sócrates en los textos de Platón y Jenofonte, específicamente como analogía de su práctica erótico-pedagógica. Nuestro objetivo consiste en analizar los vínculos que se establecen en estos diálogos entre prostitución, pederastia y pedagogía. Para ello, desarrollaremos el análisis de las tres figuras bajo las cuales Sócrates es caracterizado por Platón y Jenofonte respectivamente, a saber, como partero, casamentero, y proxeneta. Como hipótesis sostendré que tanto Platón como Jenofonte utilizan sus metáforas para sublimar el carácter homoerótico del éros socrático y distanciarlo de la reducción a una práctica puramente sexual. Pero, a diferencia de la figura de la comadrona que utiliza Platón, la del proxeneta, que utiliza Jenofonte, dialoga de manera más directa con la tradición de la pederastia institucionalizada.

En el primer apartado, abordaré la cuestión del problema socrático, con el objetivo de especificar mi posición con respecto a la manera en la que deben leerse las distintas representaciones de la figura de Sócrates. En el segundo apartado, me ocuparé de la figura de Sócrates como partera o comadrona, que es la imagen poética que Platón utiliza para describir el método socrático tal y como él lo interpreta.

En el tercer apartado, abordaré la figura de Sócrates como proxeneta, las figura que Jenofonte utiliza para describir el método erótico-pedagógico de Sócrates, y que se vincula con la figura de la comadrona a través de la de la casamentera. El objetivo de esta sección será explicar la conexión entre estas representaciones, tal y como quedan asociadas por Jenofonte, tanto en la figura de Sócrates como en la de Aspasia.

En el cuarto apartado, a propósito del problema del proxenetismo, desarrollaré la cuestión de la prostitución como profesión y la ética comercial ateniense. Esta sección me permitirá establecer en vínculo entre la prostitución y la pederastia.

Finalmente, en la última sección, abordaré el problema de la homosexualidad entendida como pederastia, en su relación con la prostitución, por un lado, y por el otro, como institución educativa en la tradición pedagógica griega.

---

## 2. El problema socrático

Todo lo que sabemos acerca del pensamiento de Sócrates es a través de lo que sus contemporáneos, como Aristófanes, o sus discípulos, como Platón y Jenofonte, pueden decirnos acerca de él. Otra fuente comúnmente estudiada es Aristóteles, quien sin embargo nació quince años después de su muerte. Lo que ha dado en llamarse el “problema socrático” se refiere al problema histórico y metodológico al que se enfrentan los historiadores cuando intentan reconstruir las doctrinas filosóficas del Sócrates histórico. El carácter irresoluble del problema socrático reside en la imposibilidad de determinar la fidelidad de las representaciones del maestro que encontramos en las fuentes mencionadas. La imagen que Aristófanes presenta en *Las nubes* es muy diferente de la que encontramos en las obras de Platón y Jenofonte, entre cuyas representaciones también existen diferencias sustanciales. Sin embargo, el carácter irresoluble del problema socrático reside, principalmente, en el rasgo ficcional del género del diálogo socrático, los *sokratikoí lógoi*. Como es sabido, el diálogo socrático es un género literario que floreció especialmente en la primera parte del siglo IV a.e.c. Se escribieron centenares de diálogos y relatos, la mayoría

de los cuales debieron publicarse a lo largo de un cuarto de siglo. Son numerosas las fuentes doxográficas que atestiguan el fenómeno, pero fue Aristóteles quien dio una definición del género socrático como “[...] un arte que imita sólo a través del lenguaje, sin armonía, en prosa o en verso, ya en uno o en pluralidad de metros” (Po., 2.1447b1), y que compara con el mimo de Sofrón o Jenarco (Po. 1447b10). Se trata, según Rossetti, de un fenómeno colectivo de primer orden que, por un lado, aseguró a Sócrates como el protagonista hasta el punto de convertirlo en un mito, y por otro, produjo una serie de efectos significativos, entre ellos el establecer una idea muy distintiva (y en muchos sentidos inédita) de lo que significa “filosofar” (*philosophéo*), o de lo que debió de significar para los discípulos inmediatos de Sócrates (Rossetti, 2003, 11). Según Dorion, la manera de aproximar el problema socrático se modifica considerablemente gracias a la contribución de Gigon, quien reformula el problema que consideraba basado en supuestos erróneos justamente sobre la base del carácter de género literario y abiertamente ficcional de los diálogos socráticos. La conclusión de Dorion es que la mejor manera de tratar el problema es abordando las variaciones que podemos encontrar entre las distintas versiones de un mismo tema socrático para arrojar luz sobre el significado y el alcance de las variaciones sobre la filosofía y la representación de Sócrates (2010, 12). La lista de “temas socráticos” es extensa, algunos de ellos incluyen, según Dorion, el *daímon* de Sócrates, la importancia de la *enkráteia*, su comprensión de la piedad, el método socrático, es decir, su concepción del *élenkhos*, la naturaleza de su compromiso político, su interpretación de la afirmación “conócete a ti mismo” y su actitud hacia la *lex talionis* (11).

En el presente trabajo proponemos un estudio comparado entre las variantes que encontramos en Platón y en Jenofonte sobre un tema socrático que no es mencionado por Dorion y que usualmente es abordado solo de manera tangencial por la bibliografía especializada. Se trata de la representación de Sócrates como un proxeneta. Si bien es un tema escasamente estudiado, se trata a nuestro criterio de una imagen elocuente ya que remite a la dimensión erótico-pedagógica del *élenkhos*, aspecto importante no solo a los fines de comprender la estrategia pedagógica que subyace al *élenkhos*, sino también para dilucidar de qué manera, en sendas obras, Platón y Jenofonte dialogan con una tradición en la que la educación se entrelaza con la pederastia y la prostitución.

### 3. Sócrates como comadrona

El carácter evasivo del método socrático se evidencia en la cantidad de nombres diferentes que se utilizan para referirse a él. Por metonimia, es a veces llamado “*élenkhos*”, tomando uno de los elementos que lo constituyen, el de la refutación, para designar su totalidad. Cicerón lo llama “*inductio*”, probablemente siguiendo a Aristóteles que le atribuye los razonamientos inductivos (*Metaph.* 1078b28). Pero tal vez la descripción por parte de Platón como una “mayéutica” sea la interpretación más extendida y más utilizada hasta nuestros días para nombrar el método socrático de interrogación. Así, su legado metodológico, del que sus discípulos se apropiaron e interpretaron de diferentes maneras, dio lugar a una de las incógnitas que configuran el plexo de preguntas en torno a lo que llamamos “el problema socrático”<sup>1</sup>.

En *Teeteto*, la erótica pedagógica de Sócrates, expresada a través de la imagen de la partera espiritual, contiene algunas referencias claras al problema socrático<sup>2</sup>. Sócrates comenta a Teeteto que quienes no saben su secreto, es decir, que practica la partería intelectual, dicen de él que es absurdo (*atopótatos*) y que deja perplejos (*aporeîn*) a los hombres (149a). Este pasaje ha sido relacionado más de una vez con un pasaje de *Menón*, en el que el personaje homónimo dice que ya antes de encontrarse con Sócrates había oído de otros decir que este no hace otra cosa más que problematizarse y problematizar (*aporeîn*) a los demás. Además, lo compara con el pez torpedo (*nárke*) que con su narcótico deja tías a sus víctimas. Dice entonces que Sócrates lo está hechizando (*goeteúo*), embrujando (*pharmáссо*) y encantando (*katepádo*), porque lo ha reducido a una madeja de confusiones (*aporía*) (80a). Esta referencia a las molestias que genera el momento *elénktico* –es decir, refutatorio– de la interrogación socrática es parte de la imagen que socialmente se atribuía a menudo a Sócrates, imagen que Platón se dedica a reivindicar en gran parte de su obra. En este diálogo, Platón define y explica la práctica erótico-pedagógica de su maestro acudiendo a una analogía con la técnica de la partería, la *maíeúsis*, una práctica exclusiva de las mujeres en la época<sup>3</sup>. Así como las parteras asisten a las embarazadas que dan a luz a sus bebés, Sócrates asiste a sus discípulos embarazados para que den a luz sus bebés del intelecto. Pero la asociación entre Sócrates y la partería no es la única manera de explicar su práctica pedagógica.

#### 4. Sócrates y Aspasia: de proxenetas, casamenteros y prostitutas

Otro elemento del problema socrático que aparece en el diálogo, aunque de manera tangencial, es la figura del proxeneta. Entre las prerrogativas de las comadronas, con quienes Sócrates comparte su técnica, se encuentra la de ser casamenteras (*promnéstria*). Sócrates explica a Teeteto que si bien las parteras se enorgullecen más por ser casamenteras que por saber cómo cortar el cordón umbilical (149e), se abstienen de desarrollar esta habilidad por miedo a que sea tomada como proxenetismo (*proagogía*) (150a). También Jenofonte establece el vínculo en *Recuerdos de Sócrates*. A propósito de las ansias de Critóbulo por conseguir amigos (*phílon ktêsin*), Sócrates trae a colación las palabras de Aspasia sobre las casamenteras (*promnéstria*) que “[...] son muy hábiles para reunir personas en matrimonio cuando los informes que transmiten son verdaderos, pero que, en cambio, no se muestran dispuestas a hacer elogios falsos, porque los que se descubren engañados se odian entre ellos y también a la casamentera” (*Mem.* II.6, 33-36).

Aspasia ¿prostituta o maestra de retórica?

La figura de Aspasia se enmarca dentro de un tópico recurrente en la literatura socrática, cuyas palabras Jenofonte además cita a propósito de las casamenteras. En el diálogo que lleva por título “Aspasia”, Esquines pone en boca de Sócrates el recuerdo de una conversación en la que Aspasia lleva adelante una interrogación que se ajusta a los lineamientos retóricos del método socrático. Pregunta a Jenofonte<sup>4</sup> y a su esposa, alternadamente, el mismo tipo de pregunta: a propósito de las joyas, vestidos y ornamenta a la una, y a propósito de caballos y fincas al otro, Aspasia les pregunta si prefieren sus propios bienes o los de su vecino y vecina en caso de que

tuvieran mejores. En ambos casos, eligen la segunda opción. Entonces, Aspasia les formula otra pregunta: en caso de que su vecino y vecina tuvieran una esposa o esposo mejores, si preferirían a su propio cónyuge o al de su vecino o vecina. Ante esta pregunta, Jenofonte guarda silencio, y su esposa se ruboriza. El rubor, esta alteración física de la esposa de Jenofonte, expresa la dimensión eléctica de la conversación. La pregunta lleva a la emoción, en este caso la vergüenza, que produce la necesidad de transformación. Según Pentasugglio (2016), lo que está en juego aquí es el tema socrático del *beltión gígnesthai*, en este caso aplicado a la *aristía* conyugal. La conclusión de Aspasia es que “[...] la búsqueda por parte de los dos cónyuges de un marido y una mujer mejores será vana [...] a menos que ambos aspiren a volverse ἄριστοι” (156). Este ejercicio de argumentación es tomado por los doxógrafos como una referencia al método socrático de la *inductio*, como la llama Cicerón (cf. Cic. *Inv. Rhet.* I, 61), y le habría valido la calificación repetida de “Sócrates femenina”. Como lo señala Mársico (2014), mientras que a Pericles y Lisicles Aspasia solo les habría enseñado la pericia retórico-política, en el caso de Jenofonte y su esposa, se pone en juego una dimensión teórica que se apoya en una noción de éros filosófico, y “[...] que apunta al mejoramiento del otro no sólo en su esfera externa, sino específicamente en su dimensión anímica” (405, n. 86).

En la figura de Aspasia también convergen la figura de la casamentera con la de la prostituta (*hetaíra*) ligadas a la *inductio* socrática. Tres dimensiones que ponen en juego a éros de distinta manera.

---

## 5. Sócrates proxeneta

Sin embargo, es en el *Banquete* donde Jenofonte desarrolla con más profundidad la figura y la función del proxeneta, asociada a la imagen de Sócrates. Jenofonte presenta aquí a Sócrates manteniendo con sus discípulos una conversación acerca de cuál es la tarea del buen proxeneta, el *agathós mastropós* (IV.59-61). La descripción comienza con una serie de actividades que consisten en volver agradables a las personas que se busca prostituir. Estas actividades incluyen: ocuparse de que tenga un aspecto agradable, así como la indumentaria y el cabello adecuados (IV.57, 5); de que su manera de mirar sea amistosa (*philikós*) y no odiosa (*ekhthrós*); y que su voz sea modesta (*aidémon*) y no descarada (*thrasýs*). Pero, sobre todo, es importante que su conversación, su *lógos*, no lleve a la enemistad (*apekhthánomai*), sino a la amistad (*prós philían ágousi*). De presentar de la manera correcta todas estas cualidades tiene que ocuparse el proxeneta. Sócrates sostiene que el mejor proxeneta será aquel que logre que la persona que quiere prostituir sea agradable no solo para una persona, esto es, quien quiere contratar sus servicios, sino para muchos (*polús*). En este punto, sus interlocutores que venían acordando con él de manera unísona y casi automática, aunque se muestran de acuerdo, dividen sus respuestas. Con esto, Jenofonte quiere expresar la confusión de la audiencia. Probablemente, porque en este punto se abandona el sentido literal del proxenetismo por su expresión metafórica, que añade una función política a la *mastropoía*. Que se haga de alguien agradable para muchos significa que sea agradable para la *pólis*. De este modo, no solamente se desplaza el sentido de la *mastropoía*, del literal al metafórico, sino que pasa del ejercicio privado e



individual del proxenetismo, y por ende la prostitución, a un ejercicio social y político.

En el pasaje citado del *Banquete*, Jenofonte distingue entre dos tipos de proxenetismo: *mastropéia* y *proagogía*. Sócrates ejemplifica el buen *mastropós*, mientras que Antístenes es representante de la *proagogía*. Este tema se enmarca dentro de un tópico recurrente en la literatura socrática que, como vimos, también está vinculado a la figura de Aspasia, cuyas palabras cita también Jenofonte en relación con el emparejamiento.

## 6. La prostitución y la ética comercial ateniense

Estas menciones al proxenetismo por parte de Platón y Jenofonte son relevantes no solamente por lo que pueden decirnos acerca de Sócrates, sino también por lo que pueden decirnos acerca de la valoración social sobre la práctica del proxenetismo y de la prostitución. En el pasaje citado de Jenofonte, se dice que quien mejor encarna el ideal de esta *tékhne* es Antístenes, quien, al escuchar a Sócrates decir estas palabras, se ofende (IV.61). El término que usa aquí Jenofonte no es “*mastropéia*” sino “*proagogía*”. La diferencia es importante porque, si bien ambas actividades consisten en prostituir a otras personas, tienen procedimientos diferentes. Mientras que la *mastropéia* es un oficio abierto, la *proagogeía* es una actividad clandestina, contra la que, según Zaragoza (2016), Solón había decretado la pena de muerte (ver *Banquete*, 337, nota 80). Las diferencias semánticas son elocuentes en este sentido: “*mastropós*”, derivado de “*maíomai*”, verbo que significa “buscar” o “perseguir”, comparten su campo semántico con el término “*mastrós*”, que significa “*business man*”, “*financial official*”. “*Proagogós*”, en cambio, deriva de “*proago*”, que significa “*bring forward, lead on, advance*”, etc. La fuente de la que abreva Zaragoza probablemente sea el discurso de Esquines contra Timarco, donde el orador ático sostiene que la ley ateniense imponía las “penas más duras” (*mégista epitimía*) a todo aquel que se dedicara a la *proagôgeia* (proxenetismo) con los servicios sexuales de un “joven libre o una mujer libre” (Aeschin. In *Timarchum*, 14.5). La expresión “*mégista epitimía*” sería un eufemismo para la pena de muerte (Cohen, 2015, 119). Que esta ley de Solón efectivamente fuera tal es algo que no está fuera de duda. En efecto, según testimonia Plutarco, Solón había impuesto para estos casos solo una multa de 20 dracmas (*Sol.* 23).

Según Cohen (1995), la legislación tenía un efecto particular y de no menor importancia: lo que garantizaba era la libertad en la práctica de la prostitución. Desde el punto de vista comercial, la diferencia más importante entre el *proagogós* y el *mastropós* es que el primero incurre en una práctica que va en contra de la ética del trabajo ateniense. Para entender esto, es necesario detenerse brevemente en las diferencias entre *porné* y *hetaíros*, que aluden a dos formas de prostituirse. La diferencia consiste en el aspecto de clase. Numerosas fuentes muestran que las y los *pórnai* eran en su mayoría esclavas y esclavos (*doûlai*) y que su prostitución se ejercía principalmente en burdeles (*porneía*) (Citti, 1997; Cohen, 1995). En contraste, las fuentes suelen presentar a las *hetaíras* como mujeres liberadas, como compañeras deseables y refinadas (Faraone & McClure 2006, p. 2) -por ejemplo, Aspasia, Neaira, Laïs, Gnathainion, Gnathaina, Naïs, etc.-, y a los *hetaíros* ocupando posiciones políticas

importantes -por ejemplo, Timarco- (36).

Según Cohen (2015), la diferencia más importante reside en el hecho de que mientras el *hetaíros* y la *hetaíra* operaban de manera independiente, el *pornós* y la *porné* trabajaban en condiciones de servicio, es decir, cobraban por su trabajo (p. 37). Esto no quiere decir que los *hetaíros* y las *hetaíras* no obtuvieran beneficios, pero estaban en posición de proporcionar afecto sin aprovecharse económicamente de forma inapropiada. Un *hetaíros* o una *hetaíra* está en condiciones de generar *kháris* prestando sus servicios gratuitamente cuando la situación así lo requiere. La *kháris*, es decir, la dispensación de obligaciones y favores recíprocos, es considerada el núcleo de la cultura libre ateniense (38). A través de la *kháris*, las buenas acciones deben ser retribuidas (y las malas, del mismo modo), y cuando el ciudadano libre es el receptor de un beneficio, tiene la presunta oportunidad, y la obligación moral, de devolver ese beneficio. “De lo contrario, la vida de un hombre libre sería como la de un esclavo” (Arist. EN 1132b-1133a). Aristóteles encuentra en la reciprocidad de las relaciones sexuales el ejemplo de la *kháris* pura y exaltada, i.e., en el ofrecimiento gratuito de sí mismo del amado (*erómenos*) a la ardiente necesidad erótica de su *erastês* (Rh. 1385a2-3; Cohen, 2015, 86).

Según Fisher, una de las muchas presiones de la sociedad griega clásica que pesaban sobre la masculinidad de los ciudadanos nacidos libres era el imperativo de esforzarse por ser propietarios de esclavos y esclavas, y “[...] evitar a toda costa parecer que se trabaja de forma ‘servil’ para otro” (Fisher, 1998b, 70). Encontramos pruebas de ello en Aristóteles, quien afirma que lo propio del hombre libre es no vivir para otro (*pròs állon*) (Rh. 1367a33) y que el hombre de alma elevada o generoso solo debe vivir para otro si es para sus amigos; de lo contrario, esto sería servilismo (*doulikós*) (EN 1124b30 y ss.). Asimismo, en su definición de la filosofía primera, Aristóteles se cuida de explicar que se trata de un tipo de actividad que se busca en beneficio propio y no de otra cosa, del mismo modo que el hombre libre existe para sí mismo y no para otro (*Metaph.* 982b, 26). Pero quizá la explicación más detallada esté en su *Política*, donde queda claro que la definición de libertad (*eleuthería*) es vivir *pròs autós*, es decir, para uno mismo. La libertad es, además, condición *sine qua non* para la ciudadanía. Todos los que no son ciudadanos viven *pròs állon*, mujeres según sus maridos, niñas y niños según sus tutores adultos, y esclavas y esclavos según sus amos (*despótes*) (Pol. 1260a, 30-35).

Varias fuentes demuestran que en Grecia equiparaban la percepción de un salario (*misthós*) y el desempeño de un trabajo contratado (*thêteia*) con la esclavitud. En *Contra Ebulides*, de Demóstenes, Euxiteo defiende a su padre y a su madre ante el tribunal, que les acusa de ser extranjeros (*xenós*) y, por tanto, no atenienses. La base principal de las acusaciones de Ebulides es que trabajan para ganarse la vida (33.5). Y lo que es más importante, uno de los motivos de la acusación de Ebulides contra la madre de Euxiteo es que era nodriza (*tittheúo*) (35.1-5). Euxiteo defiende a su madre explicando que se vio obligada a trabajar como nodriza por la pobreza y la necesidad (42.4).

Platón alaba al hombre que trabaja para sí mismo y censura como inherentemente inmoral “hacer las tareas de otros” (*Chrm.* 163c3-8), e Isócrates identifica el empleo asalariado (*thêteia*) con la esclavitud (9. 14.48; Arist. Rh. 1367a30-32). De modo que el recibir un salario (*misthophoría*) era signo de esclavitud:

Cuando el Estado ateniense exigía a los probadores de monedas y a los trabajadores de la ceca un servicio continuado, la legislación preveía explícitamente el pago de *misthophoriai* a los esclavos públicos cualificados (*dêmosioi*) que prestaban estos servicios de forma regular (y su castigo en caso de absentismo) (Cohen, 2015, 41)<sup>5</sup>.

Esta aversión ateniense a la dependencia inherente al trabajo asalariado hacía que la oferta de sexo en los burdeles solo fuera apropiada para esclavas y esclavos.

Aristóteles caracteriza la *proagogeía* como un tipo de trato involuntario y clandestino en las relaciones entre individuos, semejante al hurto, al adulterio, al envenenamiento, a la seducción de esclavas y esclavos, al asesinato y al falso testimonio (EN 1131a4-9). Ciertamente, la distingue de tratos involuntarios violentos como el ultraje, el encarcelamiento, el homicidio o el robo, pero como estos, se define por la condición servil de aquellos que dependen de ella para vivir y, por ende, por la incapacidad de estos para vivir bien y ser felices.

---

## 7. Pederastia, prostitución y erótica pedagógica

Las acusaciones de proxenetismo y prostitución, como la que Esquines dirige contra Timarco, eran comunes y estaban ligadas a la institucionalidad que tenían en la época las prácticas pederásticas. Según Cantarella (1991), la homosexualidad masculina griega –o por lo menos aquella social y culturalmente relevante– fue en realidad pederastia y estuvo muy difundida (20-21). Los orígenes de la pederastia, una práctica institucionalizada en la época clásica de las ciudades griegas y especialmente en Atenas, han sido rastreados hacia el pasado tribal de la sociedad griega, en la cual la organización de la comunidad (todavía no política) estaba basada, en primer lugar, en la división por clases de edad (Brelich, 1969; Bremmer, 1980; Gernet, 1981; Sergent, 1983, 1986; Vidal-Naquet, 1981). En las sociedades así organizadas, tanto las antiguas como las tribales actuales (cada vez menos numerosas pero aún existentes), el paso de un individuo de una clase de edad a la otra está acompañado de una serie de ritos de paso, según cuya estructura el iniciando, para ser acogido en la clase de edad superior, debe pasar un período de tiempo alejado de la comunidad, viviendo fuera de las reglas de la vida civil, a menudo en estado de naturaleza. Al término de este período, renace a la nueva vida como miembro de la clase de edad superior.

En la Grecia prec ciudadana, el paso a la adultez consistía en un período de segregación durante el cual el muchacho aprendía las virtudes que deberían hacer de él un adulto viviendo en compañía de un hombre, al mismo tiempo educador y amante. Las evidencias sobre las que se basa la hipótesis son los numerosos mitos de amores homosexuales que reproducen la estructura de los mitos iniciáticos, como el de Zeus y Ganímedes, Poseidón y Pélope, Apolo y Admeto, Heracles y Jasón, Apolo y Cipariso (Sergent, 1983). También los relatos de Plutarco sobre cómo en Esparta los niños de 12 años eran confiados a amantes escogidos entre los mejores hombres de edad adulta, de quienes aprendían a ser verdaderos espartanos (Plut. *Lic.* 7.1). Pero la evidencia sobre la que se centra Cantarella, y que es la más fehaciente en tanto pone de manifiesto el rol social de la pederastia en las sociedades griegas, son las famosas inscripciones de Thera (la actual Santorini)<sup>6</sup>. Se trata de inscripciones talladas en una roca de la isla griega y datadas en el siglo VI o VII a.e.c. que contienen referencias a prácticas homosexuales.

El ejemplo más citado es el de la inscripción donde se lee: “[...] por [Apolo] el Delphinio, Krímon tuvo sexo aquí con un muchacho, el hermano de Bathykles” (I.G., XII, 3.536- 357). Originalmente, estas inscripciones fueron descritas por Marrou (1948, 481-482) y Dover (1980, 122-124) como grafitis pornográficos vulgares, lectura que fue descartada posteriormente por los especialistas en favor de la interpretación ritual, conforme a las costumbres locales y a las concepciones generales del amor de los antiguos griegos por los niños (Brongersma, 1991). Cantarella argumenta en favor de esta lectura aduciendo que el lugar donde han sido grabadas es una zona sagrada y que son frecuentes las referencias a divinidades kourótrofes (dedicadas al cuidado de los muchachos). La inscripción citada, según Cantarella, probablemente conserva el recuerdo de un momento institucional en de la vida del muchacho sodomizado por Krimón, personaje desconocido para nosotros, pero probablemente importante en su comunidad.

---

## 8. Consideraciones finales

En el presente trabajo propusimos un estudio comparado entre las variantes que encontramos en Platón y en Jenofonte sobre un tema socrático que es abordado solo de manera tangencial por la bibliografía especializada. En las primeras dos secciones vimos cómo se interconectan la representación de Sócrates como una comadrona espiritual, imagen de cuño platónico, y la de Sócrates como un proxeneta, utilizada en profundidad por Jenofonte y mencionada por Platón. La figura del proxeneta es, a nuestro criterio, una imagen elocuente ya que remite a la dimensión erótico-pedagógica del *élenkhos*. La metáfora que más ha trascendido como descripción del *élenkhos* socrático es la del maestro como una comadrona espiritual llegada por Platón a la historia en el *Teeteto*. Sin embargo, como vimos, esta imagen poética, fuertemente elocuente y cautivadora, no es la única ni la más frecuente entre las analogías que buscan describir metafóricamente aquello que Sócrates hacía con sus palabras. Está claro que su método de interrogación constituye una práctica erótico-pedagógica. Al igual que Platón, Jenofonte intenta sublimar el deseo erótico elevándolo a una dimensión intelectual, pero a diferencia de la imagen de la casamentera, la del proxeneta dialoga de manera más directa con la tradición de la pederastia institucionalizada y la prostitución. En los últimos dos apartados intentamos mostrar de qué manera la prostitución y la pederastia se entrelazan en una práctica que tiene origen en la época arcaica y que sigue vigente en la época clásica.

---

## Notas

<sup>1</sup> Sobre la estructura del *élenkhos* socrático en el *Banquete* de Platón, ver Fierro (2015).

<sup>2</sup> En lo que concierne a la obra de Platón, voy a centrarme solamente en el *Teeteto*. Sobre la relación entre el *Banquete* de Platón y el *Banquete* de Jenofonte, véase Thesleff (1978) y Danzig (2005).

<sup>3</sup> La situación de la partería en el siglo IV es muy difícil de reconstruir, en primer lugar porque

no disponemos de escritos de primera mano de estas mujeres, en segundo lugar porque hacia finales del siglo V y principios del IV el papel sociocultural de las parteras estaba experimentando un gran cambio. Según Demand, el monopolio femenino sobre el parto y la salud reproductiva de las mujeres empezó a desmoronarse debido a la intervención de los médicos varones. El resultado positivo es que algunas comadronas ascendieron de categoría y se convirtieron en profesionales gracias a su asociación con los médicos hipocráticos, un sector reconocido como el más prestigioso por su sociedad patriarcal. Esto condujo a una expansión gradual de la actividad femenina en el tratamiento de otras mujeres (1995, 287).

<sup>4</sup> Se ha sugerido que no se trata del Jenofonte autor del *Banquete* y los *Memorabilia*, sino de otro Jenofonte. Según Mársico, “[...] el aludido en este diálogo de Esquines sería un miembro más antiguo que aparece en varios pasajes y que habitualmente se ha confundido con el hijo de Grilo” (Marsico 2014, 122).

<sup>5</sup> Mi traducción.

<sup>6</sup> Descubiertas a fines del siglo pasado sobre una pared de roca a no más de 70 metros del lugar en el que se levantaba el templo de Apolo Carneio y que fueron fechadas por Hiller von Gaertringen, que las descubrió en la época geométrica, y más tarde por R. Carpenter en el siglo VI.

---

## Referencias

### Fuentes primaria

- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia* (J. Pallí Bonet & E. Lledó Íñigo, Trans.). Gredos.
- Aristóteles (1998). *Metafísica* (V. García Yebra, Trans.). Gredos.
- Aristóteles (2016). *Poética. Magna Moralia*. (T. M. Manzano & L. R. Duplá, Trans.).
- Aristóteles (2016). *Retórica* (C. G. Gual, Ed.; Q. Racionero, Trans.). Gredos.
- Aristóteles (2017). *Política* (M. García Valdez, Trans.). Gredos.
- Jenofonte (2016). *Recuerdos de Sócrates · Económico · Banquete · Apología de Sócrates* (C. G. Gual, Ed.; J. Zaragoza, Trans.).
- Platón (1983). Menón. En J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, & J. L. Calvo (Trans.), *Diálogos II*. Gredos.
- Platón (2006). Teeteto. En M. I. Santa-Cruz, A. Vallejo Campos, & N. L. Cordero (Trans.), *Diálogos V*. Gredos.

---

## Bibliografía Secundaria

- Auguste, M. (1954). Jean Luccioni, Xénophon et le Socratisme. *Revue Philosophique de Louvain*, (35), 469-471.
- Brellich, A. (1969). *Paides e parthenoi*. Edizioni dell'Ateneo.
- Bremmer, J. (1980). An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty. *Arethusa*, 13, 279-298.
- Brongersma, E. (1991). The Thera Inscriptions: Ritual or Slander?. *Journal of Homosexuality*, 20(1-2), 31-40. [https://doi.org/10.1300/J082v20n01\\_04](https://doi.org/10.1300/J082v20n01_04)
- Cantarella, E. (1991). *Según natura: La bisexualidad en el mundo antiguo* (M. del M. Linares García, Trad.). Akal.
- Citti, V. (1997). Una coppia nominale in Lisia. En M. Moggi y G. Cordiano (Eds.), *Schiavi e dipendenti nell'ambito dell' "oikos" e della "familia"* (pp. 91-96). ETS.
- Cohen, D. (1995). *Law, Violence, and Community in Classical Athens*.
- Cohen, E. E. (2015). *Athenian prostitution: The business of sex*. Oxford University Press.
- Danzig, G. (2005). Intra-Socratic Polemics: The Symposia of Plato and Xenophon. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 45, 331-357.
- Demand, N. (1995). Monuments, Midwives and Gynecology. En *Ancient Medicine in Its Socio-Cultural Context. Vol. 1: Papers Read at the Congress Held at Leiden University, 13-15 April 1992* (pp. 275-290). BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004418370>
- Dorion, A. (Ed.) (2010). The Rise and Fall of the Socratic Problem. En D. R. Morrison (Ed.), *The Cambridge Companion to Socrates* (pp. 1-23). Cambridge University Press.
- Dover, K. (1980). *Greek Homosexuality*. Vintage.
- Faraone, C. A., & McClure, L. (Eds.). (2006). *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. University of Wisconsin Press.
- Fierro, M. A. (2015). Elenchos y Eros: El caso de Sócrates y Agatón en SMP. 199C-201A. *Revista Archai*, 14, 93-108. [https://doi.org/10.14195/1984-249X\\_14\\_8](https://doi.org/10.14195/1984-249X_14_8)
- Fisher, N. (1998a). *Slavery in Classical Greece*. Bristol Classical Press.
- Fisher, N. (1998b). Violence, Masculinity and the Law in Classical Athens. En L. Foxhall & J. B. Salmon (Eds.), *When Men were Men. Masculinity, Power and Identity* (pp. 68-97). Routledge.
- Gernet, L. (1981). *The Anthropology of Ancient Greece* (J. Hamilton y B. Nagy, Trad.). John Hopkins University Press.

- Mársico, C. (Ed.) (2014). *Socráticos: Testimonios y fragmentos. Vol. 2: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*. Losada.
- Marrou, H. I. (1948). *Histoire de l' education dans l' antiquité*. Seuil.
- Morrison, D. R. (2010). *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge University Press.
- Rossetti, L. (1974). Alla ricerca dei logoi sokratikoi perduti. *Rivista Di Studi Classici*, XXII, 424-438.
- Rossetti, L. (1980). Ricerche sui "Dialoghi Socratici" di Fedone e di Euclide. *Hermes*, 108(2), 183-200.
- Rossetti, L. (2003). Le dialogue socratique in statu nascendi. *Philosophie Antique*, 1, 11-35.
- Sergent, B. (1983). *L' homosexualité dans la mythologie grecque*. Payot.
- Sergent, B. (1986). *L' homosexualité initiatique dans l' Europe*. Payot.
- Thesleff, H. (1978). The Interrelation and Date of the Symposia of Plato and Xenophon. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 25(1), 157-170. <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.1978.tb00395.x>
- Vidal-Naquet, P. (1981). *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. La Découverte.

Marcelo Pérez Silva  
***Zenón el estoico y las relaciones homoeróticas***

## RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar pormenorizadamente los fragmentos, anécdotas y apotegmas de Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica, que sugieren la posibilidad de tener relaciones homoeróticas. Estos fragmentos serán interpretarlos desde un posible contexto de una teoría ético-política en donde el amor a los jóvenes es un estado afectivo positivo que desempeña un papel preponderante en la configuración de la *República*.

**Palabras Claves:** estoicismo, Zenón, amor, educación, política, homosexualidad.

**Abstract:** The objective of this article is to analyze in detail the fragments, anecdotes and apothegms of Zeno of Citium, founder of the Stoic school, which suggest the possibility of having homoerotic relationships. These fragments will be interpreted from a possible context of an ethical-political theory where love for young people is a positive affective state that plays a preponderant role in the configuration of the *Republic*.

**Keywords:** stoicism, Zeno, love, education, politics, homosexuality.

### Autor/ Author

Marcelo Pérez Silva  
Universidad Nacional Autónoma  
de México

**ORCID ID: 0009-0001-  
9503-9594**

**Correo: marceloperezs@  
filos.unam.mx**

Recibido: 22/08/2024

Aprobado: 30/11/2024

Publicado: 29/01/2024

## 1. Introducción

Sexto Empírico, filósofo escéptico del periodo imperial, relata (2018, 145-164) ciertas costumbres extrañas de distintos pueblos con el objetivo de demostrar que es imposible emitir un juicio sobre una costumbre; es decir, no podemos saber si enterrar a los difuntos es bueno en sí mismo o si, por el contrario, es malo incinerarlos, pues distintos pueblos tienen diferentes costumbres y esto no nos permite emitir un juicio al respecto de dichas acciones.

En este contexto, Sexto Empírico habla sobre la relación sexual entre varones *arrenomixia* (ἀρρενομίξια), que puede ser traducida literalmente, en virtud de conservar el eufemismo del



vocablo original, como “mezcla de varones”, o bien puede traducirse como “sodomía” con otras implicaciones más peyorativas. El pasaje en cuestión dice lo siguiente:

Por ejemplo, entre nosotros<sup>1</sup> se cree que relación homosexual es vergonzosa, incluso, aún más, se cree que es ilegal; por el contrario, para los Germanos, dicen, no es vergonzosa, sino que es algo propio de sus costumbres. Se dice que para los Tebanos no se opinaba antiguamente que fuera vergonzosa, también afirman que Merión era llamado de esta forma “el Cretense” por referencia a la costumbre de los Cretenses, también algunos refieren a Aquiles estaba inflamado de amor por Patroclo en este sentido. ¿Por qué es sorprendente que los de la filosofía cínica y los que siguen a Zenón de Citio, Cleantes y Crisipo, digan que esta es indiferente?” (SVF, 1, 585).

Como mencionamos, Sexto Empírico tiene la intención de demostrar que es imposible emitir un juicio sobre las relaciones homosexuales con base en que hay múltiples pueblos que la practican y algunas posturas filosóficas, como la estoica, que no la consideran algo malo. Sin embargo, no tenemos los argumentos de los estoicos, particularmente del estoico Zenón, para saber en qué contexto las relaciones homosexuales son permitidas y cómo pueden justificarse desde la teoría estoica<sup>3</sup> Lo único que podemos obtener a partir de la fuente es que las relaciones homosexuales son algo indiferente (ἀδιάφορον) para los estoicos; aunque este vocablo nos da para especular algunos puntos desde la teoría del valor dentro del estoicismo, es preciso abordar otro tipo de fuentes para complementar el cuadro exegético.

## 2. Naturaleza de las obras originales de Zenón de Citio

Otra complicación que surge para abordar un autor de obra fragmentaria, como el caso de Zenón de Cito, es el conciliar distintos fragmentos con una doctrina que presuponemos coherente y sistemática, pese a que no tengamos todos los datos de dicho sistema. Las complicaciones aumentan cuando algunos fragmentos son atribuidos a un autor en específico, por lo que no sabemos si ese postulado era propio de un solo autor o era un dogma compartido por toda la escuela en general. Veremos que los fragmentos atribuidos a Zenón de Citio respecto a las relaciones homoeróticas tienen estas complicaciones<sup>4</sup>.

Otro material importante, además de los fragmentos, están las anécdotas vertidas en las biografías y algunas frases célebres en ciertas situaciones específicas. Muchas de las anécdotas y apotegmas de los filósofos estoicos transmitidas por Diógenes Laercio (2013, 7) pueden decirnos mucho de sus intereses individuales, algunos de ellos, incluso, pueden ser vistos a la luz de la propuesta ética de la doctrina y arrojar luz sobre el *modus vivendi* del filósofo en cuestión<sup>5</sup>. De esta manera, podemos intuir que Zenón de Citio gustaba de comer panes con miel y un poco de vino (13), signo de una vida sencilla y una dieta frugal (27) completamente alejada de los excesos y los lujosos banquetes, los cuales bien podrían ser considerados bajo la categoría de los indiferentes en la teoría del valor. Por el contrario, nos es imposible dar un sentido, al menos uno preciso desde los elementos teóricos de la doctrina, a su preferencia por escuchar en lugar de hablar (23) o su preferencia por estar con pocas personas (7, 14), estos gustos particulares tampoco los podemos asociar con un *modus vivendi* filosófico determinado.

### 3. Las anécdotas en la doctrina estoica de Zenón

Estas anécdotas nos dicen muy poco sobre su pensamiento teórico, y aún nos dicen menos sobre el posible vínculo con la doctrina. Una anécdota de muy difícil interpretación es aquella en que Diógenes Laercio nos dice que “[...] rara vez frecuentaba a los jovencitos, y una o dos veces también a una jovencita para no parecer misógino”<sup>6</sup>. Los vocablos en diminutivo, que muy probablemente sean peyorativos<sup>7</sup>, *paidáriuon* (παιδάριον) y *paidiscarion* (παιδισκάριον), que traducimos por *jovencito* y *jovencita* respectivamente, hacen alusión a las labores de prostitución en la Atenas del siglo III a.C. y que eran bastante comunes. Además, Sexto Empírico (2014, 1, 201), en el mismo contexto mencionado, describe que para los estoicos no es algo malo convivir con prostitutas ni tampoco el dedicarse a dicha actividad<sup>8</sup>, postura que no podemos profundizar en este artículo por mor de la delimitación temática.

Lo interesante no es que Zenón de Citio frecuentara el sexoservicio, algo que Diógenes Laercio se esmera en decir que era muy poco frecuente, sino en demostrar que para él era lo mismo una mujer que un varón. Con esto, Diógenes Laercio da a entender una cierta equidad entre unos y otros, un tema muy sobresaliente en la antigüedad que por cuestiones temáticas tampoco podemos abordar en este estudio. Sin embargo, es difícil encontrar los vínculos de esta anécdota, en caso de que sea cierta, con los elementos generales de la doctrina estoica, al menos con los más conocidos.

Otra fuente biográfica importante de Zenón de Citio fue la escrita por Antígono Caristo, frecuentemente citado por Diógenes Laercio y por Ateneo de Naucratis, quien menciona lo siguiente en el siguiente pasaje sobre las preferencias del fundador de la estoa:

Mirto, habiendo dicho estos versos de Aléxides, dirigió la mirada a los pertenecientes a la escuela estoica mientras declamaba los yambos de Hermias de Curio [...] Son acosadores de niños y sólo en esto tienen furor por imitar<sup>9</sup> a Zenón el fenicio, fundador de la sabiduría de ustedes, quien nunca usó a una mujer, sino siempre a jovencitos, como atestigua Antígono de Caristo en su biografía. Pues parlotean ustedes que “es necesario no amar los cuerpos, sino las almas”, a quienes, dicen ustedes, es preciso frecuentar hasta los veintiocho años en calidad<sup>10</sup> de amados<sup>11</sup>.

De nueva cuenta, nos es difícil saber si el fragmento biográfico es verídico, en todo caso sería un segundo testimonio que apoyaría la preferencia de Zenón por las relaciones homoeróticas. En opinión de Von Armin, este texto correspondería a un fragmento (SVF I, 247) del fundador de la Estoa, específicamente en el apartado noveno, *preceptos para conducir la vida*<sup>12</sup>, de los temas de ética y bajo el subapartado, *sobre el amor a los jóvenes*<sup>13</sup>.

En nuestra opinión, por el contexto de la obra en que se transmite este texto, difícilmente podría ser considerado un fragmento doctrinal de Zenón, por el contrario, la frase “[...] es necesario no amar los cuerpos, sino las almas”<sup>14</sup> bien podría ser catalogado en la sección de los *apogtemas*<sup>15</sup>, las sentencias pronunciadas que transmiten las biografías, principalmente la ya mencionada de Diógenes

Laercio. No es banal apuntar sobre la existencia de un antecedente muy similar a este pasaje en los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte (1993, 4; 1, 2) en donde se enfatiza que Sócrates se enamoró de ciertos jóvenes, pero no de sus cuerpos, sino de su disposición natural hacia la virtud<sup>16</sup>. El claro antecedente socrático es de suma relevancia, porque Sócrates es considerado, junto con Diógenes de Sinope, como uno de los pocos sabios, paradigmas del modo correcto de vida filosófica, que han existido en la historia de la humanidad según la doctrina estoica.

Otro detalle para considerar en este fragmento de crítica hacia la postura de los estoicos es la edad que puede tener un amado (ἔρωμένος), este vocablo hacía referencia a un joven efebo antes de llegar a su edad adulta, la cual empezaba con el crecimiento de la barba. Por tal motivo, el personaje Mirto se escandaliza cuando los estoicos justifican que un amado puede ser alguien de veintiocho años, una edad muy alejada de las viejas costumbres griegas de educación entre un amante y un amado<sup>17</sup>.

---

#### 4. La República de Zenón

Por otra parte, tenemos un conjunto de fragmentos vinculados a la *República*, las *Disertaciones* y el *Erótico* que aparentemente serían los postulados ético-políticos de Zenón de Citio, en donde podemos profundizar más sobre la postura homoerótica del fundador de la escuela estoica en términos teóricos.

Sin embargo, el estudio de los fragmentos a estas obras tiene otras complicaciones agregadas al estado fragmentario de las mismas. Sabemos por Diógenes Laercio (2013, 7, 34) que la *República* de Zenón, obra que exponía sus ideales políticos, era controversial en varios puntos, incluso un estoico como Atenodoro de Tarsia, que llegó a ser el director de la biblioteca de Pérgamo, la segunda más importante después de la de Alejandría, eliminó varias páginas de los libros de Zenón en donde aparecían dogmas impúdicos<sup>18</sup>. Esto nos hace pensar, a partir de este acto malintencionado de censura dentro de la escuela misma, que muchos de estos postulados no fueron aceptados por estoicos posteriores. Incluso, cuando Diógenes Laercio (2013, 7, 34) menciona que Crisipo, tercer escolarca de la escuela estoica, reconoció la *República* como obra genuina de Zenón de Citio, podemos deducir que también algunos estoicos, como el mencionado Crisipo, se esforzaron por afirmar la autenticidad de la *República* como una obra zenoniana ante personajes, anteriores al mencionado Atenodoro de Tarsia, que no la reconocían como parte de su autoría.

Uno de los postulados que podemos encontrar en la obra mencionada de Zenón con vistas a nuestro tema de investigación es el siguiente que transmite Diógenes Laercio: “[...] el sabio amará a los jóvenes que manifiesten por su aspecto una disposición natural hacia la virtud, como afirma Zenón de Citio en su *República*, Crisipo en el libro primero *Acerca de las Vidas* y Apolodoro en la *Ética*”<sup>19</sup> (2013, 7, 129) Así pues, el amor tiene finalidades éticas al tener la disposición de a virtud como elemento fundamental en el joven amado. Con esta explicación, la sentencia que transmite Ateneo de Naucratis, “[...] es necesario no amar los cuerpos, sino las almas”, tiene mayor sentido, en tanto que la virtud es una disposición del alma. No obstante, hay un aspecto que no queda del todo claro, ¿qué podemos entender por aspecto (εἶδος), a partir del cual el sabio puede ver la disposición natural de un joven?, sólo podemos

suponer que se refiere al aspecto físico, por lo que el cuerpo tiene su importancia, pues si bien es cierto que no es el elemento fundamental por el cual se siente amor, tampoco es algo que quede fuera de la ecuación. Esto lo podemos ver claramente en un fragmento que nos transmite Clemente de Alejandría sobre el aspecto físico en los jóvenes:

Zenón de Citio parece describir la imagen del joven y de esta forma lo esculpía: que sea, afirma, de rostro limpio, que no tenga cejas descendentes, ni mirada enervada o afeminada, ni de cuello relajado, tampoco los miembros del cuerpo caídos, sino erguidos semejantes a las fuertes tensiones. De intelecto correcto en cuanto a la razón, agudo y perspicaz para las cosas dichas correctamente, de movimientos y gestos que no den esperanza a los desenfrenados. Que florezcan en él la virilidad y el respeto. Que se mantengan distantes el vendedor de perfumes, el joyero, el vendedor de lana, o alguno de los otros dedicados a satisfacer el aburrimiento, allí donde pasan el día habiéndose embellecido al modo de las hetairas, como si estuvieran en un burdel<sup>20</sup>. (SVF 1, 246)

En resumen, Zenón de Citio no da consentimiento a los comportamientos afeminados en los jóvenes, pues estos estarían en las antípodas de las características virtuosas y propiciarían el encuentro con gente desenfrenada que los alegraría aún más de la virtud. Este fragmento no debe entenderse como un rechazo a la homosexualidad, sino a cierto comportamiento no aceptado entre los jóvenes. El pasaje anterior puede explicarse mejor a partir del tratado *Fisionomía* de Pseudo-Aristóteles, en donde también se describen como características propias del *kinaidos*<sup>21</sup> (κίναϊδος) la mirada decaída, los brazos sueltos y ciertos movimientos como el contoneo de caderas o las manos hacia arriba (808a); en pocas palabras, estos atributos no eran aceptados, no sólo por el estoico Zenón, sino por buena parte de los griegos de aquel tiempo.

A partir de lo anterior, la anécdota transmitida por Diógenes Laercio, que relata las escasas veces, aunque existentes, que Zenón de Citio frecuentó jovencitos y jovencitas, no cuadra del todo con las recomendaciones sobre el correcto comportamiento de los jóvenes que nos transmite Clemente de Alejandría, especialmente al tener como finalidad, entre otras cosas, el estar alejado de los desenfrenados. No obstante, si la relación entre el sabio y los jóvenes no tiene de por medio los actos viciosos, cómo entender, entonces, que el primero se enamorará del alma de los segundos. Una cita de Diógenes Laercio (2013, 7.130) nos puede hacer comprender de mejor manera cuál es el sentimiento del sabio hacia los jóvenes, pues consideran los estoicos que “el amor es una proyección hacia la amistad, por causa de una belleza que se manifiesta, y no es relación sexual, sino amistad. En efecto, Trasónides, aunque tenía en su poder a su amada, se alejaba de ella para tener relaciones”<sup>22</sup>.

De esta manera, el amor del sabio está encaminado a crear lazos de amistad y no tiene como objetivo la satisfacción de impulsos sexuales producidos por características corporales. Por tal motivo, el aspecto (εἶδος), en este fragmento entendido como “belleza que se manifiesta” (κάλλος ἐμφαινόμενον), es el medio por medio del cual el sabio siente amor hacia los jóvenes en tanto que es un reflejo de un alma dispuesta a la virtud. En pocas palabras, el aspecto de los jóvenes al que refiere Zenón no es de naturaleza física, sino moral; sin embargo, es importante

resaltar que para el estoicismo, y podemos deducir que tampoco para el sabio estoico, los ademanes afeminados del *kinaidos* no son permitidos en los jóvenes, pues no son indicadores de un alma que está dispuesta a la virtud.

No obstante, cualquiera que conozca la teoría de las pasiones en el estoicismo no dejará de sentir cierta inconsistencia, por no decir contradicción, al saber que el sabio estoico<sup>23</sup>, paradigma de felicidad por estar en la completa imperturbabilidad, padece una pasión como el amor, la tristeza o la ira. En sentido general, toda pasión es una desviación de la razón producida por un juicio incorrecto<sup>24</sup>, de ahí que el sabio estoico permanece imperturbable en estado de apatía; es decir, de ausencia de pasiones, pues de lo contrario, estaría alejado de la virtud. Así pues, cuando un sabio siente amor hacia un joven, aunque sea con fines de amistad y sólo hacia un aspecto connatural a la virtud, tiene una pasión, algo que no debería experimentar en coherencia con la doctrina.

No obstante, es preciso aclarar que en la doctrina estoica la ausencia de pasiones no implica que el sabio es un ser insensible que no experimenta nada como si estuviera hecho de piedra. Existen estados de ánimo racionales a los que las fuentes denominan como *eupatheiai*, “buenas pasiones”, en traducción literal, que a diferencia de las pasiones, no son desviaciones de la razón. Estas pasiones buenas no surgen o se corresponden con juicios erróneos, sino que se producen cuando el individuo hace uso de la razón de esta forma el sabio no experimenta miedo (φόβος), sino un sentimiento de precaución (εὐλάβεια), no experimenta placer (ἡδονή), sino un estado de sosiego (χαρά), no siente un deseo irracional, sino un deseo racional (βούλησις)<sup>25</sup>. Un ejemplo es cuando el sabio estoico evade un camino en el que hay una jauría de perros, no lo hace porque tenga una pasión irracional como el miedo al pensar que los perros pueden morderlo, sino que su estado es de precaución al considerar que, si bien no es un ml que los perros puedan morderlo, es preferible que no suceda y desvía el camino. Un sabio estoico mal entendido como un ser completamente insensible pasaría junto a la jauría sin experimentar ninguna pasión o algún estado anímico.

## 5. El amor del sabio

El amor que sienten los sabios hacia los jóvenes, por consiguiente, tiene que ser entendido como un estado afectivo positivo en tanto que es un deseo racional<sup>26</sup> con vistas a la amistad por causa de una belleza anímica que se manifiesta. Gracias a un fragmento que transmite Estobeo, aunque no asociado específicamente a Zenón de Citio, podemos ver con mayor profundidad en qué consiste el afecto racional del amor, en oposición a la pasión irracional:

Opinan [los estoicos] que el sabio actúa con inteligencia, con dialéctica, en los simposios y eróticamente. Dicen “erótico” en dos sentidos, uno cuando el virtuoso (σπουδαῖος) actúa según la virtud; otro, cuando se actúa según el vicio en una conducta reprochable, como cierta locura de amor (ἔρωτομᾶνής), y [dicen] que el virtuoso es amante de la amistad. Dicen que el que es digno de ser amado es igual al que es digno tener en amistad, pero no [es igual] del que es digno de ser deseado. Pues lo digno del amor virtuoso es el ser digno de ser amado. De la misma manera que en la erótica, acogen el simposio hacia las virtudes; por una parte,

como ciencia de comportamiento respecto al acto debido (καθῆκον) en un simposio, que es propia de cómo se debe conducir en los asuntos de los simposios y de cómo se debe beber; por otra parte, como ciencia de caza de jóvenes de buena naturaleza, la cual es exhortativa de actuar conforme a la virtud y es, de forma general, ciencia de amar correctamente, porque se ama con el intelecto. [Afirmar] que el amar en sí mismo es indiferente (ἀδιάφορον), puesto que puede sobrevenir en cualquier momento al despreciable (φαῦλος). [Dicen] que el amor ni es un apetito<sup>27</sup> ni un acto propio del despreciable, sino una proyección hacia la amistad por causa de una manifestación de belleza.<sup>28</sup> (SVF III, 717).

A partir del largo, pero certero, pasaje de Estobeo, podemos ver que hay una preocupación de los estoicos por diferenciar entre el amor del sabio, muchas veces también referido como el “excelente” o el “virtuoso” (σπουδαῖος), del amor del despreciable (φαῦλος): el primero actúa con virtud, el segundo lo hace por pasión; el primero tiene un interés pedagógico<sup>29</sup> por exhortar a la virtud, mientras que el segundo puede ser considerado como el que busca a los jóvenes afeminados descritos en el pasaje de Clemente de Alejandría.

Visto desde la teoría de los estados anímicos, el sabio tiene una *eupateia*, una pasión en sentido positivo en tanto que es la razón la que lo guía y lo impulsa a generar ese vínculo de amistad. Como tal, el amor es un estado anímico que experimenta el sabio como síntoma de su perfección moral. Sin embargo, el texto de Estobeo presenta complicaciones exegéticas al mencionar que el acto de amar (ἐρᾶν) es indiferente en sí mismo, pues puede sobrevenirle al despreciable. Nos queda claro ese el acto de amar y el amor como estado anímico son dos cosas distintas, pues las buenas pasiones provienen, como ya se mencionó, de juicios correctos o son equivalentes a ellos, por lo que el despreciable, al tener juicios incorrectos, vive en pasiones que lo atormentan; es decir, un vicioso al tener una pasión entre sus estados anímicos puede desempeñar actos indiferentes, como el amar, el caminar o cualquier otro similar. Podemos ver que los estoicos consideraban una ciencia del amar correctamente que se caracteriza por actos debidos (καθῆκον)<sup>30</sup>; por el contrario, existiría una forma incorrecta de amar que consistiría en actos vergonzosos, como los que pueden propiciar los *kinaidos* en los viciosos.

Hasta este punto, hemos visto el pensamiento estoico sobre el amor a los jóvenes con fines educativos; sin embargo, aunque esté estrechamente relacionado, no es lo mismo una relación varón y joven, que entre dos varones adultos<sup>32</sup>, la mencionada *arrenomixia* (ἀρρενομιξία) en el primer texto de Sexto Empírico. Asimismo, no parece existir un vínculo pedagógico que busque incentivar las virtudes entre dos adultos, pues recordemos que el amor del sabio es ante una disposición natural hacia la virtud.

Si no es la exhortación a la virtud, como sí lo es en la relación sabio-joven, ¿qué puede impulsar la relación entre dos varones adultos?, recordemos que el amor del sabio es un impulso a la amistad y que es eso lo que tiene como objetivo. Podemos suponer, entonces, que entre dos adultos lo que ya existe es la amistad al tener ambos la virtud, y eso tiene fuentes implicaciones ético-políticas.

Lamentablemente la *República* de Zenón no tiene la información suficiente para establecer dogmas doctrinales certeros y no nos queda más que hacer suposiciones, incluso tal vez sea esta la obra que tiene fragmentos completamente

descontextualizados. Entre los postulados más controvertidos (SVF 1, 257-269) se encuentra la abolición de moneda, tribunales y templos, la comunidad de mujeres, el incesto, la antropofagia y otras prácticas poco comunes que suelen ser justificadas por ser una obra temprana de Zenón de Citio que escribió *sobre la cola del perro* (SVF 1, 2)<sup>33</sup>, nos dice Diógenes Laercio para explicar las fuertes influencias cínicas.

En esta ciudad de sabios virtuosos hay un elemento importante que es fundamental para que dicha comunidad se mantenga, según nos dice el testimonio de Ateneo de Naucratis (SVF 1, 267): “Ponciano dice que Zenón de Citio cree que Eros es el dios de la amistad y de la libertad, que proporciona la concordia y no otra cosa. Puesto que, en la ciudad, dice, “Eros es un dios, es colaborador para la salvación de la ciudad”<sup>34</sup> En este pasaje, el amor explicado por una alegoría teológica del dios Eros, es la causa de unos seres humanos con otros, con vistas a la comunidad natural, racional y universal<sup>35</sup>. Si bien es cierto que en el pasaje anterior parece referir a una ciudad determinada, hay que entender que Zenón se refiere a la ciudad del mundo, a la *Cosmópolis*, que también refiere Plutarco (SVF 1, 262) en el siguiente pasaje:

Ahora bien, la muy admirada *República* de Zenón, quien estableció la escuela de los estoicos, resume en este punto principal: para que no habitemos en ciudades o demarcaciones, cada uno separado en leyes particulares, consideremos a todos los seres humanos como ciudadanos y compatriotas, que sea un solo tipo de vida y el universo, como una comunidad que se nutre de una ley común. Zenón escribió esto como un sueño o una ilusión de una república bien ordenada y de un filósofo que imagina<sup>36</sup>.

---

## 6. Conclusiones

Podemos considerar que este cosmos es una ciudad, que trasciende las ciudades particulares, y que la ley común es la razón que todos los seres humanos comparten<sup>37</sup>. Es en esta ciudad, también, en donde se dan las prácticas no convencionales que mencionan los fragmentos descontextualizados. Ahora, tenemos que intentar encontrar la coherencia de las relaciones homoeróticas en una ciudad como la mencionada por Zenón. Nos queda claro que tendría una función pedagógica, cuando los sabios incitan a los jóvenes a la virtud, y que en adultos es el amor como amistad el que produce la concordia entre los ciudadanos, en este punto Schofield (1999, 760) menciona que ésta es una innovación del pensamiento zenoniano, pues es común ver en otras fuentes griegas que el amor tiene funciones educativas, pero no funciones sociales y de concordia en la comunidad. Sin embargo, no queda claro si la *arrenomixia* (ἀρρενομίξια) en tanto que relación sexual también desempeñaba un rol importante. El fragmento que transmite Sexto Empírico nos menciona que para los estoicos es algo indiferente, algo que no es ni bueno ni malo. Tampoco podemos ver en qué forma estarían justificadas por la ley común, pero tampoco hay indicios de que se vayan en contra de ella. Entonces podemos suponer, hasta donde nos permiten los fragmentos, que en esta ciudad cosmopolita daría igual si las relaciones sexuales entre varones se lleven a cabo, pero es bueno saber, aunque sea una conclusión bastante somera, que la homosexualidad y las relaciones homoeróticas no son condenadas por antinaturales en el estoicismo de Zenón, ya sea como forma educativa, como lazo de amistad o como simple relación sexual.

## Notas

<sup>1</sup> Es importante mencionar que Sexto Empírico habla como ciudadano romano.

<sup>2</sup> οἷον γοῦν παρ᾽ ἡμῖν μὲν αἰσχρὸν, μᾶλλον δὲ καὶ παράνομον νενόμισται τὸ τῆς ἀρρενομιξίας, παρὰ Γερμανοῖς δέ, ὡς φασίν, οὐκ αἰσχρὸν, ἀλλ' ὡς ἓν τι τῶν συνήθων. λέγεται δὲ καὶ παρὰ Θηβαίοις τὸ παλαιὸν οὐκ αἰσχρὸν τοῦτο εἶναι δόξαι, καὶ τὸν Μηριόνην τὸν Κρηῖτα οὕτω κεκληῖσθαί φασι δι' ἔμφασιν τοῦ Κρητῶν ἔθους, καὶ τὴν Ἀχιλλέως πρὸς Πάτροκλον διάπυρον φιλίαν εἰς τοῦτο ἀνάγουσί τινες. καὶ τί θαυμαστόν, ὅπου γε καὶ οἱ ἀπὸ τῆς κυνικῆς φιλοσοφίας καὶ οἱ περὶ τὸν Κιτιέα Ζήνωνα καὶ Κλεάνθην καὶ Χρυσίππον ἀδιάφορον τοῦτο εἶναι φασιν; *Stoicorum Veterum Fragmenta*, (SVF de aquí en adelante) 1, 585 (la traducción es de mi autoría).

<sup>3</sup> Se sabe que los griegos tenían cierta tolerancia hacia las relaciones homosexuales, pero aun así era considerado algo anormal, incluso castigado en algunas ciudades. Es un error pensar que la Grecia antigua era un lugar con plena libertad para los homosexuales. Cfr. (Marrou, 1985, 46).

<sup>4</sup> Musonio Rufo fue un filósofo estoico del periodo romano que condena las relaciones homoeróticas por considerarlas anti naturales, pues las relaciones sexuales sólo tienen fines reproductivos (XII, 10). En este caso, por ejemplo, no sabemos si el estoicismo en general las permitía y la postura de Musonio es la heterodoxa, o si sólo es un postulado de algunos de los primeros estoicos.

<sup>5</sup> Las anécdotas son un material valioso para obtener información sobre los postulados de filosofías, como las escuelas helenísticas, preminentemente prácticas. Cfr. Landa (2014).

<sup>6</sup> παιδαρίοις τε ἐχρήτο σπανίως, ἅπαξ ἢ δίς που παιδισκαρίῳ τινί, ἵνα μὴ δοκοῖη μισογύνης εἶναι. *Diogenis Laertii vitae philosophorum* (DL de aquí en adelante) 7, 13 (la traducción es de mi autoría)

<sup>7</sup> El diminutivo suele ser despectivo en la lengua griega antigua.

<sup>8</sup> La prostitución era algo mal visto en la antigüedad griega, el célebre el caso en que Esquines acusó a Timarco de haber ejercido la prostitución en su juventud, razón por la cual perdió sus derechos civiles. Cfr. (Dover, 1989, 19-34).

<sup>9</sup> Von Armin edita como fragmento de Zenón de Citio a partir de este punto. Consideramos que es necesario introducir, por lo menos la acusación anterior de , que traducimos por “acosadores de niños”. Algo que Boeri-Salles habían resaltado de la edición de fragmentos hecha por Von Armin, era que los textos aparecen cortados en puntos que se interrumpen los argumentos.

<sup>10</sup> En este punto, la traducción de Ángel Capelletti nos parece que carece de precisión.

<sup>11</sup> τούτων τῶν Ἀλέξιδος ἀπομνημονεύσας ὁ Μυρτίλος κᾶτα ἀποβλέψας εἰς τοὺς τὰ τῆς στοᾶς αἰρουμένους τὰ Ἑρμείου τοῦ Κουριέως ἐκ τῶν Ἰάμβων προειπῶν παιδοπίπαι ὄντες



καὶ τοῦτο μόνον ἐζηλωκότες τὸν ἀρχηγὸν ὑμῶν τῆς σοφίας Ζήνωνα τὸν Φοῖνικα, ὃς οὐδεπώποτε γυναικὶ ἐχρήσατο, παιδικοῖς δ' αἰεὶ, ὡς Ἀντίγονος ὁ Καρύστιος ἱστορεῖ ἐν τῷ περὶ τοῦ βίου αὐτοῦ· θρυλεῖτε γὰρ ὅτι “δεῖ μὴ τῶν σωμάτων ἀλλὰ τῆς ψυχῆς ἐρᾶν, “ οἵτινες μέχρι ὀκτῶ καὶ εἴκοσι ἐτῶν δεῖν λέγοντες συνέχουν τοὺς ἐρωμένους. (15, 563) (la traducción es de mi autoría).

<sup>12</sup> *Vitae agenda praecipua*, abarca los fragmentos 233-271.

<sup>13</sup> *De puerorum amore*, abarca los fragmentos SVF 1, 247-249.

<sup>14</sup> Hay que tener presente que la frase la cita Mirto, un personaje anti-estoico, y la asocia a los estoicos que están presentes, no a Zenón de Citio. Ahora bien, podríamos suponer que la frase fue dicha por el fundador de la escuela estoica, no obstante, la fuente es el biógrafo Hermias de Curio, que muy probablemente sea del estilo de la de Diógenes Laercio, en donde encontramos frases que sólo fueron dichas, más no escritas. Si bien es cierto que estamos cayendo en el terreno de la especulación, es mucho más complicado demostrar que esta sentencia, así como el texto en general, es un fragmento de Zenón de Citio.

<sup>15</sup> *Arophthemata*, abarca los fragmentos SVF 1, 277-332, la traducción hecha por Ángel Cappelletti los omite; sin embargo, se encuentran traducidos al español la mayoría en la versión de García Gual, *Vidas y Opiniones de los Filósofos Ilustres*. Diógenes Laercio.

<sup>16</sup> El fragmento en cuestión es el siguiente: “Muchas veces, dicen, se enamoró de alguno, pero es evidente que no era con relación al aspecto de los cuerpos, sino con relación a las almas de aquellos que correctamente por naturaleza tienden a la virtud.” *πολλάκις γὰρ ἔφη μὲν ἄντινος ἐρᾶν, φανερός δ' ἦν οὐ τῶν τὰ σώματα πρὸς ὥραν, ἀλλὰ τῶν τὰς ψυχὰς πρὸς ἀρετὴν εὐπεφυκότων ἐφιέμενος*. Jenófanes, *Memorabilia (Mem de aquí en adelante)*. 4, 1, (la traducción es de mi autoría).

<sup>17</sup> Los discursos de Pausanias en el *Banquete* de Platón (180c-186a) y en la obra homónima de Jenofonte (32-35) son los testimonios más antiguos sobre el amante y el amado con fines educativos, es preciso mencionar que en cuanto el amado llegaba a ser un adulto, esa relación educativa ya no podía continuar.

<sup>18</sup> De como la República de Zenón empezó a avergonzar a estoicos posteriores a él (Cfr. Erskine 2000).

<sup>19</sup> καὶ ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν τῶν νέων τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἶδους τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφυΐαν, ὡς φησι Ζήνων ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ βίου καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἠθικῇ. (La traducción es de mi autoría).

<sup>20</sup> ὑπογράφειν ὁ Κιτιεὺς ἔοικε Ζήνων εἰκόνα νεανίου καὶ οὕτως αὐτὸν ἀνδριαντουργεῖ· <ἔστω, φησί, καθαρὸν τὸ πρόσωπον, ὄφρως μὴ καθειμένη, μηδ' ὄμμα ἀναπεπταμένον μηδὲ διακεκλασμένον, μὴ ὑπτίος 246.5 ὁ τράχηλος, μηδ' ἀνιέμενα τὰ τοῦ σώματος μέλη, ἀλλὰ [τὰ] μετέωρα ἐντόνοις ὅμοια· ὀρθὸς νοῦς πρὸς τὸν λόγον, ὀξύτης καὶ κατοκωχὴ

τῶν ὀρθῶς εἰρημένων, καὶ σχηματισμοὶ καὶ κινήσεις μηδὲν ἐνδιδοῦσαι τοῖς ἀκολάστοις ἐλπίδος. αἰδῶς μὲν ἐπανθείτω καὶ ἀρρενωπία· ἀπέστω δὲ καὶ ὁ ἀπὸ 246.10 τῶν μυροπωλίων καὶ χρυσοχοείων καὶ ἐριοπωλίων ἄλλυς καὶ ὁ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐργαστηρίων, ἔνθα καὶ ἐταιρικῶς κεκοσμημένοι, ὥσπερ ἐπὶ τέγους καθεζόμενοι, διημερεύουσιν>. (la traducción es de mi autoría).

<sup>21</sup> Se le suele traducir por afeminado. Cabe señalar que la palabra es fuertemente peyorativa y hace referencia a los jóvenes que se prostituían. Otras palabras más altisonantes y ofensivas serían mejores traducciones para este concepto, que preferimos, por el rigor académico, no mencionar en este artículo. En época romana, también se utilizaba esta palabra para describir al mismo tipo de jóvenes. Cfr. Apuleyo, *Asinus Aureus*. 8, 25-30.

<sup>22</sup> εἶναι δὲ τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν φιλοποιΐας, διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον· καὶ μὴ εἶναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας. τὸν γοῦν Θρασωνίδην καίπερ ἐν ἐξουσία ἔχοντα τὴν ἐρωμένην διὰ τὸ μισεῖσθαι ἀπέχεσθαι αὐτῆς (7.130) (la traducción es de mi autoría).

<sup>23</sup> El sabio estoico vive en la completa felicidad por vivir en concordancia con la naturaleza, esto tiene como consecuencia el que siempre actúa conforme a la razón. En el estoicismo, las pasiones son anti-naturales por ser contrarias a la razón. Cfr (SVF 1, 205-229).

<sup>24</sup> Para profundizar el debate interno en la filosofía estoica entorno a la naturaleza y origen de las pasiones en el estoicismo Cfr (Boeri-Salles, 2014 NT25)

<sup>25</sup> La lista de estados anímicos racionales o pasiones buenas aparecen en distintos fragmentos Cfr. (Boeri-Salles 25. 23-45).

<sup>26</sup> Andrónico de Rodas (SVF II, 431) transmite un catálogo de estados anímicos racionales en el cual aparece (ἀγάπησις), un sinónimo de amor (ἔρωσις), como género del deseo racional (βούλησις).

<sup>27</sup> Sobresale que ἐπιθυμίαν, que traducimos por apetido, suele ser sinónimo la mayoría de las veces de amor (erota), lo mismo que sus correspondientes verbos. Cfr. (Dover 1989, 47-48).

<sup>28</sup> δογματίζουσι καὶ ὅτι καὶ νουνεχόντως καὶ διαλεκτικῶς ποιεῖ (scil. ὁ σοφὸς) καὶ <συμποτικῶς καὶ ἐρωτικῶς>. τὸν δὲ ἐρωτικὸν καὶ διχῆ λέγεσθαι, <τὸν μὲν> κατὰ τὴν ἀρετὴν ποιὸν σπουδαῖον ὄντα, <τὸν δὲ> κατὰ τὴν κακίαν ἐν ψόγῳ, ὡς ἂν ἐρωτομανῆ τινα. 717.5 εἶναι δ' ἔρωτα <τὸν σπουδαῖον φιλίας>. τὸν τ' ἀξιέραστον ὁμοίως λέγεσθαι τῷ ἀξιοφιλήτῳ, καὶ οὐ τῷ ἀξιοπολαύστῳ· τὸν γὰρ ἄξιον σπουδαίου ἔρωτος, τοῦτον εἶναι ἀξιέραστον. Ὅμοίως δὲ τῇ ἐρωτικῇ <τὴν συμποτικὴν> παραλαμβάνουσιν εἰς τὰς ἀρετάς, <τὴν μὲν> περὶ τὸ ἐν συμποσίῳ καθῆκον ἀναστρεφομένην ἐπιστήμην οὔσαν τοῦ πῶς δεῖ ἐξάγεσθαι τὰ συμπόσια καὶ τοῦ 717.10 πῶς δεῖ συμπίνειν· τὴν δ' ἐπιστήμην νέων θήρας εὐφυῶν, προτρεπτικὴν οὔσαν ἐπὶ τὴν κατ' ἀρετὴν, καὶ καθόλου ἐπιστήμην τοῦ καλῶς ἐρᾶν· διὸ καὶ φασιν ἐρασθήσεσθαι τὸν νοῦν ἔχοντα. Τὸ δὲ ἐρᾶν αὐτὸ μόνον ἀδιάφορον εἶναι, ἐπειδὴ γίνεται ποτε καὶ περὶ φαύλους. Τὸν δὲ ἔρωτα οὔτε ἐπιθυμίαν εἶναι οὔτε τινὸς φαύλου πράγματος, ἀλλ' ἐπιβολὴν φιλοποιΐας διὰ κάλλους ἔμφασιν. (SVF III, 717) (la traducción es de mi autoría).

<sup>29</sup> La educación griega es un tema que le interesó a Zenón de Citio, al punto de escribir un libro sobre ese tema *Περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας* cuyo título nos transmite Diógenes Laercio. En opinión de Pohlenz, esa sería una prueba de que el fundador de la escuela estoica era fenicio de nacimiento y griego de educación, pues un griego de nacimiento no hubiera escrito un libro con ese título. Cfr. (Pohlenz, 2022).

<sup>30</sup> Un excelente comentario a la teoría de los actos debidos la encontramos en Boeri-Salles NT27

<sup>31</sup> Las fuentes parecen mostrar que la educación entre el sabio y los jóvenes sólo se da entre varones, por lo que las mujeres y las niñas no entrarían en la ecuación del amor pedagógico; sin embargo, un fragmento de la República de Zenón (SVF 1, 250) considera que la educación para niños y niñas es la misma, pues no puede haber cosas adecuadas para unos e inadecuadas para otros.

<sup>32</sup> Algunos pueblos griegos disfrazaban la homosexualidad, a la que eran intolerantes, de pederastia, la cual sí toleraban. Cfr. (Marrou, 1985, 46).

<sup>33</sup> La fuerte influencia cínica en la doctrina política de Zenón, así como los elementos en que se separa, es algo que Sellars (2007) ha trabajado en un excelente artículo, en el que también menciona la evolución del cosmopolitismo en estoicos posteriores. Al final del artículo Sellars ofrece una traducción de los fragmentos de la República en inglés.

<sup>34</sup> Athenaeus XIII 561 C Ποντιανὸς δὲ Ζήνωνα ἔφη τὸν Κιτιέα ὑπολαμβάνειν τὸν Ἔρωτα θεὸν εἶναι φιλίας καὶ ἐλευθερίας, ἔτι δὲ καὶ ὁμοιοῦς παρασκευαστικόν, ἄλλου δ' οὐδενός. διὸ καὶ <ἐν τῇ πολιτείᾳ> ἔφη “τὸν Ἔρωτα θεὸν εἶναι, συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν.” (la traducción es de mi autoría).

<sup>35</sup> Josu Landa (2011) menciona que la amistad es fundamental en otra escuela helenística como la de Epicuro. Otro punto en común que tiene la escuela estoica con la escuela del Jardín.

<sup>36</sup> Plutarchus de Alex. virt. I 6 p. 329a. καὶ μὴν ἢ πολὺ θαυματομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωικῶν αἴρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἐν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίους ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἰς δὲ βίος ἢ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῶ συντρεφομένης. τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν ὥσπερ ὄναρ ἢ εἰδῶλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυπωσάμενος. (la traducción es de mi autoría).

<sup>37</sup> El cosmopolitismo estoico por un lado ofrece una comunidad de seres humanos unidos por la razón, elemento más común en los estoicos del periodo romano; por otro, una ciudad ideal en donde todos son sabios. Para las diferencias y relaciones entre las dos posturas Cfr. Sellars (2007).

---

## Referencias

### Ediciones de obras Antiguas

- Kaibel, G. (Ed.). (1890). *Athenaei Naucraticae deipnosophistarum libri xv*, 3 vols. Leipzig: Teubner, 1-2:1887; 3.
- Long, H.S. (Ed.) (1964). *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Lutz, C.E. (Ed.) (1947). *Musonius Rufus "The Roman Socrates*, New Haven: Yale University Press.
- Marchant, E.C (Ed.) (1921). *Memorabilia en Xenophontis opera omnia*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press.
- Robertson; P. Vallette (Ed.) (1946). *Apuleius Madaurensis. Metamorphoses 1-11 (Apulée: Les Métamorphoses. Vols. 1-3, ed. D. S.*
- Von Armin. (Ed.). (1905[1968]). *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. 1. Leipzig: Teubner, 1905, Repr.

---

### Obras especializadas

- Dover, K. J. (1989). *Greek Homosexuality: Update and with a new Postscript*. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
- Erskine, A. (2000) "Zeno and the Beginning of Stoicism". *Classics Ireland* , 2000, Vol. 7, pp. 51-60  
Published by: Classical Association of Ireland.
- Landa J. (2014). *Éticas en Tiempos de Crisis: Cinismo, Epicureismo, Estoicismo*. Paso de Barca. Edición Digital [https://leer.amazon.com.mx/?ref=dbs\\_p\\_ebk\\_roo\\_pbc\\_b\\_rnvcoo&encoding=UTF8&asin=B007G031XK](https://leer.amazon.com.mx/?ref=dbs_p_ebk_roo_pbc_b_rnvcoo&encoding=UTF8&asin=B007G031XK)
- Marrou, H. I. (1985). *Historia de la educación en la antigüedad*. Traducción de Yago Barja de Quiroga, Madrid: Akal, (año de publicación original 1971).
- Pohlenz, Max (2022). *La Stoa: Historia de un movimiento espiritual*. Traducción de Salvador Más e Iker Martínez, Madrid: Tecnos, (año de publicación original 1992).
- Schofield, M. (1999). "Social and Political Thought" en *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, Malcolm Schofield (Eds) pp. 739-769.
- Sellars, J. (2000). "Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic" *History of Political Thought*, Spring 2007, Vol. 28, No. 1 (Spring 2007), pp. 1-29 Published by: Imprint Academic Ltd.

---

## Traducciones

Baldry H.C. (1959). "Zeno's Ideal State" *The Journal of Hellenic Studies*, 1959, Vol. 79 (1959), pp. 3-15  
Published by: The Society for the Promotion of Hellenic Studies.

Boeri, M; Salles, R. (2014). *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética: traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Crisipo. (2006). *Testimonios y Fragmentos*. (Trad.) Javier Campos Daroca, Madrid: Gredos, (vol. 2), (Biblioteca Clásica Gredos).

Diógenes Laercio. (2013). *Vida y Opiniones de los Filósofos Ilustres*. (Trad.) Carlos García Gual, Madrid: Alianza.

Jenofonte. (1993) *Recuerdos de Sócrates*. (Trad.) Juan Zaragoza, Madrid: Gredos, (Biblioteca Clásica Gredos).

Long, A.A., Sedley, D.N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge University Press, Cambridge/ New York.

Sexto Empírico. (2014). *Esbozos Pirrónicos*. (Trad.) Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Madrid: Gredos, (Biblioteca Clásica Gredos).

VV.AA. (1982). *Los estoicos antiguos* trad. Angel Cappelletti. Madrid: Gredos, (Biblioteca Clásica Gredos).



The background of the page is a blurred image of a person reading a book. The person is seen from the side, holding the book open. The image is out of focus, creating a sense of depth and movement. The colors are primarily shades of blue and white, with some darker tones in the shadows of the book and the person's clothing.

II

**Dossier: Filosofía y literatura. Convergencias y  
disonancias del logos**

---





---

## Presentación

### Filosofía y Literatura. Convergencias y disonancias del logos

---

Reflexionar sobre la relación entre filosofía y literatura es hablar de una historia de rivalidad y conflicto, pero también de complementariedad. Existe una larga tradición de pensadores y pensadoras, tal vez el más antiguo de ellos sea Aristóteles con su *Poética*, -sin olvidar la condena de la poesía en Platón- que han buscado encontrar el estatuto ontológico y epistemológico de la poiesis. La inquietud surge, dice María Zambrano en su lúcido ensayo *Filosofía y poesía*, en que las mismas palabras, el mismo lenguaje que sirve para decir la verdad puede ser utilizado para narrar hechos ficticios o fantasiosos, es decir, para mentir. A pesar de este riesgo, ¿quién puede negar la fuerza seductora de la literatura y sus potencias didácticas? ¿Quién puede vivir en suma sin recurrir a la ficción y a la narración; a jugar con el lenguaje?

En el presente dossier se incluyen trabajos que repasan diversos momentos en que la literatura y la filosofía han encontrado vasos comunicantes, episodios que muestran a estas rutas como dos caras del logos que, citando de nuevo a Zambrano, constituyen dos maneras en que vive el ser humano y sin las cuales estaría incompleto, pues lo humano no está por completo en la literatura como tampoco lo está en la filosofía. Los trabajos aquí reunidos pasan por Homero, Hesíodo, Agustín de Hipona, Rabelais y Hölderlin, por mencionar los autores centrales, y abordan temas fundamentales para la comprensión de la literatura desde la filosofía como lo son la narración y la hermeneútica. Son por supuesto solo algunos momentos de esta dialéctica permanente entre la filosofía y la literatura; una dialéctica que en ocasiones parece fundirse en una unidad indisociable y en otros constituir vías de expresión que son irreductibles.

Sin embargo, lo que tienen en común la filosofía y la literatura es su necesidad por dar cuenta de la realidad en que el ser humano despliega su vida, en que plantea las preguntas más acuciantes y desesperadas. El vehículo en común es la palabra, pero también la razón y las pasiones son instrumentos comunes que impiden diferenciar a ambas tradiciones de acuerdo con sus herramientas reflexivas. Hay quien ha observado que lo que diferencia a una de otra es su pretensión de verdad. Pero nuevos problemas surgen en esta respuesta especialmente en un siglo donde el concepto de verdad ha recorrido derroteros imposibles y se ha cuestionado sin poder encontrar un lugar definitivo donde resguardarse. En suma las convergencias y las disonancias entre literatura son una herencia que sigue recorriendo nuevos encuentros y desencuentros que funcionan como un terreno fértil para el pensamiento, como lo muestran las contribuciones que aquí hemos incluido.

Leticia Flores Farfán  
Rogelio Laguna  
Enero, 2025



Leticia Flores Farfán  
***Ilíada y Odisea: dos cantos de intimidad***

### RESUMEN

El presente artículo rastrea en la *Ilíada* y a la *Odisea* el campo de las experiencias íntimas que se tejen en las relaciones humanas. Lo que se busca es dar cuenta de las voces de amor, de piedad, de compasión, de miedo, de dolor, de recogimiento e incertidumbre que envuelven en momentos aciagos la acción guerrera de los héroes, y sus querencias cercanas, y que hacen de los poemas expresiones propias e indiscutibles del nudo de intimidad que anida en el ánimo de la precaria condición humana.

**Palabras Claves:** *Iliada*, *Odisea*, intimidad, condición humana, biología de las emociones.

**Abstract:** This article traces the field of intimate experiences that are woven into human relationships in homer's *Iliad and Odyssey*. What we seek is to give an account of the voices of love, pity, compassion, fear, pain, meditation and uncertainty that surround the warrior action of the heroes, and their close affections, and that make the poems indisputable expressions of the knot of intimacy that nests in the spirit of the precarious human condition.

**Keywords:** *Iliad*, *Odyssey*, intimacy, human condition, biology of emotions.

Tanto la *Ilíada* como la *Odisea* han sido leídas y releídas por infinidad de lingüistas, filólogos, historiadores, literatos, filósofos y un sinnúmero más de lectores académicos e investigadores teóricos de diversas disciplinas que han centrado su atención en determinar su autoría, el año de composición de los poemas, la veracidad de los hechos narrados, la datación de las historias ahí relatadas, las condiciones históricas y geográficas de los sucesos registrados, el halo conceptual de los valores y creencias morales y religiosas aludidos, las diferencias fundamentales entre las dos epopeyas, la tipificación de los versos utilizados y su relación con las expresiones culturales previas o coetáneas al surgimiento de la ciudad e infinidad de otras investigaciones

#### Autor/ Author

Leticia Flores Farfán  
Universidad Nacional Autónoma  
de México

**ORCID ID: 0000-0001-  
8727-5477**

**Correo:**  
**leticiafloresfarfan@  
gmail.com**

Recibido: 22/08/2024

Aprobado: 30/11/2024

Publicado: 29/01/2025

de una prolija y rigurosa cepa filológica. Todos estos estudios asumen, con razón, que en la obra atribuida a Homero podemos encontrar los cimientos culturales del devenir de Occidente y que, por ello, su continua traducción, revisión y examen, nos permiten obtener un profundo entendimiento de los avatares de nuestra civilización y, quizá, de los derroteros accidentados de toda la cartografía humana. Estos acercamientos, indudablemente valiosos e imprescindibles para la comprensión de estos extraordinarios poemas épicos, se acompañan, asimismo, de muchos otros que han rastreado, -en el eco de todas esas escenas en donde el estrépito del metal de las espadas chocando opaca la escucha de cualquier otro sonido-, las voces de amor, de piedad, de compasión, de miedo, de dolor, de recogimiento e incertidumbre que envuelven en esos momentos aciagos la acción de los héroes, y sus querencias cercanas, y que hacen de los poemas expresiones propias e indiscutibles del nudo de intimidad que anida en el ánimo de la precaria condición humana.

Los grandes poemas épicos de la *Ilíada* y la *Odisea*, que se cantaban o recitaban en los banquetes ante el grupo de aristócratas cuyo poder y riqueza les permitía hacerse de la armadura obligada para el combate, cuentan las hazañas de los grandes héroes en la guerra de Troya y las que, en su regreso a Ítaca, y por mor de un dios adverso, Poseidón, tuvo que sufrir Ulises, también nombrado Odiseo. Todas esas historias giraban en torno al valor y el heroísmo, porque la guerra era el escenario en donde los hombres construían la razón de ser de su existencia. Honor y deshonor, buena y mala fama, eran entonces los valores ético-políticos más importantes para esa aristocracia guerrera que anclaba en la sanción y el reconocimiento social la valía e identidad de cada uno de los señores de los diversos reinos. Nada era más decisivo para Aquiles, Héctor, Ulises, Agamenón, Menelao, Patroclo, y todos los combatientes de la guerra de Troya, que ser honrados por los amigos, los compañeros de armas, que en la doxa común se les reconociera como kalós “hermoso”, que en las narraciones de las hazañas y proezas realizadas en el campo de batalla se recordara que sus acciones habían nacido de la convicción virtuosa de querer ser “el mejor” por la valentía y entrega decidida con que se lanzaban al combate y con las que enfrentaban al enemigo. Morir como un valiente; ésa era la única forma de no morir del todo al alcanzar la gloria imperecedera en la memoria colectiva de sus contemporáneos y de las generaciones venideras. Pero todo este ideal heroico del que se da cuenta en la *Ilíada*, y cuyos ecos aparecen en el periplo de Ulises en la *Odisea*, no puede comprenderse verdaderamente si no se hace patente el horror, el miedo, el coraje, el dolor, la amistad, la alegría, el amor, la valentía, la cavilación, las preocupaciones, las lágrimas, las súplicas, el desconsuelo, el temor y la enorme cantidad de pensamientos, emociones y afectos que invaden a esos jóvenes héroes, a sus mujeres, sus ancianos padres, sus hijos, sus compañeros de lucha, sus amigos, e incluso a los excelsos dioses, durante esos largos tiempos en que los hombres se encuentran inmersos en la cruda refriega junto con los breves momentos de tregua y paz, de disfrute de los banquetes y los cantos de los aedos, de los placeres que agradan al cuerpo y el sueño reparador después de una larga jornada o un encuentro amoroso entre los amantes.

Debajo de la armadura bronceína habita un hombre que, aunque hermoso y valiente, duda, teme, anhela, desea, implora, llora, ríe, ama. Al ánimo del guerrero lo invade el miedo de no recibir sepultura, de quedar tendido en el campo de batalla a

disposición de las aves de rapiña y de la voracidad de los perros salvajes; y sus temores no sólo son por el sufrimiento que a ellos les depara, sino porque anticipan la crueldad de los soldados triunfantes hacia sus compatriotas, sus mujeres, sus hijos. Por ello, aunque Héctor apela al ejemplo heroico al que está obligado y trata de calmar el duelo anticipado de Andrómaca, -quien derrama lágrimas por él, por ella misma y por el pequeño hijo de ambos, pues no podrán disfrutar de una vida de placeres y seguridad dentro de las murallas de palacio si Héctor muere en combate-, tampoco puede eliminar de su ánimo el pesar que le causa el destino cruel lleno de humillación, sufrimiento, esclavitud y muerte que les espera a su esposa e hijo si él cae abatido en el campo de batalla y Troya es derrotada.

La narrativa épica acoge en su relato la ambivalencia del heroísmo guerrero porque no sólo da cuenta de la valentía y el vigor de los combatientes, sino de sus dudas, sus aflicciones, sus heridas, sus lágrimas, sus miedos, sus actitudes piadosas, su bondad. Aquiles, el héroe por antonomasia, abandonará el combate por la ofensa de Agamenón, y llenará su corazón de ira y deseos de venganza. Pero ese corazón colérico que no cede ante las súplicas de sus compañeros de armas para que retorne al combate y evite la masacre del ejército aqueo, temblará de dolor cuando llegue a sus oídos la noticia de la muerte de su amado Patroclo. Y Ulises, el astuto guerrero que ideó el arma con la que finalmente se derrotaría a Troya, tardará X años en volver a su amada Ítaca y durante este penoso deambular, al que le condenó Poseidón, sufrirá en el ánimo, en el cuerpo y en el pensamiento, miedo, desaliento, añoranza, frío, hambre y cansancio. Héroe, sí, pero, finalmente, mortales.

En su introducción a *La vie quotidienne des dieux grecs* (1991), Giulia Sissa y Marcel Detienne, ante posiciones críticas esgrimidas por diversos historiadores en relación con la validez y legitimidad de la reflexión sobre la vida cotidiana, asumen que el diario acontecer de la vida de los hombres no sólo es materia valiosa de estudio para dar cuenta de las diversas formas de vida de las comunidades humanas, sino testimonio extraordinario de “las mil maneras de vivir las múltiples vidas” en el ajetreo cotidiano del “cada día”. Desde Homero, afirman, la idea de tiempo está delimitada por el recorte del diario acontecer, por la cortedad del tiempo diario, por la suerte que los dioses, que reservan para ellos la temporalidad del “siempre”, determinan para los efímeros mortales en las cortas horas en que se desenvuelve su despertar y su retorno al sueño. Cada día, dioses y hombres despertarán con la luz anaranjada de la Aurora, con un proyecto, una intención o un deseo que buscará cumplirse para satisfacer la ira, la pasión o el amor que lo ha animado. El retrato de la Grecia de Homero se dibuja en los relatos que los aedos cuentan del día a día en el que se teje la vida de los dioses y los hombres, las pasiones que animan o desalientan las acciones que conforman la historia de sus vidas resaltando, como lo hace Albrecht Dihle (2013, XXXI), que el día a día de los hombres no sólo es por la breve duración de su existencia, sino por su condición de efímeros mortales, que les impide proyectar planes a futuro.

Estas aproximaciones al estudio del acontecer humano, igual que la propuesta en los años ochenta por Georges Duby y Phillipe Ariès, permiten introducir en la narrativa histórica las investigaciones sobre el acontecer cotidiano y legitimar en el seno institucional del mundo académico el adentrarse en la reflexión rigurosa sobre

la vida privada, sobre las complejas e intrincadas esferas de los aspectos existenciales e íntimos del diario transitar en el que se atarean los hombres. El espacio de la vida privada y sus afecciones merecen entonces más que una metáfora y su incorporación en los escritos de fuerte cepa académica permite hacer patente el temor y temblor sobre el que se levanta todo el entramado conceptual de nuestros derroteros teóricos, así como el trazado cartográfico de la experiencia emotiva y la empatía necesaria para el entendimiento profundo de los “universales de sentimiento”, como los llamó Antonio Machado, de los afectos de los otros en nosotros.

Pero ¿cómo hablar de intimidad si todo este mundo de los héroes y los dioses combativos de Homero se desencadena en lo que Giulia Sissa llama una “biología de las pasiones”, es decir, en la exterioridad misma del cuerpo porque no hay una idea de interioridad en los personajes homéricos? (1991, 66-69) El espacio de la intimidad en la poesía homérica debería pertenecer al ámbito del “dentro” si nos apegamos a su etimología latina. Sin embargo, ese “dentro” no es para Homero una interioridad o inscripción mnémica oculta a la mirada de todos, sino un ámbito propio y cercano porque pertenece a cada uno, por ser relativo a los sentimientos, las pasiones, las dudas y cavilaciones, los temores, anhelos y desatinos a los que el ánimo personal está expuesto y los que honestamente nos confesamos. La intimidad concierne al ámbito de lo privado, al espacio de mismidad, porque es intransferible y no, necesariamente, porque sea secreta e inconfesada. ¿Cuán grande no es el dolor en el ánimo de la sufriente Tetis quien no sólo vierte lágrimas divinas por la imposibilidad de salvar de la mortalidad a su adorado hijo Aquiles, sino que se angustia y acongoja por no poder quitarle a su retoño la terrible aflicción que lo embarga por la pérdida irreparable de Patroclo? Ni siquiera una diosa se libra del sufrimiento que experimenta una madre ante el dolor insoportable de no poder librar a su hijo de la pesadumbre que lo abate. Y aunque la pena, el martirio, el pesar, la alegría o la pasión se hagan patentes y se exhiban ante los ojos de los demás, nadie puede padecer el dolor del otro, temblar por los miedos ajenos, amar con el corazón de los amantes porque, por más que se intente, nadie puede ocupar el lugar de ese otro y sentir en carne propia lo que el otro está sintiendo. Y al igual que la aflicción de Tetis, nadie puede sentir miedo como lo sufre la divina Hera cuando Zeus la manda a callar y la amenaza con golpearla si no cesan sus insistentes preguntas.

Pero la imposibilidad de transferencia no significa que no pueda darse la compasión y la empatía al ver al otro sufrir como yo he sufrido, amar como yo he amado, temer como yo he temido. La que hemos llamado intimidad no está oculta para la épica, como afirma Hélène Monsacré (2010) en *Les Larmes d'Achille*, dado que el miedo, el sufrimiento, el deseo erótico, la alegría, el furor bélico y todo lo relativo al acontecer emocional, junto a todo lo concerniente al ámbito del pensamiento y la vida espiritual, no existen separados de su manifestación física.

Nadie se libra del miedo si se encuentra combatiendo dentro de una guerra sangrienta. Pero hay de miedos a miedos, como afirma Nicole Loraux (2004): el miedo cobarde o miedo pánico se apodera con tal fuerza del cobarde que hace que la piel le cambie de color y que salga huyendo invadido de terror, como se da cuenta en las palabras de Idomeneo arriba referidas. Al terror que se convierte en huida se le nombra con la palabra *phóbos* y es una afección del ánimo que los combatientes desean no

sentir pues anula su entrega en la batalla. Fobo, en la *Ilíada* (XIII, 298-300), es un dios, hijo de Ares, que “pone en fuga aún al guerrero más contumaz” porque se le asocia en el pensamiento religioso griego con la máscara de Gorgo que, como afirma Vernant (2013, 16) “[...] expresa la alteridad extrema, el horror pavoroso de lo que es absolutamente otro, lo indecible, lo impensable, el puro caos [...]”. La cabeza de la Gorgona, llena de serpientes, junto con Fobos que aparecen en la égida de Zeus, que presta a Atenea y a Apolo, provocan el miedo y la huida. El miedo que siente un valiente como Héctor por el terror que produce el furor bélico de Áyax, sin embargo, hace que le palpite el pecho, pero no lo lleva a retroceder ni a huir del combate (Il. VII, 206- 217).

En la guerra, el terror está por todas partes e invade todos los corazones de los combatientes ya que los guerreros aterrorizarán o serán aterrorizados por el resplandeciente bronce con el que se visten para salir al campo de batalla, con el estruendo que provocan las espadas chocando y el clamor de los guerreros que van cayendo heridos y en agonía en la arena de combate.

La escena desgarradora del canto XVIII de la *Ilíada* (214-221) cuando Aquiles, -quien carece de armas y por consejo de su madre Tetis no se apresta al rescate del cuerpo de Patroclo-, se muestra ante los troyanos desde los bordes de la fosa, cubierto con la “floqueada égida” de Atenea, coronado por la diosa con un nimbo áureo en su cabeza y una llama ardiente alrededor del cuerpo que fulguraba hasta el cielo, y da un grito con voz bronceada tan fuerte y atronador como una trompeta, que

se conmovió el ánimo de todos: los caballos, de bellas crines,  
giraban atrás los carros, presintiendo dolores en el ánimo;  
y los aurigas quedaron atónitos al ver el infatigable fuego  
que ardía sobre la cabeza del magnánimo Pelida  
de modo terrible y que Atenea, la ojizarca diosa, inflamaba. El divino Aquiles  
profirió tres enormes alaridos sobre la fosa,  
y las tres veces troyanos e ínclitos aliados quedaron turbados.

En Homero hay un “lenguaje del cuerpo” porque es en la inscripción corporal en donde se visibilizan los valores épicos y las actividades físicas y mentales propias de la epopeya como las expresadas en las palabras *thymôs*, *êtor*, *kêr*, *kradiê* (Zieliński, 2014) siendo las tres últimas utilizadas para referirse al corazón y comprendidas como órganos de la vida espiritual.

Los hombres de Homero no tienen la creencia en la inmortalidad del alma, no esperan nada del más allá, porque su vida se ancla en este acontecer mundano lleno de alegrías y tristezas. En múltiples narraciones, nos dice Hermann Fränkel (1993, 90-91), los vemos degustando alegremente los manjares de los banquetes, dando satisfacción a los deseos carnales del amor, el sueño y la bebida, aunque sólo hablen de estos placeres con «lenguaje discreto». La alegría está presente en las fiestas y la danza e incluso en la lamentación. Su vida es aquí y ahora en tanto que la muerte destruye al hombre al dejarlo sin el aliento que le da vida y lo convierte en cadáver.

Jan N. Bremmer afirma en “The Rise of the unitary soul and it’s opposition to the body: From Homer to Socrates” (2010), que en Homero la palabra *psychê* sólo se menciona cuando hablamos de una persona en un momento de crisis o de agonía

como cuando en *Ilíada* IX, 321-322 Aquiles le responde a Ulises que en nada le valió “haber padecido dolores en el ánimo exponiendo día a día la vida en el combate”, es decir, que no le trajo honor el haber puesto en riesgo una valiosa posesión como es su *psychê*, si tan sólo logró ser ultrajado por Agamenón, él, quien tiene únicamente una *psychê* porque, aunque sea el mejor de los héroes, es un mortal que puede caer abatido por el agudo bronce (Il. XXI, 568-569) separando para siempre la *psychê* del cuerpo en que habitaba y al que daba aliento y vitalidad. En la *psychê* también se aloja la conciencia y ello se ejemplifica con la escena del canto V (684-698) de la *Ilíada* cuando el valiente Pelagonte extrae del muslo de Sarpedón la lanza de fresno que lo había herido y provoca que el hálito lo abandone y la niebla se difunda sobre sus ojos. Pero Sarpedón despertó del desmayo, “recobró el aliento, y el soplo del Bóreas a su alrededor reavivó con su brisa su ánimo ya malamente desfallecido”.

La *psychê* no se encuentra en un lugar específico del cuerpo ni podemos afirmar que guarde una relación directa con la vida afectiva e íntima. Se cree que se aloja en el pecho porque cuando Patroclo arranca la lanza del cuerpo de Sarpedón, con ella sale el pericardio y el aliento de la vida (Il. XVI, 505); o que vuela fuera de la boca traspasando el cerco de los dientes (Il. IX, 409; XXII, 362); o de los miembros para encaminarse al Hades (Il. XIV, 518).

El alma de los hombres de los relatos épicos está formada de tres partes: el *thymôs*, el *noos* y el *ménos* o ardor vital.<sup>1</sup> El *thymôs*, siguiendo el estudio de Bremmer sobre el concepto de alma (2002, 47-54), sólo se encuentra activo en un cuerpo despierto e impele a la acción en la medida en que es la fuente de emociones tales como la venganza, la alegría, la tristeza, el temor, el enojo y nos dice:

Deífobo «sintió en su *thymôs* temor de la lanza del valiente Meriones» (XIII, 163); Héctor reprocha a Paris que no se una a la lucha: «Loco, te equivocas al almacenar amargo rencor en tu *thymôs*» (VII, 95). Después de que Héctor desafiase a los griegos, Menelao se levantó y «se lamentó a voces desde su *thymôs*» (VII, 95).

Alienta también la actividad de una inteligencia práctica que no está encaminada a la construcción de un pensamiento abstracto, sino enfocada en la deliberación sobre circunstancias difíciles de la vida en donde se deben tomar decisiones y en donde todas ellas no se pueden desprender de la carga emotiva que sus resultados generen. Y así Ulises, sólo en el campo de batalla, se pregunta por qué su ánimo, su *thymôs*, lo ha llevado a cavilar sobre si adentrarse o escapar de la batalla (Il. XI, 407).

El *thymôs* se asocia con una especie de sustancia que se aloja en el pecho de los hombres y, por ello, una antigua etimología, nos dice Bremmer, la conecta con palabras como el *fumus* o “humo” latino.<sup>2</sup> El *noos*, por otra parte, se ubica también en el pecho, pero no de forma material, y se refiere a la mente o al acto de la mente, a un pensamiento o a un propósito que no es puramente intelectual, aunque el significado intelectual es el más relevante. El *ménos* tampoco es un órgano ni una sustancia material, sino un impulso momentáneo de uno o varios órganos mentales y físicos que llevan al hombre a una acción y que generalmente es insuflado por un dios: “Tal diciendo marchóse de allá la ojizarca Atenea como un ave que escapa a la



vista; dejóle [a Telémaco] en el alma fortaleza y valor y un recuerdo más vivo que antes de su padre querido; notándolo luego en su mente le tomó el estupor y llegó a conocerla por diosa” (Od. I, 319-323).

Las tres palabras que se utilizan para hablar del corazón, a saber, *êtor*, *kêr*, *kradiê*, están referidas, nos dice Shirley Darcus Sullivan (1995, 17-38), al órgano físico, pero también a las múltiples actividades psicológicas de la emoción, la inteligencia afectiva y la volición que no aparecen perfectamente delimitadas en los diversos contextos en que se hacen presentes y, por ello, se puede decir que todas ellas ocurren “en el corazón”. Los tres términos denotan la ubicación de emociones tales como la ira, la pena, el dolor, la alegría, la ansiedad, el miedo, el coraje, pero no son completamente sinónimos.

Y al igual que los hombres, los dioses también inscriben en los humores y diferentes partes de su cuerpo la pasión amorosa, los afectos y las cavilaciones, y, por ello, habla Giulia Sissa de una “biología de las pasiones” en la medida en que éstas dejan huella material de su emergencia. “El amor, afirma Sissa (1991, 66) nos introduce en un campo en el que la disimilitud entre olímpicos y mortales parece esfumarse definitivamente, en el que nada nos recuerda que al parecer unos están mejor dotados que los otros para la existencia. [...] La bilis, es decir, la cólera, constituye uno de los ingredientes más activos en la intriga de la *Ilíada*. Si hacemos un recorrido de su campo semántico, encontramos a unos dioses víctimas del rencor (*mênis*) o del arrebató (*ménos*), enfurecidos (*chōómēnoi*) o que se indignan (*ochthêin*) y se irritan (*nemessáō*)”. Por ello, como destaca Pierre Vidal-Naquet (1983, 61-67) cuando analiza la íntima relación entre el tiempo humano y el divino, y cita las palabras de Ulises en el canto XVIII, 130-138, de la *Odisea*:

Ningún ser más endeble que el hombre sustenta la tierra  
entre todos aquellos que en ella respiran y andan,  
nunca piensa que va a sufrir mal mientras le hacen los  
[dioses  
prosperar y sus pies le mantienen erguido, mas cuando  
las deidades de vida feliz le decretan desdichas,  
mal de grado se inclina ante ellas con alma paciente;  
el talante del hombre que pisa la tierra se ajusta  
con la suerte del día que el padre de dioses y humanos  
va mandando...

En Homero se hace palmaria la experiencia íntima en las acciones y en las palabras de los personajes que, como nosotros, sufren, aman, derraman lágrimas de desesperación y desaliento, y, con ello, rompe la barrera de incomprendibilidad e incomunicabilidad en la que podríamos pensar se encuentra encerrada la intimidad. Hermann Fränkel (1993, 84-92) afirma que sólo cuando el guerrero está muerto o en desvanecimiento se puede hablar de una separación entre *psychê* y *soma*. Y da cuenta de la escena del canto XIII de *Ilíada* cuando Poseidón, bajo la apariencia del adivino Calcante, tocó con su bastón a los Ajax y “[...] los llenó de esforzada furia y tornó ágiles sus miembros, tanto las piernas como los brazos” (II, XIII, 59-61), como referencia ineludible de la articulación de lo psíquico y lo físico en el imaginario épico dado que el *ménos* que el dios marino les otorga da

vigor al ánimo y al cuerpo, lo que permite que diga el Ayante, hijo de Oileo, “Además mi propio ánimo en el pecho siente ahora más vivos deseos de combatir y de luchar y arden de ansia tanto mis piernas como mis brazos” (Il. XIII, 73-75) y el Ayante, hijo de Telamón, “También mis inaferrables manos alrededor del asta ahora arden de ansia, la furia se me ha desatado y los pies debajo ya están lanzados” (Il. XIII, 77-79). Fränkel interpreta que en estas afirmaciones se expresa la unidad del hombre propia del mundo homérico dado que los órganos espirituales y los físicos aparecen y caminan juntos. Los dioses invisten los cuerpos de los mortales de fortaleza, de astucia para una sabia resolución, temor, ímpetu de deseo, ardor vital, como cuando Atenea, tocando con su varita de oro, le devuelve a Ulises su bello aspecto y juventud ante la perpleja mirada de Telémaco. “No hay, dice Fränkel, escisión entre sentimiento y comportamiento corporal, la misma palabra designa al miedo y a la huida (φόβος), y la misma palabra se utiliza para “temblar” y “retroceder” (τρέω). Cuando un héroe sufre, caen libres sus lágrimas” (1993, 87).<sup>3</sup> Y tampoco se puede plantear una escisión de la acción con la intuición racional porque la heroicidad no es producto de una temeridad impulsiva, sino una práctica de vida en donde se “comprende agudamente”, se sabe con certeza lo que es moralmente debido y el destino que a cada uno le corresponde honrar. Y así cuando Ulises se queda solo en el campo de batalla en el canto XI de *Ilíada* porque Zeus ha hecho que huyan los dánaos, Homero relata que se suscita en su ánimo un debate íntimo en donde pone de manifiesto el imaginario heroico de correr como un cobarde o morir como un valiente. Ulises permaneció en el campo de batalla combatiendo con fiereza y determinación hasta que llegaron a auxiliarlo y los troyanos marcharon en retirada (Il. XI, 400-488).

Lo que destaca de la interpretación de Hermann Fränkel es el hincapié puesto en esta idea de una racionalidad práctica que es la que permite articular la intuición racional con el campo de los sentimientos, emociones y, en general, la vida afectiva. Resalta el rastreo que realiza de la idea misma del amor y la amistad para poner de relieve la comunidad de intereses, la cualidad empática de los saberes y la comprensión que ésta posibilita entre los héroes para la conformación de los lazos de pertenencia necesarios para mantenerse unidos hasta en las empresas más difíciles. Y así en el canto IV de la *Ilíada* (359-364) Agamenón se retracta de sus reclamos y le dice a Ulises, para aplacar su ira y continuar combatiendo juntos contra los troyanos, “Ni pretendo recriminarte de modo superfluo ni te doy órdenes. Pues sé cómo el ánimo en tu pecho conoce sólo benignos proyectos y tiene los mismos sentimientos que yo”.

De esta idea de amistad dio cuenta Aristóteles con atinada claridad. La amistad, según leemos en la *Ética Nicomáquea*, fue considerada en el mundo griego antiguo condición necesaria para la felicidad, dado que “[...] el amigo, que es otro yo” (E.N. IX, 1169b7) “[...] está dispuesto para el amigo como para consigo mismo” (E.N. IX, 1170b7-8) y, por ello, los amigos, los hombres buenos, están resueltos a morir por sus amigos y por su patria (E.N. IX, 1169a,15 ss.). La amistad, afirma el Estagirita, “es lo más necesario para la vida” (E.N. 1155a); porque “[...] con amigos los hombres están más capacitados para pensar y actuar” (E.N. 1155a, 15ss), porque con amigos, el bien y la virtud encuentran el espacio adecuado para manifestarse. La amistad implica un vínculo afectivo de solidaridad, compromiso, amor, concordia, cariño, confianza, que incluye en su definición diversas relaciones intersubjetivas tales como la de padres e hijos, la de los amantes y la de los conciudadanos, de difícil comprensión para un

hombre contemporáneo que circunscribe la amistad únicamente a las relaciones personales entre individuos.

A ese otro yo, que es el amigo, se le reconoce porque comparte con uno un pasado construido con base en presencias y omisiones, afirmaciones y silencios, relatos y creencias que van conformando los saberes colectivos y los marcos de inteligibilidad de una comunidad humana.

Retomamos así para la narración épica lo que atinadamente señaló Aristóteles en *Poética* en relación con la tragedia: en la medida en que los poetas cuentan historias que relatan las acciones de hombres como nosotros, en encrucijadas existenciales no plenamente controlables, en donde deben tomar decisiones, se suscita entre el personaje y su auditorio una empatía que habilita el reconocimiento de la condición humana puesta en juego y da lugar a la compasión y el temor, es decir, el entendimiento emocional del sentimiento que habita en el otro y del que nosotros sabemos por haberlo vivido alguna vez. Entre el héroe y nosotros hay una comunidad de sentimientos que nos hace comprender que podemos sufrir un mal similar a aquel que el personaje está sintiendo y, por tanto, suscitar en nosotros una profunda compasión o un agudo temor. Lloro con su llanto, tiemblo con su estremecimiento, me acongojo con su desánimo, dudo con sus cavilaciones porque, aunque no siento lo que él siente, sé que, al igual que él, soy vulnerable y, por tanto, susceptible de padecer la misma emoción en el ánimo o la misma inquietud en el pensamiento. ¿Cómo podríamos pedirle a cualquier hombre de cualquier época una verdadera comprensión del concepto “dolor” sin la empatía que reclaman las lamentaciones de Andrómaca cuando desde lo alto de las murallas ve como Héctor muere bajo la espada de Aquiles y anticipa para ella un destino de esclavitud y sometimiento y para su hijo el de orfandad y miseria? ¿Quién puede hacer suya la idea de “llanto” si no se deja inundar por el mar de lágrimas que vierte Aquiles por la muerte de su amado Patroclo? ¿Cómo poder acercarnos al profundo sentido de la palabra “miedo” en el corazón de Príamo cuando suplica a Aquiles para recuperar el cadáver de Héctor, su amado hijo? ¿Quién se atrevería a decir que sabe lo que es el más profundo “amor” si no puede estremecerse cuando Penélope y Ulises, después de más de veinte años de ausencia y separación, se abrazan, lloran y se besan en una escena en donde la noche se alarga, por voluntad de Atenea, para que los amantes esposos puedan disfrutar después de tanto tiempo de su tan deseado amor?

Todos los héroes son desenfrenadamente pasionales porque su vida es la guerra; en su extraordinaria fuerza y coraje, belleza y resistencia, los héroes manifiestan la condición pletórica de su desmesura. Y los dioses están ahí, a su lado, para ayudarlos a no sucumbir ante los violentos impulsos que los arrebatan, para empujarlos sin ceguera hacia la batalla, para otorgarles habilidad en la ejecución, para encender la llama de gloria que otorga el valor guerrero o bien, por virtud de un humor cambiante, para engañar a un hombre o torcerle su voluntad. Heroísmo y voluntad divina se entrelazan porque, como afirma Roberto Calasso (1999, 306): “[...] lo real resplandece realmente cuando su esplendor se duplica, cuando al brazo del héroe responde el brazo del dios que lo acompaña, cuando dos escenas, una visible y la otra invisible puesto que es deslumbrante, se acoplan entre sí y todas las junturas se duplican”. La valentía de un guerrero la concede siempre un dios quien insufla en el combatiente

el vigor y el empuje necesarios para la batalla. El héroe acepta su destino y lo encara con fortaleza porque nadie se librará de la muerte y no es digno ni honroso morir como un cobarde. Por ello, cuando Aquiles, en combate con Licaón, le dice al troyano que son inútiles sus súplicas y lamentos pues nadie, ni él que es hijo de padre noble y una diosa, podrá librarse de enfrentar la muerte, Licaón se arrodilla y abre los brazos para aceptar ya sin reparos el golpe mortal (*Il. XXI, 106*).

El acompañamiento decidido de los dioses no libra a los héroes y los demás mortales de vivir un sin número de experiencias amables o aterradoras, fatídicas o esperanzadoras, apologéticas o condenatorias, todas ellas a la estatura de lo humano porque en cada una de ellas comparecerá un afecto, una pasión, un miedo, una angustia, un temor, una amenaza de muerte. Los héroes homéricos, como señala Jacqueline de Romilly (1997, 26-27), “[...] son sin duda bellos y audaces, pero siempre a la medida humana, incluso cuando son hijos de un dios y de una mortal (como Sarpedón) o de una diosa y de un mortal (como Eneas). Todos deben sufrir y deben morir, y las múltiples intervenciones de las divinidades con las que están emparentados no pueden sustraerles de ese doble destino”. Los dioses otorgan a los héroes aquello que merecen, aquello que les corresponde según su destino. Nadie, ni el divino Zeus, debe violentar este principio.

El relato homérico no es una elucubración racional ni conceptual; su narración muestra a los personajes de manera viva, llenos de afectos, sentimientos, emociones y saberes prácticos para la vida porque son seres enmarcados en una existencia efímera, permanentemente amenazada por la violencia de la guerra, por la fragilidad de su destino, por la finitud de su naturaleza, por el estremecimiento que provoca la irrevocabilidad de acontecimientos incontrolables. La narración del diario acontecer se detiene en cada momento, en cada detalle, en cada mueca o gesto de los rostros de los actores de este drama épico, en la descripción del escalofrío y agitación del ánimo que padecen los hombres dolientes, amorosos, piadosos, compasivos, iracundos. Homero no oculta que sus relatos tienen como escenario la guerra, que el contexto de la historia se juega en el contraste de los tiempos de paz y los de la refriega militar, que la vida humana es efímera y frágil, que estamos aquí de paso y que cada muerte se vuelve testigo irrevocable de aquello que se le arrebató a la vida, de lo que perdemos con cada difunto, de la vulnerabilidad a la que estamos sometidos por la enfermedad y la vejez, de la belleza de la cual se nos priva con cada partida hacia el Hades. ¿Cómo no dar testimonio de aquello que la finitud nos arranca? ¿Qué visión amarga impediría levantar para los que han partido antes que nosotros una estela memorable, un canto laudatorio, un amable recuerdo? ¿Por qué condenar a la muerte más aterradora, la del silencio y el olvido pleno, a héroes como Héctor que antes de que la muerte le robara la lozanía de la vida y de que Aquiles arrastrara su cabeza en la tierra, ésta era “antes tan graciosa” como nos lo hace saber el poeta en el canto XXII de *Ilíada*? ¿Cómo no cantar al recuerdo de Aquiles, aquel a quien “la luctuosa Moira, a la que nadie evita de los que han nacido” (*Odisea*, XXIV, 40) después de caer muerto en la refriega fatal fue puesto en el lecho, tras limpiar la hermosa piel que en vida cubría su valiente musculatura, para ser honrado públicamente y derramar por él calientes lágrimas durante los dieciocho días en que tuvieron lugar los certámenes propios de su funeral? Vida y memoria, muerte y olvido.

Y aunque la *Odisea* no es un poema de guerra como *Ilíada*, canta las consecuencias de esa epopeya y, ambos, tienen a la muerte como escenario. ¿Cómo podríamos hablar de heroicidad si al combatiente no lo acecha la posibilidad de morir? ¿Sería legítimo sufrir realmente con el guerrero si fuera invencible e indestructible y no estuviera condenado a desaparecer? ¿Cómo podríamos compadecernos de un hombre o de una mujer a los que nada les duele y los que a nada temen? Si las epopeyas heroicas de Homero siguen en la actualidad conmoviendo al público lector es porque tienen a la frágil humanidad como personaje. En los dos poemas heroicos se narra el transcurrir de la vida de los hombres que “semejantes a las hojas, unas veces se hallan florecientes, cuando comen el fruto de la tierra, y otras veces se consumen exánimes”, como se dice en *Ilíada* XXI, 460-465. Los hombres conforman la raza de los míseros mortales, seres por los que Apolo, en el canto XXI de *Ilíada*, se niega a combatir contra otros dioses por la inutilidad de pelear por seres tan desgraciados y miserables. Sin embargo, la terrible muerte a la que están condenados los mortales hombres mueve a la más sincera compasión y piedad al grado de que Janto y Balio, los bellos e inmortales caballos que le fueron otorgados a Aquiles como obsequio, lloran inconsolables cuando se enteran de la muerte de Patroclo a manos de Héctor en el canto XVI, 765-776 de la *Ilíada*. La mortalidad es una condena, pero también un apetecible atributo. Ulises, aprisionado en el palacio de la ninfa Calipso, rodeado del paisaje más extraordinario que ojos humanos hayan visto, amado por una divinidad a la que no puede igualarse en belleza mujer alguna, no cesa de derramar lágrimas de desdicha por la lejanía de su patria y por la ausencia de Penélope, una mortal que como él está condenada a envejecer y morir, pero a la que ama a tal grado que no puede alcanzar la felicidad sin ella a pesar de cobijarse en los brazos del inmutable esplendor de una diosa. Todas estas escenas de estremecedora emoción son las que nos permiten afirmar que *Ilíada* y *Odisea* son cantos de intimidad, trenos sobrecogedores de afectividad que la poesía épica ha querido revelar en los intersticios de las historias monumentales que tuvieron lugar en el enfrentamiento a muerte de los grandes héroes de la epopeya como elegía a la vida humana que no es otra cosa más que una extraordinaria odisea heroica “materia de canto para los hombres futuros” *Il. XVI*, 358.

---

## Notas

<sup>1</sup> Confróntese sobre este punto el texto de Jean Pierre Vernant, «Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente», en Feher, M., R. Naddaff, y N. Tazi (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 28-30.

<sup>2</sup> Véase André Cheyms, «Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique», en *Revue belge de philologie et d'histoire*. Tome 61 fasc. 1, 1983. Antiquité-Oudheid. pp. 20-86 para la discusión sobre el engarce material del *thymós*.

<sup>3</sup> Fränkel establece con claridad que en el lenguaje homérico hay una distinción entre los órganos del sentir y los del pensar. El *thymós* se entiende como la “facultad afectiva” y, por ello, es relativa a los estados anímicos como la ira, el deseo, el enojo, el valor, el orgullo; se le considera también

como “el asiento del ansia de actividad” (o de la indiferencia y el desgano) además de considerar que incluye ciertos presentimientos que no responden a cálculo racional alguno. El *phrēn* es una función más intelectual que implica la elaboración de “contenidos y representaciones, determina la actitud y convicción de la persona, es la razón pensante, reflexionante y conocedora. Tan racional como el *phrēn*, pero determinado de un modo más fuerte por objetos y contenidos está el *noos*, es decir, intuición, comprensión, pensamiento y también plan. En tanto que “pensamiento” y “plan” el *noos* puede emanciparse de la persona y designar, por sí mismo, el contenido del pensamiento (1993, 86).

---

## Referencias

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, [Introducción de Emilio Lledó; Traducción y notas de Julio Pallí Bonet], Gredos, Madrid, 2003 [Biblioteca Clásica Gredos 89].
- Aristóteles, *Poética*, [Introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti], Monte Ávila Editores Latinoamericana, Venezuela, 1998.
- Bremmer, Jan, *El concepto de alma en la antigua Grecia*, Siruela, Madrid, 2002.
- Bremmer, Jan, <http://theol.eldoc.ub.rug.nl/FILES/root/2010/RiseoftheunitarySoul/JanSoulJedan4.pdf>
- Calasso, Roberto, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Anagrama, Barcelona, 1999.
- Cheyms, André, «Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique», en *Revue belge de philologie et d'histoire*. Tome 61 fasc. 1, 1983. Antiquité — Oudheid. pp. 20-86 para la discusión sobre el engarce material del *thymōs*.
- Darcus Sullivan, Shirley. Kradiē, Ētor, and Kēr in Poetry after Homer. In: *Revue belge de philologie et d'histoire*. Tome 73 fasc.1, 1995. Antiquité—Oudheid. pp. 17-38. doi: 10.3406/rbph.1995.4000, [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph\\_0035-0818\\_1995\\_num\\_73\\_1\\_4000](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_1995_num_73_1_4000),
- De Romilly, Jacqueline, ¿Por qué Grecia?, [Traducción de Olivia Bandrés], Editorial Debate, Madrid, 1997
- Dihle, Albrecht, “Estudio Introductorio” a Homero, *Odisea*, [Prólogo, versión rítmica e índice de nombres propios de Pedro C. Tapia Zúñiga], UNAM, México, 2013 [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana].
- Homero, *Ilíada*, [Traducción, prólogo y notas de Emilio Crespo Güemes], 5ª. Reimp., Gredos, Madrid, 2008 [Biblioteca Clásica Gredos 150].
- Homero, *Odisea*, [Introducción de Manuel Fernández-Galiano; Traducción de José Manuel Pabón], 2ª. Reimp., Gredos, Madrid, 1993 [Biblioteca Clásica Gredos 48].
- Loroux, Nicole, *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, [traducción

- de C. Serna y J. Pòrtulas], Acantilado, Barcelona, 2004.
- Monsacré, Hélène, *Les Larmes d'Achille. Héros, femme et souffrance chez Homère*, [Préface de Pierre Vidal-Naquet], Éditions du Félin, Paris, 2010.
- Sissa, Giulia y Marcel Detienne, *La vida cotidiana de los dioses griegos*, Grupo Editorial Planeta, México, 1ª reimp., 1991 [Ediciones Temas de Hoy].
- Vernant, Jean Pierre, «Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente», en Feher, M., R. Naddaff, y N. Tazi (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 28-30.
- Vernant, Jean Pierre, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Gedisa, Barcelona, 2013.
- Vidal Naquet, Pierre, “Tiempo de los dioses, tiempo de los hombres” en Pierre Vidal-Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona, Península, 1983, pp. 61-67.
- Zieliński, Tadeusz (Poland), *Homeric Psychology* [1922], ORGANON 31:2002 en <http://www.ihnpan.waw.pl/redakcje/organon/31/ZIELINSK.pdf>.

Alonzo Loza Baltazar

## ***La autoridad literaria de Agustín de Hipona. Para una genealogía de la subjetividad literaria militante***

### **RESUMEN**

Este artículo analiza la autoridad literaria de Agustín de Hipona como base para una genealogía de la subjetividad militante. A través del estudio de textos como *Confessiones* y *De Doctrina Christiana*, se explora cómo Agustín establece géneros literarios que vinculan filosofía, política y retórica. El concepto de *confesión*, entendido como acto de contrición y autoexposición, es central para comprender su influencia literaria y filosófica. El análisis sugiere que la obra de Agustín trasciende su contexto histórico, configurando subjetividades políticas contemporáneas mediante actos literarios que combinan autoridad teórica y práctica discursiva.

**Palabras Claves:** confesión, subjetividad militante, retórica cristiana, literatura filosófica.

**Abstract:** This article examines Augustine of Hippo's literary authority as a foundation for a genealogy of militant subjectivity. Through works like *Confessiones* and *De Doctrina Christiana*, it explores how Augustine created literary genres that integrate philosophy, politics, and rhetoric. The concept of *confession*, seen as an act of contrition and self-exposure, is central to understanding his literary and philosophical influence. The analysis argues that Augustine's work transcends its historical context, shaping contemporary political subjectivities through literary acts that blend theoretical authority with discursive practice.

**Keywords:** confession, militant subjectivity, christian rhetoric, philosophical literature.

Autor/ Author

Alonzo Loza Baltazar  
Universidad de Guanajuato

**ORCID ID: 0000-0002-  
2173-1174**

**Correo: alonzo.loza@  
gmail.com**

Recibido: 22/08/2024

Aprobado: 30/11/2024

Publicado: 29/01/2025

### **1. Introducción**

No sería posible exponer el pensamiento sobre la noción de *autoridad* en Agustín como autoridad literaria sin confrontarse con la pregunta sobre el modo literario en que se debería presentar ese pensamiento. ¿Cómo es posible pensar, presentar, o señalar, un acto de literatura? ¿Se puede presentar



un fenómeno literario de otra manera que a través de un acto de literatura, una obra de la letra? ¿Puedo presentarles, éste, mi pensamiento (¿es mío?), es decir, el pensamiento sobre la autoridad literaria de Agustín, sin tomar decisiones sobre el modo literario en que debo presentarles ese pensamiento? ¿Debo hacer de esta presentación un acto de literatura?

En los estudios sobre Agustín, el obispo de Hipona durante el primer tercio del siglo V, ha habido una ya clásica disputa en torno a cuál unidad literaria, esto es, cuál libro del obispo norafricano muestra de mejor manera el acontecimiento del pensamiento de su autor. Dicha disputa, que incluso determina decisiones institucionales sobre edición, publicación, conformación de los planes de estudios universitarios, exámenes de grados académicos, etc., implica también la conformación de un canon filosófico o literario (dependiendo desde cuál academia se lea al obispo) al cual entrarían sólo algunas de las más de 120 obras de Agustín. Normalmente, la disputa se ha reducido a señalar siempre dos unidades literarias, a saber, las *Confessiones* y *De Civitate Dei*. En ocasiones se ha referido también a *De Trinitate* y a algunos de los textos de juventud como el famoso *Contra Academicos* por tener una relevancia filosófica de peso para ciertas corrientes del pensamiento angloparlante de las últimas centurias. Sin embargo, en términos de la riqueza de la expresión literaria siempre destacan las *Confessiones*. Agustín no se conforma como autoridad dentro del canon de la literatura filosófica sólo por su interés para el desarrollo de las ideas filosóficas centrales de Occidente, sino, también, y sobre todo, porque la obra de su letra, sus libros, fundan géneros de la literatura filosófica y teológica, dentro de los cuales quizás el más importante sea la confesión.

---

## 2. Rasguñando el corpus agustiniano

Es necesario tomar decisiones que nos permitan confrontarnos críticamente con los presupuestos de esta disputa que se ha vuelto lugar común, esto es, camino tan trillado como obligado de los estudios agustinianos. Primero, debemos tener en consideración que Agustín hace emerger en la literatura occidental diversos géneros, todos quizás tan importantes como la confesión. Dentro de ellos está, por ejemplo, la estructura para la conformación de una de las primeras historias con pretensiones de universalidad escrita por Orosio por encargo de Agustín (Orosio, 1982). Asimismo, encontramos un género no nuevo, pero que adquiere nuevas dimensiones con Agustín, a saber, una retórica, esto es, un libro sobre el modo en que deben tener lugar los actos de literatura. Hablo de *De Doctrina Christiana*, uno de los primeros y más importantes manuales de retórica y predicación del occidente cristiano. Una de las cosas más importantes de la comprensión de los actos literarios que se presenta en este libro de Agustín es que en ella prima el hecho de la lectura. Todo acto de literatura es al menos tan esencialmente acto de lectura como acto de escritura (o de oralidad), al menos para el cristiano. Debido a esta opción por la lectura, Agustín se configuró como gran autoridad para la religión cristiana occidental, incluso cuando ésta se hizo plural a partir del protestantismo. Lutero y Calvino, y muchos otros de los considerados protestantes en cierta forma podríamos decir que reclaman su separación de la católica como un acto de lectura típicamente agustiniano.

La decisión en torno a cuál sea la obra más importante del filósofo (¿teólogo?, ¿obispo?, ¿literato?, ¿rétor?) no puede prescindir de la comprensión de los preceptos, tanto de escritura como de lectura, es decir, los preceptos literarios o retóricos que se presentan en los mismos libros de Agustín. Agustín es autoridad literaria porque enseña a leer y a escribir en sus libros, por lo tanto, será autoridad literaria incluso, o, sobre todo, para juzgar sobre la primacía, jerarquización y menor o mayor autoridad de sus propios libros. No deja de ser interesante que el mismo Agustín sea ‘autor’ de uno de los más grandes ejercicios de reflexividad literaria de Occidente, a saber, las *Retractationes*, libro en el cual el obispo enlista (razón por la cual él mismo junto con Posidio, su biógrafo e íntimo colaborador, se configuran como autoridades sobre la fijación del *corpus* de la obra de Agustín) y somete a la autocrítica su producción literaria. La necesidad de este ejercicio, el cual Agustín continuará hasta sus últimos días, implica la imposibilidad de dar cuenta de su pensamiento y obra sin pasar por el recuento de todas las unidades del *corpus* de su producción. Agustín se exige leerse todo a sí mismo y en ese acto de relectura de sí se desdice parcial y puntualmente, desobra sus actos de literatura y configura con ello uno de sus últimos actos de literatura, hace un libro con ello.

Un análisis puntual de todos los modos de los actos de literatura de Agustín en un texto de filosofía restaría como una empresa incompleta, pues habría que plantearse la relevancia filosófica de dicho análisis, cual quiera que dicha relevancia fuera. Por lo tanto, tendríamos que conducir ese análisis meramente literario hacia un análisis conceptual, hacia un análisis de una experiencia, o el análisis puntual de una obra filosófica o de un argumento. El análisis que reclamo como filosófico aquí es el de la subjetividad presupuesta en la producción de conceptos y en las vivencias cuyos vestigios se muestran en la producción de obras de literatura filosófica de Agustín. Por eso opté por analizar la subjetividad tras el concepto de autoridad literaria según se muestra en el *corpus* literario agustiniano.

Las limitaciones de espacio y tiempo que toda presentación y toda investigación tienen, aunadas a la enormidad del *corpus* agustiniano, no me permiten seguir la exigencia que Agustín mismo se ha impuesto a sí mismo de leer todo su *corpus*. El archivo o *corpus* ‘Agustín’ es inmenso y la cantidad de libros en torno a ese *corpus* es casi infinita considerando las limitaciones de cualquier lector por muy dedicado que fuera. ¿Cómo podría decidir en cuál obra podría centrar mi análisis de la subjetividad presupuesta en el *corpus* literario agustiniano? El acto de pensamiento que habría de emerger con mi investigación consistiría en el señalamiento de una matriz de producción de la obra del obispo. Dicha matriz implicaría no sólo el análisis del concepto de autoridad sino la autoridad literaria como práctica o acto materializado en las obras que constituyen el *corpus* Agustín, es decir, como subjetividad. Entonces, se supondría que habría de pasar revista por todos los vestigios literarios emergidos a partir de esa subjetividad. No obstante, esto podría suponer que esta subjetividad yace allí en el pasado como un substrato existencial acontecido pero que sólo experimentamos a través de sus vestigios. Una vez más, no obstante, serían las *Confessiones* un vehículo más directo hacia la experiencia de esa subjetividad por ser, en efecto, el acto de contrición, autoexposición y disposición al juicio y examen de todos los posibles lectores de la subjetividad ‘Agustín’. Retractarse, arrepentirse,

pedir perdón, agradecer, desgastarse frente a los otros, desobrar y exponerse al examen es una regularidad en la literatura de Agustín, la cual, no obstante, no sólo está presente en las *Confesiones*; está aquí y allá, no en esta unidad de literatura, sino a través de toda su producción literaria.

Sin embargo, las *Confesiones*, como obra y como regularidad literaria, aparecen en un momento importante de la vida del obispo: justamente después del momento en que es convocado popularmente para ser obispo (si creemos su propio testimonio). El obispo hace de las *Confesiones* el acto literario a partir del cual acepta la dignidad y autoridad episcopal y literaria, al menos como encargado de la producción de sermones y de otros actos de literatura autorizados por su dignidad episcopal. Con ello Agustín pone en obra la potencia literaria abierta por el cristianismo después de fijado el canon neotestamentario. Por eso fijará un modelo litúrgico literario, es decir, pensará que la liturgia, a saber, el sacrificio fundacional de la comunidad cristiana tendrá un modelo literario: el sermón. Y ese acto, es un acto simbólico que refiere a cada acto de la existencia del cristiano. ¡Del cristiano, y no sólo del obispo! La retórica sacramental agustiniana de la que habla O'Donnell (1991) no es sólo un nuevo modo de presentarse los preceptos retóricos, sino una experiencia existencial y política. La obra de la letra se vuelve símbolo de la vida toda del cristiano. El obispo debe, por lo tanto, configurar su producción literaria como símbolo de la vida de cualquier cristiano. Por eso, no es el panegírico, aunque de hecho se haga uso del mismo en pasajes de la obra de Agustín, ni la farsa o la tragicomedia, sino la confesión el género o modo literario que servirá para comprender la producción literaria de Agustín, incluso más allá del análisis del texto *Confesiones*.

La confesión es un acto litúrgico que autoriza al que la elabora sólo en la medida en que fundamentalmente es un acto de contrición, arrepentimiento, penitencia, agradecimiento, desgaste e incluso aniquilación literaria de sí mismo. Que Dios como Palabra se sacrifique para la redención de todos los pecados implica, para el cristiano Agustín, que todo acto divino de redención es un acto de sacrificio por la obra de la palabra. Lo que autoriza al agente de la confesión es que se ofrece como sacrificio para la redención de los pecados de todos los hombres, tanto los propios del que se confiesa como los de todos los escuchas o lectores de la confesión.

---

### **3. “Yo, aquí, me confieso”, Agustín como matriz de regularidades literarias transhistóricas o Agustín más allá del hombre Aurelio Agustín**

La autoridad literaria de Agustín como concepto, práctica y personalidad teórica aparece, por lo tanto, no tanto en la subjetividad empírica del hombre Agustín (¿a quién le interesa en verdad la vida de los muertos, la de este norafricano, quizás bereber, que murió hace 16 siglos?), sino en la subjetividad entendida como matriz de regularidades literarias. La subjetividad de la confesión, así entendida, es lo que permite la autoridad literaria.

¿Cómo mostrar dicha subjetividad? Primero, en un cierto sentido, habría que hacer patentes sus efectos de influencia en la construcción de esta presentación. En cierto sentido debería construir este texto como una confesión, al menos una especie de confesión intelectual. Yo, Alonzo, me confieso, me expongo al examen y juicio de mis

escuchas en un acto de contrición pública. Parte fundamental de la confesión es el agradecimiento. En Agustín dicho agradecimiento es un agradecimiento piadoso a Dios, en cuanto que es Dios la operación literaria que permite el ofrecimiento sacrificial radical de la subjetividad como apertura al juicio, sí de los hombres, pero sobre todo de Dios mismo. Aquí, hoy, yo, he de agradecer y desgastarme, disolver mi subjetividad en la literatura mostrando una apertura hacia ustedes, los lectores o escuchas de esto. Pues presentar mi pensamiento sobre la autoridad literaria de Agustín bajo el modelo de la confesión implica, necesariamente, y no como un apartado separado de la presentación, sino en el mero centro de mi acto, un momento de agradecimiento. Agradecer implica saberse dependiente, causado, un efecto, criatura, sin renunciar por ello a la responsabilidad personal. Agradezco, entonces, a los presentes y a los ausentes que me han permitido pensar hoy, aquí, en este momento frente a ustedes, en los efectos políticos y de pensamiento del *corpus* literario agustino. Habrá que agradecer también a los muertos, cuyas vidas he dicho que no interesan a los vivos, pero sí lo que obran los vestigios de sus vidas. Los libros, las prácticas y los gestos de los muertos de los que soy criatura y que son tan sin número que no podría nunca terminar de enlistar.

Antes de continuar con esta escenificación lingüística de las prácticas ellas mismas lingüísticas de Agustín, cabe preguntarse, al agradecer confesionalmente, ¿estoy mostrando en acto un gesto literario, el de la confesión agustiniana, o estoy tomando decisiones filosóficas (ontológicas-sobre la finitud, la facticidad y la creaturalidad, por ejemplo-, filosóficas políticas, retóricas, etc.) fundamentales? ¿O estoy haciendo ambas? ¿Qué del contenido del pensamiento de Agustín asumo al querer mostrarles los efectos de las formas literarias de su pensamiento? ¿Qué de su pensamiento está, pues, implicado irremediabilmente en las formas literarias del mismo?

Mostrar la finitud de sí mismo por medio de la confesión de ser una criatura causada por una miríada de acontecimientos y actos heterogéneos, no implica renunciar a la responsabilidad personal. Yo, que me reconozco facticio, ¿ficticio?, debo responder ante mí mismo y ante el lenguaje, ante ustedes. Ustedes, ¿son lo que están sentados leyendo?, ¿todos los escuchas o lectores potenciales?, ¿son los amigos con los que he platicado esto en la Ciudad de México?, ¿son los muertos que me interpelan y a quienes me dirijo sabiendo que sólo habitan como huellas en el lenguaje?, ¿algunos de los futuros? ¿Ante quién se confiesa Agustín en las *Confesiones*? No olvidemos que una de las preguntas centrales en las *Confesiones* es “¿qué amo cuando amo a mi Dios?” Si Dios en ese libro puede comprenderse como un destinatario, aunque se trate de un texto público de un obispo (y dirigido a su grey), ¿qué ama confesionalmente Agustín cuando escribe su confesión?

La razón por la cual me interesó en un principio la autoridad en Agustín fue debido a una investigación previa sobre la obra del obispo norafricano que se centró en el concepto de gracia (Loza, 2014). Dicha investigación se sostuvo sobre las problemáticas de la filosofía del acontecimiento de Heidegger y algunos de sus lectores contemporáneos. El concepto de autoridad se tornó especialmente importante porque se volvió en un índice ontológico-político del acontecimiento. Asimismo, la autoridad literaria de Agustín confrontaba la filosofía del acontecimiento de Heidegger con la forma en la cual esta filosofía debía pensar la historia. Ese interés por la historia, específicamente por la historia de la filosofía y la filosofía de la historia,

es decir, por la relación entre filosofía e historicidad, me llevó a preguntarme por la posibilidad de pensar, de hacer filosofía a partir de la lectura de textos antiguos. ¿En qué sentido la experiencia de la historicidad de la filosofía se ve condicionada por la lectura de ciertos textos considerados filosóficamente relevantes? ¿Cómo se experimenta el acontecimiento del pensamiento si dicha experiencia se ve mediada por la aceptación de autoridades de la literatura filosófica?

Como debería ser ya claro, debo confesar que mi interés por Agustín no es un interés propio de la erudición historiográfica. Se trata, en efecto, de un interés comprometido con la comprensión de la experiencia del acontecer del pensamiento, sobre el acto de la filosofía. Debido a esto, mi lectura de Agustín y mi comprensión de la autoridad literaria de Agustín no podría haberse configurado como un meticuloso y objetivista análisis histórico-conceptual. Si bien jamás he renunciado a la atribulada y obsesiva labor del rastreo histórico, mi objetivo nunca fue llegar a la verdad del pensamiento del hombre Agustín. Mi lectura de Agustín, por el contrario, debía comenzar por una toma de decisión sobre lo que podría significar la autoridad literaria de Agustín para la comprensión actual del quehacer de la filosofía.

Debo interrumpirme. Si estoy actuando una confesión debo confesarles algo más de este texto. Debo revelarles un secreto culposo oculto hasta ahora. Este texto es sólo una reflexión sobre mi investigación acerca de la subjetividad política presupuesta tras el *corpus* literario agustino, es decir, sobre la performatividad literaria del concepto de autoridad en Agustín. Dicha investigación la realicé en mi investigación de maestría (Loza, 2017).

Ya confesado esto, les resumo brevemente el camino de esa investigación. La manera en que la investigación encontró su punto de inicio en el primer capítulo fue a través de la construcción de un escenario construido sobre las importantes discusiones sobre la teología política del siglo XX que siguen siendo determinantes para el pensamiento filosófico y político contemporáneo. Dicho escenario sirvió para hacer emerger la subjetividad presupuesta en la obra de Agustín como un primer momento de la subjetividad militante. La autoridad literaria de Agustín se muestra como una subjetividad militante que, a través de la literatura, puede confrontarse polémicamente con otros autores (por ejemplo, teólogos políticos de 15 siglos después de su muerte, como es el caso de Taubes y Schmitt con los que se confronta a Agustín en el primer capítulo). El entramado conceptual que da lugar a la configuración de dicha subjetividad es lo que intento mostrar en el segundo capítulo. El nodo central, según pude plantear allí, radica en la crítica que Agustín ofrece a la filosofía (Platón y el problema de la mentira como *pharmakon* administrado sólo por el experto filósofo gobernante) y a la retórica (Cicerón y la oratoria republicana) clásicas. El modelo del saber y de la retórica, es decir, de las prácticas lingüísticas que propone Agustín con su retórica cristiana y la *praxis* de su autoridad en sus sermones y en sus escritos, permite comprender el vínculo insoslayable entre filosofía, política y literatura. Finalmente, en el tercer capítulo confronto la recepción de la obra de la autoridad literaria agustiniana con la recepción que en el pensamiento crítico en América Latina se ha tenido de Agustín. Dicha recepción (estoy hablando especialmente de León Rozitchner) ha señalado en Agustín el origen de la imposibilidad de asumir el quehacer filosófico como una militancia. A ella contrapongo yo mi recepción de la autoridad

literaria de Agustín entendida como subjetividad filosófica militante. El obispo en cuyo *corpus* encontramos más de 40 obras con la palabra *contra* en su título es un ejemplo paradigmático del uso de la palabra como herramienta (y arma) en la lucha política. La autoridad literaria de Agustín, según mi consideración, da lugar a efectos subjetivos de militancia. Agustín abre la posibilidad de experimentar el acontecimiento del pensamiento como la obra de una militancia filosófica a través de la literatura. Para ello Agustín no es ni la primera ni la única figura. Isócrates, el verdadero primer maestro de filosofía en la historia, podría comprenderse como el primer hito de la discontinua historia del vínculo entre filosofía, retórica y *praxis* política en un contexto pagano. Incluso el mismo Platón si leemos más la carta VII, el *Fedro*, el *Sofista* y el *Político*. Saulo de Tarso es sin duda un hito fundamental de la noción de militancia en Occidente (ya lo ha dicho Alain Badiou con toda claridad, entre otros muchos) (Badiou, 2003). Pocas veces se destaca sin embargo que Pablo considera su *praxis* histórico-político-lingüística, su apostolado, pues, como una práctica completamente fundada en la elocuencia, una elocuencia propiamente cristiana.

Dicho modo de acceso a la lectura de Agustín, que aquí sólo muestro a través de pantallazos, me ha permitido descubrir nuevas formas de releer y redimensionar diversos libros del obispo más allá de las delimitaciones del canon filosófico más cerrado (como *De agone christiano*). Asimismo, creo que permite reconfigurar nuestra experiencia del presente y del pasado sobre la base de la lectura presente de textos producidos en el pasado. En ese contexto, me ha permitido proyectar una nueva investigación para doctorarme centrada en un momento histórico muy diverso, a saber, el siglo XVI y XVII novohispano (Loza, 2021). Esta investigación se abre con base en la reconfiguración de mi experiencia del pensamiento a partir de mi lectura de Agustín, pues presupone la íntima vinculación entre filosofía, militancia y retórica. Además de que materialmente se puede encontrar documentada la influencia directa de Agustín en los rétores cristianos novohispanos (los misioneros, evangelizadores, cronistas, humanistas, pintores, etc. de los siglos XVI y XVII novohispanos); también es posible visualizar en sus discontinuidades y torsiones la historia medieval de la elocuencia cristiana que opera de manera especial en los territorios que estarán después en posesión de los Reyes Católicos.

---

#### 4. Conclusión

En este sentido, esta vía de acceso histórico-filosófico-político a la obra de Agustín, y esta es la tesis fuerte con la que cierro, se plantea como un momento del proyecto de una genealogía de la subjetividad filosófica y literaria militante. Agustín, en dicho proyecto, es un hito dentro del campo genealógico de las formas de subjetivación que luchan en el campo agonístico de la política por medio de actos de las letras. Debemos, pues, poder rastrear los automatismos agustinianos que, fragmentarios, sigue teniendo larvados nuestros actos de letras y, con ello, nuestras subjetividades políticas.

---

## Notas

<sup>1</sup> Este texto es una breve y libre reflexión en torno a lo que ha significado para mi itinerario de investigación la relación entre filosofía y literatura. Peco de autorreferencial, pero con ello quiero traer a la letra la experiencia de parte de mi itinerario y la deuda de éste con Agustín. Un antecedente importante del mismo está en la ponencia homónima que tuve oportunidad de impartir en el *Coloquio Internacional de Filosofía Medieval* en la FFyL de la BUAP en junio de 2018.

---

## Referencias

Agustín, (2011). *Confesiones*. Losada.

Agustín, (1956). *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, en *Obras completas de San Agustín*. T. V. Biblioteca de Autores Cristianos.

Agustín, (1958). *De la doctrina cristiana*, en *Tratados escriturarios*, en *Obras completas de San Agustín*. T. XV. Biblioteca de Autores Cristianos.

Agustín, (1958). *La ciudad de Dios*. en *Obras completas de San Agustín*. T. XVI y XVII. Biblioteca de Autores Cristianos.

Agustín, (1969). *Introducción general y primeros escritos*, en *Obras completas de San Agustín*. T. V. Biblioteca de Autores Cristianos.

Agustín, (1995). *Retractaciones*, en *Escritos varios 2º*, en *Obras completas de San Agustín*. T. XL. Biblioteca de Autores Cristianos.

Badiou, Alain (2003), *Saint Paul. The Foundation of Universalism*, trans. Ray Brassier, Stanford, Stanford University Press.

Loza Baltazar, Alonzo (2014), *Amar lo dado. Una lectura de la noción de gracia en Agustín de Hipona desde el pensamiento de Gianni Vattimo*, tesis de Licenciatura en Filosofía, UNAM.

Loza Baltazar, Alonzo (2017), *Da lo que ordenas: la noción de autoridad en Agustín de Hipona, la retoricidad y el sujeto político en la discusión de la teología política*, tesis de Maestría en Filosofía, Universidad Iberoamericana.

Loza Baltazar, Alonzo (2021), *Uso: imagen, memoria, traslación. Sobre la Rhetorica Christiana de Diego Valadés*, tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad Iberoamericana.

O'Donnell, James J. (1991), *The Authority of Augustine*, 1991 St. Augustine Lecture, Villanova University, <http://faculty.georgetown.edu/jod/augustine/augauth.html>

Paulo Orosio (1982), *Historias*. Gredos.

Prett Rentería Tinoco

## ***El germen de la filosofía durante el periodo arcaico de Grecia: la areté como virtud moral en el poema Los trabajos y los días de Hesíodo***

### **RESUMEN**

El texto<sup>1</sup> afirma como hipótesis central que la revisión del poema *Los trabajos y los días* de Hesíodo debe ser complementada con el análisis filosófico, a partir de la identificación de los conceptos *areté*, *dikaiosyne* y *paideia* interpolados entre los versos 286-382, con la asistencia interpretativa de Paola Vianello de Córdoba (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM) y Frederick J. Teggart (Trinity College Dublin). Al realizar lo anterior, se logrará enriquecer el conocimiento actual en lengua hispana sobre la reflexión filosófica presente en el estudio del pensamiento arcaico de la antigua Grecia, a partir de la identificación, interpretación y explicación de los conceptos ya mencionados.

**Palabras Claves:** filosofía, filosofía antigua, Hesíodo, hermenéutica, presocráticos, filología clásica.

**Abstract:** The essay states as a central hypothesis that the review of the poem *Works and Days* of Hesiod must be complemented with philosophical analysis, based on the identification of the concepts *areté*, *dikaiosyne* and *paideia* interpolated between verses 286-382, with the assistance interpretation by Paola Vianello de Córdoba (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM) and Frederick J. Teggart (Trinity College Dublin). By doing the above, it will be possible to enrich current knowledge in the Spanish language about the philosophical reflection present in the study of the archaic thought of ancient Greece, based on the identification, interpretation and explanation of the concepts already mentioned.

**Keywords:** philosophy, ancient philosophy, Hesiod, hermeneutics, presocratics, classical philology.

#### Autor/ Author

Prett Rentería Tinoco  
Universidad de Guanajuato

**ORCID ID: 0000-0003-3042-1079**

**Correo:**  
**p.renteriatinoco@ugto.mx**

Recibido: 22/08/2024

Aprobado: 30/11/2024

Publicado: 29/01/2025

### **1. Introducción**

El objetivo del presente texto es exponer con detalle la interrelación entre el sistema religioso de creencias de la Grecia



arcaica y el concepto de justicia (*dikaio syne*), al interior del contexto del trabajo campesino del siglo VII a.C. Así, la intención es complementar la concepción de virtud (*areté*) del hombre común, plasmada en la poesía hesiódica, contrastada con la *areté* del aristócrata/oligarca de los cantos homéricos.

Lo anterior se llevará a cabo por medio del análisis de las figuras mitológicas de Zeus y Diké, pues es importante tener presente que la expresión metafórica de ciertos poderes o procesos, como el de la justicia, es representada todavía a través de dichas potencias divinas.

Asimismo, se recurrirá al apoyo de expertos en filología clásica en el momento de sustentar ciertas lecturas sobre el mito, pues el propósito de este texto es el de explorar el desarrollo de las ideas filosóficas dispersas en cuanto al concepto de justicia, mas no sugerir sobreinterpretaciones acerca de temas ampliamente ya trabajados.

---

## 2. El concepto de *areté* (virtud) en el periodo arcaico de Grecia

G. S. Kirk, estudioso de la filosofía presocrática, reconoce en Hesíodo cierta voluntad por sistematizar por primera vez el origen del *kósmos*, entendido como Totalidad. Según afirma, se propone ordenar, a partir de un principio, el surgimiento de todas las potencias divinas con asistencia de la “imaginación racionalizadora”. Ello quiere decir que ubica a Hesíodo, en contraste con Homero, como un creador de mitos especulativos, que no permanecen en la mera narrativa (*epos*), sino que intentan otorgar “historicidad” a los sucesos que ordenan y exponen (*paideia*): “Los primigenios Urano y Gea generan a los Titanes, seis varones y seis hembras según la lista de Hesíodo, lo cual muestra señales de tratarse de una racionalización de una tradición confusa” (Kirk, 1970, 215).

Lo señalado otorga a la *Teogonía* de Hesíodo preeminencia sobre los cantos homéricos en cuanto a su calidad como registro literario con intenciones de racionalizar y de explicitar el origen de la totalidad, a partir de la genealogía divina. Al interior de dicha obra se localiza la figura de Zeus como central, pues todo el desarrollo, desde el origen con Urano y Gea, decanta en el orden entre el Cielo, la Tierra y el Inframundo, impuesto por el mismo Zeus. Y no es fortuito que se enfoque la atención en esta divinidad, pues, según el relato de Hesíodo, es el padre de la diosa Diké, representante de la justicia (*dikaio syne*) en el Olimpo.

¿Qué diferencia existe entre lo que una figura mitológica representa o “hace”? Pues bien, en el caso de Diké, más allá de obrar en el mundo terrenal (metafóricamente hablando), simboliza la fe en la justicia divina por parte del campesinado griego del siglo VII a.C. Recordemos que la época de Hesíodo se caracteriza por enfrentar una gran crisis económico/material, agudizada por los conflictos generados por causa de la codicia de los oligarcas o *aristoi*. Es por esta razón por lo que el grueso de la población que no poseía título nobiliario alguno, o tierras, necesitó de una figura divina a la que apelar clamando por justicia, lo que, por vez primera, tuvo representación en la tradición literaria con *Los trabajos y los días*, de Hesíodo.

La fuerza del sentimiento religioso de los griegos del periodo arcaico reside, pues, no tanto en la creencia en el poder sobrenatural de la divinidad, sino, más bien, en lo que dicho numen simboliza a partir del relato y de la tradición oral de los

viejos mitos. El papel del mito, además de ser etiológico (es decir, explicativo acerca del origen o causas de las cosas), resultó ser determinante en un sentido ontológico para los campesinos del periodo arcaico, pues lo que sucede con las cinco razas del hombre en *Los trabajos y los días*, en analogía con la época convulsiva contemporánea a Hesíodo, también se aprecia en el mito de Prometeo, en relación con la necesidad del trabajo para el hombre:

Prometeo intentaba acaso probar el poder de Zeus, y en consecuencia los hombres no sólo perdieron el fuego temporalmente, sino que maduró en ellos la necesidad de trabajar, para hacer una demostración de la “lucha” que Zeus había puesto en las raíces de la Tierra (278).

Así, se justifica desde la comprensión del orden divino la necesidad del trabajo para el hombre, ya que no se impone como un mandamiento, sino que se explicita por medio de la especulación del mito y se destaca su inevitabilidad para el ser humano. La justicia para el hombre griego arcaico no se obtiene, como para la tradición babilónica, por medio del “ojo por ojo” (o Ley del talión), sino, más bien, a través del trabajo arduo en la tierra y el cumplimiento del deber cívico.

Es entonces cuando el campesino adquiere un estatus ontológico distinto del que poseía tiempo atrás, cuando ni siquiera cuestionaba el sentido de su ser en lo colectivo. La diferencia reside, pues, en la justificación cuasi racional del trabajo como necesidad para el hombre común por medio de la explicación ofrecida por la imaginación especulativa del mito, específicamente reflejado en los casos de las cinco razas del hombre y de Prometeo relatados en *Los trabajos y los días* (vv. 106-202).

De tal forma se observa cómo la injusticia del mundo terrenal, padecida por Hesíodo y sus contemporáneos, es plasmada en el poema de manera explicativa, e, incluso, con cierto sentido “histórico”. Cuido de entrecomillar la palabra, pues el relato es enteramente mitológico; sin embargo, la intención del beocio por concatenar los eventos de las cinco razas del hombre con un orden lógico, y un sentido *a posteriori*, hacen de su narración algo más que contar un pasado lejano: *dan cuenta de la situación caótica del presente a partir de su relación estructural con el pasado*.

Kirk sostiene que el triunfo de Zeus en la *Teogonía* como rey de los dioses olímpicos, significa un principio de control sistemático sobre el *kósmos*, algo que, además de brindar orden a todas las figuras mitológicas persistentes del periodo arcaico de Grecia, sintetiza y otorga sentido a las divinidades como símbolos, tal como sucede con el nacimiento de Diké, diosa de la justicia, como hija de Zeus y Themis:

El triunfo gradual de Zeus sobre los poderes de la obstrucción y el desorden representa, seguramente, la aparición de un principio de control sistemático y, en cierto modo, incluso inteligente del mundo, algo que constituye una concepción que precedió, sin duda alguna, a cualquier “nacimiento” filosófico (291).

Tal enlace genealógico no parece ser fortuito, pues, en palabras del mismo Hesíodo, Zeus tomó a la “brillante Themis”, figura que representa la ley humana para la religión griega del periodo arcaico:

En segundo lugar, se llevó a la brillante Themis que parió a las Horas, Eunomía, Diké y la floreciente Eirene las cuales protegen las cosechas de los hombres mortales, y las Moiras, a quienes Zeus otorgó la mayor distinción, a Cloto, Láquesis y Átropo, que conceden a los hombres mortales el ser felices y desgraciados (vv. 901-907) (Hesíodo, 1978, 109).

Por tanto, es más simple notar la esquematización elaborada por el beocio, si entendemos por esquema, desde una acepción sencilla, el dotar de sentido el nacimiento de una divinidad como Diké al interior del poema, de donde proviene la justicia, *dikaïosyne*.

Pues se trata de nada menos que del rey de los dioses emparentado con Themis, como se dijo, figura mitológica arcaica que simboliza la ley humana; lo que, según Kirk, caracteriza a Hesíodo como un autor (ya propiamente utilizando dicho término en contraste con Homero) cuasirracionalizador del mito.

No obstante, es importante advertir que el objetivo de este texto no es ofrecer una nueva línea cronológica en el desarrollo del pensamiento filosófico de la antigua Grecia, sino, más bien, reconocer que las “simientes” de la reflexión de problemas abordados por los filósofos posteriores estaban ya presentes en la poesía del periodo arcaico, expresadas todavía de manera metafórica y didáctica.

Por otro lado, es importante abordar con más detalle el aspecto vital inherente a la relación entre el campesino griego arcaico y la divinidad, lo que no puede quedar estrictamente circunscrito a la exposición de Kirk acerca de Hesíodo. Para ello, el siguiente análisis estará acompañado, en contraste, por un texto fundamental para la filosofía antigua; se trata de *Los griegos y lo irracional*, de E. R. Dodds. Asimismo, dicho análisis será complementado con el trabajo de autores secundarios, pero no por ello menos importantes, como Eric A. Havelock, y especialistas contemporáneos de la obra hesiódica como Franko Streeter Benacchio y Montserrat Jufresa.

Como se advirtió, la entronización de Zeus como rey de los dioses, en el plano de la representación mitológica de la *Teogonía*, fue nodal para el desarrollo de las ideas religiosas del periodo arcaico en la Hélade. No obstante, el influjo de este suceso en la literatura de la época tuvo un impacto no sólo a nivel religioso, sino, también, en el aspecto de lo moral. Así, el entramado de relaciones vitales y discursivas permeaba las reflexiones morales contenidas en la *Teogonía* y en *Los trabajos y los días*.

La primera obra abordó la genealogía de los dioses en un sentido especulativo; mientras que, la segunda, exploró las ideas de virtud y justicia en el ámbito del mundo terrenal en tiempos del poeta beocio. Entonces, el clima de desesperación entre la población desposeída y los propietarios medianos de tierra, como Hesíodo, impregnó la literatura de máximas morales acerca de lo justo y su relación con lo divino, de *dikaïosyne*.

Sobre lo que Dodds comenta: “Los griegos no eran tan poco realistas como para ocultarse a sí mismos el hecho de que los malos florecen como el laurel. Este hecho inquieta profundamente a Hesíodo, Solón y Píndaro, y Teognis encuentra necesario hablar a Zeus francamente del asunto” (Dodds, 1997, 44).

Es posible observar una y otra vez, especialmente entre los versos 286-382 de *Los trabajos y los días*, de qué manera el poeta beocio aconseja a su hermano Perses el

llevar una vida con civilidad; es decir, de concordia entre sus conciudadanos, detalle que no resulta menor, pues ya no se trata de exhortaciones hechas a la figura altiva del héroe o del noble, sino de advertencias morales dirigidas en primera persona al campesino común:

[...] Un daño, el vecino malo, cuanto el bueno grande ventaja.  
Tiene en suerte un tesoro aquel que tiene un vecino que es bueno;  
ni un buey se perdería, si no fuese malo el vecino.  
Mide bien lo que tomas del vecino y devuélvele bien,  
en la misma medida, y más conveniente si puedes,  
para que aun después, si necesitas, lo encuentres  
seguro (vv. 246-251) (Hesíodo, 1986, 12).

Este es tan sólo un ejemplo de muchos que atraviesan el poema, y denota el eslabón discursivo entre el plano de la moralidad mundana y el terreno del sentimiento religioso, pues el hombre que incumple sus deberes o que carece de civilidad engendra *hubris*. En el caso de Hesíodo, una *hubris* que Dodds interpreta como propia de lo que él llama “cultura de culpa” en la Edad Arcaica<sup>2</sup>.

Se trata de una *hubris* engendrada en el corazón de las sociedades de dicha época: la familia. Lo que, de igual forma, podía ser heredado a toda la descendencia. Es a lo que se refiere el filólogo irlandés cuando habla de “culpa”, pues, a diferencia de las sociedades de la Edad de Bronce, en la Edad Arcaica de Grecia tal culpa llega a ser interiorizada en el núcleo familiar y, a la vez, transmitida por generaciones.

Dodds se lamenta acerca de este hecho, puesto que cree firmemente que ello significó una suerte de atraso en el desarrollo de una moral autónoma por parte del sujeto en la cultura griega:

El que estos hombres [Hesíodo, Solón, Teognis] aceptaran, a pesar de todo, la idea de la culpa heredada y del castigo diferido, se debe a la creencia en la solidaridad de la familia, que la Grecia arcaica compartió con otras sociedades antiguas, y con muchas culturas primitivas de hoy. Podría ser injusto, pero a ellos les parecía una ley de la naturaleza que había que aceptar: porque la familia era una unidad moral, la vida del hijo era una prolongación de la vida de su padre, y el hijo heredaba las deudas morales de su padre exactamente como heredaba sus deudas comerciales [...] Fue desafortunado para los griegos que esta idea de una justicia cósmica, que representaba un avance sobre la noción de Poderes divinos puramente arbitrarios y proveía a la nueva moralidad cívica de una sanción, se asociara del modo que hemos dicho con una concepción primitiva de la familia. Porque con ello todo el peso del sentimiento religioso y de la ley religiosa vino a oponerse a la emergencia de una verdadera visión del individuo como persona, con derechos personales y responsabilidades personales (Dodds, 1997, 44-45).

Sin embargo, es posible afirmar, en contraste con Dodds, que dicha visión del individuo como persona en la cultura griega sucedió paulatinamente con la interiorización de la conciencia iniciada por Sócrates y Platón, y que concluyó durante el periodo helenístico (323 a.C.-70 a.C.) con los tratados morales y la *phronesis* aristotélica.

### 3. La filosofía moral y práctica de Hesíodo

Al hablar de conceptos se piensa, comúnmente, en abstracciones o generalizaciones obtenidas por medio de la deducción lógica o argumentativa. De manera más práctica, se utiliza la palabra “concepto” en su acepción más sencilla; o sea, como término que simboliza una o varias ideas relacionadas. Se trata de *dikaíosyne* y *alétheia*, las cuales son traducidas normalmente como justicia y verdad y que constituyen parte de esta investigación.

Otro de los puntos por destacar es, pues, identificar cómo dichos conceptos están inmersos en una relación discursiva constante al interior del campo semántico que nos brinda la literatura del periodo arcaico de la Grecia primitiva. Para ello se trata específicamente la primera parte de *Los trabajos y los días* (exhortación al trabajo y a la justicia), donde, en compañía del análisis filológico hecho por Friedrich W. Solmsen, es posible apreciar de qué forma justicia y verdad son dos nociones interrelacionadas a lo largo de la obra, al punto en que es difícil discernir sus particularidades.

El sistematizar en la *Teogonía* la genealogía divina, para, posteriormente en *Los trabajos y los días*, exhortar al hombre al trabajo a través de un nuevo modelo de *areté*, fue de gran relevancia para el periodo arcaico de Grecia.

Más allá de sólo repetir versos, el poeta beocio especuló y organizó una tradición religiosa bastante heterogénea en un sentido positivo; es decir, adjudicando el valor explicativo de símbolos o de ideas a las antiguas figuras mitológicas, al mismo tiempo que refleja el carácter de cada una de ellas según su ascendencia. “Su originalidad [la de Hesíodo] no recae en la invención de tales historias, sino en la selección y combinación de las mismas para componer una satisfactoria y, desde su punto de vista, significativa historia de la dinastía divina” (Finley, 2007, 21).

Tal es la situación de Diké, que, como se vio, funge como representante de la justicia por su padre Zeus ante los hombres en la Tierra. Solmsen detalla la peculiaridad de la obra hesiódica en cuanto a registro especulativo de la literatura arcaica griega sobre cuestiones filosóficas. A pesar de no estar expresadas en prosa, pues como se revisó con E. Havelock la tradición oral en tiempos de Hesíodo era todavía lo común, reflejan una voluntad por explicar, por medio del lenguaje metafórico, diversas problemáticas morales.

Por su parte, M. I. Finley remarca que es posible hallar rastros de veracidad historiográfica en cuanto a la evolución de los sistemas políticos de la Grecia arcaica de manera tangencial si apreciamos con mayor detalle las figuras que representan la autoridad territorial; en el caso de *Los trabajos y los días* se trata de los jueces o magistrados, aristócratas que mantenían la oligarquía entre las familias terratenientes:

El rey que tenía poderío era juez, legislador y comandante; había ceremonias, rituales y normas aceptadas, así como un código de honor, según el cual vivían los nobles; este incluía cofradías, intercambio de presentes, sacrificios a los dioses y ritos de inhumación apropiados. Sin embargo, no existía ni aparato burocrático, ni sistema legal formalizado ni mecanismo constitucional. El equilibrio del poder estaba delicadamente balanceado, la tensión entre el rey y los nobles era crónica, así como también frecuentes las luchas por el poder (130).

Ello nos muestra, a mi parecer, un retrato de la administración centralizada de

las monarquías micénicas, reflejada en la *Ilíada* y la *Odisea*, en contrapunto con la organización aristocrática de las primeras polis en el caso de Hesíodo, en Beocia. Esto denota la “invisibilidad” del pueblo llano en Homero, pues son contadas las ocasiones en las que no aparece algún personaje divino o semidivino como protagonista<sup>3</sup>.

Las personas comunes, entonces, no tenían representación alguna en Homero, ni siquiera como parte de un coro, como sucedió con los escritores de tragedias más adelante: “En general, el silencio del pueblo constituye la dificultad más ardua que estos [poemas homéricos] presentan para el historiador. La presencia de aquel se nota en todo momento, incluso en las batallas, pero sólo como una *masa indefinida* cuya situación no llega a apreciarse con claridad” (130). Este lento desarrollo, pues el periodo arcaico abarca dos siglos, entre las formas de gobierno primitivas hacia la democracia ateniense, destaca de qué manera los conceptos, o elementos discursivos, evolucionan en la literatura de la época.

Asimismo, se da el impacto que la alfabetización, iniciada alrededor del siglo VIII a.C. (Finley, 2007, 133), tuvo en la sistematización de los conceptos legislativos para la elaboración de las primeras constituciones, como la de Solón<sup>4</sup>.

Por lo tanto, podemos apreciar que el surgimiento de las primeras instituciones, o de la legalidad formal, se da de manera gradual y orgánica a través de distintas épocas y regiones en la Hélade. Y el caso de Hesíodo es excepcional, pues se encuentra en medio de una gran transición entre los gobiernos aristocráticos y la democracia; muestra de ello es la importancia que otorga a la voz popular en contraste con Homero.

Ahora, es momento de evaluar de qué manera se concatena lo visto en relación con la constitución de las primeras formas de gobierno de la antigua Grecia, lo cual se hizo en contraste con Jenofonte (s. V) y sus escritos sobre economía antigua. Ello con la intención de otorgar un panorama integral sobre la influencia de la poesía didáctica/filosófica en las sociedades orales, como la de Hesíodo, en el ámbito político. Pues resulta revelador el hecho histórico del surgimiento de las primeras ciudades-Estado a la par de la transición de la oralidad a la escritura en tiempos de nuestro autor.

Los griegos nombraban como *persai* a este pueblo proveniente de Medio Oriente, y cuyo significado (destruir) (Murray, 2014, 29) nos puede dar una idea del temor que los helenos sentían ante esta apabullante potencia que los amenazaba desde tiempos inmemoriales. No obstante, la historia concebida como “ciencia de la transición” (Ortega y Gasset, 1970, 76), nos muestra que transformación y cambio son las únicas constantes en el desarrollo de toda civilización; y el caso de los griegos no fue la excepción, pues el periodo de los *Erga* abarca un siglo de hambruna y crisis económica plasmadas por Hesíodo en sus versos.

La victoria obtenida por los estrategas, entre ellos el famoso general Temístocles, fue crucial para el avance expansionista de Atenas frente a los invasores persas en el 490, durante la batalla de Maratón.

Algunos historiadores consideran que dicha victoria se debió en gran parte al populismo exacerbado del mismo Temístocles, lo que dio la confianza necesaria a las huestes combatientes en la contienda a lo largo del periodo de las denominadas Guerras Médicas<sup>5</sup>. Es importante enunciar tales cambios políticos al interior de Atenas, ya que economía y política se vuelven inseparables al examinar la época en que Hesíodo expone sus ideas.

Ahora bien, una vez que Atenas consolidó su hegemonía al interior del Ática y sobre algunas islas del Egeo, fue menester organizar los nuevos territorios conquistados y los recuperados del dominio persa; se creó entonces la Confederación de Delos. Uno de los principales propósitos de dicha confederación, además de simbolizar el dominio ateniense sobre los nuevos distritos, era suministrar recursos económicos por medio del tributo conocido como *phoros* (Plácido, 1989, 135-154).

Gracias a esta momentánea bonanza, Atenas alcanzó un desarrollo y estabilidad que no volvería a experimentar. Este periodo es llamado la “época de oro”. Las grandes figuras de la filosofía occidental surgen por doquier, como Sócrates, nacido alrededor del 470; Heródoto, el historiador, y Pericles, conocido por su gran labor como político y orador. Todo ello en el marco del desarrollo que se venía trazando desde siglos atrás en el periodo arcaico, desde la disolución de los gobiernos oligárquicos en relación con la exhortación a la *areté* y a la *dikaiosyne* hecha por Hesíodo en *Los trabajos y los días*.

Ambos pensadores, Jenofonte y Hesíodo, parecen estar más preocupados por brindar, no un manual de economía o de agricultura, sino exhortaciones a la *areté* por medio del trabajo (*dikaiosyne*) y la buena administración.

Entonces, observamos que los cimientos de la civilidad griega retratada por Jenofonte en la buena administración del *oikos* estaban ya presentes en la mente de Hesíodo beocio, quien invitaba al campesino a llevar buenas relaciones con sus conciudadanos, a la vez que recomendaba una mesurada administración de los bienes materiales.

El planteamiento de Jenofonte acerca de lo que se entendía como economía en la Antigüedad en su diálogo *Económico*, discurre sobre tres ejes principales: *oikos*, *polis* y *oikonomia*. Etimológicamente, *oikos* se puede traducir al español como casa u hogar (Ferrater Mora, 1956). Sin embargo, el uso de dicho concepto cambia dependiendo del contexto en el que se utilice a lo largo de la obra; por ejemplo, cuando se le considera como el equivalente total de bienes que puede poseer un ciudadano (Plácido, 1989). “Por lo tanto, en su acepción general, *oikos* haría referencia al conjunto de casa, familia y propiedades, que constituye la comunidad social básica en el mundo griego, y la que permite cubrir tanto las necesidades de alimento y vivienda como las de reproducción” (Mirón, 2004, 63).

Lo mismo sucede con el término *oikonomia*, que es la conjunción de *oikos* y *nomos*, es decir, hogar y ley: la ley del hogar (Ferrater Mora, 1956). Significado en apariencia muy distinto al que conocemos en la actualidad, pero no del todo, ya que si concebimos a la economía como la ciencia que estudia la producción de bienes, podemos relacionarla con el concepto antiguo de administración del hogar, donde se entiende al hogar, u *oikos*, como célula elemental de la *polis* que reproduce la fuerza de trabajo (varones, descendencia) que genera dichos bienes. Incluso Hesíodo recomienda que, si se poseen pocos bienes materiales, lo mejor es tener un solo hijo, pues más bocas que alimentar representaría lógicamente un problema mayor.

Entonces, por medio de la analogía, podemos vislumbrar una interrelación entre ambos significados de economía; algo distinto a la opinión de los historiadores que niegan la existencia de principios económicos en la Antigüedad: “Que la economía antigua no funcione como la actual no quiere decir que haya que eliminar de ella todo lo que pueda ser similar a los rasgos de esta última” (Plácido, 1989, 139).

El historiador español Domingo Plácido menciona en diversas investigaciones que, a pesar de que los mecanismos de la economía capitalista actual funcionen de manera distinta a los de la Antigüedad, se pueden rastrear paralelismos en lo referente a la fuerza de trabajo humana como capital en el sistema esclavista de la sociedad de la Grecia arcaica.

Esto es algo en evidente relación con las sugerencias de Hesíodo sobre la importancia de la buena administración de dichos bienes (casa, mujer, hijos y esclavos) que repercute de manera directa en lo que sucede en la *polis*: ya que en las sociedades griegas el ámbito de lo público y lo privado formaban un mismo núcleo (Mirón, 2004). De hecho, durante el siglo VII a.C., en Beocia imperaba todavía un tipo de organización cuasi tribal, donde la noción de casa como propiedad particular era algo incipiente, pues eran realmente pocos los propietarios de tierras.

---

#### 4. Conclusiones

En síntesis, en el presente texto se ha realizado un recorrido muy breve sobre el contexto histórico donde Jenofonte desarrolló sus ideas acerca de la *oikonomia*, con la intención de comparar y contrastar la influencia de la *areté* vinculada con la *dikaiosyne* de los *Erga* de Hesíodo.

De tal manera que es posible observar el desarrollo integral del pensamiento filosófico sobre temas específicos, como la economía, desde sus primeras “formas” en la cultura oral de tiempos del beocio. Asimismo, se revisaron los conceptos de *oikos*, *polis* y *oikonomia* para tener una visión más amplia de estos términos nodales para el pensamiento de la Antigüedad.

Creo que uno de los errores más frecuentes que cometemos al revisar y analizar las ideas de los antiguos es el de querer interpretar su pensamiento a partir de categorías o conceptos modernos, emitiendo juicios erróneos sin considerar el contexto en que dichas ideas surgieron, como tampoco lo que significaron para quienes elaboraron y expusieron sus pensamientos en determinada época.

En la historiografía, a este error se le conoce como anacronismo, y como víctimas del anacronismo entorpecemos la labor heurística que puede dar como resultado nuevas líneas de investigación que arrojen reinterpretaciones actuales de conceptos que se creían ya lo suficientemente analizados por todas las disciplinas científicas o académicas existentes.

No obstante, la filosofía, en conjunto con otras disciplinas, nos ha mostrado que explorar los textos antiguos desde diversas posiciones ideológicas o intelectuales puede brindar vías alternas para repensar nuestro presente por medio de la analogía de conceptos; y tal parece ser el caso de Hesíodo. Lo que la economía contemporánea descarta del pensamiento de los antiguos es retomado por la filosofía, pero no por mero interés erudito, sino con la intención de aportar nuevas ideas para la continua reflexión sobre los problemas actuales relacionados con un sinnúmero de cuestiones, como bien puede ser la deshumanización de las relaciones laborales al interior del sistema capitalista, o la reivindicación de la mujer y su aportación a la economía a través de los estudios de género.



Por lo tanto, me parece que es importante revisar a los autores olvidados por la historia de la filosofía que desecha y selecciona de manera arbitraria quiénes son dignos de ser considerados como “vigentes” para el mundo contemporáneo y quiénes no. Es nuestra tarea como estudiantes, académicos o investigadores de las llamadas humanidades, el continuar con el análisis y reflexión del gran acervo de textos antiguos para ampliar los horizontes interpretativos que brinden nuevas herramientas para la teorización de problemas de toda índole.

---

## Notas

<sup>1</sup> Una versión preliminar del presente texto ha sido trabajada en mi investigación para la tesis de posgrado.

<sup>2</sup> “Cultura de culpa” en contraposición con la “cultura de vergüenza” de las sociedades previas a la Edad Arcaica de Grecia, o sea, la Era de Bronce.

<sup>3</sup> Por ejemplo, la aparición de Tiresias el adivino en la *Odisea*, quien, más adelante en el tiempo, representará la voz prudente del coro en las tragedias de Sófocles, etc.

<sup>4</sup> Después reformada por Clístenes, tradicionalmente considerado como precursor de la democracia ateniense.

<sup>5</sup> Es decir, las guerras contra los medos o persas a lo largo de la primera mitad del siglo V.

---

## Referencias

Dodds, Eric Robertson: (1997). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.

Dolores Mirón, María: (2004). “*Oikos y oikonomia*: el análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la economía antigua”, en *Gerión. Revista de Historia Antigua*. Vol. 22 No. 1. Granada: Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad de Granada.

Ferrater Mora, José: (1956). *Diccionario de filosofía. Tomo II K-P*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Finley, Moses Israel: (2007). *Grecia primitiva: la Edad de Bronce y la Era arcaica*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Hesíodo: (1986). *Los trabajos y los días*, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova. México D. F.: UNAM.

\_\_\_\_\_: (1978). *Teogonía*, introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Diez. Madrid: Gredos.

Kirk, Geoffrey Stephen: (1970). *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Londres: Cambridge University Press.

Murray, Gilbert: (2014). *Eurípides y su tiempo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Ortega y Gasset, José: (1970). *Historia como sistema*. Madrid: Revista de Occidente.

Plácido, Domingo: (1989). *Economía y sociedad. Polis y Basilea. Los fundamentos de la reflexión historiográfica de Jenofonte*. Sevilla: Habis.

Polux Alfredo García Cerda  
***De Sileno a Rabelais. Concepciones morales del vino  
en la tradición clásica***

## RESUMEN

A continuación, se ofrece un esquema de interpretación histórica sobre las representaciones éticas que ha tenido el vino, en tanto objeto cultural pensado por autores de la Tradición clásica de cuño grecolatino. Siguiendo la perspectiva de Historia de las Ideas Filosóficas, se plantean tres momentos clave (antigüedad, medievo y modernidad), en los cuales dichos autores aportaron reflexiones que tuvieron una recepción plural en otras épocas. Al final, se ofrece un decálogo inspirado en el recorrido histórico-filosófico esbozado con el objetivo de estimular nuevas reflexiones sobre los objetos culturales que han configurado la moralidad con el paso de los años.

**Palabras Claves:** historia de la ética, tradición clásica, cultura grecolatina, formación moral, clásicos del pensamiento universal.

**Abstract:** Below is a scheme of historical interpretation of the ethical representations that wine has had, as a cultural object conceived by authors of the classical Greco-Latin Tradition. Following the perspective of the History of Philosophical Ideas, three key moments are proposed (antiquity, medieval times and modernity), in which these authors contributed reflections that had a plural reception in other times. At the end, a Decalogue inspired by the historical-philosophical journey outlined is offered with the aim of stimulating new reflections on the cultural objects that have shaped morality over the years.

**Keywords:** history of ethics, classical tradition, Greco-Latin culture, moral formation, classics of universal thought.

### Autor/ Author

Polux Alfredo García Cerda  
Universidad Nacional Autónoma  
de México

**ORCID ID: 0000-0002-  
2876-8957**

**Correo: poluxgarcia@  
filos.unam.mx**

Recibido: 22/08/2024

Aprobado: 30/11/2024

Publicado: 29/01/2025

## 1. Introducción

En el presente ensayo se planteará un esquema de interpretación histórica para rastrear e identificar las distintas concepciones filosófico-morales del vino, entendiendo éste como un objeto cultural históricamente generador de prácticas

de socialización y razones orientadoras de la vida cotidiana. Desde un entrecruce de dos perspectivas (por un lado, la historia de las ideas y, por el otro, el estudio de la tradición clásica), el esquema pretende reconstruir algunos nexos significativos entre la filosofía moral y la literatura clásica para centrarse en el vino como objeto cultural ubicable desde una triple periodicidad: Grecia y Roma Clásicas, Edad Media y Modernidad.

Del primer periodo se destacará, desde la mitología, la presencia del pedagogo de Dionisos, Sileno. La función de Dionisos, más tarde Baco en tiempos de Roma, fue fundamental para instaurar en la cultura grecolatina algunas representaciones clave sobre los usos culturales del vino. Posteriormente, se abordarán los significados del uso del vino en tres pensadores clásicos griegos (Platón, Aristóteles y Epicuro), además de dos romanos clásicos (Plutarco de Queronea y Séneca).

Para el medievo hubo un cambio de concepción del vino que habría sido determinantemente incentivado por el catolicismo. Ello será atendido en dos pensadores clásicos de dicha tradición, Clemente de Alejandría y San Agustín. Finalmente, la presencia cultural del vino en la tradición clásica fue recibida en la modernidad por un escritor francés quien fuera un acérrimo crítico del legado grecolatino y medieval. El objetivo de su mordaz crítica era situar al vino en la centralidad de sus ideas filosófico-morales y literarias.

El recorrido histórico en tres grandes momentos pretende también aportar un punto de vista innovador vinculado al estudio filosófico de los afectos, pues en ellas el vino habría encauzado o acotado los carriles morales de lo que conocemos hoy como una vida orientada racionalmente por placeres y restricciones, entre consejos y autolimitaciones. Esto invitaría a realizar investigaciones históricas, filosóficas y literarias de conceptos que pueden rastrearse más allá de la coyuntura actual.

---

## 2. Algunas precisiones conceptuales para iniciar la cata filosófica

De perogrullo podría afirmarse que el vino ha estado presente en la formación de sociedades antiguas y modernas, incluso en la historia de la cultura que ocasionalmente llamamos universal; no obstante, carecemos de una historización rigurosa, pero sin prejuicios. Vinculado con emociones como la jactancia, la vergüenza o el gozo, dicho objeto cultural cobra relevancia histórico-filosófica cuando el estímulo o prohibición de su consumo se ha justificado en discursos y prácticas de ascetismo o hedonismo, de estoicismo o cinismo, por mencionar únicamente a las corrientes éticas más destacadas del mundo grecolatino.

De momento, baste recordar que en un Banquete clásico se afirmó que los niños y el vino siempre son veraces (*oínos kaí paídes alétheís*) (Platón, 1988a, 217e). Además, para Clemente de Alejandría, todo ser humano es un niño (*paides*) ante Dios y la buena conducción de estos a la virtud es la pedagogía, de manera que Dios, al conducir moralmente a la humanidad, tiene la función de pedagogo en tanto guía moral único (Clemente, 1988, I, 16, 1). Luego, la combinación de ambas premisas aporta preguntas de naturaleza histórico-filosófica como las siguientes: ¿fue el vino un objeto moralmente presente en la orientación de discursos y prácticas culturales? Y si el vino ha acompañado el pensamiento ético desde una formación en virtudes, la

pregunta central sería: ¿qué función social ha tenido el vino en torno a una historia de la ética dentro de los límites de la tradición clásica grecolatina?

La resolución de lo anterior exige entender como problema de estudio a la ausencia de una labor heurística sobre aquella temática, por lo que se requieren investigaciones históricas interdisciplinarias para indicar que el vino, como objeto cultural, y sus concepciones morales, podrían haber estado presentes en tal tradición a través de ciertos autores clásicos. Ya que una búsqueda sin horizonte de inteligibilidad conlleva a emprender una ruta metodológicamente caótica, se tomarán como referentes empíricos a textos clásicos producidos desde la Grecia clásica hasta un pensador moderno, influenciado por ella que pudo haber entendido al vino como objeto receptor de concepciones morales.

De esta manera, se conformará un esquema de interpretación histórica en torno a la idea del vino como objeto cultural, entendiendo a la historia de las ideas como un enfoque histórico-filosófico ecléctico que sigue tres *operaciones metodológicas* fundamentales: ubicación del objeto, identificación del método y exposición de los fines de indagación. En añadido al método, la indagación tendrá por eje el estudio de la tradición clásica, así como estos autores, libros, ideas y vocablos que son releídos fervorosa y misteriosamente por varias generaciones con el fin de encarar la crisis cultural de su tiempo (García, 2021).

El esquema interpretativo se planteará en el entrecruce de dos ideas, la de ética y la de vino, es decir, entre la disciplina que estudia lo moral como dimensión constitutiva de lo humano y la segunda como objeto aludido en prácticas educativas y rituales de iniciación. Por ello, se tomará como punto de partida a la figura de Sileno, quien fuera pedagogo de Dionisos (aquel dios del vino que tiene el poder de ambientar todo banquete, como el referido a Platón). Asimismo, se elegirá como destino a François Rabelais, un escritor francés, influenciado por Platón, quien fuera autor de *Gargantúa* y un *Tratado sobre el buen uso del vino*. Inspirados en la clasificación de tres vinos (espumoso, de meta y fortificado), se identificarán fuentes histórico-filosóficas donde se haya mencionado o aludido la función moral del vino en tres temporalidades fundamentales (antigüedad, medioevo y modernidad).

---

### 3. La antigüedad o los primeros destellos de sabor

Como creación cultural de usos rituales, el vino tiene orígenes múltiples, aunque se remonta efectivamente a dos civilizaciones originarias, Mesopotamia y Egipto. Posteriormente a ellas, los griegos simbolizaron el producto de la vid con un icónico hijo de Zeus: Dionisos, entre los helenos y Baco, entre los romanos. Este fue formado moralmente por Sileno, un pedagogo “[...] que era su consejero e instructor en las más hermosas actividades y contribuyó en gran manera a la excelencia y fama de Dionisos” (Diodoro, 200: 82, 4, 3-4). Recibiendo el arte vinícola del más anciano y sabio de los sátiros, Dionisos fue modelado en la mitología clásica como un bebedor empedernido, al mismo tiempo que se le describe llevando placeres y dádivas carnales a quienes ansiaban distanciarse del mundo.

Siguiendo esta línea de tradición, un personaje que fue identificado como gran dionisiaco fue Pitágoras. Del filósofo se afirmaba categóricamente que “[...] vivió

dentro de un tonel, bebiendo vino de Falerno” (Rabelais, 2009, 19). Esta bebida era un vino blanco dulce cuyo sabor era peculiarmente explosivo en el doble sentido, pues además de sabroso era altamente inflamable (Plinio, 2010, XIV, 5, 53). Aunque el vino consumido en exceso tiende a causar actitudes morales deplorables como la insolencia y la anulación de los sentidos (Hesíodo, 1978, 239), el creador de la primera noción de virtud afirmaba que: “No hay que descuidar de ningún modo la salud del cuerpo. Así, se le ha de dar con mesura de beber y de comer y los ejercicios que necesite” (Vasconcelos, 2012, 29).

Tal era la inclinación a una dualidad, vino y virtud, los cuales fueron elementos concurrentes en las reflexiones de Sócrates, el más fermentado símbolo del amor pedagógico y “[...] representante de la única dirección espiritual que se hallaba en condiciones de detener por algún tiempo la caída de los Estados griegos” (Dilthey, 1942, 52). En palabras del hermeneuta alemán, este tipo de amor era muy efectivo para Sócrates porque le permitía penetrar intelectualmente a los jóvenes que asistían a eventos culturales formidables como el banquete platónico donde el vino estimuló las ideas.

Pero no fue en ese diálogo platónico, sino en *La República*, donde un utópico y dionisiaco Sócrates pensó cómo debía ser el perfil ideal de ciudadano en plenitud: “Coronados de flores, beberán vino y entonarán himnos a los dioses, con el recojo de estar en compañía” (Platón, 1988b, 372b). En realidad, en el siglo IV a. C., el vino apareció en la escena filosófica popular mientras Platón destinó su pensamiento ético combinando la teoría de los metales (cobre al pueblo, plata a los guardianes y oro a los filósofos) y la formación en virtudes como ejes para devolver la gloria a la *polis* ateniense. Se intuían tiempos de crisis moral y comenzaban a faltar los referentes éticos.

En la *paideia*, la formación de jóvenes sería la plataforma moral para construir la *polis* y si los futuros ciudadanos no habían sido preparados rigurosamente para dominar los placeres, el vino no se les debía ofrecer por el peligro de “[...] llevar fuego sobre fuego al cuerpo y al alma” (Platón, 1988c, 666a). Por tal motivo es que solo los ciudadanos, entendiéndolos también como seres política y económicamente solventes, podían beber y, todavía más que ellos, estaban los ancianos, pues podían consumir vino con el propósito dionisiaco de rejuvenecerse.

En torno a la concepción platónica del vino, podemos encontrar dos concepciones que se distancian del idealismo y se aproximan (incluso se instalan) en el materialismo moral. Primero, sobre el uso del vino en los futuros ciudadanos, la Ética aristotélica coincidía en que sólo el hombre prudente (o *phrónimos*) era el único ser moralmente capacitado para consumirlo, porque éste sabía disfrutar adecuadamente los placeres sabiendo que el fin de su consumo era habituarse al discernimiento de sabores (Aristóteles, 2012, 1107a y 1118a). Sin duda alguna, Epicuro concordaba con el Estagirita en que la felicidad era el fin supremo de la humanidad, pero contrario a éste afirmaba que los placeres se manifestaban en distintos grados.

Para el filósofo de Samos, si el vino era un objeto que acarreaba placeres, tampoco pensaba que su consumo era el fin de la existencia, como tampoco lo eran las mujeres o las fiestas. Más bien, toda aproximación a estos placeres acaso se podría comparar remotísimamente con el sobrio ejercicio del pensar, aquella actividad que nacía de

la compañía de los amigos (Epicuro, 2012, 132). En su *Carta a Meneceo*, despreció todo consumo guiado en el exceso porque esto privaba del placer máximo, que es compartir entre amigos. Por eso sugería ser antinatural beber en soledad o bien en aislamiento total. Debido a esta situación, cuando el gran exponente del hedonismo vivió el desahucio (luego de una vida morigerada sustentada alimentariamente en queso y agua), un filósofo inglés afirmó que al final de su vida aquel “[...] ahogó su estómago y sus sentidos con gran ingestión de vino” (Bacon, 1986, X, 7).

La crisis moral helénica devino en una caída descomunal. Tras la decadencia política de las *poleis*, que en otros tiempos habían sido imponentes, Roma asimiló culturalmente toda forma de pensar la vida y moral que tuviera cierta semejanza con el naciente estilo de vida frugal buscado y tergiversado por la élite romana. Por eso se volteó vivencialmente la mirada a éticas hedonistas como el epicureísmo. No obstante, quienes se volvían epicúreos lo hicieron por moda, pues ignoraban que el filósofo de Samos dedicó su vida racional al uso de placeres. A final de cuentas, el epicureísmo terminó siendo tergiversado por exclusivos sectores políticos emergentes que anhelaban justificar los excesos, la acumulación de riqueza y las frivolidades.

La aguda dimensión de esta crisis moral motivó a que Plutarco de Queronea, filósofo de formación platónica y aristotélica, diera algunos consejos para erradicarla. Ya que el vino debía ingerirse cuidadosamente, porque la embriaguez debía evitarse a toda costa, en *Sobre la educación de los niños*, se ofreció un consejo del siglo I. d. C. que se situaba primordial para la crianza como espacio de moralización: “[...] los hijos, cuyos padres hicieron en medio de la borrachera el principio de la procreación suelen ser afectos al vino y dados a la borrachera” (Plutarco, 1986, 1).

La educación era, en términos plutarquianos, el único bien divino al que podía acceder la humanidad; por ende, su dirección debía estar en manos de los más excelentes formadores morales, como el homérico Fénix, pues solo ellos tenían un conocimiento ético profundo sobre el vino y las virtudes que implicaban su medida. Pero la crisis moral continuó y, ya en una Roma profundamente corrupta, Séneca (1986, LX) hizo de Epicuro su formador moral para aprender a gozar mesuradamente de los placeres elevados hasta el final de su vida: “A los aficionados al vino les deleita la última copa, aquella que les pone en situación, que da el toque final a la embriaguez. / La mayor dulzura que encierra todo el placer la reserva para el final” (Séneca, 1986, XII). De este filósofo romano se puede aprender que, en términos filosófico-morales, cuidar los saberes es, en efecto, proporcional al cuidado de los sabores, porque la verdadera *humanitas* está muy lejos de las artes liberales que producen sensaciones absurdas como la banalidad y pedantería.

---

#### 4. Medievo o el movimiento vivencial de la copa

Cuando el cristianismo ganó la primacía política en una Roma hundida en crisis, la vid fue un símbolo de abundancia, pero se trataba de un símbolo mestizo porque combinaba propiedades morales de la figura de Cristo, pero potenciadas con el complejo legado ético de la filosofía helenística. Al respecto, todo se entendió de la siguiente manera: “[...] da vino, como el Logos da sangre, y ambas son bebidas

saludables para el hombre: el vino para el cuerpo, la sangre para el espíritu” (Clemente, 1998, I, 15, 3). En la transición de la *paideia* ateniense a la *paideia christi*, el filósofo alejandrino aconsejaba platónicamente el uso del vino como fármaco de templanza, siempre y cuando sea consumido por mayores de edad (Clemente, 1998, II, 20, 2-3). Pero ante esta actitud moral se contrapuso otra.

Al instaurarse los feudos (como elemento de una reorganización política, social y cultural), la economía monástica precedió un auge de la cultura letrada y sus copistas. Mientras se empobrecía la cultura popular en escuelas que no enseñaban primeras letras, las masas campesinas accedieron más bien a una instrucción deficiente (Ponce, 2012, 102-103). Así comenzó una sociedad diferenciada por estamentos, con severas diferencias entre los dueños de las tierras y la servidumbre. En ese sentido, el uso ascético del vino y la difusión del cristianismo trajeron un desprecio casi absoluto de la corporalidad y de todo hedonismo que la inspirara.

Unos siglos bastaron para que la distinción entre vino deleitable (como la sangre de Cristo) y vino deleznable (en tanto fuente de embriaguez) inspiró a que San Agustín censurara la enseñanza petulante de las letras humanas: “No condeno yo las palabras, que son como vasos selectos y preciosos, sino el vino del error que maestros ebrios nos propinaban en ellos, y del que si no bebíamos éramos azotados, sin que se nos permitiese apelar a otro juez sobrio” (Agustín, 2001, I, XVI, 26). En sus *Confesiones* se atestigua el desprecio del vino por ser fuente de lujuria y dipsomanía, dos prácticas que contrariaban la cristiandad y la instauración del reino de Dios en la Tierra.

Esto impuso prejuicios ampliamente generalizados sobre las concepciones morales del vino entre los siglos IV a XI, pero la dipsomanía y la lujuria se hizo presente, por ejemplo, en los gremios universitarios donde se hicieron famosos los *goliardos*, es decir, un canto de letrados vagabundos cuya leyenda los volvió temibles en las cantinas populares. Así, el vino protagonizó uno canto medieval famoso: “Dios, tú que has creado a los labriegos para servir a caballeros y escolares, y has puesto en nosotros odio hacia ellos: déjanos vivir de su trabajo, gozar de sus mujeres y regocijarnos en ello, y darles muerte, en fin: por nuestro señor Baco, que bebe y alza su vaso, por los siglos de los siglos, amén” (Messer, 1935, 150). Lo anterior puede entenderse como un síntoma de un escenario de decadencia moral que se vivía en las universidades, pues, cual si fuera vino, se abusó del conocimiento memorístico, tal que a finales del siglo XII llegó a convivir la más pedante escolástica con los excesos de estudiantes burgueses.

---

## 5. Modernidad o el di-vino lloro de una degustación actual

El surgimiento de la burguesía cambió la fisonomía moral de las sociedades entre los siglos XIII y XIV. Desde la Vulgata se condenaba a quien se entregara al vino pues jamás sería prudente (Proverbios 20, 1), aun cuando Jesucristo hubiese transformado el agua en vino en la famosa boda de Canán (Juan 2, 9). Incluso, podía pensarse que aún era racionalmente insuficiente su uso entre el pueblo llano, a pesar de que Jesús hizo de su sangre la bebida sagrada de la última cena. En medio de esta interpretación, un literato y médico francés de vinatera pluma disintió.

Con gran habilidad para combinar erudición e ironía mordaz, François Rabelais



concilió lo prudente y lo grotesco, pues los placeres del cuerpo, la fiesta popular y las humanidades sabedoras de la naturaleza podían moralizar la cultura de su tiempo. En su libro más popular, *Gargantúa*, se indican algunas trazas de dicha moralización a partir de la educación humanista que habría de seguir un gigante (entiéndase, un burgués). Cuando dio a luz la madre, en lugar de chillar como cualquier otro bebé, Gargantúa gritó “A beber, a beber” (Rabelais, 2007, 17). Así nació un bebedor descomunal y maleducado, por lo que su padre, Grangaznate, lo puso bajo la guía moral de sofisticas rutinas verbalistas y escolásticas dadas por mateólogos.

Siendo unos “[...] vanos, charlatanes, pedantes, profesores de cosas banales” (Rabelais, 2007, 566), los mateólogos representaban la absurda formación moral medieval transmitida en universidades como la Sorbona de París. Ya que los sorbonistas odiaban la vida y enseñaban con métodos pésimos, un pedagogo disolvió la viciosa educación del gigante. Ponócrates (“hombre muy laborioso”) le diseñó una especie de plan de estudios personalizado a Gargantúa para formarlo moralmente en virtudes: primero, observó todos sus excesos para orinar, maldecir, comer, eructar, etc. Luego, le purgó con eléboro, una flor que servía para olvidar las vanas enseñanzas. Como toda medicina, la dosis debía ser doctamente suministrada porque, de otro modo, le hubiera borrado todo recuerdo (o criterio moral) y dado una enorme jaqueca.

Por último, Ponócrates planeó e instrumentó actividades científicas y morales basadas en conocimientos útiles y modernos acordes con su estatus de nobleza: se despertaba puntual por las mañanas, seguía una estricta serie de ejercicios, leía textos clásicos que su pedagogo le ayudaba a comprender, observaba su entorno con atención científica, tocaba instrumentos musicales y deducía nociones astronómicas y físicas con precisión. Paralelamente, jugaba con libertad, ejercitaba sus dotes oratorias e históricas “[...] hasta el momento de beber vino: entonces, si les parecía bien, continuaba la lectura, y si no, discutían alegremente sobre la virtud, propiedad, eficacia y naturaleza de todo lo que les iban sirviendo” (Rabelais, 2007, 48).

El plan se basaba en una educación integral y abarcaba intelecto, cuerpo, moralidad y gusto estético. Olvidada la formación moral vetusta y poniendo la educación humanista al servicio de la razón, Gargantúa se convirtió en un hombre de bien, virtuoso, prudente y juguetón que también era distinguido por convertirse en un legítimo amante de los placeres de la vida. Esta visión fue heredada a su hijo, Pantagruel, descendiente de los Utópicos y cuya educación estuvo a cargo de su pedagogo Epistemón bajo una dirección moral muy parecida a la de Ponócrates. Después de recomendarle el estudio asiduo de Plutarco, Gargantúa le aconsejó lo siguiente:

Quiero que aprendas perfectamente las lenguas; primero el griego, como quería Quintiliano; después el latín; luego el hebreo para las Letras sagradas, y, por último, el caldeo y arábigo para el mismo objeto. Que formes tu estilo, en cuanto al griego a la manera de Platón; en cuanto al latín, a la de Cicerón. Que no haya historia que no conozcas, a lo cual te ayudará la cosmografía. De las artes liberales, geometría, aritmética te he dado nociones cuando eras pequeño, a la edad de cinco o seis años; sigue estudiándolas y aprende todos los cánones de la astronomía (Rabelais, 2007, 127).

Pantagruel, el burgués de sed inagotable gozó de buena salud, amó todas las ciencias, fue prudente en las encrucijadas y tomó miles de litros de vino para disfrutar en compañía de Epistemón, su pedagogo, y amigos. Igualmente, memorable fue cómo degollaron la cabeza de Epistemón, y Panurgo le unió, coció y curó con vino blanco: “De este modo Epistemón quedó curado por completo; pero tuvo que estar sin moverse más de tres semanas y conservó una tos seca que nunca se la pudo quitar sino a fuerza de beber” (Rabelais, 2007, 180). En la formación moral de ambos gigantes el vino fue un objeto central de su conformación como seres virtuosos, pero ¿el vino para Rabelais era moralmente relevante?

Nacido en Chinon (una rica comarca vinícola), él escribió un tratado donde compiló valiosos consejos: “Que el vino tiene muchas maneras y cura los males del alma son verdades como puños. [...] He aquí por qué el Eclesiastés declara que el vino alegra la vida y mi bienquisto señor Pantagruel afirma que la vida es el vino del hombre [...] y quien lo niegue es un loco de atar, [...] ceremonioso, universitario, [...] un loco casi sobrio” (Rabelais, 2009, 21). Además de conciliar cristianismo y hedonismo desde las letras humanas clásicas y modernas, en el tratado también hay actitudes morales similares contra los mateólogos, aquellos academicistas que despreciaban al cuerpo.

Como paréntesis a la interpretación histórica, hasta ahora no se ha aludido a mujeres como sujetos del vino, porque todos los autores citados han sido varones y ellos accedieron, en mayor o menor medida, a placeres comunes de su tiempo. En torno a las mujeres y al agua, Rabelais aconsejaba dos cosas: (a) no combinar agua y vino, porque rebajar el vino significa rebajar la vida misma, y (b) no mezclar mujeres con vino, sobre todo por aquellas “féminas con cara de viernes santo que no se detienen ante nada con tal de conducir a los bebedores eméritos delante del altar” (Rabelais, 2009, 28). Solo así el bebedor se puede salvar de la leche nupcial y de los cuernos.

Librados los escollos de un hijo de su tiempo, el vino posee la virtud de incentivar la memoria, ya que “el bebedor de buenas costumbres no lo olvida nunca” (Rabelais, 2009, 32), además de que provee (entre muchas cosas) de buena salud física y excelso desempeño sexual. Al final del tratado, se sugiere beber siempre con amigos, algo que sitúa a Rabelais como genuino epicureísta. También insinuaba beber el mejor vino, casi nunca cerveza y evitar el agua: “¡Pues bien! Tomemos de ejemplo la enseñanza que nos dejó Jesús, el Cristo, en Caná [...] Pues así, esto aún sabed: tenéis la vida entera para andar de guasa y toda la muerte para saber qué pasa” (Rabelais, 2009, 37).

---

## 6. Palabras finales sobre las fuentes histórico-raríficas de una práctica moral

Luego del breve recorrido histórico, yendo de los griegos clásicos hasta un médico francés renacentista, hemos hallado ideas filosófico-morales en las que el vino ha estado presente en distintos escenarios, unas como detonante creativo de mundos más bellos y otras para censurar y guardar un estilo de vida moralmente purista. Las vinícolas ideas antedichas han dejado lágrimas de felicidad y banalidad en la copa de la historia de la ética y la configuración de la tradición clásica, aunque

fue más constante apelar a una formación moral basada en un uso mesurado de vino. En última instancia, Rabelais representa una suerte de síntesis de ideas antiguas y nuevas, por medio de las cuales transmitió su saber anti-escolástico y epicúreo.

Esto lo hizo por medio de aforismos nacidos de lo que él llamada una quinta esencia: la vida se disfruta con una formación moral virtuosa tal como se degusta un vino virtuoso. Empero, queda claro que la labor heurística aquí iniciada está lejos de agotarse, por lo que se precisa iniciar indagaciones histórico-filosóficas para comprender desde otras perspectivas y espectros más amplios conceptos hoy son usados comúnmente en multitud de discursos filosóficos.

Debido a que el esquema de interpretación histórica nos ha llevado a través de consejos que, ocasionalmente, se transforman en aforismos, compartiremos a continuación una serie de aforismos que tienen como único propósito incentivar la cata filosófica que busca a través de preguntas situadas respuestas a crisis morales, como la nuestra. Estos aforismos se pueden entender también como un divertimento intelectual en homenaje a quienes refrendaron su pensamiento a los placeres medidos, como la amistad, y que hicieron del vino un objeto cultural receptor de ideas y prácticas de sí mismos.

---

## 7. Anexo: Manifiesto del rarífico arte pantagruélico

- Si confundimos placer y dolor, somos niños a los ojos de Amor; ante un porvenir dudoso, sigamos un pedagogo gozoso.
- Detrás de un pantagruélico bebedor, hay un pedagogo sabedor, que de todos los vinos, vida y virtud son divinos.
- La eterna poción dionisiaca no distingue metales ni estamentos, pues los placeres son fundamentos de una vida total simposiaca.
- De Sileno a Ponócrates devino, que ayos y sabios cataron vino, como virtudes que a la vida convino a paladares serenos y trinos.
- Uno se place del septembrino puré, en compañía del amigo de miel.
- Ya que “[...] el caldo frío, dáselo a tu tío y el vino caliente, a mi pariente” (Rabelais, 2009, 22), para una tos seca de Epistemón, caldo septembrino de Chinón.
- En el mundo hay poca belleza y copiosa banalidad: sacia tu sed con clásicos de fineza y epicúreos beodos de eternidad.
- Junto al agua de eléboro, el vino cura al académico escolástico: tanto a su memoria sin gloria, como a su mateólogo homólogo.
- La cultura es a la educación, lo que el vino al corazón, porque Alonso I de Aragón dijo “[...] vino añejo para beber: amigos ancianos para conuersar: y libros antiguos para leer” (Sancta Cruz, 1665, 41).
- La prudencia es vino que poco a poco añeja: por ansía el incauto su busca deja y por zozobra la pedantería aleja.

---

## Referencias

Agustín de Hipona. (2001). *Confesiones*. Madrid: BAC.

- Aristóteles. (2012) *Ética nicomáquea*. México: UNAM.
- Francis Bacon. (1988) *El avance del saber*. Madrid: Alianza universidad.
- Clemente de Alejandría (1998) *El Pedagogo*. Madrid: Gredos.
- Dilthey, Guillermo. (1942) *Historia de la pedagogía*. 2ª ed. Losada: Buenos Aires.
- Diodoro de Sicilia. (2008) *Biblioteca histórica*. Madrid: Gredos.
- Epicuro. (2012) *Obras completas*. Madrid: Cátedra.
- Hesíodo. (1978) *Fragmentos*. Gredos: Madrid.
- Messer, Augusto. (1935) *Historia de la pedagogía*. Barcelona: Labor.
- Platón (1988a) *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_, (1988b) *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Plinio el viejo (2010) *Historia natural*. Madrid: Gredos.
- Plutarco (1986) *Sobre la educación de los niños*. UNAM: México.
- Ponce, Aníbal. (2015) *Educación y lucha de clases*. Buenos Aires: UNIPE.
- Rabelais, François. (2009) *Tratado del buen uso del vino. Seguido de los Sueños raríficos de Pantagruel*. Barcelona: Melusina.
- \_\_\_\_\_, (2007) *Gargantúa y Pantagruel*, México: Porrúa.
- Sancta Cruz, Melchor de. (1665) *Floresta española de apotegmas, o, sentencias, sabia y graciosamente dichas de algunos españoles*, Bruselas: Casa de Huberto Velpio.
- Séneca (1986), *Epístolas morales a Lucilio I*. Madrid: Gredos.
- Vasconcelos, José. (2012) *Pitágoras. Una teoría del ritmo*. México: Trillas.

Xicoténcatl Servin  
**Memoria y olvido:**  
***la narración de la vida y el porvenir de la memoria***

## RESUMEN

Este pequeño ensayo propone una reflexión filosófica en torno a la memoria y el olvido. Busca describir la importancia de la relación entre la memoria y el olvido en la construcción de nuestra vida y mostrar su proceso escritural. A partir de nuestros recuerdos construimos narraciones que van configurando nuestra identidad. La existencia y la literatura encuentran aquí un punto de encuentro: somos en gran medida nuestra propia narración de vida. Más que nuestros recuerdos somos las historias que creamos de estos mismos. En la segunda parte se retoma el cuento de Ted Chiang “La verdad del hecho, la verdad del sentimiento”, el cual nos narra la posibilidad de tener una memoria digital perfecta. ¿Qué pasaría si careciéramos de la capacidad de olvido? ¿Qué pasaría si tuviéramos una memoria perfecta? ¿Habría posibilidad para el perdón? ¿Podríamos soportar toda la carga de los recuerdos?

**Palabras Claves:** memoria, olvido, perdón, identidad, narración.

**Abstract:** This short essay proposes a philosophical reflection on memory and oblivion. It seeks to describe the importance of the relationship between memory and forgetting in the construction of our life and to show its scriptural process. From our memories we build narratives that shape our identity. Existence and literature find here a meeting point: we are to a large extent our own life narrative. More than our memories, we are the stories we create from them. In the second part, we return to Ted Chiang's story “The truth of the fact, the truth of the feeling”, which tells us about the possibility of having a perfect digital memory. What would happen if we lacked the capacity to forget? What would happen if we had a perfect memory? Would there be a possibility of forgiveness? Could we bear the full burden of memories?

**Keywords:** memory, forgetting, forgiveness, identity, narration.

### Autor/ Author

Xicoténcatl Servin  
Universidad Nacional Autónoma  
de México

**ORCID ID: 0009-0000-  
0756-5010**

**Correo:**  
**[xicotencatlservin9@  
gmail.com](mailto:xicotencatlservin9@gmail.com)**

Recibido: 22/08/2024

Aprobado: 30/11/2024

Publicado: 29/01/2025

Y llego a los campos y extensos recintos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes tomadas por los sentidos. Allí también me encuentro ‘conmigo mismo’ y me acuerdo de mí y de qué hice, cuándo y dónde y de qué modo estaba afectado cuando lo hice [...] Y de allí viene la capacidad de pensar, construir imágenes del pasado y prever el futuro

(Agustín de Hipona, *Confesiones*. Libro X)

---

## 1. Memoria y olvido

Cierro los ojos, intento recordar entre todo el revoloteo de mis pensamientos el recuerdo más antiguo. Conforme van saliendo a la superficie las imágenes se vuelven cada vez más borrosas. Aparece en mi memoria una serie de recuerdos difusos, selecciono uno por pura intuición, no estoy seguro que sea el más antiguo pues entre toda esa bruma de recuerdos las imágenes surgen de mi memoria revueltos cronológicamente, ni siquiera sé a cabalidad si sea un recuerdo puramente mío o diseñado por mi imaginación y mi narración de vida. Elijo el que en este momento está más presente, confío en mi meditación y mi remembranza. Cierro la puerta del gran salón de la memoria. Comienzo a escribir estas líneas.

Recordar es una forma de pensarnos a través del tiempo. Es una forma de alimentar nuestra vida presente, de configurarnos ante lo que hemos sido. Pero también recordar puede llevarnos al desagrado, nuestra memoria guarda sucesos que en otro tiempo nos lastimaron, recuerdos que nos hieren o que simplemente preferimos no recordar. La memoria es un mecanismo de nuestra mente que nos permite almacenar una inmensidad de estímulos e información; prácticamente podríamos decir que todo lo que experimentamos en nuestra vida, pasa de una u otra manera por nuestra memoria. Si son experiencias significativas permanecen ahí, en los rincones profundos y oscuros de nuestro inconsciente. Si no lo son, simplemente devienen, se arrojan al olvido.

La memoria está íntimamente ligada a la duración de nuestras experiencias vividas. En nuestra vida diaria recordamos principalmente lo que es funcional y tiene alguna practicidad en nuestra vida. Esta modalidad de la memoria suele denominarse memoria episódica, y es aquella que registra los sucesos que experimentamos a diario y los va “almacenando” según su impacto en nuestra consciencia. Otro tipo de modalidad de la memoria es la memoria semántica, la cual nos permite acceder al conocimiento de los hechos generales, es decir, al significado que aprendemos sobre conceptos, palabras, hechos, símbolos o estímulos. Este tipo de memoria puede considerarse el registro más amplio y abstracto de nuestra psique.

Todos guardamos recuerdos en nuestra memoria que suelen determinar nuestra proyección de nosotros mismos. Recuerdos agradables y desagradables que permanecen ahí, en el gran retrato de nuestra vida. Freud solía llamar a estos recuerdos impregnados en nuestra memoria “huellas mnémicas” recuerdos significativos y determinantes en nuestra vida. Cuando intentamos recordar nuestro pasado, los

recuerdos que surgen con mayor fuerza son los que han tenido un impacto mayor en nuestra consciencia, pero hay otros que, como mecanismo de autoprotección de la propia psique han sido arrojados a lo profundo de nuestro inconsciente y que permanecen ahí, escondidos como huellas de nuestro pasado.

Olvidamos como una forma de “aligerar” el presente, de dar paso a nuevas experiencias y estímulos. El olvido es un mecanismo de nuestra propia psique que sirve para configurar eso que llamamos “yo”. La psique selecciona recuerdos para configurar nuestra identidad presente y se deshace de recuerdos que interrumpen o frenan la afirmación del propio “yo”. En este sentido, podemos decir que no somos propiamente los recuerdos que almacenamos, ni las propias vivencias pasadas: somos las historias que nos contamos de nosotros mismos. Creamos una narración de nuestra propia vida y configuramos a partir de esta nuestras identidades y personalidades. La existencia y la literatura encuentran aquí un punto de encuentro: somos en gran medida nuestra propia narración de vida.

La historia de nuestra vida está atravesada no sólo por nuestros recuerdos, sino por las narraciones que hacemos de éstos, sin importar que los hechos hayan ocurrido de una forma diferente a como nosotros nos los presentamos. El olvido en este caso es el mecanismo que nos permite seleccionar nuestros propios recuerdos, incluso modificarlos con nuevas narraciones. Necesitamos del olvido para poder construir nuestra identidad a lo largo del tiempo.

El olvido es un mecanismo que también da paso a experiencias importantes en nuestra vida como el perdón. Todas nuestras relaciones dependen de alguna manera del juego entre la memoria y el olvido. Necesitamos que el tiempo degrade un poco la experiencia vivida para poder dar paso al perdón. Olvidar nos permite “ablandar” el peso de un suceso desagradable en nuestra vida. Es más fácil perdonar a alguien cuando el dolor ya no está fresco, cuando se ha diluido un poco. Suele decirse que es necesario aprender a olvidar, pero lo que en realidad funciona es aprender a no reaccionar con aversión ante nuestros recuerdos. La aversión constante de nuestros recuerdos es lo que los empuja cada vez más profundo a nuestro inconsciente. Sin reacción no hay aversión, y así, el olvido llega solo.

Memoria y olvido juegan un rol fundamental en nuestra identidad y nuestra vida. Recordar es retornar a nuestro propio despliegue en el tiempo, es releer nuestras huellas pero siempre aportando una nueva narración. Quizá por eso solemos recordar momentos de nuestro pasado cuando alguna experiencia de la vida nos desequilibra o nos sentimos perdidos. Recordamos para reafirmar nuestra identidad, siempre cambiante y siempre huidiza. Nuestra memoria es como un gran texto de jeroglíficos a los que tenemos que dar sentido e interpretar para poder comprendernos a nosotros mismos. El olvido son esos espacios en blanco que nos permiten darle coherencia y relación a nuestra vida. Somos un libro abierto interpretándose a sí mismo. Somos un laberinto de narraciones que se bifurcan “-Un laberinto de símbolos [...]. Un invisible laberinto de tiempo.” (Borges, 2013, 111).

---

## 2. El porvenir de la memoria

¿Qué pasaría si careciéramos de la capacidad de olvido? ¿Qué pasaría si tuviéramos

una memoria perfecta? ¿Habría posibilidad para el perdón? ¿Podríamos soportar toda la carga de los recuerdos? *Funes el memorioso*<sup>2</sup> suele ser un gran ejemplo de lo devastadora que se presentaría la vida sin la capacidad de olvido. También un ejemplo de lo intolerable del presente cuando se muestra nítido y sin ningún rezago de olvido. Nuestra psique ha evolucionado de manera que la memoria y el olvido funcionan de forma paralela y complementaria. Sin embargo, las implicaciones cognitivas de la tecnología podrían llevarnos a alcanzar una memoria perfecta, a “cancelar” el olvido y tener ante nosotros, y cuando así lo deseemos, nuestros recuerdos prístinos y claros.

De alguna manera, nuestra capacidad de memoria ya se ha visto afectada por la irrupción de la tecnología en nuestra vida. Nuestra memoria suele ser cada vez más instantánea porque nos enfrentamos a diario a un gran cúmulo de información. Antes podíamos recordar el teléfono de nuestras casas y de nuestros familiares, podíamos recordar direcciones y las fechas de los cumpleaños de nuestros más cercanos. Hoy hemos perdido esa capacidad porque simplemente ya no nos es funcional; hoy llevamos en el bolsillo una bitácora digital, aplicaciones que nos recuerdan los cumpleaños y otras que nos permiten orientarnos de manera inmediata.

Aunque la forma en cómo se ha modificado nuestra memoria ha cambiado con la irrupción tecnológica de nuestros tiempos, esto es algo que ha venido sucediendo desde hace mucho tiempo. Inventamos la escritura como una forma de guardar registro de fechas y sucesos históricos. La creación de la escritura puede considerarse una de las primeras tecnologías de la memoria. El paso de la cultura oral a la cultura escrita significó un cambio radical en la forma en que contamos e interpretamos el pasado. Gracias a este cambio, hoy podemos conocer los sucesos que pasaron hace mucho tiempo y seguir interpretándolos y creando nuevas narraciones. El mundo en general, así como nuestra vida individual no es otra cosa sino una constante narración de perspectivas.

Ted Chiang en su cuento: “La verdad del hecho. La verdad del sentimiento” que aparece en su maravilloso libro de ciencia ficción *Exhalación* nos invita a imaginarnos un futuro -nada lejano-, donde exista la posibilidad de contar con una memoria perfecta. Se trataría de un software digital instalado en nuestra retina ocular, el cual nos permitiría proyectar ante nuestros ojos nuestros recuerdos exactos, es decir, el suceso pasado tal y como pasó, sin el sesgo del olvido. Supongamos que quisiera recordar la discusión que tuve hace algunos años con mi familia; nuestra memoria es capaz de almacenar las imágenes de ese momento porque, de alguna manera, fue algo que me marcó emocionalmente, pero debido al paso del tiempo existe un sesgo de olvido.

Algo de aquel suceso se perdió entre los rincones de mi memoria, permitiéndome crear una nueva narración del suceso en la que aporté algo de mi nuevo “yo” para hacerme más ligera la carga emocional de aquel recuerdo, o simplemente para crear una nueva narración en la que “yo” no fuera el culpable sino la víctima. Este proceso suele ser en gran medida el mecanismo de nuestra psique como un medio de autoprotección del “yo”<sup>3</sup>.

La narración que Ted Chiang nos ofrece en su historia no parece nada disparatada ni mucho menos distópica, pues el despliegue incesante de la tecnología en nuestras vidas es cada vez mayor. Creemos que los múltiples dispositivos tecnológicos que utilizamos a diario en nuestras vidas son simples objetos u artefactos externos a nosotros. Pero, si lo reflexionamos bien, se tratan en realidad de dispositivos que se insertan cada vez más en nuestros cuerpos y nuestras vidas. El teléfono celular



que utilizamos compulsivamente a diario se ha convertido en una extensión más de nuestro propio cuerpo. Se ha encarnado en nuestra propia mente.

Chiang imagina una prótesis digital de nuestra memoria llamada *Remem*, la cual sería capaz de mostrarnos los sucesos de nuestro pasado de manera exacta.

[...] *Remem* es simplemente la primera de una nueva generación de prótesis de la memoria y, a medida que este tipo de productos se vayan adoptando en masa, iremos sustituyendo nuestros recuerdos orgánicos maleables por archivos digitales perfectos. Contaremos con un archivo de lo que realmente hicimos en lugar de con una historia que evolucione con las sucesivas repeticiones. Mentalmente, pasaremos de la cultura oral a la cultura alfabetizada. (Chiang, 2020, 225.)

*Remem* haría de nuestros recuerdos archivos digitales incapaces de corregir, convertiría nuestras huellas mnémicas en archivos sin la capacidad de interpretarse a través del tiempo. Nuestras narraciones ya no serían más que constataciones perfectas del pasado, sería como releer una bitácora cronológicamente perfecta. Olvidar sería prácticamente imposible.

Con dispositivos encarnados en nuestro cuerpo como *Remem*, estaríamos más cercanos a convertirnos en *cyborgs*, proceso que ha comenzado desde hace tiempo y será imposible frenarlo. Ante dispositivos como *Remem*, la construcción de nuestra identidad estará alejada de los sesgos del olvido. Los supuestos sobre los que se construye nuestra vida pasarán ahora a ser revisables en todo momento, dejaremos de auto engañarnos sobre nuestro pasado y cada uno podrá hacer un auto examen de su propia vida.

¿Cuáles serían las implicaciones para experiencias como el perdón? Si el olvido estuviera prácticamente anulado ¿podríamos perdonar fácilmente a los otros? Quizá el perdón no necesite imperativamente del olvido, quizá aprendamos que perdonar implique también saber amar nuestros recuerdos, saber amar nuestros errores. Quizá dispositivos como *Remem* nos hagan darnos cuenta, como afirma Chiang, de que: “El objetivo no es demostrar que tenías razón, el objetivo es reconocer que estabas equivocado. Porque todos nos hemos equivocado en diversas ocasiones, hemos actuado con crueldad e hipocresía, y todos hemos olvidado la mayoría de esas ocasiones. Y eso significa que en realidad no nos conocemos.” (Chiang, 2020, 226). Contar con una memoria perfecta no puede ser tan malo, podría llevar a conocernos mucho mejor, a identificar sucesos y actitudes que tendríamos que evitar.

Experiencias como el perdón pueden basarse en el reconocimiento y la aceptación de nuestros propios errores y esto posibilitar a su vez el reconocimiento y empatía con los errores y faltas del otro. Será mucho más complicado perdonar porque ya no estará la ayuda del olvido en nuestro proceso de sanar las heridas, pero el perdón será ahora más sincero, significará una verdadera impronta de perdón y empatía.

Pero, ¿qué será de las historias que nos contamos a nosotros mismos? ¿Qué será de nuestras narraciones personales que de alguna manera constituyen el sentido de nuestra vida? Somos seres dialógicos, seres literarios, por lo que, dispositivos como *Remem*, no harán que dejemos de narrar nuestra vida, pues sucederá que nuestras narraciones dejarán de ser “ficticias”, tendremos que enfrentarnos a nuestro pasado y a nuestros propios errores, crear nuestra trama de vida a partir de esto. Nuestras historias de vida pasarán de ser “fabulaciones ficticias” a narraciones realistas de nuestra propia vida.

---

### 3. Conclusiones

En las páginas anteriores hemos intentado describir la importancia de la relación entre la memoria y el olvido. Nuestros recuerdos son registros valiosos de nuestra vida, son las huellas de nuestro pasado y con las que vamos escribiendo la gran trama de nuestra vida. Los recuerdos que se almacenan en nuestra memoria no permanecen fijos ni inalterables, sino que van adquiriendo nuevos sentidos a través que los vamos reinterpretando a lo largo de nuestra vida. En este sentido podemos afirmar que nuestra identidad se basa en un proceso de escritura y reescritura de nuestras vivencias. Necesitamos representarnos nuestras experiencias a partir del proceso narrativo de nuestra vida. El olvido es parte fundamental de este proceso porque nos permite crear los espacios vacíos para nuestras narraciones.

Sin embargo, el olvido también nos lleva a enterrar en lo profundo de nuestra memoria sucesos y experiencias que preferimos no recordar y esto suele llevarnos a crear ficciones de nuestro pasado, a interpretar a conveniencia nuestros recuerdos. Pero como vimos en la segunda parte de este texto, la posibilidad de tener una memoria perfecta está cada vez más cerca y con ella el cambio de la trama de nuestra vida. Nuestros recuerdos podrán convertirse en archivos digitales, en rastros inalterables de nuestro pasado.

Y ahora, te toca cuestionarte a ti, querido lector: ¿Quisieras contar con una memoria perfecta, recordar a precisión tus recuerdos y crear una historia realista de tu propia vida, o preferirías continuar en el vaivén de la memoria y el olvido y crear bellas ficciones de tu existencia?

---

#### Notas:

<sup>1</sup> Las huellas mnémicas son parte importante de la teoría freudiana del aparato psíquico. Freud asemeja la psique a un artefacto de escritura en el que vamos trazando y borrando huellas.

<sup>2</sup> Jorge Luis Borges, “Funes el memorioso” en *Ficciones*, Ediciones Gandhi, México, 2013.

<sup>3</sup> La terapia psicoanalista se basa generalmente en reconstruir estos recuerdos que se encuentran profundamente arraigados en nuestro inconsciente, para posteriormente contrastarlos con las narraciones que vamos generando a través de la gran trama de nuestra vida.

---

#### Referencias

Borges, Jorge Luis. (2013). *Ficciones*. Segunda edición. México: Ediciones Gandhi.

Chiang Ted. (2020). *Exhalación*, Trad. Rubén Martín Giráldez, España: Sexto Piso

Derrida, J. (1989). “Freud y la escena de la escritura”, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos

Freud, S. (1925). “Nota sobre la pizarra mágica”, en *Obras completas*, vol. 19, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 239-247.

José Alfonso Correa Cabrera

## ***Hölderlin vs. la modernidad deshumanizadora. El Archipiélago como expresión de melancólica rebeldía***

### **RESUMEN**

El presente texto analiza aquellos elementos de la poesía de Hölderlin que permiten entrever en su obra una crítica a la modernidad. Para tal efecto, este texto retoma el poema *El archipiélago*. En esta obra, con tal de denunciar los aspectos más inquietantes de la modernidad, el poeta alemán contrasta dos formas contrapuestas de habitar el mundo: la primera se caracteriza por dominar la naturaleza, así como por reducir el trabajo humano (y, con él, a los propios seres humanos) a la categoría de instrumento; la segunda, en cambio, rechaza la oposición entre genio y naturaleza, y presupone un trabajo poético como fundamento de la comunidad. Podemos asociar la primera actitud con la modernidad de signo capitalista, mientras que la segunda es la alternativa defendida por Hölderlin. La presente interpretación, por tanto, equivale a una invitación a revalorar el potencial emancipatorio de la obra del poeta alemán.

**Palabras Claves:** modernidad, romanticismo, alienación, poiesis, naturaleza, genio .

**Abstract:** This article analyses those elements of Hölderlin's poetry that offer us a glimpse into his critique of modernity. To this end, this text offers a close reading of the poem *The Archipelago*. In this work, in order to denounce the most disturbing aspects of modernity, the German poet contrasts two opposing ways of inhabiting the world: the first one is characterized by its obsession with dominating nature, as well as with reducing human labor (and, with it, human beings themselves) to the status of a mere instrument; the second, on the other hand, rejects the opposition between genius and nature, and places poetic activity at the foundation of the community. While we should associate the first attitude with capitalist modernity, the second one is the alternative upheld by Hölderlin. Therefore, the interpretation that I hereby present amounts to an invitation to reassess the emancipatory potential of the German poet's work

#### Autor/ Author

José Alfonso Correa Cabrera  
Universidad Nacional Autónoma  
de México

**ORCID ID: 0000-0002-  
3152-8604**

**Correo: jacoca87@gmail.  
com**

Recibido: 22/08/2024

Aprobado: 30/11/2024

Publicado: 29/01/2025

**Keywords:** modernity, romanticism, alienation, poesis, nature, genius.

## 1. Introducción

¿Quién fue Friedrich Hölderlin y por qué habría de interesarle su obra literaria al mundo de la filosofía? Las clasificaciones más comunes se contentan con catalogar a Hölderlin como un romántico. Pero ‘romántico’ es una de esas etiquetas que suelen ocultar más de lo que dilucidan. Comencemos entonces por ahí: ¿a qué nos referimos cuando atribuimos a alguien el título de ‘romántico’? ¿Qué es el romanticismo y por qué este concepto compete a la filosofía?

Las interpretaciones más simplistas del romanticismo reducen este *ethos* a un simple sentimentalismo que reacciona ante el evangelio de los ilustrados. Tal pareciera que los románticos se aferran a las certezas conceptuales del pasado y repudian el celo científico. Pero no es sólo la dimensión epistémica de la Ilustración lo que preocupa al romántico. Si, tal y como mostraron Horkheimer y Adorno (1944[2006]), el frenesí sistematizador no se reduce al orden conceptual, entonces la Ilustración es una fuerza omnímoda que contagia todos los ámbitos de la vida. Quizá es por ello que Hölderlin es un romántico *sui generis* (al fin y al cabo, ¿qué romántico no lo es?). Sus preocupaciones rebasan los límites de las generalizaciones convencionales. En el poeta alemán, el romanticismo es más que una reacción ante la ideología ilustrada. La suya es una crítica a la *praxis* social. En este sentido, la poesía de Hölderlin está más en sintonía con la concepción del romanticismo expuesta por Löwy y Sayre (2002[2008], 34): “El romanticismo representa una crítica de la modernidad, es decir, de la civilización capitalista moderna, en nombre de los valores y de ideales del pasado (precapitalista, premoderno). Podemos decir que el romanticismo está iluminado, desde su origen, por la doble luz de la estrella de la rebelión y del ‘sol negro de la melancolía’”. El romanticismo de Hölderlin advierte los efectos más nocivos de la modernidad y se rebela ante ellos.

Otra concepción del romanticismo bastante limitada es la sostenida por Hegel, quien sostenía que en el arte romántico el yo “[...] niega toda particularidad, determinada, todo contenido –pues todo se hunde en esta libertad y unidad abstractas–, y, por otra, todo contenido que deba ser válido para el yo sólo es como puesto y reconocido por el yo” (1835[2011], 50). Al menos en el caso de Hölderlin, la condena de Hegel resulta injustificada. Si Hegel afirmaba que el romanticismo se caracterizaba por absolutizar el yo, el énfasis de Hölderlin en la comunidad lo deja exento de este veredicto.

Para dar cuenta de las particularidades que caracterizan a la obra Hölderlin, y para refutar las interpretaciones simplificadoras que caricaturizan el romanticismo, conviene analizar un poema de su madurez: *El Archipiélago*<sup>1</sup>. En este poema, con tal de acentuar los rasgos perturbadores de la modernidad, Hölderlin contrapone dos *ethea* irreconciliables: el *ethos* griego vs. el *ethos* persa<sup>2</sup>. Mientras el primero constituye la concepción vital a la que Hölderlin aspira, podemos asociar la segunda a aquellos rasgos de la modernidad que el poeta aborrece. Son al menos dos los rasgos que permiten contraponer a griegos y persas: por un lado, la forma en que cada uno de ellos experimenta la relación entre poder, sociedad y naturaleza; por otro, el papel

que el trabajo juega para cada uno de estos grupos.

## 2. La modernidad y su despotismo ecocida

En *El Archipiélago*, Hölderlin presenta una concepción antiautoritaria de las relaciones humanas. Para entender en qué consiste esta concepción, es necesario observar cómo el poeta alemán contrasta el despotismo persa y la democracia ateniense.

Los persas no combaten por voluntad propia, sino como vasallos (*Knechte*) mandados a la muerte por su rey caprichoso (*der vielgebietende Perse*). Mientras los griegos se reúnen a luchar como pueblo (*Volks*), los persas no son más que un tumulto (*Getümmel*). Unos luchan inspirados por el genio, mientras que los otros son los títeres del autócrata. La orden autoritaria es la señal para precipitar la deletérea muchedumbre sobre la ciudad divina: “Leicht aus spricht er das Wort und schnell, wie der flammende Bergquell [...] Städte begräbt in der purpurnen Flut und blühende Gärten [...] So mit dem Könige nun, versengend, städteverwüstend, / Stürzt von Ekbatana daher sein prächtig Getümmel” (Hölderlin, 1801[2001], 58)<sup>3</sup>

Pero mientras la voluntad individual es completamente anulada por el déspota, la comunidad griega supone una alianza voluntaria entre individuos: “[...] da reicht, in der Seele bewegt und der Treue sich freuend, / Jetzt das liebende Volk zum Bunde die Hände sich wieder” (64)<sup>4</sup>. Aquí no hay un autócrata, sino un pueblo que se jura fidelidad a sí mismo. El ateniense no es el tirano que apuesta con ligereza la vida de los demás, sino el individuo que reconoce en la polis el espacio idóneo para su autorrealización. Todo ello debe leerse a la luz de la sociedad contemporánea a Hölderlin, donde el absolutismo se enfrentaba a la promesa de libertad<sup>5</sup>.

Por otro lado, el avance de los persas supone la aniquilación de la vida: “[...] im Tal ist der Tod, und die Wolke des Brandes / Schwindet am Himmel dahin, und weiter im Lande zu ernten, / Zieht, vom Frevel erhitzt, mit der Beute der Perse vorüber” (58)<sup>6</sup>. Su violento paso tritura las flores y extermina la naturaleza. Nada queda en pie ante la acumulación obsesiva. El botín es un fin en sí mismo que convierte la vida en una trivialidad. Además, el persa derriba las imágenes beatas y destruye los signos de hospitalidad (*die freundliche Pforte*). En el ágora, la religiosidad yace hecha pedazos. El enemigo del Genio es también el aborigen de un mundo desencantado. Dominar a los hombres, violar la naturaleza y profanar la alianza con la divinidad son sus principales atributos.

En cambio, el ateniense ha tramado una alianza con la naturaleza. “Doch umfängt noch, wie sonst, die Muttererde, die treue, / Wieder ihr edel Volk” (66)<sup>7</sup>. El ser humano hölderlineano no subordina la naturaleza a su voz despótica, sino que la reconoce como su origen. No es una vuelta a la naturaleza ahistórica o una renuncia a la civilización, sino una reconciliación. El hombre no permanece impotente ante una naturaleza sobrecogedora. Tampoco se trata de dos entidades que conviven paralelamente sin afectarse entre sí. Hölderlin no supone una dicotomía irreductible entre la inocencia primitiva y la cultura que se enfrenta a la naturaleza. La hermandad que han fraguado implica un enriquecimiento recíproco. Esta relación armónica no se rompe con la reconstrucción de la ciudad destruida, sino que se consume en ella.

La ciudad no es un producto de la vanidad humana, sino una ofrenda a la naturaleza bienaventurada. “Aber der Muttererd und dem Gott der Woge zu Ehren / Blühet die Stadt itzt auf, ein herrlich Gebild, dem Gestirn gleich / Sichergegründet, des Genius Werk” (66)<sup>8</sup>. La ciudad, quizá la obra más característica de la cultura, florece. El ateniense que construye no es el engreído que aspira a superar la naturaleza, sino aquél que encuentra en el Genio al prototipo de la perfección. La naturaleza munífica provee a sus hijos predilectos de todo aquello que les es necesario: “Sieh! und dem Schaffenden dienet der Wald, ihm reicht mit den andern / Bergen nahe zur Hand der Pentele Marmor und Erze. / Aber lebend, wie er, und froh und herrlich entquillt es / Seinen Händen und leicht, wie der Sonne, gedeiht das Geschäft ihm” (68)<sup>9</sup>. Es la naturaleza generosa quien se ofrece, como modelo y materia, para reconstruir Atenas. Pero es también la mano del hombre la que alivia a la naturaleza exangüe: “Schon auch sprossen und blühn die Blumen mählich, die goldnen / Auf zertretenem Feld; von frommen Händen gewartet, / Grünert der Ölbaum auf, und auf Kolonos’ Gefilden / Nähren friedlich, wie sonst, die Athenischen Rosse sich wieder” (66)<sup>10</sup>. El ateniense romantizado no es un pérfido depredador, sino un pródigo cultivador.

### 3. Modernidad y alienación

Si el poeta se refiere a las viejas deidades, ello no ha de entenderse como una reivindicación del valor intrínseco de la mitología clásica. Hölderlin no poetiza sobre la Grecia Antigua por una obsesión de anticuario, sino por la urgente necesidad de encontrar respuestas a la miseria de su época. El poeta no anhela indistintamente el pasado, sino que subraya aquellos rasgos divinos que contrastan con sus propios problemas. El pasado glorioso no se exhuma por el simple hecho de ser pasado, sino porque su evocación permite resaltar los rasgos insatisfactorios del presente. Ello resulta evidente cuando se observa que *El Archipiélago* no es sólo un discurso fúnebre en honor a la gloria ateniense, o un repudio a los delirios imperialistas de Jerjes, sino también una crítica a sus contemporáneos.

A diferencia de la comunidad griega, el individuo contemporáneo vive sin lo divino, ensimismado, sin ser capaz de escuchar al otro. Su actividad es un trabajo neurótico que no pone fin a la miseria: “Aber weh! es wandelt in Nacht, es wohnt, wie im Orkus, / Ohne Göttliches unser Geschlecht. Ans eigene Treiben / Sind sie geschmiedet allein, und sich in der tosenden Werkstatt / Höret jeglicher nur“ (72, 74)<sup>11</sup>. El trabajo no es ya una actividad comunitaria donde el hombre interactúa armónicamente con sus semejantes. Pese a aglutinarse en el taller de trabajo, los individuos ni siquiera son capaces de escucharse entre sí. La comunidad originaria se ha fracturado y las actividades sociales sólo reproducen el aislamiento.

La alienación respecto al otro es una de las aristas que Marx (1932[2002]) trataría unas décadas después al referirse al trabajo enajenado. Y de forma similar a Marx, la modernidad que Hölderlin repudia no sólo impone sobre nuestro linaje la noche de la alienación. El trabajo no es sólo un esfuerzo solitario, sino también una carga infecunda: „viel arbeiten die Wilden / Mit gewaltigem Arm, rastlos, doch immer und immer / Unfruchtbar, wie die Furien, bleibt die Mühe der Armen” (74)<sup>12</sup>. El trabajo del hombre contemporáneo no es ya un deleite creador, sino una condena que se

repite *ad absurdum*. Pese a su reiteración inexorable, el cansancio de los miserables es infértil. La diferencia respecto al trabajo de los griegos es diametral: mientras que el trabajo venerado por Hölderlin era de naturaleza poiética (*schaffend*)<sup>13</sup>, el trabajo de los modernos se impone como una pena (*Mühe*). En este infierno representado por el poeta alemán, la civilización parece estar mortalmente enfrentada al trabajo humano, ese fundamento sin el cual ésta no habría logrado ponerse en pie. En esta modernidad infernal, el disfrute de los valores de uso ha quedado subordinado a la valorización del valor abstracto (Echeverría, 1998[2000]).

#### 4. Reflexiones finales

La obra de Hölderlin no se explica sin referir a la sociedad que estimuló al poeta. Ni la poesía de Hölderlin ni la de ningún otro romántico son meras composiciones ahistóricas. Esto es particularmente cierto para los románticos y su desprecio por el presente. Las inexactitudes históricas no sólo deben pasarse por alto en nombre de la licencia poética. Tampoco se trata de un etnocentrismo delirante. Los rasgos amplificadas por Hölderlin no son una visión sesgada de lo acontecido, sino una promesa de lo que podría llegar a ser. Tal y como afirma Aristóteles, el poeta no cuenta “[...] lo sucedido, sino lo que podría suceder y lo posible en virtud de la verosimilitud o la necesidad” (*Poética*, 1451a35).

Para Hölderlin, los griegos representan una alianza íntima entre el hombre y la naturaleza. Si el hombre moderno arrasa sin piedad los recursos naturales; si estos no son más que simples medios para una racionalidad instrumental obsesionada con la acumulación, los griegos viven en armonía con la naturaleza. Se trata de una relación mutuamente benéfica. De forma similar, si el hombre contemporáneo vive a expensas de sus gobernantes y de los directores de los grandes consorcios, Hölderlin aspira a una comunidad donde el individuo y el todo contribuyan mutuamente a su realización. Finalmente, si el individuo es forzado a renunciar a sí mismo en favor de la totalidad; si el trabajo enajenado es un martirio sin fin que castra la *poiesis*, Hölderlin apela a reconciliar genio y naturaleza con tal de reencontrarnos con el trabajo fecundo.

Este aspecto de la obra de Hölderlin no ha pasado desapercibido. Por ejemplo, Theodor W. Adorno (1974[2018], 466) observó que el intento de Hölderlin por explorar las tensiones entre naturaleza y espíritu es uno de los aspectos más destacados de su obra. Para Adorno, el mérito filosófico de Hölderlin radica en rechazar la *hybris* de la razón dominadora, y en comprender que genio y naturaleza no son dos polos irreconciliables (47-472). De forma similar, la crítica literaria contemporánea ha contribuido a rescatar el potencial emancipatorio inscrito en la obra hölderliniana y a destacar la relevancia de su forma de repensar la relación humanidad-naturaleza (Stone, 2012; Thompson, 2018).

Es por estas razones que podemos decir que Hölderlin buscó una salida a la avasalladora modernidad de signo capitalista. La visión romántica de Grecia que ofreció en *El Archipiélago* debe entenderse como una alternativa a dicha modernidad. Hölderlin advirtió en los albores del siglo XVIII las contradicciones centrales de la Ilustración, aquéllas que hacen miserable la vida en nuestras sociedades: el desbocado afán por someter a la naturaleza, la fungibilidad del individuo, el sacrificio

del trabajo vivo en nombre del trabajo abstracto. Por tanto, más que rechazar a rajatabla su presente, el poeta alemán buscó denunciar los aspectos más sórdidos de su civilización. El romanticismo de Hölderlin no es conservador ni mucho menos reaccionario. Al apelar a una reconciliación con la otredad/naturaleza, Hölderlin muestra su vocación emancipatoria.

---

## Notas:

<sup>1</sup> La novela epistolar *Hiperión* puede conducir a una interpretación similar a la que defiendo en el presente texto. Al igual que en *El Archipiélago*, Hölderlin (1797–1799[2016]) utiliza en *Hiperión* a la Grecia clásica como modelo de humanidad. Dado que en esta novela son el griego Hiperión y su amigo alemán Bellarmin quienes intercambian cartas, el contraste entre las civilizaciones occidentales modernas (“la gente del norte”) y la Grecia romantizada por Hölderlin es bastante evidente. Ver, por ejemplo, Thompson (2018).

<sup>2</sup> Dada esta contraposición, debemos preguntarnos si el romanticismo de Hölderlin es una nueva iteración de las concepciones orientalistas tan comunes en Europa al menos desde el siglo XVIII. Ciertamente, Hölderlin se sirve del pueblo persa en un sentido metafórico para criticar la faz más siniestra de la modernidad occidental. Sin embargo, la crítica de Said al orientalismo apunta justamente en ese sentido. El europeo orientalista no busca ofrecer una representación fiel del otro-oriental ni mucho menos entenderlo en toda su complejidad; lo que Occidente busca en realidad a través del orientalismo es utilizar a Oriente para construir su propia identidad. Ver Said (1978). Si bien este aspecto orientalizante en la obra de Hölderlin no debe pasar desapercibido, el presente texto se enfocará en su crítica a la modernidad de matriz capitalista.

<sup>3</sup> “Pronunció, con ánimo ligero, la palabra, y rauda, como el flameante torrente [...] sepulta ciudades y florecientes jardines en la marea púrpura, / así se precipita con el rey, desde Ecbatana, incendiando / y arrasando ciudades, su grandiosa muchedumbre.”

<sup>4</sup> “El pueblo amante, con el alma conmovida y celebrando la fidelidad, se estrecha de nuevo las manos en señal de alianza.”

<sup>5</sup> *El Archipiélago* fue escrito entre 1800 y 1801. Aunque Federico II de Prusia es quizá el déspota ilustrado germano más conocido, las reformas de corte modernizador y centralizador siguieron profundizándose y transformando la realidad social durante los reinados de sus sucesores. Considérese también que las Guerras Napoleónicas estaban a la vuelta de la esquina, y que, tras la reacción termidoriana y el golpe de Estado del 18 Brumario (1799), las promesas de libertad asociadas a la Revolución francesa se tornaban cada vez más dudosas.

<sup>6</sup> “[E]n el valle reina la muerte; el humo del incendio se pierde en el cielo, / y el persa, cargado de botín, prosigue su marcha / ebrio de crimen, para continuar el saqueo.”

<sup>7</sup> “Mas, sin embargo, abraza de nuevo, como entonces, / la madre tierra, la fiel, a su noble pueblo”.

<sup>8</sup> “Mas en honor de la madre tierra y del dios de las olas / florece ya la ciudad, creación soberana,



fundada tan sólidamente / como los astros, obra del genio”.

<sup>9</sup> “¡Mira! y al constructor sirve el bosque, y el Pentélico / y los otros montes le ofrecen, al alcance de su mano, mármol y metales. / Más viviente, como él, gozosa y magnífica, surge de sus manos, / y fácil, como la del sol, prospera su obra.”

<sup>10</sup> “Ya brotan también lentamente en el campo pisoteado / las flores, las doradas, cuidadas por manos piadosas, verdece el olivo y en las praderas de Colonos pastan / de nuevo, pacíficamente, como antes, los caballos atenienses.”

<sup>11</sup> “Mas, ¡ay!, nuestro linaje vaga en la noche, vive como en el Orco, / sin lo divino. Ocupados únicamente en sus propios afanes, cada cual sólo se oye a sí mismo en el agitado taller”.

<sup>12</sup> Las cursivas son mías. “[Y] mucho trabajan los bárbaros con brazo poderoso, / sin descanso, mas, por mucho que se afanen, queda infructuoso, / como las Furias, el esfuerzo de los míseros.”

<sup>13</sup> El adjetivo *schaffend* puede traducirse como trabajador, pero también como productivo, creativo o constructor.

---

## Referencias

- Adorno, T. W. (2018). Parataxis. Sobre la poesía tardía en Hölderlin. En A. Brotóns Muñoz (Trad.), *Notas sobre literatura* (pp. 429–472). Madrid: Akal. (Obra original publicada en 1974)
- Aristóteles. (2002). *Poética* (A. López Eire, Trad.). Madrid: Istmo.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco* (2a ed.). Ciudad de México: Ediciones Era. (Obra original publicada en 1998)
- Hegel, G. W. F. (2011). *Lecciones sobre la estética* (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Madrid: Akal. (Obra original publicada en 1835)
- Hölderlin, F. (2001). *El Archipiélago* (L. D. del Corral, Trad.). Madrid: Alianza. (Obra original publicada en 1804)
- Hölderlin, F. (2016). *Hiperión o El eremita en Grecia* (J. Munárriz, Trad.). Madrid: Hiperión. (Obra original publicada en 1797–1799)
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2006). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (J. J. Sánchez, Trad.). Madrid: Trotta. (Obra original publicada en 1944)
- Löwy, M., & Sayre, R. (2008). *Rebelión y melancolía: El romanticismo a contracorriente de la modernidad* (G. Montes, Trad.). Buenos Aires: Nueva vision. (Obra original publicada en 2002)
- Marx, K. (2002). El trabajo enajenado. En Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo

de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1932)

Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Stone, A. (2012). Hölderlin and Human-Nature Relations. En E. Brady & P. Phemister (Eds.), *Human-Environment Relations* (pp. 55–67). Dordrecht: Springer Netherlands. [https://doi.org/10.1007/978-94-007-2825-7\\_5](https://doi.org/10.1007/978-94-007-2825-7_5)

Thompson, M. J. (2018). Hölderlin's Aesthetic Critique of Modernity. En C. McCall & N. Ross (Eds.), *Benjamin, Adorno, and the Experience of Literature* (pp. 181–200). New York: Routledge.

Belinda Magali Ortiz Salazar  
***Hermenéutica y Poesía***

## RESUMEN

Este trabajo tiene por objetivo mostrar la relación que existe en la hermenéutica filosófica gadameriana y la palabra poética que desde sus orígenes mantienen una relación estrecha por el lenguaje a pesar del intento de la modernidad por establecer distancias entre la filosofía y la poesía. Si la hermenéutica pretende estar a la escucha del otro para establecer un diálogo constante, la composición poética es el espacio en donde se ejerce con mayor ahínco porque su complejidad estriba en su significado, en lo único de la palabra y la totalidad de sentidos que apunta.

**Palabras Claves:** hermenéutica, poesía, obra de arte, lenguaje.

**Abstract:** This work aims to show the relationship that exists in Gadamerian philosophical hermeneutics and the poetic word that since its origins have maintained a close relationship through language despite modernity's attempt to establish distances between philosophy and poetry. If hermeneutics aims to listen to the other to establish a constant dialogue, poetic composition is the space where it is exercised most vigorously because its complexity lies in its meaning, in the uniqueness of the word and the totality of meanings that it points to.

**Keywords:** hermeneutics, poetry, work of art, language.

### Autor/ Author

Belinda Magali Ortiz Salazar  
Salazar  
Universidad Nacional Autónoma  
de México

**ORCID ID: 0000-0001-  
7697-9954**

**Correo: hermeneutab@  
gmail.com**

Recibido: 22/08/2024

Aprobado: 30/11/2024

Publicado: 29/01/2025

## 1. Introducción

Algunos de los textos más importantes de la literatura, como *La Ilíada* y *La Odisea*, fueron compuestos en verso, así como otros tantos poemas épicos con carácter formativo, mismos que en sus inicios pertenecieron a la tradición oral y que sólo con el paso de los años se pudieron consolidar en forma de texto, hasta que perdieron por completo su carácter oral (Frenk, 1997)<sup>1</sup>. Lo que podemos encontrar en estos versos antiguos son vestigios de la comprensión del ser, que nos remiten a la historia del ser

humano, mismos que se encuentran en relación directa con la poesía y la filosofía. Tal como señala Greta Rivara (González, Rivara, Rivero, 2010) se trata de modelos de reflexión que eran comunes entre los filósofos antiguos y que fueron retomados por algunos autores como Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, María Zambrano, Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, con la crítica de la racionalidad al incluirlo en sus investigaciones desde la perspectiva ontológica del arte.

Filosofía y poesía son dos modos de aproximarnos al conocimiento, que para los griegos están vinculados de manera intrínseca, pero a partir de Platón se colocan en disyuntiva, en tanto la filosofía es el modelo principal para reflexionar y la poesía es condenada a vivir fuera del ámbito del conocimiento. El logos es la única manera de captar a la physis para dar lugar a la razón teórica. Zambrano, en *Filosofía y poesía* (Zambrano, 1996), refiere que la poesía, al quedar excluida de la epistemología, convive con todo aquello que suele ser negado: los instintos, las pasiones, la finitud, el cuerpo y todo lo que trastoca la vida “formal”; se impone el concepto y la objetividad en detrimento de la experiencia de vida. La filosofía renunció a lo contingente de la existencia para volverse en el juez que determinó la verdad y el modo de conocer sobre lo que acontecía, pero siempre se mantuvo en un pedestal que terminó por fracturarse debido a los cuestionamientos de diversos pensadores. En cambio, la poesía siguió acompañando al ser humano, no pretendió establecer cánones ni se impuso límites, configuró mundos para escuchar a la vida misma y con ello a la concepción del ser.

El mismo Platón, quien implementó esta diferencia tangencial sobre la filosofía y la poesía, nunca pudo alejarse de la forma poética; muestra de ello es el uso de la metáfora en sus escritos. “En efecto, hay cosas de las que sólo se puede hablar poéticamente, cosas frente a las que la razón teórica sucumbe y se debilita” (Zambrano, 1996, 139). El intento de postular a la filosofía como aquella que podía alcanzar la unidad nubló la perspectiva de encontrar en la poesía un espacio para dar cuenta de la vida, de la unidad y de la verdad.

De ahí que la importancia histórica, conceptual y formativa de la poesía haya sido tratada desde diversos ángulos por filósofos antiguos como Aristóteles, historiadores como Hesíodo, hasta pensadores modernos como G.W. Friedrich Hegel y Gadamer. Para este último, los caminos trazados con anterioridad desde la *Ontología, Hermenéutica de la facticidad* (Heidegger, 2000) y *El origen de la obra de arte* (Heidegger, 1958) de Heidegger lo llevaron a desarrollar un planteamiento en donde la interpretación del texto incide directamente con las preocupaciones de la hermenéutica, porque suele implicar un reto mayor para el intérprete y la comprensión de los poemas, pero sobre todo la poesía se vuelve un elemento relevante dentro de la hermenéutica gadameriana porque es la máxima expresión en donde el lenguaje, en el sentido ontológico, ostenta su poder en lo dicho y abre toda posibilidad de sentidos. En la poesía se puede encontrar la voz de la lingüisticidad. Por lo tanto, el objetivo de este texto será mostrar cómo tiene lugar una estrecha relación entre la hermenéutica filosófica y la poesía conforme a la ontología.

---

## 2. La hermenéutica y la obra de arte

El concepto de hermenéutica que implementa Gadamer tiene raíces amplias en la filosofía, pero para nuestro objetivo sólo bastan los primeros escritos de Heidegger. La hermenéutica de la facticidad de Heidegger remite a la estructura de los seres humanos en el cual siempre se está interpretando y que antecede cualquier enunciado; estructura

elemental que se expresa antes y después de todo juicio. Alejada de la cuna epistémica que la vio nacer, esta hermenéutica supera toda idea de proceso y método de las ciencias del espíritu; se trata de un “entenderse con algo” que es una habilidad o un dominio adquirido por la práctica en comunidad y que nos orienta sobre el mundo, sobre cómo actuar.

Años más tarde (1953-1954) Heidegger indicaría que la hermenéutica es la interpretación misma: “[...] hacer presente que lleva al conocimiento en la medida en que se es capaz de prestar oído a un mensaje. Un hacer presente semejante deviene exposición de lo que ya ha sido dicho por los poetas” (Heidegger, 1979, 91). La hermenéutica es el modo en que el ser se manifiesta en la medida que tratamos sobre las cosas y donde los poetas muestran un camino por el cual podemos transitar para reflexionar sobre ello. Siendo la *filosofía hermenéutica de Gadamer*, uno de los máximos exponentes en el tema, nombrada así por Heidegger para referirse al proyecto del autor que tenía bases de la filosofía romántica (Gadamer, 2001), en un claro reconocimiento a una filosofía ontológica que superaba la idea de una especialización hermenéutica con el adjetivo de filosófica como Gadamer la denominó.

La hermenéutica filosófica de Gadamer (1992) remite a la interpretación en su carácter ontológico, es el movimiento de la existencia humana, se trata de estar a la escucha de lo que dice el otro en un diálogo constante, del intento por entender las cosas, a los demás y el mundo que sólo tiene lugar en el lenguaje; misma que remite a la búsqueda del sentido que se encuentra en todas las creaciones humanas. La hermenéutica es la comprensión de algo que siempre implica una autocrítica al analizar los conocimientos que ya se tenían sobre el tema (por ello no es el arte de entender opiniones, sino el encuentro de un diálogo que tiene por objeto llegar a explicitar el tema de la mejor manera en una reconstrucción del sentido) y es la que nos permita dilucidar sobre la interpretación de la obra de arte.

La obra de arte, entendida desde la perspectiva de la ontología no remite a la experiencia estética, sino que por principio supera toda idea subjetivista del genio o del receptor y la consciencia científica; la obra de arte es un mundo, es una experiencia de autonomía, conformación de un sentido en el que participa el intérprete. Gadamer afirma “La presencia específica de la obra de arte es un acceso-a-la-representación del ser” (2001, 211). La obra de arte es parte de la experiencia del mundo que remite a una tradición histórica, misma que exige un camino viable de interpretación. Cuando se toma como presupuesto que lo propio de la obra es lo que puede enunciar, lo que puede decir al intérprete más allá del contexto histórico en el que fue creado, no se puede interpretar de cualquier manera la riqueza de posibilidades que ahí se expone. Si dejamos de lado la reducción estética del placer que genera en el espectador, podemos delimitar líneas de comprensión a partir de la pregunta por la esencia del arte. Con ello se gesta un camino distinto al desarrollado por la estética kantiana, la cual pretendía analizar lo bello en la naturaleza y la producción artística. Para Gadamer (2011), el interés principal está en la obra de arte porque se manifiesta de modo diferente a pesar de que la belleza natural exponga algo<sup>2</sup>.

Toda interpretación tiene un carácter lingüístico, en tanto comprensión de lo dicho por otro o en la reconstrucción de una lengua a otra; el lenguaje de la obra de arte tiene la característica de expresar lo que conserva en su seno, de hablar

en el mismo sentido que una fuente literaria (pero no como un residuo del pasado, sino que la obra de arte se expresa y puede dialogar con nosotros en la medida que nos interpela). En la obra de arte se trata de un lenguaje que guía, le dice algo a cada uno, como si fuera sólo para ese intérprete del presente. La obra, así sea una escultura o un poema, se integra al trabajo hermenéutico como lenguaje. Si vemos a la hermenéutica como ese impulso por comprender el mundo, ésta contiene toda estética posible al intentar tender puentes sobre lo que acontece como ajeno y básicamente la distingue:

- La reconstrucción histórica: del mundo en el que fue creado con significado y función original.
- Lo extraño que se expresa en su decir: que va más allá de lo manifiesto de manera “clara”. Lo que remite a aquello que nos confronta con nosotros mismos. Algo se descubre; para Gadamer eso se refleja en la frase de Johann Wolfgang von Goethe, quien al contemplar unas caracolas en Venecia, exclamó con admiración sobre el proceso de adaptación: “Tan verdadero, tan siendo” (*so wahr, so seiend*) (2011, 290)<sup>3</sup>. Un sentido genuino aparece, mismo que debe integrarse en la orientación que se tiene sobre el mundo, algo emerge a la luz. Se trata de una verdad que acontece en el instante en que se encuentra uno frente al arte, misma que no puede reproducirse porque es única.

Lo expresado se actualiza cada vez que la obra interpela a cada intérprete, y esa actualización es lo que refrenda su sentido del lenguaje. Tal como Octavio Paz lo afirma en el análisis de la obra de Baudelaire, “Cada poema es una lectura de la realidad; esa lectura es una traducción; esa traducción es una escritura: un volver a cifrar la realidad que se descifra [...] la lectura es una traducción que convierte al poema del poeta en el poema del lector” (Paz, 2014, 361). El lenguaje del arte está en el exceso de sentido que acontece en la obra, el cual es inagotable. La pasión que nos atraviesa ante la obra de arte hace un corte a lo habitual, es el descubrimiento de uno ante ella lo que nos cuestiona de modos diversos y uno de ellos se presenta como una demanda de transformación: “¡haz de cambiar tu vida!” (Gadamer, 2011, 2).

---

### 3. La relevancia de la poesía en la hermenéutica

La palabra griega *poésis*, que ante nosotros es poesía, tiene dos sentidos: en primer lugar, es el “hacer” una creación nueva y compete a todo el ámbito de producción, desde lo artesanal a la fabricación moderna; en segundo lugar, es “el arte poético”, que es también un hacer con el lenguaje y la memoria, que instaura mundos, además coloca al ser en un espacio propio, misma que al ser leída en voz alta tiene la característica de afectarnos auditivamente. La palabra “Obra” en el contexto griego era *techné*, captar la idea a través del espíritu, bosquejar, un saber propio que dirige el hacer; por lo tanto, es producir una obra, *el érgon* (acción que le corresponde por “naturaleza”) que suele usarse en la obra de arte (Gadamer, 2011), en su sentido ontológico para que advenga el ser.

Encontrar el sentido que la obra de arte muestra está ligado a la fuerza de atracción que permite experimentarla de determinada manera, según el contexto en el que estemos. No se viven las obras del mismo modo que en su momento histórico; el sentido es libre en cuanto abre un espacio para el entendimiento, es una apertura de significado de cara al horizonte. Esta experiencia de la obra de arte interviene en nuestra historicidad, de modo tal que nos interpela. La poesía y la interpretación<sup>4</sup> se acoplan en un sentido único para dar lugar a una relación estrecha que en sí misma plantea un problema interno tanto para el creador como para el lector (Gadamer, 2011). El vínculo que mantienen se encuentra principalmente en que ambos se realizan en el ámbito del lenguaje. La diferencia radica en que, según Paul Valéry (1990), la palabra cotidiana (usada en la filosofía y en el campo científico) señala a algo que en el momento de enunciarlo desaparece; la palabra queda a la sombra del objeto; sin embargo, en la palabra poética se ostenta al decirla. Aquella es una moneda de cambio y esta última es el oro en su valor más puro.

Uno de los primeros autores en llevar a cabo una hermenéutica sobre un texto poético escrito fue Dante Alighieri, quien en su obra *el Convivio de 1304–1307* (Alighieri, 2005) realiza un análisis sobre tres canciones (forma estrófica *stanze* que está subdividida en dos partes: *fronte* y *sirma*), de su autoría, en lengua vulgar, siguiendo la interpretación que se hacía de la biblia (literal, alegórica, moral y anagógica), *pero en la cual se enfoca principalmente en la literal y alegórica, según relata en el primer tratado de la obra*. El objetivo de Dante era hacer una enciclopedia sobre el saber, en donde la filosofía fuera su guía. Si bien la obra no fue concluida, ya que pretendía tener quince tratados; de los cuatro tratados de los que consta la obra, del segundo al cuarto se lleva a cabo una interpretación de las estrofas en las que se explica los temas centrales de cada verso. La importancia estriba en que es uno de los primeros textos que lleva a cabo una hermenéutica del texto literario, colocándolo en el mismo nivel de importancia para el conocimiento que el texto bíblico, en el que se conjuga el ámbito poético y filosófico, además de utilizar la lengua vulgar para una mayor difusión de las ideas que no se limita a los especialistas de la época y que está en estrecha concordancia con las canciones escritas en lengua florentina, con lo que se expone la importancia del lenguaje y su relación con las tradiciones para un mejor entendimiento, en un esfuerzo del autor por explicitar sus versos.

El complemento que tiene lugar entre la interpretación y la palabra poética puede exponerse de manera más evidente en dos tipos de creación: el poema lírico y la novela, pero también podemos encontrarlos en otras manifestaciones, como señala Ricoeur (2001) en el capítulo siete de *Metáfora viva: el lenguaje simbólico de lo mitopoiético; lo narrativo de la literatura, en especial el relato de ficción, y el metafórico que tiene otras pretensiones de verdad*. En la interpretación aún la palabra científica cobra otro matiz al fundirse en la armonía y el ritmo que modifica los significantes. El poema es el extremo opuesto de la novela, que para Ricoeur es la más “suelta” de todas las formas artísticas, en la cual la palabra descrita reflexiona sobre el acontecer o sobre las cosas y aparece de modo natural en los personajes o desde el narrador.

Interpretar es un comprender, es hacer exégesis sobre algo, desplegar todo lo que ello puede mostrar. Se aplica un sentido a la situación particular en la que conviven presente y pasado en una mediación continua a través de la historia (Grondin, 1999). Se indica

una dirección hacia un campo abierto con múltiples posibilidades en el que el intérprete participa colocando algo propio en cada ocasión al rellenar un espacio. Interpretar implica señalar algo, enseñar que es propio del signo, tal como Goethe (citado por Gadamer, 2011, 75) afirmó: “Todo señala hacia todo (Alles deutet auf alles).” Lo cual suele implicar un esfuerzo por encontrar el signo en la obra que aparece oculto. No se trata de poner una interpretación en la obra, sino que la obra, a través del signo, guíe nuestro camino, se exprese.

La palabra poética, que parece ser unívoca, trae consigo la diversidad del significado. De ahí que este tipo de palabra cree una mezcla relevante por su posición ontológica en el lenguaje al ser un espacio abierto (una indeterminación desde algo que se especifica con el significado), a diferencia de otras obras de arte en las que se utilizan materiales tales como la pintura, la piedra, los instrumentos, el movimiento; aquí, ella utiliza como recurso la misma palabra que construye el mundo en una reconfiguración<sup>5</sup>.

La poesía, en tanto obra de arte, es presencia sensible que remite a una posibilidad indeterminada por cumplir. Lo que se evoca a través del lenguaje es intuición, existencia. Cada intérprete encuentra un cumplimiento intuitivo propio que no puede ser comunicado. Aquello que configura el lenguaje y la poesía son signos puros en virtud de su significado. El modo de ser de los signos es el mentar (*meinen*). Todo discurso que dice algo, remite a otra acepción, “[...] gestos de sentido que, como guiños, remiten lejos de sí” (Gadamer, 2011, 77). El poeta tiene a su cuidado la leyenda (*die Sage*), lo que es común a un pueblo, que tiene la característica de ser enunciada y transmitida, misma que se reconoce en los griegos bajo la expresión del mito. La poesía es mítica en ese decir constante de hechos relevantes porque, con ritmo y musicalidad, permite evocar la presencia (la intuición) de lo dicho que dialoga con el lector desde su contexto. La preeminencia de la poesía sobre las demás artes estriba en que lo mentado tiene la posibilidad de cumplimiento. Lo común del mundo se vuelve expresión poética, en un tiempo moderno en el que el mito se ha desvanecido, es lo que Gadamer llama la inversión mitopoética (Gadamer, 1993) que se deriva del poema en una experiencia desmedida en donde la palabra se expresa desde sí misma; se trata de la universalidad lingüística que se hace presencia.

La interpretación es una determinación del ser mismo, en el que en ocasiones nos enredamos. La comprensión que hace el poeta no está por encima del lector, ya que también participa de la ambigüedad. La palabra poética tiene voz propia que supera a la intención del creador; a pesar de que lo enunciado por el poeta convive con la voz del poema. Los signos que se conservan le dan existencia a la poesía, son signos multívocos que señalan una ruta a seguir. Al interpretar un poema, se estipula una dirección. Intérprete y creador postulan caminos conforme se escucha el signo. El camino que muestra un horizonte de sentido abierto es el lugar en donde participa lo verdadero y lo falso, mismo que constituye la poesía. No se pretende hacer una diferencia entre lo cierto e incierto, sino denunciar la convivencia que ya Hesíodo formulaba sobre la misión del poeta, en donde las musas les exclaman: “Sabemos decir muchas cosas falsas que son iguales que las auténticas; pero, cuando queremos, también sabemos hacer que suene lo verdadero” (citado por Gadamer, 2011, 80).

La palabra poética (no en el sentido de teoría literaria sino en tanto *poíesis*, potencia creadora de sentidos), así como la obra de arte lingüística, cuando se leen o se escuchan



por primera vez, activa el recuerdo de esa palabra que ya está en nosotros. Interiorización de la palabra que despierta su recuerdo en la memoria; significante que remite al conjunto del lenguaje y al horizonte de sentido. La poesía, que trabaja con el lenguaje, transforma esos signos comunes en signos espirituales al desvanecer su vínculo con lo sensible, a diferencia de los conceptos que pretende utilizar la estética para interpretar el arte (Gadamer, 2011).

El lenguaje es el medio para lo pensado y lo poetizado -no en el sentido instrumental ni de comunicación, sino como vía que tiene el arte para proporcionar un análisis ontológico del modo poético-. En cualquier discurso siempre se trae consigo la imagen y el pensamiento, pero se debe señalar que al hablar hay una precisión y univocidad por el contexto que lo abraza, así como por los hablantes que participan, por lo que la palabra hablada no está en sí misma, sino que aparece un tanto velada, aún en el lenguaje escrito en el que debemos hacer una exégesis. Sin embargo, en la palabra poética se independiza de este contexto, es capaz de erguirse (*stehen*) y colocarse como una autoridad ante el texto que la vio nacer, la cual se equipara a la filosofía (Gadamer, 2011).

*Literatura* es como Gadamer (1992) llama a este tipo de textos que tienen una pretensión normativa, que preceden a toda posible lectura; es decir, son afirmaciones relevantes que tienen la característica de contener palabras con valor en sí mismas, que existen porque hacen referencia a ellas; exigen ser leídas en voz alta o por lo menos bajo el oído interno; cuando son recitadas se acompañan con la voz interior. Un poema logrado supera a su creador y sorprende al intérprete, se trata de un texto auténtico porque no es efecto secundario de un acto lingüístico, sino que prescribe los actos lingüísticos con figuras retóricas determinadas que no se limitan a hacer presente lo dicho, sino que se presentan a sí mismas en su existencia musical. Contiene una potente resonancia que obnubila la metáfora, en tanto sonido y ritmo dan fuerza al contenido bajo la luz de una sintaxis única para dar lugar a una estructura musical propia. “El juego de las palabras rebasa así la unidad del discurso y debe entenderse en una relación de sentido refleja y superior” (341) es decir, de modo mimético es la re-presentación de sí misma que re-presenta al mundo, y que no es copia ni imitación de nada externo. La relación entre el mundo y la obra se da en términos de transformación y no de copia. La mimesis es una categoría universal que evidencia su pertenencia ontológica en la medida que la obra se enlaza con el mundo y cobra un estatus epistemológico del arte. Baste de ejemplo lo que suele llamarse “clásico”, mismo que revela la idea de la permanencia y la transformación, porque la obra tiene su ser en su devenir (González, 2005). Cuando se recita el poema se transmite al otro el significado y el sonido, se efectúa un diálogo en el que se actualizan distintas relaciones de sentido; en la comprensión se percibe lo verdadero.

---

#### 4. Conclusiones

El lenguaje es la posibilidad de mostrar aquello que constituye al mundo y a lo humano en donde siempre estamos interpretando lo que acontece. La poesía, por su parte, es apertura de mundos en donde el lenguaje se ostenta en toda su magnitud, a pesar de que sólo podemos oír una parte de lo que dice. La obra de arte expresa aquello que le es propio e inicia un diálogo en donde la significación

que capta el intérprete, a pesar de ser experimentada como única y especial para el lector, es una de las muchas posibilidades que yacen en el texto poético, mismo que está constituido por palabras unificadas y sonidos armónicos que hacen resonar la fuerza del lenguaje. Con cada significante, el eco de todos los significados aparece fugazmente dejando al lector ante el gozo y la sorpresa. La poesía se compone del significado, remite a lo único de la palabra y a la totalidad de sentidos. El significado de las oraciones se basta a sí mismo porque el juego de palabras es como un copo de nieve en circulación que a su camino va tocando y sumando otras palabras para hacer una inmensa avalancha.

La palabra poética es una forma superior del arte en la hermenéutica gadameriana, porque a diferencia de las otras artes que requieren materiales tangibles para la creación de algo nuevo y distinto, la poesía se eleva por encima de lo tangible al retomar el lenguaje y la memoria para dar lugar a la obra de arte, forma interpretativa por antonomasia en donde el ser puede escucharse con más soltura. Con cada lectura nos invita a permanecer brevemente en su espacio; es como si se congelara el tiempo para residir por un momento en la vivencia del lenguaje.

---

## Notas

<sup>1</sup> No existe un período preciso entre la literatura oral y la escrita, ni un proceso de transición de una a otra, todo parece indicar que fue un proceso gradual durante diversos siglos, además de una transformación colectiva a individual, de una lectura en voz alta, individual o no, a una silenciosa. Citada es la frase en la que San Agustín se asombra de ver a San Ambrosio leer en silencio, como testimonio de la lectura en silencio antigua; para la época de Cervantes “leer” significaba leer en silencio y sólo cuando se acompaña de una fórmula se hace explícita la oralidad.

<sup>2</sup> Para Kant la obra remitía una satisfacción impura de tipo intelectual, conforme el juego de las facultades del conocimiento. Recordemos que los juicios estéticos puros remiten a si algo es bello o no sin sensación alguna; mientras que los juicios empíricos, indican si algo es grato o no en el objeto. Cabe decir que la emoción que proporciona un deleite al desbordarse la energía es ajena a la belleza. Todas las bellas artes: pintura, escultura, arquitectura, etcétera, tienen como base un gusto en la forma. La forma de los objetos es juego de las figuras o juego de las sensaciones, es decir, es el producto del juego de las facultades de conocimiento, que se vuelve idóneo al tener el aspecto de natural y no parecer deliberado, sin dejar huella de reglas que hayan coartado la libertad del autor (Kant, 2005, §14, §44 y §45).

<sup>3</sup> Gadamer entrevistado por Get Groot (2008) cita a J.W. von Goethe diciendo: “So wahr, so seiend” en referencia a su viaje a las playas de Sicilia, sin embargo, hay una discrepancia de lugar y de redacción. La frase original “wie wahr, wie seiend”, fue escrita por Goethe en su estancia en Venecia, según consta en los *Escritos autobiográficos del 9 de octubre de 1786*: “Heute abend ging ich auf den Markusturm; (...) Ich wende mich mit meiner Erzählung nochmals ans Meer, dort habe ich heute die Wirtschaft der Seeschnecken, Patellen und Taschenkrebse gesehen und mich herzlich darüber gefreut. Was ist doch ein Lebendiges für ein köstliches, herrliches Ding! Wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr, wie seiend! Wieviel nützt mir nicht mein bißchen Studium der Natur, und wie freue ich mich, es fortzusetzen! Doch ich will,

da es sich mitteilen läßt, die Freunde nicht mit bloßen Ausrufungen anreizen.” (Goethe, 1998, s.93) / “Esta tarde subí a la torre de San Marcos, [...] Pero vuelvo otra vez con mi cuento al mar, donde he visto hoy la economía de los caracoles de mar, patelas y cangrejos, solazándome de todas mis veras. Pero ;qué cosa tan notable y magnífica es un ser viviente! ;Qué en armonía con su condición, ;qué verdadero, qué existente! ;Y cuánto no me aprovechan los estudios que hiciera hasta aquí de la Naturaleza y cómo me alegro de continuarlos! Pero puesto que se trata de algo comunicable, no quiero excitar a los amigos con meras exclamaciones” (Goethe, 1991, 1097).

<sup>4</sup> La interpretación desde la hermenéutica ontológica: como parte del acontecer del sentido en el que se forma el significado de todo enunciado, tanto del arte y toda tradición (Gadamer, 2001, 217).

<sup>5</sup> La reconfiguración se explica con P. Ricoeur: desde la Mimesis I que trata de una prefiguración que remite al mundo, es la praxis, el mundo fáctico que es el lenguaje y remite a la hermenéutica de la pre-comprensión en Heidegger y Gadamer; Mimesis II que trata de la configuración del mundo con propuestas, con expectativas de sentido V.gr. a través del relato y de la obra de arte que rehace y ordena el mundo. Da sentido a Mimesis I al reubicarlo y al colocar algo nuevo en el mundo de la vida (en Gadamer remitiría a la obra de arte); En Mimesis III hay una reconfiguración del mundo que vivimos, somos dichos a través de historias que nos configuran horizontes, nos interpelan y los interpelamos (diálogo). Se trata de tres momentos que se ven afectados en un círculo en movimiento. Lo que nos dice que estamos insertos en la historia del mundo a través de una narratividad (Ricoeur, 1995).

---

## Referencias:

- Frenk, Margit. (1997). *Entre la voz y el silencio (lectura en tiempos de Cervantes)*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- Gadamer, Hans-Georg. (2011). “Estética y hermenéutica” en *Estética y hermenéutica*. Trad. Antonio Gómez. Madrid: Tecnos /Alianza.
- Gadamer, Hans-Georg. (1992). “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” en *Verdad y método II*. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg. (2001). “La hermenéutica y la escuela de Dilthey” en *El giro hermenéutico*. Trad. Arturo Parada. Madrid: Cátedra.
- Gadamer, Hans-Georg. (2011). “Palabra e imagen (“tan verdadero, tan siendo”)” en *Estética y hermenéutica*. Trad. Antonio Gómez. Madrid: Tecnos /Alianza.
- Goethe, Johann Wolfgang von. (1998). “Italienische Reise. Venedig. Den 9 Oktober”, *Werke. Band II. Autobiographische Schriften III*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Goethe, Johann W. von. (1991). “Viajes Italianos. Venecia. 9 de octubre”, en *Obras completas. Tomo III. Autobiografía*, trad. Rafael Cansinos, México, Aguilar.

- González, María A. Rivara, Greta, y Rivero, Paulina. (2010) “María Zambrano y la condena platónica de la poesía” en *La verdad ficcional no es un oxímoron. Sobre las relaciones peligrosas entre filosofía y literatura*. México: UNAM-Itaca, pp. 135-149.
- Groot, Get. (2008). “Las promesas del arte. Conversación con Hans-Georg Gadamer” en *Revista Letras Libres*. No. 118, México. Revisado 03 de abril, 2021 en <https://www.letraslibres.com/mexico/las-promesas-del-arte-conversacion-hans-georg-gadamer>.
- Heidegger, Martin. (1958). “El origen de la obra de arte”, en *Arte y Poesía*. Trad. Samuel Ramos. México: FCE.
- Heidegger, Martin. (2000). *Ontología, Hermenéutica de la facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. (1979). “De un diálogo del habla” en *De camino al habla*. Trad. Ives Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Kant, Immanuel. (2005). *Crítica del juicio*. Trad. José Rovira. Buenos Aires: Losada.
- Zambrano, María. (1996). *Filosofía y Poesía*. México: FCE.

The image features a blurred blue background with a dark horizontal band across the middle. The text is centered within this band.

**III**  
**Poiesis**

---



Laura Sánchez Porras  
***Las aves no se suicidan:***  
***Un acercamiento a la obra poética de Alejandra Solórzano***

## RESUMEN

En el presente texto se expone una referencia historiográfica de la producción de la poeta Alejandra Solórzano (Guatemala-Costa Rica, 1980), con el fin de aportar a la conformación de estudios acerca de su obra literaria. El artículo se divide en dos secciones: (a) Acerca de la escritora, donde se muestra de forma resumida un acercamiento al contexto histórico, social y político que marca su vida y obra; y (b) Análisis de *Las aves no se suicidan*, donde se realiza una reflexión filológica e interpretativa del poema de la autora.

**Palabras Claves:** poesía, análisis literario, historiografía, literatura contemporánea, Centroamérica.

**Abstract:** This text presents a historiographical reference to the production of the poet Alejandra Solórzano (Guatemala-Costa Rica, 1980), in order to contribute to the formation of studies about her literary work. The article is divided into two sections: I. About the writer, which summarizes an approach to the historical, social and political context that marks her life and work; and II. Analysis of *Birds do not commit suicide*, where a philological and interpretative reflection of the author's poem is carried out.

**Keywords:** poetry, literary analysis, historiography, contemporary literature, Central America.

### Autor/ Author

Laura Sánchez Porras  
Universidad de Costa Rica

**ORCID ID: 0009-0000-8491-0914**  
**Correo: laura.sanchezporras@ucr.ac.cr**

Recibido: 14/01/2024  
Aprobado: 15/03/2024  
Publicado: 29/01/2025

## 1. Introducción

Este texto tiene como objetivo principal realizar un breve análisis filológico y una reflexión interpretativa del poema *Las aves no se suicidan*, de la poeta Alejandra Solórzano. Dicho poema está vinculado a su contexto histórico, social y político, íntimamente relacionado con su producción poética. De este modo, el artículo busca ser un aporte a la conformación de estudios acerca de su obra.

Gracias a dicho poema, navegaremos de la mano de la escritora por aguas profundas con temas que nos atraviesan: la

vida, la muerte, los afectos, el tiempo y la transición de la vida. Su visión filosófica nos plantea otros mundos, en los que las aves, los gatos y el suicidio son protagonistas. Es una invitación a reflexionar mientras disfrutamos su delicada propuesta literaria.

## 2. Acerca de la poeta

Alejandra Solórzano (Guatemala-Costa Rica, 1980) hija de madre y padre guatemaltecos, es poeta y actriz radicada en Costa Rica desde el 2007. También es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Costa Rica. En el 2016, finalizó sus estudios de Maestría en Filosofía Académica por la Universidad de Costa Rica. Ha publicado: la plaquette *De vez en cuando hablo con ella*, (Editorial Folio 114, Ciudad de Guatemala, 2006) y los libros: *Detener la historia*, (Ediciones Espiral, Costa Rica, 2015), y *Todo esto sucederá siempre* (Ediciones Espiral, Costa Rica, 2017). Su obra se encuentra publicada en revistas literarias y antologías de poesía en Costa Rica, Estados Unidos, España, Centroamérica, Suramérica y el Caribe. También ha sido poeta invitada por festivales nacionales e internacionales de poesía. (Salaverry, 2020; Alejandra Solórzano, s.f.). Solórzano se ha desenvuelto en el campo de la gestión y producción de proyectos artísticos interdisciplinarios (artes visuales, artes escénicas y escritura) con colectivos de artistas independientes y en el Ministerio de Cultura y Juventud.

En Salaverry se encuentra una breve introducción al contexto de la vida de Solórzano:

[...] su vida está marcada por el exilio y la migración política de sus padres. Costa Rica, Nicaragua, México y el retorno a Guatemala habitan en gran parte de su poesía. El tiempo, los viajes, la memoria, el cambio y el retorno son algunos de los temas que hilvanan su poesía a un sentir filosófico. (2020, 408).

El principio de la década de 1980 (año en que nace la poeta) fue para Guatemala, y Centroamérica en general, un período de enorme represión. Fue la época de los regímenes de los generales Lucas García (1978-1982) y Efraín Ríos Montt (1982-1983), bajo los cuales sucedieron grandes atrocidades, y se perseguía a todas aquellas personas que se opusieran. Guzmán realiza un análisis, o lo que ella llama “ejercicio reflexivo”, en el que expone una parte de la historia de vida de la poeta Alejandra Solórzano. Allí menciona: “En el recuerdo y la nostalgia queda un país en conflicto, un país que, en palabras de Alejandra, vivía los años más sangrientos de la guerra. Ese recuerdo es cicatriz y mordedura.” (2020, 107).

La madre y el padre de Alejandra Solórzano llegaron a Costa Rica a mediados de los años setenta, exiliados por el contexto de guerra en Guatemala. Sus dos hermanas mayores nacieron allí, pero llegaron de niñas junto a sus padres a Costa Rica, donde nació su tercera hermana y la autora. Su familia vivió en Costa Rica hasta el año 1984, momento en que viajaron a Nicaragua en el último período del sandinismo. En 1990 se trasladan a México, para luego viajar a Guatemala en 1994, un año y medio antes de la Firma de la Paz (1996), al igual que tantas otras familias de “retornados” que volvieron a Guatemala entonces.

Su historia migratoria, el escenario histórico y político, los vínculos familiares y afectivos, y las implicaciones que tiene todo esto en su vida, marcan su producción poética. La autora se refiere a estos diferentes países y contextos (Costa Rica,



donde nace; Nicaragua, México y Guatemala) a través de temas como la vida y la muerte, el amor y el dolor, desde su propia visión filosófica. Acerca de la obra poética de Alejandra, dice Jiménez en su artículo *Caer para salvarnos*: “[...] se inscribe en el conjunto manifiestamente presencial de las mujeres poetas en la tradición costarricense, donde ‘cada una imprimiendo su acento individual, coincide con las demás [...]’” (2018).

Por otro lado, Berman Bans (2018) en su escrito *Ontología de una sombra*, realiza un recorrido detallado por las tres publicaciones de la autora, y específicamente del libro *Todo esto sucederá siempre*, comenta: “[...] los símiles ceden paso a las metáforas más directas, imágenes más atrevidas, aunque controladas con rigor para expresar, desde lo mínimo necesario y no lo máximo permitido, las más profundas experiencias de su introspección personal.” Así también, Selene Fallas se refiere a este poemario, del cual asegura:

La lectura de esta obra permite (obliga a) establecer un diálogo, en especial con aquellos poemas que se relacionan con la muerte. La muerte y cómo la enfrentamos, la muerte y qué es para nosotros, la muerte y la existencia, y lo que podamos explicarnos de ambas. La muerte ya no importa, porque sucederá siempre, como el amor y la vida. (2018).

### 3. Análisis de *Las aves no se suicidan*

En este apartado se ofrece un análisis filológico y una reflexión interpretativa del poema *Las aves no se suicidan*, que forma parte del libro *Todo esto sucederá siempre* (2017) de la poeta Alejandra Solórzano. A continuación el poema completo:

(1) En otro mundo posible  
la Muerte de las aves sobreviene con apariencia de gato.  
Al filo de una rama.

La inanición, un desierto para soñar insectos, larvas y semillas.  
(5) Colisionar sobre el espejismo de una ventana indiferente.  
Perturbadas por ventiscas,  
desorden de alas disueltas a merced de la anunciación de invierno.  
Cansadas de tiempo  
escondidas en el interior de un tronco  
(10) hasta ser encontradas  
por masas de hormigas y escarabajos.  
Cual sea el destino  
su Muerte  
una figura agraciada con suavidad de otoño  
(15) espera para acompañar  
la sombra cristalina de sus cuerpos

hacia una leve infinitud.

Esto canta un pájaro a su Logia  
seguro de la ciudad durmiente  
(20) mientras le escucho *claro y distinto*  
apoyada en sigilo tras la ventana del cuarto.

Oír el augurio de muerte de los pájaros  
el sentido trino de su entidad secreta  
de su canto existencial.

(25) Enmudezco  
Sin el deseo de haber hablado  
[¿Qué apariencia tendrá mi muerte?]  
Me pregunto  
sin Logia  
(30) sin poseer un canto  
justo antes de la madrugada.

(Solórzano, 2017).

Acerca del libro *Todo esto sucederá siempre* (2017), del cual es parte este poema, menciona Selene Fallas (2018) que habla *in illo tempore*. Esto es, que hacen referencia a otros tiempos, lejanos. La muerte es el hilo temático que une a estos poemas. En ellos la poeta reflexiona acerca del principio y el fin, la vida y la muerte, la nada y el todo.

Este poema, específicamente, se conforma por 6 estrofas y 31 versos. Es de verso libre. Las dos primeras estrofas están compuestas por dos versos cada una, e introducen al resto del poema. El primer verso de cada una de estas coincide en número de sílabas: “En otro *mundo posible*” (v.1), y “Al filo de una rama” (v.3), marca un ritmo inicial, la musicalidad del canto de las aves. Usa el encabalgamiento, es decir, la continuidad de las frases en diferentes versos, lo que promueve una lectura fluida. Está escrito en un tono lineal, con una interrogante cerca del final, en modo reflexivo. El poema se refiere a la muerte, pero no con un tono trágico, sino de introspección.

En dicho poema, el yo lírico se expresa de sí misma en femenino, una mujer que reflexiona acerca de la muerte, a través de contemplar tras la ventana del cuarto a las aves: “[...] apoyada en sigilo tras la ventana del cuarto” (v.21). Además, este verso da una ubicación espacial: una casa, un cuarto. Esta mujer reflexiona acerca de su muerte “justo antes de la madrugada” (v.31), que es cuando las aves inician su canto, lo que nos ubica temporalmente.

Las frases “*mundo posible*” (v.1) y “*claro y distinto*” (v.20) están diferenciadas con el uso de itálica o cursiva. En ambos casos suponen referencias a conceptos o propuestas filosóficas. En el caso de “*mundo posible*”, recuerda la noción ontológico-metafísica que Leibniz propuso en la *Monadología*, sobre la infinidad de mundos posibles como ideas de Dios, quien desde todas las perspectivas geométricas elige por conveniencia de los grados de perfección que esos otros mundos contienen, y

por principio de no contradicción, el nuestro como el mejor de los mundos posibles.

Así, el yo lírico dice que “En otro mundo posible / la Muerte de las aves sobreviene con apariencia de gato.” (vv.1, 2). Ese otro mundo posible da paso al resto del poema. El ave y su antítesis felina: su predador, su constante amenaza, una licencia filosófico-literaria. El tema de la muerte de las aves es un guiño de la autora, con una complicidad irónica, fatalista. La Muerte aviar es dolorosa, pero hermosa; una personificación infame y bella, indudablemente felina.

Así, si la Muerte de las aves luce como un gato en ese otro mundo posible, el yo lírico, en contraposición, se pregunta más adelante: “¿Qué apariencia tendrá mi muerte?” (v.27), en este, el mejor de los mundos posibles, ¿será igualmente hermosa y vil? Desde el inicio, el yo lírico empieza a mencionar, casi como en una lista, maneras en que pueden morir las aves: por inanición, al colisionar con una ventana, en ventiscas que anuncian el invierno, cansadas de tiempo. Sea cual sea, “su Muerte” (v.13) “espera” (v.15). Como dice Bans (s.f.), podemos encontrar imágenes directas en las metáforas: “La inanición, un desierto para soñar insectos, larvas y semillas” (v.4), es decir, el hambre como un lugar completamente carente de recursos, desde el cual se añora aquello a lo que no se puede acceder, el alimento; “Cansadas de tiempo” (v.8) para referirse a haber alcanzado y hasta superado su expectativa de vida, al punto del cansancio. A través del uso delicado de otras figuras literarias, la poeta enriquece la escena.

La cuarta estrofa continúa, “Esto canta un pájaro a su Logia” (v.18), haciendo referencia a la organización básica de la masonería, cuyo nombre es, además, un simbolismo: el *logos* griego alude a verbo, palabra, argumentación. De allí que se llame “logia” también a los lugares de reunión de estas organizaciones, ya que son los espacios donde se habla o transmite enseñanza a través de la palabra. En este sentido, el pájaro canta a los suyos enseñanzas acerca de la muerte, transmite conocimientos de ella, aparentemente felina, mientras la ciudad aún duerme, está pronto a amanecer (v.19). La mujer, que se encuentra despierta cuando todos duermen, escucha “claro y distinto” (v.20) y “en sigilo” (v.21) el cantar del ave, sus enseñanzas, y reflexiona sobre ellas.

Aquí, nos detendremos brevemente en las palabras *claro* y *distinto*. Esta expresión fue usada por Descartes para describir el conocimiento intuitivo, empírico, y define los rasgos principales de dicha evidencia, el conocimiento que tenemos de las cosas presentes: *claridad* y *distinción*, en oposición a *oscuridad* y *confusión*. En este caso, el yo lírico escucha al ave *claro* y *distinto*: ese conocimiento es “claro” porque mediante sus sentidos está escuchando al ave cantar, lo nos da evidencia del ave. Además, le escucha “distinto”, con precisión, no tiene duda. Para Descartes puede haber claridad sin distinción, pero no lo contrario. Solo la facultad del entendimiento permite acceder a un conocimiento claro y distinto. Así, el yo lírico reflexiona sobre lo que captan sus sentidos, sobre sus pasiones y, quizás, metódicamente analiza lo que nos presenta como una gran metáfora: el transcurrir de la vida.

El yo lírico se encuentra “[...] apoyada en sigilo tras la ventana del cuarto” (v.21), en ese lugar íntimo, antes de la madrugada. A pesar de que la ciudad duerme, ella se mantiene despierta, observando y escuchando a las aves desde su ventana, en un acto casi fétido. Continúa describiendo el canto de las aves como un “augurio

de muerte”, esas enseñanzas acerca de la muerte que el pájaro canta a su logia se convierten en presagio, en indicios del futuro. “Oír el augurio de muerte de los pájaros / el sentido trino de su entidad secreta / de su canto existencial” (vv.22-24), versos en los que retoma las ideas anteriores: un canto “trino” como el gorjeo de las aves, o un “sentido trino” como tres en comunión... esa “entidad secreta” de la logia. El canto no puede ser otro más que un “canto existencial”, en el que hablar de la muerte afecta la vida, se reconoce el augurio, ese futuro que espera casi como la mujer, en sigilo felino.

Ante esto, ella, en silencio, se pregunta a sí misma: “¿Qué apariencia tendrá mi muerte?” (v.27), en contraposición con las aves, “sin Logia / sin poseer un canto” (vv.29, 30). Pero pronto se retomarán estos sugerentes versos. Primero, se propone dividir el poema en dos partes según los verbos utilizados: la primera, acerca de la muerte de las aves (desde la primera estrofa hasta la tercera); y la segunda, la reflexión del yo lírico acerca de su propia muerte (desde la cuarta hasta la sexta estrofa). Según esta propuesta, en la primera parte la autora usa verbos como “colisionar, perturbadas, disueltas, cansadas, escondidas, encontradas”, participios referidos a las aves, en plural. En la segunda parte: “escucho, oír, enmudezco, pregunto”, la mayoría en presente, primera persona singular. Estos últimos refuerzan la idea de la reflexión del yo lírico, en una posición de escucha y pregunta interna acerca de la muerte. Podríamos imaginar, también, un enfrentamiento entre ese otro mundo posible, reflejado en la primera parte del poema, y este, reflejado en la segunda parte.

El poema se titula *Las aves no se suicidan*: en él se enlistan una serie de posibilidades o maneras en que podrían morir las aves, pero ninguna es el suicidio. ¿Y para el yo lírico?, ¿cuáles son sus posibilidades de muerte? Ella misma se lo pregunta: “¿Qué apariencia tendrá mi muerte?” (v.27) en una existencia desprovista de Logia y canto, contrario a las aves. Entonces, si las aves no se suicidan, ¿quién lo hace?, o ¿para quién es esta una posibilidad, una manera de morir? La palabra se hace presente a través de una negación: “no se suicidan”. En la constante contraposición de elementos en la interpretación del poema, entre la mujer y las aves, podríamos decir, siguiendo este juego de opuestos complementarios, que si las aves no se suicidan, entonces, contrariamente, para los seres humanos, y específicamente para el yo lírico, esta mujer, el suicidio constituye o pudo haber constituido una forma posible de muerte. El pensador Albert Camus, en su texto *El mito de Sísifo*, dice que “[...] no hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena ser vivida es responder a la pregunta fundamental de la filosofía” (1995, 15). En el sentimiento de lo absurdo es que la idea del suicidio florece. En el poema, el yo lírico se vuelve la apariencia de su Muerte, su propia predatoria, en sigilo félico espera... por sí misma. En ese otro mundo posible, la Muerte tiene apariencia de gato, ¿y en este, “el mejor de los mundos posibles”? Sin embargo, el mismo Camus concede: “[...] en el apego de un hombre a su vida hay algo más fuerte que todas las miserias del mundo” (20). Así, la mujer parece no actuar conforme a lo que podría plantearse como una opción válida ante su reflexión, sino que ante la oportunidad del nuevo amanecer continúa transitando la vida.

No solo hay contraposición entre las aves y la mujer. Esta encuentra en ellas enseñanzas, pensamientos, y se identifica. Las observa y las escucha atentamente,

claro y distinto, y ante eso “enmudece / sin el deseo de haber hablado” (vv.25, 26), en ese acto de escucha y silencio, de donde proviene el “auténtico estar con otros”, que el filósofo Martin Heidegger plantearía como necesario para el “diálogo” y para no caer en el olvido del ser. No es una referencia directa a este pensador, pero hace recordar su planteamiento de que la escucha es la conexión entre discurso y comprensión, forma parte del discurso mismo y lo posibilita. Además, dice que para callar se “debe disponer de una verdadera y rica apertura de sí mismo” (1953, 167). En este sentido, el yo lírico se muestra atenta en el silencio, es un callar activo que permite el diálogo, el canto aviar es interlocutor. Heidegger, además, se refiere al lenguaje poético como una oportunidad para expresar lo que nos sobrepasa. En ese silencio, el yo lírico se reconoce a sí misma a través de los otros, de las aves y su canto, de la muerte y los gatos. Todo pasa a ser un conjunto inseparable, todo forma parte de lo mismo y es cíclico, *Todo esto sucederá siempre*.

Por otra parte, con el fin de enriquecer esta interpretación y apenas sugerir otras posibles, se consulta el *Diccionario de los símbolos* de Jean Chevalier: “[...] el vuelo predispone a los pájaros, para ser símbolos de las relaciones entre cielo y tierra. [...] el ave es la figura del alma escapándose del cuerpo” (1986, 154). Asimismo detalla: “la ligereza del pájaro entraña, sin embargo, un aspecto negativo [...] inestable, volando de aquí para allá” (1986, 155). Sumado a esto, acerca de la muerte, dice:

[...] es revelación e introducción. [...] los místicos, de acuerdo con los médicos y los psicólogos, han advertido que en todo ser humano, a todos sus niveles de existencia, coexisten la muerte y la vida, es decir una tensión entre fuerzas contrarias. La muerte a un nivel es tal vez la condición de una vida superior a otro nivel.” (1986, 731).

Al tomar en cuenta el contexto de la poeta, y a través del análisis realizado, podríamos decir que habla desde una memoria, desde los recuerdos de alguien migrante, para quien la muerte era una amenaza constante, un enfrentamiento cotidiano tanto para sus vínculos afectivos familiares como para sí misma. De este modo habla desde su experiencia individual, pero también desde esa colectividad que comparte una historia de vida desde las guerras, la muerte, el desarraigo, la inestabilidad... Se mencionó al inicio del análisis que los poemas de este libro hablan de un tiempo “pasado” que marca definitiva y radicalmente el ahora. En este sentido es presente: “ese recuerdo es cicatriz y mordedura.” (Guzmán, 2020, 107). Como escribió Ana María Rodas (Guatemala, 1937) en su poema *Desacuerdo*, “Aquí no se cancelan los afectos / ni los llantos, ni la sangre derramada / ni la memoria de los muertos.” (vv.27-29), (1998, 33, 34).

A modo de cierre, este texto sugiere relaciones entre la biografía estudiada de la escritora Alejandra Solórzano, el contexto histórico, social y político en que se ha desenvuelto, tomando como referencia el trabajo de Guzmán (2020) y los análisis escritos por Fallas (2018), Jiménez (2018) y Bans (2018), y su producción poética. El análisis filológico e interpretativo del poema *Las aves no se suicidan*, de su libro *Todo esto sucederá siempre* (2017), posibilita evidenciar rasgos importantes de su obra: temas como la migración, la vida y la muerte, el dolor y los afectos, desde una visión filosófica donde las aves y los gatos nos plantean problemas existenciales. El poema

analizado revela algunos de estos temas y da paso a colocarse en la posición reflexiva del yo lírico, y desde una apropiación de la visión filosófica de la escritora, generar nuevas interpretaciones. Sus poemas son, en definitiva, obras de gran riqueza literaria, y degustarlos, un verdadero deleite.

---

## Referencias

- Alejandra Solórzano. (s.f.). (Casi) literal. Revista Centroamericana de cultura y opinión. Consultado el 10 de diciembre de 2022. <https://casiliteral.com/colaboradores/otras-colaboraciones/alejandra-solorzano/>
- Bans, B. (2018). Ontología de una sombra. *Revista Álator*, 8. <https://www.alastorliterario.com/articulo/alejandra-solorzano-analisis-poesia-berman-bans/>
- Camus, Albert. (1995). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Chevalier, J. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Editorial Herder.
- Fallas, S. (2018, 23 de febrero). Alejandra Solórzano, una voz que susurra y grita (al unísono). *La Nación*. <https://www.nacion.com/ancora/alejandra-solorzano-una-voz-que-susurra-y-grita/AII6LK3ALZCBFMLT2YRGFANNTU/story/>
- Guzmán, S. (2020). Un acercamiento sensible al estudio de las migraciones en la poesía de Alejandra Solórzano Castillo. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 31(1). Universidad de Costa Rica.
- Heidegger, M. (1953). *Ser y Tiempo* (J. E. Rivera, trad., prólogo y notas). <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Ser%20y%20Tiempo.pdf>
- Jiménez, A. (2018, 25 de julio). Caer para salvarnos. *Revista de Letras*. <https://revistadeletras.net/alejandra-solorzano-caer-para-salvarnos/>
- Rodas, A. M. (1998). *Recuento*. Ediciones La Ermita; Editorial Óscar de León Palacios.
- Salaverry, A. (2020). *Mujeres poetas de Costa Rica, 1980-2020*. El Atabal Editores.
- Solórzano, A. (2017). *Todo esto sucederá siempre*. Ediciones Espiral.

---

## Agradecimientos

A la poeta, quien cálida y pacientemente compartió conmigo detalles de su vida y obra. Gracias a las letras, que nos hicieron encontrarnos.

The image features a blurred blue background with a dark horizontal band across the middle. The text is centered within this band.

# **IV**

## **Perfiles**

---





Álvaro Carvajal Villaplana  
**Fernando Broncano: Homenaje**

### RESUMEN

Este artículo aborda a un autor español, el Dr. Fernando Broncano Rodríguez, profesor de la Universidad Carlos III de Madrid, que recién se ha jubilado, y a quien se le dedicó un homenaje. Si bien no es un autor centroamericano cabe ofrecerle esta breve semblanza por el contacto académico que ha tenido con Centroamérica. A parte de las referencias personales, el texto aborda de forma sucinta la relación entre diseño y racionalidad tecnológica.

**Palabras Claves:** Fernando Broncano, homenaje, filosofía de la tecnología, diseño, racionalidad tecnológica.

**Abstract:** This article addresses a spanish author, Dr. Fernando Broncano Rodríguez, professor at the Carlos III University of Madrid, who has recently retired, and to whom a tribute was dedicated. Although he is not a Central American author, it is worth offering him this brief profile due to the academic contact he has had with Central America. Apart from personal references, the text succinctly addresses the relationship between design and technological rationality.

**Keywords:** Fernando Broncano, tribute, philosophy of technology, design, technological rationality.

#### Autor/ Author

Álvaro Carvajal Villaplana  
Universidad de Costa Rica

**ORCID ID: 0000-0003-2641-4925**

**Correo: alvaro.carvajal@hotmail.com; alvaro.carvajal@ucr.ac.cr**

Recibido: 12/11/2024

Aprobado: 14/12/2024

Publicado: 29/01/2025

Esta *semblanza* se inscribe en el homenaje realizado a Fernando Broncano, de la Universidad Carlos III de Madrid, España, debido a su jubilación. La actividad fue organizada por Jesús Vega, Carlos Thiebaut y Josep Corbí, el viernes 25 de octubre de 2024, en una sección virtual, vía Zoom. En el acto académico participaron Ernesto Sosa, Diana Pérez, David Sosa, Sandra Lazzer, Saray Ayala, Álvaro Carvajal, Remedios Zafra, Alejandro Abrantes y Alicia Broncano.

Lo primero que he de manifestar en este homenaje es mi agradecimiento a Fernando Broncano por su cordial acogida durante mi estadía en Madrid, un periodo de 4 años y 6 meses, durante los cuales realicé mis estudios doctorales, cuyo tema fue

la relación entre ciencia, tecnología y desarrollo; Fernando fue mi tutor de tesis, y en ese proceso tuvimos muchas discusiones que contribuyen al desarrollo de mi trabajo final de graduación. De él recibí su generoso apoyo para realizar viajes de investigación, entre otras actividades académicas. Por otra parte, he de destacar la vocación pedagógica.

Por otra parte, el Dr. Broncano ha participado en varios congresos de ACOFI, en especial en Honduras, ha impartido cursos de posgrado en el Programa de Posgrado de la Universidad de Costa Rica, y es miembro comité científico de *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*.

El tema que escogí para este homenaje fue la noción de *diseño* en su relación con la de *racionalidad*; esto a partir de los cursos que imparto en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica (UCR), estos cursos son: *F-2021 Filosofía de la tecnología* y el *F-2015 Tecnología y desarrollo: una perspectiva filosófica*.

Previo a presentar la relación de los textos y las ideas de Broncano con dichos cursos, he de indicar que mi primer contacto con Fernando Broncano fue durante una corta investigación que hice para un artículo sobre el uso de la noción de *modelo* en el diseño. El artículo se publicó en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (2003, XLI, 103, enero-junio), y ahí cité los textos: *Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológico* (2000) y *Nuevas meditaciones sobre la técnica* (1995). Si bien el artículo se publicó en el 2003, su escritura fue previa a mi estadía en la Universidad Carlos III de Madrid. Posterior a dicha investigación, María Teresa López de la Vieja, a quien invité a ofrecer un curso en el Programa de Posgrado de Filosofía (UCR), fue quien me puso en contacto con Broncano, y ahí comenzó nuestra relación académica.

El tema de la relación entre diseño y racionalidad tecnológica roza con otros aspectos de la investigación filosófica de Broncano, tal es el caso de la agencia, la cultura material, la democracia, la ética y la política de la tecnología. Como el asunto es amplio, y el espacio corto, procuraré centrarme en el tema indicado.

En el curso de *Filosofía de la Tecnología*, se usan como textos de lectura obligatoria varios capítulos de algunos de los libros editados: “Cultura material y humanidades”, en *Estrategia del Simbionte*” (2012); “La dimensión técnica de la democratización y la dimensión técnica de la política”, en *Entre ingenieros y ciudadanos* (2006a); “El mito de la máquina y agencia técnica”, en *Entre ingenieros y ciudadanos* (2006b); “Diseño y representación en Ingeniería”, en *Ingeniería y pensamiento* (2006c). Además, del libro antológico *Nuevas meditaciones sobre la técnica* (1995), utilizo algunos artículos sobre el conocimiento ingenieril, entre otros.

Uno de los aspectos que llama la atención del pensamiento de Broncano es su insistencia en el estudio de la lógica interna del desarrollo de la tecnología, en contraste con los enfoques externalistas; aunque, es claro que Broncano va más allá del enfoque externalista, al considerar el análisis social, político y cultural de la tecnología (1995, *Nuevas meditaciones sobre la técnica*). Para Broncano la ciencia se distingue de la tecnología porque la primera busca la verdad, mientras que la tecnología no persigue la verdad en sí misma, sino que lo hace de manera instrumental y pragmática, y su atención va tras la transformación de la realidad, y la investigación tecnológica se orienta a la práctica. En Broncano, el diseño trabaja con modelos, los que, de la misma manera, tienen una finalidad práctica.

A este respecto el análisis del diseño es parte de este enfoque; ya en *Mundos artificiales* (2000), Broncano considera que el diseño es una secuencia de operaciones con el resultado de un objeto prefigurado previamente, que consta de órdenes de acción o de proposiciones nomopragmáticas, con estructura articulada compleja. Para él, el diseño es algo más que un plano o dibujo, son la forma: la manera en la que se procede a elaborar los objetos técnicos; pero a la vez indica que los diseños cumplen una función similar a la de las teorías en la ciencia (2000, 118). Por otra parte, el diseño es una especie de algoritmo, una metodología que indica cómo proceder. En 2006, considera que el papel del ingeniero(a) es simular a la realidad: inventar modelos de los que cabe preguntarse si son buenas correspondencias con la realidad; a la vez, se interroga si éstos funcionan o no como guías para la acción.

Al igual que en *Mundos artificiales* considera que la ingeniería diseña objetos y artefactos que todavía no existen, que tal vez nunca llegarán a existir, pues se trata de un trabajo entre la eficacia y la imaginación (2006, 65). En dicho texto hay algo novedoso, pues considera que el diseño (diseño industrial) es una especie de investigación filosófica, ya que tendería a ver más cómo deberían ser los objetos, de tal manera que los(as) ingenieros(as) hacen una doble operación: la creación de objetos (conceptual) y la reflexión sobre el mismo hecho de crear un nuevo objeto (68). Una idea continua en su pensamiento reside en que sostiene que el objeto existe previamente, de manera conceptual, y luego deviene en la materialidad.

En el proceso de diseño media la reflexión y el juicio, ya que en la secuencia de operaciones mentales y de ensayos que conducen a la producción del objeto, identifica un momento esencial, aquel en que el (la) ingeniero(a) juzga que un diseño es la mejor solución al problema que se pretendía resolver. Ese juicio, es de valor (2006, 71); tal juicio, para él, es el que crea o instaura la responsabilidad del diseñador(a) sobre el producto que llegará a existir. De tal manera que un elemento que es visto desde una perspectiva externalista, se convierte en algo que responde al proceso del desarrollo interno de la tecnología. Este juicio también hace del ingeniero(a) el responsable de su entorno, ya que gracias a su intervención el entorno humano se transforma, al mismo tiempo que produce cambios en las trayectorias tecnológicas futuras; por ende, cambia las condiciones de existencia. Así, el juicio en la perspectiva de la racionalidad tecnológica es una condición necesaria del diseño (74), y el juicio tiene que ver con la eficacia; por ende, con la prudencia; y esto remite al énfasis de la racionalidad tecnológica de la *astucia*, es decir, la ingeniería no da rodeos, como el caso de la filosofía, sino que pretende dar en el blanco (en el sentido de Aristóteles), de la manera más directa. Así, una solución es eficiente si es la adecuada, esto es si no crea otros problemas, si induce a una trayectoria sin afectar las adyacentes; en este sentido, es un criterio muy estricto (74), pues se trata de una prudencia que controla al máximo las posibilidades (pragmáticas y de oportunidades) de las que nos hacemos directamente responsables.

Por otra parte, cabe indicar que, para Broncano, la marca de la racionalidad es la *intencionalidad* la que se le adjudica a un agente. En este caso, el ingeniero(a) tiene la intencionalidad de la producción del objeto, la que se concreta en el diseño, y luego el objeto. Tal característica de la racionalidad implica aspectos que se encuentran en la reflexión ingenieril: (a) la capacidad de representarse un grupo estados posibles

del mundo; (b) un conjunto de objetivos o resultados; (c) una función de elección que tiende a conseguir el máximo de satisfacción; (d) un determinado número de cursos de acción posibles y (f) una función de elección que tiende a conseguir el máximo de satisfacción a esos objetivos. La racionalidad es normativa, pero no se trata de una normatividad absoluta, sino relativa a contextos, no de una maximización de absolutos, sino limitada y constrictiva; fiable en un contexto determinado. Y está basada en razones, es la capacidad de dar cuenta de \_\_\_\_\_. La racionalidad involucra varias dimensiones: la moral-política; la simbólica y la instrumental. En este sentido, Broncano afirma que la racionalidad tecnológica es concreta y situada, con lo cual vuelve a la idea de la racionalidad tecnológica como astucia.

Esta idea de racionalidad había que contrastarla con la del libro *Racionalidad, acción y opacidad*, de 2017, en donde la racionalidad aparece como una virtud. Empero, por el espacio disponible en esta columna, no es posible exponerla. Se puede rescatar la idea de que la agencia aparece como posibilidad de una posibilidad, es decir, la espontaneidad de la agencia no es tanto o solo la posibilidad, sino el cómo esta es gestionada por el sujeto, cómo se enfrenta esa persona al cuadro de posibilidades que le ofrecen sus capacidades, sus motivos y las circunstancias, cómo logra constituir la posibilidad de la posibilidad. La agencia es una constitución de la posibilidad y no simplemente su ejercicio (55).

Estas reflexiones sobre la relación entre diseño y racionalidad me parecen un tema valioso para brindar un homenaje a mi amigo y profesor, deseándole una feliz jubilación, y más años de actividad intelectual.

---

## Referencias

Broncano, Fernando (2017). *Racionalidad, acción y opacidad*. Buenos Aires: EUDEBA.

\_\_\_\_\_. (2012). Cultura material y humanidades. En: *La estrategia del simbiote: Cultura material para nuevas humanidades*. Salamanca: Delirio.

\_\_\_\_\_. (2009). *La Melancolía del ciborg*. Barcelona: Herder.

\_\_\_\_\_. (2006a). La dimensión técnica de la democratización y la dimensión técnica de la política. *Entre ingenieros y ciudadanos: Filosofía de la técnica para días de democracia*. España: Montesino.

\_\_\_\_\_. (2006b). El mito de la máquina y agencia técnica”, en *Entre ingenieros y ciudadanos*. Filosofía de la técnica para días de democracia. Barcelona: Montesinos.

\_\_\_\_\_. (2006c). Diseño y representación en Ingeniería. Aracil, Javier. *Ingeniería y Pensamiento*. Sevilla, España: Fundación del Monte: 65-106.

\_\_\_\_\_. (2000). *Mundos artificiales: Filosofía del cambio tecnológico*. CDMX, México: Paidós.

\_\_\_\_\_. (1997). “Ontología y posibilidad en la racionalidad tecnológica”, en Rodríguez López, M. (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad*. Cáceres: Paradoxa.

\_\_\_\_\_. (1995). *Nuevas Meditaciones sobre la técnica*. Madrid: Trotta.

Carvajal Villaplana, Álvaro. (2003). La función de la noción de diseño en la tecnología. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (2003, XLI, 103, enero-junio): 107-115.





**V**  
**Procesos de investigación**

---





---

## Presentación:

---

El Observatorio Temático Interuniversitario sobre los Derechos de la Niñez y la Adolescencia (OBINA) surge en el 2020, como una plataforma de investigación orientada por los valores de inclusión social y equidad, con enfoque de derechos y enfoques conexos para la defensa de los derechos de los niños, niñas y adolescentes en Costa Rica. El OBINA es el resultado del esfuerzo de la Universidad Estatal a Distancia (UNED), el Instituto Tecnológico de Costa Rica (TEC), la Universidad Técnica Nacional (UTN), la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) y la Universidad de Costa Rica (UCR), adscrito en el Instituto de Investigaciones en Educación (INIE/UCR), para actualizar, sistematizar, analizar y promover los esfuerzos que las universidades públicas aportan en materia de derechos de la niñez y la adolescencia.

El OBINA posee tres ejes de trabajo: (a) Seguimiento a política públicas; (b) Núcleo de políticas y enlaces interuniversitarios; (c) Indicadores y mapeo de datos. En este último eje, se realiza una investigación que muestra la relevancia del trabajo de las universidades públicas y su contribución desde su quehacer sustantivo: la investigación, la docencia y la acción social o extensión docente. Asimismo, se realiza un análisis sobre la aplicación y pertinencia de indicadores que ayuden a mostrar los alcances del desarrollo integral y el cumplimiento de los derechos de las personas menor de edad. La experiencia ha mostrado que persiste una disparidad en cuanto a los indicadores sobre el avance de los derechos fundamentales de la niñez y la adolescencia; así como su actualización y estandarización, tanto a nivel país como a nivel internacional. Por ello, la Comisión de indicadores y mapeo de datos (CID/OBINA), desarrolla un diagnóstico sobre los indicadores aplicados en Costa Rica, y de su pertinencia para analizar a los grupos de personas menores de edad en condición de vulnerable, ya sea por exclusión o por dificultad para el disfrute pleno de sus derechos. Esta investigación comprende una revisión de fuentes inicial, que es la etapa de la que aquí damos cuenta. En lo sucesivo, este estudio se propone confrontar los resultados de esta primera etapa con las percepciones de una muestra de usuarios y sujetos de estudio.

Dina Espinosa Brilla  
Coordinadora



Dina Espinosa Brilla | Melissa Edith Valverde-Hernández  
***Análisis de niñez y adolescencia en condición de exclusión  
o desventaja para el disfrute pleno de sus derechos:  
Acercamiento desde indicadores de resultados***

## RESUMEN

Este trabajo es un avance de investigación sobre los indicadores que se usan para establecer el avance en la consecución de los derechos de la niñez y la adolescencia, en particular de aquellos que requieren de protección especial, por encontrarse en situación de exclusión y privación de tales derechos. Se entiende en este trabajo como indicadores aquellos elementos puntuales que se pueden evidenciar sobre las condiciones de vida, supervivencia, desarrollo, protección y participación en las que la niñez y la adolescencia se desenvuelven. Estos indicadores se pueden rastrear en las evidencias que aportan los diferentes estudios sobre la condición de las personas menores de edad, y de cómo estos han ido cambiando a lo largo del tiempo. La preocupación principal es poder detectar indicadores de resultado y medición de impacto, los cuales permitirían demostrar los alcances y mejoras logrados con el accionar de las instituciones pública sobre esta población, y fundamentar la toma de decisiones con evidencia científica.

**Palabras Claves:** Derechos Humanos , niñez y adolescencia, indicadores de resultados.

**Abstract:** This work discusses the performance indicators that are used to determine how much the rights of children and adolescents are being fulfilled, in particular for children that live under conditions of exclusion and deprivation of such rights. In this work, an indicator is understood to be those specific elements that can show the conditions of life, survival, development, protection and participation that children and adolescents experience. These indicators can be traced in previous studies on the condition of minors, which allows determining how such indicators have changed over time. The main objective is to be able to detect and measure the impact of these performance indicators, allowing to demonstrate the effectiveness of public policy on this subject and to suggest a decision-making approach to public institutions based on scientific evidence.

---

**Autor/ Author**

Dina Espinosa Brilla  
Universidad de Costa Rica

**ORCID ID: 0000-0002-7185-1481**

**Correo:**  
[dinaespinosabrilla@yahoo.com](mailto:dinaespinosabrilla@yahoo.com)

Melissa Edith Valverde-Hernández  
Universidad de Costa Rica

**ORCID ID: 0000-0003-0669-6320**

**Correo:** [melissa.valverde\\_h@ucr.ac.cr](mailto:melissa.valverde_h@ucr.ac.cr)

Recibido: 03/12/2024  
Aprobado: 14/12/2024  
Publicado: 29/01/2025

**Keywords:** Human rights, childhood and adolescence, performance indicators.

---

## 1. Introducción

Las poblaciones que más preocupan en Costa Rica son las personas menores con discapacidad y/o diversidad funcional, de la diversidad sexual o LGBTIQ+, en condición de calle, afrodescendientes, pertenecientes a pueblos indígenas, personas privadas de libertad, privadas de familia, institucionalizadas, en tránsito migratorio, en condición de pobreza y pobreza extrema, en condición de explotación (sexual, laboral, comercial, relaciones impropias), por violencia de género y maternidad/paternidad temprana. A estos segmentos de la población de niños, niñas y adolescentes se debe dar un seguimiento específico para determinar si avanzan hacia la inclusión y garantía del disfrute pleno de sus derechos como personas menores de edad. Para ellos, debe analizarse si el reporte de datos por parte de las instituciones garantes de la protección especial de la niñez y la adolescencia, logra alcanzar avances y resultados, que puedan evidenciarse mediante el uso de indicadores adecuados al enfoque de derechos. De ahí el interés del desarrollo de esta investigación, que se encuentra en una etapa de diagnóstico, y que servirá para que la generación de evidencia científica sea más confiable y oriente con más claridad la toma de decisiones políticas en materia.

Costa Rica suscribió la *Convención sobre los Derechos del Niño* (CDN), que entra en vigencia en 1990 como la Ley N°7184. En consecuencia, el país ha enriquecido progresivamente su marco legal para la garantía de los derechos de la niñez y la adolescencia, así como afinado y desarrollado una serie de estudios, reportes institucionales e instrumentos para determinar los avances en materia respectiva. Sin embargo, hace falta la creación de entornos que susciten una cultura promotora de los derechos de los niños, niñas y adolescentes. Para ello, es necesario superar la idea de que el bienestar y desarrollo de las personas menores de edad corresponde únicamente a determinadas instituciones gubernamentales. Además, es necesario que las diferentes instituciones se den a la tarea de reflexionar sobre qué procede acerca de este tema y qué le corresponde atender, de manera que fortalezcan sus acciones para lograr cumplir de manera real con los compromisos asumidos por el país, y así potenciar la calidad de vida de esta población.

Como respuesta a esa necesidad de observar el cumplimiento de los derechos de la niñez y la adolescencia en Costa Rica, surge una alianza estratégica entre las universidades públicas del país, bajo la figura del Observatorio Temático Interuniversitario de Derechos de la Niñez y la Adolescencia (OBINA), como parte del Programa Observatorio de la Educación (OBSED) del Instituto de Investigación en Educación de la Universidad de Costa Rica. Por su parte, el OBINA desarrolla tres ejes de trabajo. En este caso, el eje de indicadores y mapeo de datos inicia su abordaje con la sistematización y el recuento de los indicadores puestos en práctica y las investigaciones, trabajos de acción social y cursos que se han venido desarrollando en las universidades públicas.

En este momento, el trabajo de la Comisión de Datos (CID/OBINA) se orienta a analizar los alcances de la gestión de las instituciones públicas costarricenses,

abocadas al cumplimiento de derechos de la niñez y la adolescencia, por medio de los indicadores de resultados pertinentes para la *Convención sobre los Derechos del Niño*, protocolos y pactos vinculantes, que los Estados Parte se han comprometido a respetar, proteger, garantizar, restituir y reparar la condición de la población excluida y en desventaja de niños, niñas y adolescentes en el país. Para ello, se han marcado varias etapas que responden a objetivos específicos:

- a) Conceptualizar la población excluida y en desventaja de sus derechos en Costa Rica (como justificante de la población en estudio: quiénes son, dónde están, quién los debe atender y qué convenios, pactos y protocolos los asisten para el cumplimiento de sus derechos).
- b) Contrastar entre indicadores del estándar internacional y los indicadores rastreables a nivel local, en la gestión de las instituciones públicas costarricenses, con énfasis en la rendición de cuentas de los resultados alcanzados, para el reconocimiento de impactos sobre las poblaciones de NNA en condición de exclusión.
- c) Elaborar los lineamientos de una propuesta de mejoras hacia el enfoque de resultados e impactos en la gestión de las instituciones públicas abocadas a la defensa de los derechos de niñez y la adolescencia en condición de exclusión y desventaja en Costa Rica, período 2020-2024.

Los aportes consignados en este avance de investigación se refieren a la primera etapa.

---

## 2. Antecedentes

Con la entrada en vigencia de la *Convención sobre los Derechos del Niño* (26 de enero, 1990). Se desarrollan nuevos paradigmas sobre la consideración de las personas de 0 a 18 años; en especial, reconoce a esta población su condición de sujetos humanos, y ya no como meros objetos de cuidado que, por discriminación etaria, son vistos como personas disminuidas en sus derechos. Todas las personas menores de edad son sujetos que deben ejercer sus derechos y responsabilidades bajo el principio de autonomía progresiva. Para ello, la CDN parte de que “[...] de conformidad con los principios proclamados en la Carta de las Naciones Unidas, la libertad, la justicia y la paz en el mundo se basan en el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana” (CDN, 1989, preámbulo). Si no se da esta condición, no sería viable el progreso social, un buen nivel de vida, y el ejercicio de la libertad. Por consiguiente, la Asamblea General de las Naciones Unidas insiste en que:

Convencidos de que la familia, como grupo fundamental de la sociedad y medio natural para el crecimiento y el bienestar de todos sus miembros, y en particular de los niños, debe recibir la protección y asistencia necesaria para poder asumir plenamente sus responsabilidades dentro de la comunidad. [...] para el pleno y armonioso desarrollo de su personalidad debe crecer en el seno de la familia, en un ambiente de felicidad, amor y comprensión. [...] que el niño debe

estar plenamente preparado para una vida independiente en sociedad y ser educado [...] en un espíritu de paz, dignidad, tolerancia, libertad, igualdad y solidaridad (CDN, 1989, preámbulo).

Todos estos elementos considerados en la CDD justifican la necesidad de una “protección especial” que se expresa y ratifica en la CDN de 1989. Las fuentes en las que se apoya la CDN son la *Declaración de Ginebra sobre los Derechos del Niño* (1924), y en la *Declaración de los derechos del niño* del 20 de noviembre de 1959, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Asimismo, en los artículos 23 y 24 del *Pacto internacional de derechos civiles y políticos* (1966) ya se reconocen los derechos fundamentales de los NNA, como también en el artículo 10 del *Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales* (1966). Además del derecho de los NNA a protección y asistencia, en la *Declaración sobre los principios sociales y jurídicos relativos a la protección y el bienestar de los niños, con particular referencia a la adopción y la colocación en hogares de guarda, en los planos nacional e internacional* (1966), que regula el bienestar general de la familia, los hogares de guarda o cuidado, y la adopción. También con las *Reglas mínimas de las Naciones Unidas para la administración de justicia de menores* (1985, conocidas como las Reglas de Beijing), y la *Declaración sobre la protección de la mujer y el niño en estados de emergencia o de conflictos armados* (1974), se reconocen y se insiste en considerar derechos especiales para esta población, que permitan ser un puente para garantizar su dignidad humana expresada en los derechos fundamentales.

Los instrumentos citados pusieron de relieve la necesidad de una nueva convención que no solo reuniera los preceptos pactados de previo por las Naciones Unidas en materia de niñez y adolescencia, sino que también impulsara el cambio de paradigma hacia el enfoque de derechos y la transformación cultural en favor de todos los NNA del mundo. En este sentido, el compromiso de los Estados firmantes también supone un sistema de evaluación y monitoreo del cumplimiento de estos derechos, que dé cuenta de la protección integral de los NNA.

En el caso de Costa Rica, además de la CDN, el *Código de la Niñez y la Adolescencia*, Ley N°7739 (1998), en sus artículo 168 y siguientes, se establece el *Sistema Nacional de Protección Integral* (SNPI), para garantizar la atención, prevención y defensa de los NNA, por medio del Consejo Nacional de Niñez y Adolescencia (CNNA), las instituciones gubernamentales y de la sociedad civil que lo constituyen, las Juntas de Protección de la Infancia y los Comités Tutelares ligado a las Asociaciones de Desarrollo Comunal (Ley N°3856 Sobre el desarrollo de la comunidad).

El articulado de la CDN puede agruparse en cinco áreas o ejes: Cumplimiento de derechos, derechos de supervivencia, derechos de desarrollo, derechos de protección y derechos de participación. También puede asociarse a la búsqueda de una vida mejor, lo que lo hace coincidir y relacionarse con los Objetivos del Desarrollo Sostenible, como parte de una estrategia de desarrollo justo, equitativo y en armonía con la Naturaleza (vid. IX Informe EDNA, 2020, 20-21).

Las universidades públicas, por medio del Consejo Nacional de Rectores, participan en el Consejo Nacional de Niñez y Adolescencia (CNNA) y en sus comisiones, como parte de la generación de la política pública que afecta a la niñez y la adolescencia en el país (*Código de la Niñez y la Adolescencia*, Ley N°7739, art. 172.h). Las universidades

no quedan exentas de esta responsabilidad, porque la educación tiene la obligación de coadyuvar a que los niños, niñas y adolescentes alcancen su desarrollo integral y derechos. Por ello, las universidades públicas, en conjunto con instituciones gubernamentales y no gubernamentales, contribuyen a dar respuesta a los desafíos y compromisos que el país tiene con las personas menores de edad, de forma particular, incidiendo en la formulación de políticas públicas basadas en evidencia al servicio de esta población. De manera que el quehacer de las universidades públicas, en materia de derechos de la niñez y la adolescencia, es también una función transversal a sus políticas, y planes de acción.

---

### 3. Criterios para la construcción de indicadores en Derechos Humanos

De conformidad con el Enfoque Basado en Derechos Humanos (EBDH) (UNICEF, 2022, p.9), los Estados Partes tienen las siguientes obligaciones:

- a) *Respetar*: los Estados Partes deben evitar la adopción de medidas que impidan, interfieran, obstaculicen o restrinjan el pleno disfrute de los derechos de las personas.
- b) *Proteger*: los Estados Partes tienen el deber de establecer todas las medidas que sean necesarias para impedir que terceros interfieran, obstaculicen o restrinjan el pleno disfrute de los derechos por parte de las personas.
- c) *Garantizar*: los Estados Partes tienen el deber de adoptar todas las medidas que sean necesarias y que permitan a las personas ejercer de manera plena sus derechos. La promulgación de leyes, así como la implementación de políticas y procedimientos, incluida la asignación de recursos, son clave para ello. Cabe destacar entre los procedimientos la necesidad de disponer de mecanismos, instituciones e instancias ante los cuales las personas puedan exigir el cumplimiento de sus derechos toda vez que estos se vean contravenidos, vulnerados o violados.
- d) *Restituir*: los Estados Partes deben adoptar todas las medidas que sean necesarias para restablecer los derechos de las personas, toda vez que estos hayan sido vulnerados, violados o restringidos.
- e) *Reparar*: los Estados Partes tienen el deber de adoptar todas las medidas que sean necesarias para reparar los daños producidos a causa de la vulneración, violación o restricción de los derechos de las personas.

Estos criterios que conforman el enfoque de derechos funcionan como los criterios que deben medir los indicadores sobre el cumplimiento de los derechos. En cuanto a los indicadores, se realiza un análisis de contenido para rastrear los indicadores RIGTS (Indicadores de Derechos Humanos, las siglas e inglés). Estos indicadores fueron desarrollados por la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos (ACNUDH, 2012) de las Naciones Unidas, y se caracterizan por ser de tres tipos: estructurales, de proceso y de desarrollo. Tales indicadores constituyen

la base para determinar la relación entre las metas que se trazan en un plan de acción, sus acciones concretas y sus resultados e impactos.

Existen diferentes tipos de indicadores, con diferentes agrupamientos clasificatorios. Algunos de los más usados son los siguientes:

- a) Indicadores cuantitativos y cualitativos.
- b) Indicadores basados en hechos y basados en juicios.
- c) Indicadores del desempeño y del cumplimiento.
- d) Indicadores y valores de referencia.

El propósito de estos indicadores es medir el disfrute de los derechos por los titulares de estos; en otras palabras, captar un número reducido de resultados que puedan relacionarse con la situación de la realización efectiva de los derechos humanos. Al mismo tiempo, también se hace para evaluar los progresos realizados por el garante de los derechos en el cumplimiento de sus obligaciones (ONU, 2012). Para la medición, se debe contar con una base conceptual sólida, que sea apropiada a los medios y los instrumentos de política y el marco jurídico o normativo. Ello con el fin de que el indicador muestre los resultados de la aplicación de derechos humanos:

**3.1. Indicadores estructurales:** Ayudan a captar la aceptación, la intención y el compromiso del Estado para aplicar medidas acordes con sus obligaciones de derechos humanos. Miden conductas favorables a la aplicación y el cumplimiento de las normas internacionales de DDHH en el orden interno:

- a) Ratificación de Tratados de DDHH y su aplicación a la legislación nacional y actos judiciales.
- b) Disponibilidad de instituciones, políticas, recursos y mecanismos para proteger los DDHH.
- c) Restricciones jurídicas, institucionales, financieras y administrativas incompatibles con las normas internacionales de DDHH.

**3.2. Indicadores de procesos:** Ayudan a evaluar los esfuerzos de un Estado, mediante su aplicación de medidas de política y programas de acción, para transformar sus compromisos de derechos humanos en los resultados deseados. Miden conductas de esfuerzo de los Estados en el cumplimiento de las normas internacionales de los DDHH:

- a) Implementación y desempeño de medidas ejecutivas, judiciales y legislativas que garanticen y mejoren los DDHH.
- b) Medidas, prácticas u omisiones arbitrarias que amenacen o produzcan violaciones de los DDHH.

**3.3. Indicadores de resultados:** Ayudan a evaluar los efectos de los esfuerzos del Estado en la promoción del disfrute de los derechos humanos. Miden el grado de realización de los DDHH en la vida de las personas, como consecuencia de las



conductas de los Estados:

- a) Estado y brechas de realización efectiva de los DDHH en la vida de las personas y sus tendencias de avance, retroceso o estancamiento.
- b) Acceso a la justicia y niveles de impunidad, considerando los casos procesados, reparaciones, garantías procesales, medidas de protección cumplidas y recursos de amparo favorables en violaciones de DDHH.

Por otra parte, la importancia y el uso de los indicadores de DDHH (ONU, 2012), recae en lo siguiente:

- Vigilancia del cumplimiento.
- Vigilancia del desempeño.
- Promoción de los derechos humanos y empoderamiento de la población.
- Planes de acción de derechos humanos y planes de desarrollo nacionales.
- Elaboración de presupuestos con perspectiva de derechos humanos.

El proceso que lleva a los derechos humanos desde el establecimiento de normas hasta la realización efectiva depende, en gran medida, de la disponibilidad de instrumentos apropiados para la formulación y la evaluación de las políticas en la materia. Los indicadores, tanto cuantitativos como cualitativos, son uno de esos instrumentos indispensables (ONU, 2012).

Los derechos humanos son garantías jurídicas universales que protegen a los individuos y los grupos contra acciones y omisiones que interfieren con las libertades y los derechos fundamentales y con la dignidad humana. Los DDHH se caracterizan por ser universales, inalienables, interrelacionados, interdependientes e indivisibles.

Los indicadores de derechos humanos brindan informaciones concretas sobre el estado o la condición de un objeto, un acontecimiento, una actividad o un resultado que pueden estar relacionados con las normas de derechos humanos; que abordan y reflejan principios e intereses en materia de derechos humanos y que se utilizan para evaluar y vigilar la promoción y protección de los derechos humanos (ONU, 2012).

Los indicadores de los derechos humanos también están vinculados con los *Objetivos de Desarrollo Sostenible* (Agenda 2030), y se organizan en cinco categorías con sus respectivos atributos (ACNUDH, 2012):

## Categoría 1. Marco general para la protección y promoción de los derechos humanos y las libertades fundamentales.

### Atributo 1.1: Medidas generales de implementación

Indicadores estructurales	Indicadores de proceso	Indicadores de resultados
<p>Ratificación e incorporación por el Estado de los tratados internacionales de derechos humanos con disposiciones relevantes para la protección de los defensores(as) de los derechos humanos.</p>	<p>Los informes estatales a los mecanismos internacionales de derechos humanos pertinentes en los últimos cinco años incluyen avances en la legislación, las políticas y la práctica para garantizar los derechos y libertades a los que se hace referencia en la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño.</p>	<p>Número de casos verificados de asesinato, secuestro, desaparición forzada, detención arbitraria y tortura de periodistas, personal de medios de comunicación asociados, sindicalistas y defensores de los derechos humanos (en los últimos tres años).</p>
<p>Existencia de legislación o política nacional que reconozca el papel de los defensores de los derechos humanos de conformidad con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Defensores de los Derechos Humanos (UNDHRD).</p>	<p>Existencia de planes de acción nacionales elaborados por el Estado con medidas específicas para promover los derechos subyacentes en la Convención sobre los Derechos del Niño.</p>	<p>Casos denunciados de utilización de la legislación para criminalizar y acosar a defensores de derechos humanos (en los últimos tres años).</p>

<p>Existencia de instituciones nacionales independientes de derechos humanos en cumplimiento de los Principios de París.</p>	<p>Grado de implementación estatal de las recomendaciones, decisiones y sentencias de los mecanismos de derechos humanos de la ONU y de los tribunales regionales relativas a los defensores de derechos humanos y/o los derechos a los que se refiere la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos.</p>	<p>Casos denunciados de amenazas, restricciones y represalias contra instituciones nacionales de derechos humanos por proteger y promover los derechos humanos y las libertades fundamentales en el marco de sus actividades (en los últimos tres años).</p>
	<p>Proporción de casos denunciados de asesinato, secuestro, desaparición forzada, detención arbitraria y tortura de periodistas, personal de medios de comunicación asociados, sindicalistas y defensores de los derechos humanos que han dado lugar a una condena del autor (en los últimos tres años).</p>	<p>Casos denunciados de amenazas a defensores individuales de derechos humanos (en los últimos tres años).</p>

### Atributo 1.2: Educación en derechos humanos

Indicadores estructurales	Indicadores de proceso	Indicadores de resultados
	Referencia explícita a los derechos y libertades fundamentales en el programa de formación de los funcionarios públicos.	
	Grado en que la educación en derechos humanos se integra en los programas educativos nacionales (adaptado del ODS 4.7.1).	
	Grado en que la educación en derechos humanos se incorpora en los programas de formación docente (adaptado del ODS 4.7.1).	
	Proporción de funcionarios públicos que han recibido capacitación sobre los derechos subyacentes en la Convención sobre los Derechos del Niño (en los últimos tres años).	

## Categoría 2: Libertad de opinión y expresión

### Atributo 2.1: Libertad para mantener opiniones y difundir información e ideas

Indicadores estructurales	Indicadores de proceso	Indicadores de resultados
Existencia de disposiciones en la Constitución para la protección de la libertad de opinión y expresión.	Proporción de casos denunciados de censura de los medios de comunicación (en línea y fuera de línea) llevada a cabo por el Estado para informar sobre cuestiones de derechos humanos que fueron remediados de manera efectiva (en los últimos tres años).	Proporción de organizaciones de la sociedad civil que trabajan con cuestiones de derechos humanos y que informaron sentirse libres de expresarse (en los últimos tres años).
Existencia de disposiciones en la legislación nacional de aplicación para la protección de la libertad de opinión y de expresión.	Proporción de casos denunciados de intimidación y represalias contra defensores de derechos humanos por comunicarse con organismos internacionales que fueron remediados de manera efectiva (en los últimos tres años).	Casos denunciados de censura de medios de comunicación por parte del Estado por informar sobre cuestiones de derechos humanos (en los últimos tres años).
Existencia de disposiciones en la Constitución y en la legislación nacional que protejan el derecho a tener acceso, comunicarse y cooperar con los organismos internacionales de derechos humanos.		Casos denunciados de bloqueo o filtrado de sitios web, publicaciones en redes sociales, blogs en redes sociales o perfiles y cuentas en redes sociales que contienen información crítica del gobierno o que abordan cuestiones de derechos humanos (en los últimos tres años).

		Casos denunciados de bloqueo o filtrado de sitios web, publicaciones en redes sociales, blogs en redes sociales o perfiles y cuentas en redes sociales que contienen información crítica del gobierno o que abordan cuestiones de derechos humanos (en los últimos tres años).
		Casos denunciados de intimidación y represalias contra defensores de derechos humanos por comunicarse con organismos internacionales (en los últimos tres años).

### Atributo 2.2: Acceso a la información

Indicadores estructurales	Indicadores de proceso	Indicadores de resultados
Existencia de garantías constitucionales, estatutarias y/o de otra índole jurídica para el acceso público a la información (adaptado del ODS 16.10.2).	Existencia de una institución dedicada a supervisar la implementación de las garantías jurídicas de acceso a la información.	Casos denunciados de no divulgación por parte de autoridades estatales de información de interés público solicitada por defensores de derechos humanos (a incluir).
Existencia de disposiciones en la legislación y políticas nacionales que promuevan la igualdad de acceso a Internet y a la tecnología de la información digital.	Existencia de unidades específicas en los organismos públicos para atender las solicitudes de acceso a la información (ATI) del público.	

<p>El texto de la Convención sobre los Derechos del Niño y los principales tratados internacionales de derechos humanos son accesibles en los idiomas oficiales del Estado.</p>		
---	--	--

### Categoría 3. Libertad de asociación y de reunión

#### Atributo 3.1: Libertad para celebrar reuniones pacíficas

<b>Indicadores estructurales</b>	<b>Indicadores de proceso</b>	<b>Indicadores de resultados</b>
<p>Existencia de disposiciones en la Constitución para la protección del derecho a la libertad de reunión pacífica.</p>	<p>Proporción de casos denunciados de violaciones del derecho a la libertad de reunión pacífica (en línea y fuera de línea) que fueron remediados de manera efectiva (en los últimos tres años).</p>	<p>Ataques denunciados u otros actos perjudiciales contra defensores de derechos humanos por parte de actores estatales y no estatales después de su participación en una asamblea (en los últimos tres años).</p>
<p>Existencia de disposiciones en la legislación nacional de aplicación para la protección del derecho a la libertad de reunión pacífica.</p>	<p>Proporción de agentes del orden que han recibido capacitación sobre vigilancia de reuniones basada en normas de derechos humanos.</p>	<p>Casos denunciados de bloqueo o limitación de la conectividad a Internet por parte del Estado, o de bloqueo o limitación del acceso a cuentas o foros en línea en relación con reuniones pacíficas (en los últimos tres años).</p>

<p>Existencia de disposiciones en la legislación nacional sobre los deberes y poderes de los funcionarios encargados de hacer cumplir la ley y los proveedores de servicios de seguridad privada en el contexto de reuniones, incluidos los relacionados con el uso de la fuerza.</p>		<p>Casos denunciados de violaciones del derecho a la libertad de reunión pacífica (en línea y fuera de línea) (en los últimos tres años).</p>
---	--	---

### Atributo 3.2. Formar, afiliarse y operar asociaciones

<b>Indicadores estructurales</b>	<b>Indicadores de proceso</b>	<b>Indicadores de resultados</b>
<p>Existencia de disposiciones en la Constitución para la protección del derecho a la libertad de asociación.</p>	<p>Existencia de procedimientos administrativos para el registro de asociaciones o para la obtención de personalidad jurídica que sean accesibles, no discriminatorios y no impongan requisitos indebidos y gravosos ni restricciones injustificadas.</p>	<p>Casos denunciados de injerencia ilícita del Estado en el funcionamiento de asociaciones que trabajan en cuestiones de derechos humanos (en los últimos tres años).</p>
<p>Existencia de disposiciones en la legislación nacional de aplicación para la protección del derecho a la libertad de asociación.</p>	<p>Proporción de casos denunciados de interferencia ilícita por parte del Estado en asociaciones que trabajan en cuestiones de derechos humanos que fueron remediadas de manera efectiva (en los últimos tres años).</p>	<p>Casos denunciados de solicitudes de registro que fueron denegadas (en los últimos tres años).</p>



<p>Existencia de disposiciones en la legislación nacional que protejan el derecho de las personas y los grupos a buscar, recibir y utilizar recursos financieros con el propósito expreso de promover y esforzarse por la protección y la realización de los derechos humanos y las libertades fundamentales con el uso de la fuerza.</p>	<p>Proporción de casos denunciados de violaciones del derecho a buscar, recibir o utilizar recursos financieros para la protección y realización de los derechos humanos y las libertades fundamentales que fueron remediados de manera efectiva (en los últimos tres años).</p>	<p>Casos denunciados de violaciones del derecho a buscar, recibir o utilizar recursos financieros para la protección y realización de los derechos humanos y las libertades fundamentales (en los últimos tres años).</p>
---	--	---

#### **Categoría 4. Derecho a la participación en los asuntos públicos**

##### **Atributo 4.1: Participación en la dirección de los asuntos públicos/sufragio igual y universal/acceso a la función pública**

<b>Indicadores estructurales</b>	<b>Indicadores de proceso</b>	<b>Indicadores de resultados</b>
<p>Existencia de disposiciones en la Constitución que protegen el derecho a participar en los asuntos públicos.</p>	<p>Existencia de mecanismos accesibles e institucionalizados para la participación pública en la elaboración de leyes, políticas y reglamentos, incluidos los que afectan a los defensores de los derechos humanos.</p>	<p>Proporción de cargos en la legislatura por sexo, edad, personas con discapacidad y grupos de población (adaptado del ODS 16.7.1).</p>

<p>Existencia de disposiciones en la legislación nacional de aplicación que protejan el derecho a participar en los asuntos públicos.</p>	<p>Proporción de casos denunciados de actos encaminados a restringir el derecho de los defensores de derechos humanos a participar en los asuntos públicos que fueron remediados de manera efectiva (en los últimos tres años).</p>	<p>Proporción de defensores de derechos humanos y sus asociaciones que informan que los mecanismos actuales para su participación en la toma de decisiones públicas son inclusivos.</p>
<p>Existencia de disposiciones en la legislación y los reglamentos nacionales que exijan una consulta significativa con los grupos y comunidades cuyos derechos se ven afectados por medidas legislativas o administrativas.</p>		<p>Proporción de defensores de derechos humanos y sus asociaciones que informan que los mecanismos actuales para su participación en la toma de decisiones públicas son receptivos.</p>
<p>Existencia de una legislación obligatoria de diligencia debida en materia de derechos humanos que exija una consulta significativa sobre el impacto y los riesgos en materia de derechos humanos con las partes interesadas, incluidos los defensores de los derechos humanos, de las comunidades afectadas por las operaciones comerciales.</p>		<p>Casos denunciados de actos dirigidos a restringir el derecho de los defensores de derechos humanos a participar en los asuntos públicos (en los últimos tres años).</p>

## Categoría 5. Libertad y seguridad de las personas

### Atributo 5.1: Protección de la persona contra el abuso

Indicadores estructurales	Indicadores de proceso	Indicadores de resultados
Existencia de disposiciones en la legislación y los reglamentos nacionales sobre la conducta de los funcionarios encargados de hacer cumplir la ley en cumplimiento de las normas de derechos humanos.	Proporción de investigaciones formales sobre la mala conducta de funcionarios encargados de hacer cumplir la ley contra defensores de los derechos humanos que dieron lugar a medidas disciplinarias, procesamientos y condenas (en los últimos tres años).	Número de casos verificados de asesinato, secuestro, desaparición forzada, detención arbitraria y tortura de defensores de derechos humanos bajo medidas de protección (en los últimos tres años).
	Existencia de un programa o mecanismo efectivo de protección para defensores de derechos humanos en riesgo inminente.	
	Proporción de medidas provisionales y cautelares previstas por mecanismos internacionales o regionales de derechos humanos implementadas por el Estado (en los últimos tres años).	

**Atributo 5.2: Arresto y detención/ Acceso efectivo a los tribunales y a los recursos**

Indicadores estructurales	Indicadores de proceso	Indicadores de resultados
Existencia de disposiciones en la Constitución contra el arresto y la detención arbitrarios en cumplimiento de las normas de derechos humanos.	Proporción de jueces, fiscales y abogados que recibieron capacitación en normas de derechos humanos para la administración de justicia (en los últimos tres años).	Detenidos sin sentencia como proporción de la población carcelaria total.
Existencia de disposiciones en la legislación nacional de aplicación contra la detención y prisión arbitrarias que respeten las normas de derechos humanos.	Proporción de casos denunciados de violaciones del derecho a un juicio justo de los defensores de los derechos humanos que fueron remediados de manera efectiva (en los últimos tres años).	Casos denunciados de vulneraciones del derecho a un juicio justo de defensores de derechos humanos (en los últimos tres años).
Existencia de disposiciones en la Constitución que cumplan con los estándares de derechos humanos y protejan el derecho a un juicio justo.	Proporción de solicitudes de asistencia jurídica en procedimientos penales presentadas por defensores de derechos humanos que fueron concedidas (en los últimos tres años).	
Existencia de disposiciones en la legislación nacional de aplicación que cumplan con las normas de derechos humanos y protejan el derecho a un juicio justo.		

**4. Indicadores para el análisis de derechos de niñez y adolescencia**

Otro aspecto por considerar es saber elegir o priorizar cuáles indicadores deben aplicarse, en la medida de que cumplan con ciertos aspectos, como que sean pertinentes y fiables, independientes en sus métodos de acopio de datos de los sujetos observados, que sean globales y útiles a escala universal aunque también susceptibles de contextualización y desglose por motivos de discriminación prohibidos, que estén centrados en las normas de derechos humanos y anclados en el marco normativo de derechos, y que sean transparentes en sus métodos, oportunos y definidos en el tiempo, así como que sean simples y específicos.

Además, entre las fuentes y mecanismos de generación de datos (ONU, 2012), se recomienda considerar información de datos basados en hechos, en estadísticas socioeconómicas y administrativos (datos administrativos, encuestas, censos), incluida la encuesta de percepción y opinión, así como el juicio de expertos.

Entre los aspectos básicos que debe contener la ficha técnica de un indicador o índice, se encuentran: Nombre del indicador o índice, definición, fórmula de cálculo, unidad de medida, nivel de desagregación, periodicidad o serie, fuente de la información o datos, limitaciones u observaciones, fecha de elaboración, responsable de la elaboración.

En el caso de derechos de la niñez y la adolescencia, destacamos el siguiente ejemplo consignado en la guía de la ACNUDH:

<b>Indicador 11</b>	<b>Relación entre alumnos y personal docente de las instituciones de enseñanza primaria y secundaria, públicas y privadas</b>
Definición	La relación entre alumnos y personal docente es el número promedio de alumnos por maestro en determinado nivel de educación en un año académico dado, basado en el recuento de alumnos y de maestros. El personal docente es el número de personas empleadas a tiempo completo o tiempo parcial de manera oficial para orientar y dirigir la experiencia de aprendizaje de los alumnos, con independencia de sus calificaciones o el mecanismo de entrega, es decir, presencial o a distancia. Excluye al personal docente que no tiene tareas docentes activas (por ejemplo, directores de escuela que no se dedican a la enseñanza) y personas que trabajan de manera ocasional o con carácter voluntario.

<p>Justificación</p>	<p>La relación entre alumnos y personal docente es un importante indicador de los recursos que dedica un país a la educación. Hasta cierto punto, el indicador también puede interpretarse como un reflejo de un aspecto cualitativo de la infraestructura de la enseñanza en un país. Los maestros son el recurso más importante en el entorno educativo, particularmente en los niveles primario y secundario. La relación alumnos-personal docente proporciona una medida del acceso de los alumnos a los maestros y con ello refleja un elemento importante de las disposiciones que el Estado puede tener que hacer para atender sus obligaciones en cuanto a la realización del derecho a la educación. Se trata de un indicador de proceso relacionado con el atributo “planes de estudios y recursos educativos” del derecho a la educación.</p>
<p>Método de cálculo</p>	<p>El indicador se calcula dividiendo el número de equivalentes de alumnos a tiempo completo en un nivel determinado de educación por el número de “maestros” equivalentes a tiempo completo en ese nivel y en tipos análogos e instituciones, en un año académico dado. Algunos métodos de acopio de datos incluyen recuentos de todo el personal docente y, puesto que el personal docente incluye al que tiene deberes administrativos y a los maestros, tanto a tiempo completo como a tiempo parcial, la contabilidad puede verse afectada dado que la proporción de maestros a tiempo parcial puede variar de un país a otro.</p>
<p>Acopio y fuente de los datos</p>	<p>La principal fuente de datos en el nivel de los países son los registros administrativos sobre matriculación en las escuelas y personal que mantienen los organismos públicos pertinentes. El Instituto de Estadística de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) compila y proporciona información nacional sobre la relación de alumnos en relación con el número de profesores para la educación tanto primaria como secundaria, sobre la base de los datos comunicados por los ministerios de educación o los organismos de estadística nacionales. La información se recoge mediante cuestionarios anuales y es publicada por el Instituto a los dos años del año de referencia. Mientras que la información sobre este indicador no se recoge actualmente de forma desglosada para las escuelas públicas y privadas en el plano internacional, en general debe estar disponible en esa forma en el nivel nacional, y puede ser útil comunicarla en los casos en los que existan diferencias de consideración entre la calidad de la enseñanza pública y la privada en las escuelas primarias y secundarias.</p>

	<p>La principal fuente de datos en el nivel de los países son los registros administrativos sobre matriculación en las escuelas y personal que mantienen los organismos públicos pertinentes. El Instituto de Estadística de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) compila y proporciona información nacional sobre la relación de alumnos en relación con el número de profesores para la educación tanto primaria como secundaria, sobre la base de los datos comunicados por los ministerios de educación o los organismos de estadística nacionales. La información se recoge mediante cuestionarios anuales y es publicada por el Instituto a los dos años del año de referencia. Mientras que la información sobre este indicador no se recoge actualmente de forma desglosada para las escuelas públicas y privadas en el plano internacional, en general debe estar disponible en esa forma en el nivel nacional, y puede ser útil comunicarla en los casos en los que existan diferencias de consideración entre la calidad de la enseñanza pública y la privada en las escuelas primarias y secundarias.</p>
<p>Periodicidad</p>	<p>En la mayoría de los países, la relación de alumnos con relación al número de profesores está disponible con periodicidad anual.</p>
<p>Desglose</p>	<p>Puede resultar conveniente desglosar los datos correspondientes al personal docente y a los alumnos por sexo, edad, situación económica y social, origen étnico, pertenencia a una minoría, pertenencia a una población indígena, color, idioma, religión, origen nacional o social, situación de migración y discapacidad. Más allá del desglose al que alude el propio indicador (enseñanza primaria/secundaria, pública/privada) puede ser necesaria mayor disgregación, por ejemplo por regiones o zonas. La distinción entre zonas rurales y urbanas resulta útil para evaluar posibles disparidades entre regiones.</p>

<p>Observaciones y limitaciones</p>	<p>Dada la dificultad de construir medidas directas de la calidad de la educación que se está impartiendo, este indicador también se utiliza como medida indirecta de la calidad en la educación, en el supuesto de que un cociente menor entre alumnos y personal docente significa que los alumnos tienen mejor acceso a los recursos educativos. Un cociente más bajo implicaría en general que el maestro puede prestar más atención a cada uno de los alumnos lo que, a la larga, tiene como resultado un mejor desempeño de los alumnos. En algunas situaciones esa conclusión puede no ser cierta por motivos de rendición de cuentas y el uso poco eficaz de los recursos docentes. Sin embargo, un cociente muy elevado de alumnos y personal docente sugiere sin duda alguna que el apoyo profesional al aprendizaje es insuficiente, en particular para los alumnos de entornos desfavorecidos. La expresión “personal docente” se refiere al personal profesional que participa directamente en la enseñanza de los alumnos. La clasificación incluye a los maestros, los maestros de educación especial y otros maestros que trabajan con los alumnos en un aula, en pequeños grupos o en un aula especial de recursos, en atención individualizada dentro o fuera de un aula ordinaria. Incluye también a los jefes de departamentos entre cuyas funciones está la docencia en mayor o menor medida, pero no incluye al personal no profesional que apoya a los profesores en la instrucción de los alumnos, como los ayudantes y otro personal. El concepto de cociente entre alumnos y maestros es distinto del de tamaño de la clase. Puede suceder que en un país el cociente sea menor que en otro, pero ello no significa necesariamente que las clases sean más pequeñas en el primer país o que los alumnos reciban más elementos de educación. La relación entre el cociente de alumnos y maestros y el tamaño medio de las clases depende de factores como las diferencias entre países en la duración del año académico, el número anual de horas que asiste a clase un alumno, el tiempo anual que los maestros deben pasar enseñando, la agrupación de alumnos dentro de las clases y las prácticas relacionadas con el aprendizaje en equipo. Este indicador no tiene en cuenta las diferencias en las calificaciones de los maestros, la formación pedagógica, la experiencia y el nivel, el material docente y las variaciones en las condiciones de las aulas, factores que pueden influir en la calidad de la enseñanza y el aprendizaje. Ejemplos de disposiciones pertinentes para el derecho a la educación y este indicador: Declaración Universal de Derechos Humanos, art. 26; Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, arts. 13 y 14; Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, art. 5 e) v); Convención Internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares, arts. 30 y 43 1) a) a c); Convención sobre los Derechos del Niño, arts. 23, 28 y 29; y Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, arts. 10 y 14 2) d).</p>
-------------------------------------	---



En el contexto internacional de indicadores para derechos de la niñez y la adolescencia predominan los documentos elaborados, en su mayoría, por países europeos y organizaciones internacionales. Existen pocos países de Latinoamérica con indicadores en esta materia.

Algunos de los Indicadores o Índices internacionales que se encuentran:

- Índice Universal de Derechos Humanos/Universal Human Rights Index (UHRI).
- Índice Global de Derechos / Global Rights Index.
- Índice de Derechos del Niño/ KidsRights Index.
- Índice de Derechos de la Niñez / Children's Rights Index.
- Índice del Riesgo Climático Infantil/Children's Climate Risk Index.
- Informe Mundial de la Infancia/ Global Childhood Report.
- Índice de progreso de la juventud/ Youth Progress Index.

A nivel latinoamericano se muestran algunos esfuerzos relacionados con sistemas de indicadores de la población de NNA. Algunos de los estudios que evidencian avances en esta materia son los siguientes:

- a) Hacia una Medición de los Sistemas de Protección de la Niñez en América Latina y El Caribe: Herramienta de indicadores, Ecuador – World Vision-Save the Children-Unicef.
- b) Sistemas de monitoreo de Derechos de la infancia: estado de situación en la región, menú de indicadores y propuesta para su implementación, OEA-IIN
- c) Menú de Indicadores y Sistema de Monitoreo del Derecho a la Participación de Niños, Niñas y Adolescentes, OEA-IIN.
- d) Enfoque de derechos en las políticas de infancia. Indicadores para su medición. CEPAL-UNICEF.

En el contexto nacional de indicadores para los derechos de la niñez y la adolescencia en Costa Rica existen estadísticas relacionadas con la población de NNA que generan instituciones para generación de política pública; entre los principales estudios y encuestas se encuentran:

- a) Estado de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia (Proyecto EDNA), UCR.
- b) Encuesta Nacional de Hogares (ENAHO), INEC.
- c) Encuesta Nacional de Cultura (ENC), INEC.
- d) Encuesta Nacional de Uso del Tiempo (ENUT), INEC.
- e) Encuesta de Mujeres, Niñez y Adolescencia (EMNA), INEC.
- f) Estadísticas e indicadores de niñez PANI-FODESAF y estudios de la Fundación Paniamor
- g) Estadísticas de salud del Ministerio de Salud-CCSS.
- h) Estadísticas e indicadores del Ministerio de Educación Pública.

## i) Índice de Bienestar de la Niñez y Adolescencia, MIDEPLAN-UNICEF.

En los dos últimos informes (2019 y 2024) del Proyecto Estado de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia (Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica, se rastrearon una serie de indicadores a partir de la información que suministran, de manera oficial, las instituciones públicas del país relacionadas con niñez y adolescencia, con el fin de construir una línea de base que permita conocer si hay avances, estancamientos o retrocesos en materia de derechos. A partir del año 2022, no se encontraron muchos de los datos esperados, o no estaban actualizados (Informe EDNA, 2024, 103-104).

Por otra parte, según el Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica (MIDEPLAN) en coordinación con el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), institucionalizaron la iniciativa del Índice de Bienestar en Niñez y Adolescencia (IBINA).

La perspectiva de “bienestar” cambia de análisis de factores de vulnerabilidad hacia la integralidad y calidad de vida. Se basa en los derechos de la niñez y de la adolescencia, en cómo dirigir los esfuerzos hacia la calidad de vida de este grupo etario y no solamente enfatizar sobre sus carencias y necesidades, como fin último.

Se cuenta con el informe del 2014 y 2021, los cuales brindan una información importante para la toma de decisiones en políticas públicas y permiten a los tomadores de decisiones visibilizar hacia dónde deben dirigir los recursos, en busca de mejores resultados y una sociedad más justa y equitativa.

El informe del 2014 consideró como fuente los datos obtenidos por el Instituto de Estadística y Censos (INEC) Se midió la situación de 81 cantones, en relación con tres dimensiones de análisis: condiciones materiales de vida (Acceso a servicios básicos, Disposición de desechos, acceso a seguridad social y tipo y condición de vivienda), procesos de formación (Cobertura y rezago educativo y acceso a las TIC) y entorno económico y del hogar (Condiciones de hogar, trabajo infante adolescente, capacidad adquisitiva, zona urbana, precarismo y dependencia económica).

Los cantones se agruparon de acuerdo con el nivel de bienestar, Mayor 100–58,96; Medio 58,95 – 41,56 y Menor 41,55- 0. Se observan los mayores niveles de bienestar en la región Central y los menores en las partes más alejadas de nuestro país. Las regiones más favorables son: Central, Pacífico central y Chorotega y las menos favorables: Brunca, Huetar Norte y Huetar Caribe

El informe del 2021, IBINAc, brinda una medición y clasificación de los cantones del país a partir de la situación de la niñez y adolescencia y considerando los datos obtenidos por el Instituto de Estadística y Censos (INEC), el Sistema Nacional de Información y Registro Único de Beneficiarios del Estado (SINIRUBE) y el Ministerio de Educación Pública (MEP).

Se midió la situación de 82 cantones en términos de condiciones materiales de vida (acceso a servicios básicos, disposición desechos y tipo y condición vivienda), procesos de formación (cobertura y rezago educativo y acceso y uso de las TIC), y, por último, entorno del hogar e ingreso (Condiciones de hogar, trabajo infantil y adolescente, capacidad adquisitiva del hogar y dependencia económica).

Se clasificó los cantones en tres niveles: Alto 100–80,0; Medio 60,0- 79,9 y Bajo

59,9 -0. El IBINAc en un rango de edades de 0 a 17 años que presenta 21 cantones (25,6 %), clasificados en un bienestar mayor; 34 cantones (41,5%), en bienestar medio; y 27 cantones (32,9%), en bienestar bajo.

Los datos mostraron diferencia entre cantones de la GAM y periferia, presentando los cantones de la periferia los índices de menor bienestar. Las regiones más favorables: Central, Pacífico central y Chorotega y menos favorables: Brunca, Huetar Norte y Huetar Caribe.

Ambos informes muestran que en el país se ha concentrado el mayor bienestar y desarrollo, tanto social como humano, hacia el centro del país y, en menor medida, hacia la periferia.

---

## 5. Conclusión: La invisibilización estadística de poblaciones específicas

El reconocimiento y visibilización de poblaciones específicas de NNA es parte del compromiso que debe tener el país, en especial de las más vulnerables; es una forma en que las estadísticas o indicadores pueden apoyar la toma de decisión en las políticas públicas, así como conocer de forma general las condiciones y necesidades de los más desfavorecidos. Este proceso supone una desagregación de los datos que, por lo general, no se destaca o no se reporta. Sin embargo, en materia de derechos humanos, estos segmentos de población deben indagarse con especial atención, para poder conocer y atender sus necesidades específicas. Por ello, es necesario replantear o introducir indicadores particulares que den cuenta de su situación. Un aspecto por tener en consideración es la indagación de la percepción u opinión de los usuarios de estos derechos. La participación de los NNA no es la mejor sistematizada, al menos en Costa Rica. De ahí que la investigación de la que forma parte este aporte se oriente a ese nicho de estudio, el cual se centra, especialmente, en la revisión de los indicadores y los esfuerzos de sistematización en Costa Rica para algunas de poblaciones de niños y adolescentes que no se desagregan en los datos que se publican por parte de las instituciones públicas, o no se toman como colectivos específicos, con necesidades propias. Entre estos figuran los NNA en condición de pobreza y pobreza extrema, en condición de calle, privados de familia, institucionalizados, privados de libertad, en condición de explotación laboral, sexual y comercial, exclusión por género y maternidad temprana, LGBTIQ+, afrodescendiente, indígena, migrante y con discapacidad y/o diversidad funcional.

---

## Referencias

- Consejo Nacional de Niñez y Adolescencia (CNNA). (2024). *Política Nacional de la Niñez y la Adolescencia 2024-2036*. San José, CNNA. [https://pani.go.cr/wp-content/uploads/2024/04/Politica-Nacional-de-la-Ninez-y-la-Adolescencia-2024-2036\\_compressed-comprimido-comprimido-comprimido-1.pdf](https://pani.go.cr/wp-content/uploads/2024/04/Politica-Nacional-de-la-Ninez-y-la-Adolescencia-2024-2036_compressed-comprimido-comprimido-comprimido-1.pdf).
- Consejo Nacional de la Niñez y la Adolescencia (CNNA). (2023). *Estado de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia en Costa Rica 2021*. San José, CNNA. <https://cnna.go.cr/wp-content/uploads/2023/09/Estado-de-los-Derechos-de-la-Ninez-y-la-Adolescencia-Costa-Rica-2021.pdf>.

Estado de los Derechos de la Niñez (EDNA). (2019). *IX Informe del estado de la niñez y a adolescencia*. San José, C.R.: EDNA/Universidad de Costa Rica. Accesible en: <https://pridena.ucr.ac.cr/wp-content/uploads/2021/09/IX-EDNA.pdf>.

Ministerio de Salud (MS), Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) y Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), 2018. *Encuesta de Mujeres, Niñez y Adolescencia (EMNA), Informe de resultados de la encuesta*. San José, Costa Rica. [https://www.paniamor.org/files/research/files/7444\\_informederesultadosemna2018.pdf](https://www.paniamor.org/files/research/files/7444_informederesultadosemna2018.pdf).

Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos. (2012). *Indicadores de Derechos Humanos: Guía para la medición y aplicación*. [https://hchr.org.mx/wp/wp-content/themes/hchr/images/doc\\_pub/Human\\_rights\\_indicators\\_sp.pdf](https://hchr.org.mx/wp/wp-content/themes/hchr/images/doc_pub/Human_rights_indicators_sp.pdf).

UNICEF (2022). *Elementos claves del cumplimiento del Enfoque Basado en Derechos Humanos (EBDH)*. <https://dibujando.org.mx/wp-content/uploads/2022/09/3.-Guia-de-conceptos-clave-EBDH-en-Proyectos-y-PP.pdf>.

UNICEF. (2021). *Informe 2020-2021, avances y desafíos de los derechos de la niñez y la adolescencia en tiempos de pandemia por COVID-19*. San José, C.R.: UNICEF.

UNICEF/INEC/SIEDNA-UCR. (2011). *La niñez y la adolescencia a la vista de los datos del Censo 2011 Costa Rica*. <https://www.unicef.org/costarica/media/1051/file/%20Censo%202011%20Costa%20Rica.pdf>

Álvaro Carvajal Villaplana  
***El estado de la elaboración de indicadores para las poblaciones de la diversidad sexual, afrodescendientes e indígenas***

## RESUMEN

Este artículo hace un diagnóstico del desarrollo de los indicadores de las poblaciones vulnerables de niñas, niños y adolescentes de la diversidad sexual, los afrodescendientes y los indígenas. Para ello se revisan y analizan una serie de documentos intergubernamentales y gubernamentales, así como investigaciones específicas con el propósito de determinar cuál es el avance alcanzado. El diagnóstico concluye que no existen tales indicadores. No obstante, pueden identificarse algunos avances en la preparación de indicadores para la población adulta de dichos grupos de población, en particular la población indígena, mas no así para la población afrodescendiente; mucho menos en indicadores específicos para los niños, niñas y adolescentes de dichas poblaciones vulnerables; salvo para la niñez y la adolescencia de la diversidad sexual que se ha desarrollado algunos propuestas a nivel teórico. Por lo que habría que realizar esfuerzo para obtener dichos indicadores.

**Palabras Claves:** niñas, niños, adolescentes, indicadores, niños diversidad sexual, niños afrodescendientes, niños indígenas, EDNA.

**Abstract:** This article diagnoses the development of indicators of vulnerable populations of Children and adolescents of sexual diversity, Afro-descendants and indigenous people. To this end, a series of intergovernmental and governmental documents are reviewed and analyzed, as well as specific investigations with the aim of determining the progress achieved. The diagnosis concludes that there are no such indicators. However, some progress can be identified in the preparation of indicators for the population of these groups (adults), particularly the indigenous population, but not for the Afro-descendant population; much less on specific indicators for children and adolescents of said vulnerable populations; except for childhood and adolescence of sexual diversity, where some proposals have been developed at a theoretical level. Therefore, effort would have to be made to obtain these indicators.

### Autor/ Author

Álvaro Carvajal Villaplana  
Universidad de Costa Rica

**ORCID ID: 0000-0003-2641-4925**

**Correo: alvaro.carvajal@hotmail.com; alvaro.carvajal@ucr.ac.cr**

Recibido: 12/11/2024

Aprobado: 14/12/2024

Publicado: 29/01/2025

**Keywords:** Children, adolescents, indicators, sexual diversity children, Afro-descendant children, indigenous children, EDNA

---

## 1. Introducción

En Costa Rica no existen indicadores específicos sobre las poblaciones de las niñas, niños y adolescentes que permitan considerar el estado de los derechos de dichas poblaciones, aunque, a veces el gobierno por intermedio de la Oficina de Estadísticas y Censos han hecho segregaciones de datos de tales poblaciones. En este sentido contar con indicadores es una manera de cumplir con los compromisos asumidos por el país para hacer efectiva el reconocimiento y la visibilización de dichas poblaciones más vulnerables.

En tal sentido contar con estadísticas o indicadores puede apoyar la toma de decisiones por intermedio de las políticas públicas, lo cual conlleva mostrar -de manera general- las condiciones y necesidades de los más desfavorecidos. Este proceso supone una desagregación de los datos que, por lo general, no se destaca o no se reporta. Sin embargo, en materia de derechos humanos, estos segmentos de población deben indagarse con especial atención, para poder conocer y atender sus necesidades específicas. Por ello, es necesario replantear o introducir indicadores particulares que den cuenta de su situación. En este trabajo se hace una revisión de los indicadores y los esfuerzos de sistematización en Costa Rica para algunas de esas poblaciones de NNA LGBTIQ+, afrodescendiente, indígena.

Para este trabajo se toman diferentes estudios oficiales de organismos internacionales y gubernamentales, así como investigaciones específicas sobre el tema. Se realiza un discusión conceptual y teórica de los puntos de partida de la elaboración de los indicadores, se presentan los problemas que tienen la elaboración de los indicadores, se indican las propuestas.

El artículo se divide en tres apartados: el primero se refiere a la población menor de edad de la diversidad sexual o LGBTIQ+, el segundo a población indígena y el último a la afrodescendiente. Por último se resaltan algunos resultados de la investigación.

---

## 2. Invisibilización estadística de la población de niños, niñas y adolescentes LGBTIQ+

Para este apartado se consultaron 21 estudios, de estos 7 están referidos a la construcción o uso de indicadores, otros 14 son informes; algunos elaboran categorías para agrupar datos o denuncias, otros son trabajos más teóricos. Del total de dichos estudios 10, se dedican a personas adultas, de estos 5 son informes y 5 se dirigen a la elaboración de indicadores. Otros 8 estudios refieren a niños, niñas y adolescentes LGBTIQ+, solo 2 tratan de la elaboración de indicadores para la niñez y la adolescencia, y 6 para adultos. Tres estudios son mixtos abordan tanto a personas adultas como la niñez y la adolescencia.

Tal descripción es indicadora de un esfuerzo por visualizar en las estadísticas, los indicadores y los informes la situación de la población de la diversidad sexual (LGBTIQ+). También, refleja la dificultad de representación estadística de tal población, ya que no se recogen datos de forma sistemática por parte de los Estados. Por otra

parte, varios de los estudios consultados son específicos, se orientan a contextos determinados o son cualitativos. A la vez algunos hacen un esfuerzo para la elaboración de categorías e indicadores para recoger estos datos.

Aunado a lo anterior, en el Sistema Internacional de Derechos Humanos existe una exigencia hacia los Estados para realizar todos los esfuerzos posibles para visualizar de manera estadística a dicha población. A este respecto, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos asevera que

[...] la recolección de datos sobre las personas LGBTI y la recopilación de estadísticas oficiales sobre la violencia a que están sometidas son instrumentos esenciales para visibilizar los desafíos que estas personas enfrentan y garantizar una respuesta efectiva de los Estados frente al reconocimiento de sus derechos [...] (2018, 34).

Esto para poder tomar decisiones políticas para enfrentar la discriminación de dicha población, con base en datos confiables que visibilicen su situación.

En dicho documento, la CIDH (2018) indica que en los documentos oficiales de los países miembros de la OEA no se reflejan la realidad de la complejidad de las problemáticas que vive esta población, ya que existe poca denuncia, lo cual a su vez es un desafío para la región. Así, reitera que la “[...] crucial importancia de los mecanismos inadecuados de recolección de datos para comprender y apoyar en el diseño de políticas públicas efectivas dirigidas a combatir las violaciones de derechos humanos contra las personas LGBTI” (CIDH, 2018, 4). Por tal razón, la CIDH reitera a los Estados que deben “[...] realizar esfuerzos y asignar recursos suficientes para recolectar y analizar datos estadísticos desagregados de manera sistemática respecto de la prevalencia y naturaleza de la violencia y la discriminación por prejuicio contra las personas LGBTI, o aquellas percibidas como tales [...]” (36). A la vez, deben asegurar que tales “[...] estadísticas estén desagregadas respecto de personas lesbianas, gay, bisexuales, trans e intersex, así como por factores como la raza, etnia, edad, condición migratoria y situación de desplazamiento, condición de discapacidad y situación socioeconómica, entre otros [...]” (36).

Para la CIDH es importante la recolección y análisis de datos que demuestren la inclusión efectiva de las personas de la diversidad sexual por medio de las políticas implementadas. Además,

“[...] la recolección de informaciones debe ser basada en el respeto a las especificidades y sensibilidades de las personas LGBTI y llevada a cabo por personal debidamente capacitado y sensible a la diversidad de orientación sexual, identidad de género -real o percibida-, y a la diversidad corporal (2018, 36).

El Grupo Protocolo de Trabajo de San Salvador, de la OEA, en el escrito *Midiendo todas las brechas. Guía para la operacionalización de los indicadores del Protocolo de San Salvador desde una mirada Transversal LGBTI* (2019), está en sintonía con lo establecido por la CIDH, este documento indica de la obligación de los Estados de captar o producir información en torno al cumplimiento de los derechos humanos de la población LGBTIQ+; por lo que insta a los Estados a diseñar instrumentos de

recolección de datos para la diversidad sexual para facilitar los informes periódicos. Al respecto cita a la IIDH en el caso Claudio Reyes y otros vs Chile (Resolución 19.11.2006, Serie C N°151), en el que se reconoce el derecho al acceso a la información, el que toda información este bajo custodia, administración y tenencia del Estado. La información que el Estado produce o está obligado a producir y la que está bajo poder de quien administra los servicios y los fondos públicos

En este sentido el Estado de Costa Rica, informó a la CIDH que:

[...] la recolección de información estadística que permita determinar el impacto que tienen las acciones realizadas por el Estado costarricense para garantizar y proteger los derechos humanos [de la población LGBTI], es una deuda que tiene el país” y, por lo tanto, “no es posible brindar [dicha] información” [...] (2018, 37).

Si bien esta exigencia de elaboración de indicadores parece referirse más a los adultos, varias ONG, resaltan esta misma exigencia en el caso de la niñez y la adolescencia LGBTIQ+, es el caso de *Informe del Estado de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia* (EDNA), de la Universidad de Costa Rica año 2019. Dicho informe se organiza en áreas de derechos: cumplimiento, supervivencia, desarrollo, protección y participación. En principio cada área conforma un capítulo del libro, y debería comprender aspectos como: legislación, normativa, situaciones concretas, políticas, los datos correspondientes. En el informe se destaca que no en todas las áreas ni en los distintos indicadores que presentan para la niñez y la adolescencia se existen datos segregados ni específicos sobre esta población, lo que implica que no un hay registro sistemático sobre dicha población, lo que implica una manera de invisibilidad la situación de sus derechos. Por otra parte, este tema es objeto de estudio del OBINA.

Varias Organismos No Gubernamentales, ante la necesidad de rendir informes sobre la situación de los derechos de la población LGBTIQ+, han realizado propuestas no estatales para elaboración de categorías e indicadores, muchos de ellos con uso de categorías amplias, empero no representan un esfuerzo técnico por elaborar indicadores. Por ejemplo, el informe DPEEAF (Chinchilla y otros, 2018), comprende temas como relaciones de pareja, reconocimiento de familias y patrimoniales, identidad de género, discriminación laboral, derecho a la salud (con varias subcategorías), derecho a la educación, migración, violencia, cultura de la democracia, cambio cultural, la interseccionalidad. Una ONG como Movilh de Chile realiza encuestas y sondeos dirigidos a adolescentes, a partir de temas específicos, es importante para el desarrollo de indicadores revisar las propuestas de esa organizaciones. Esas encuestas se hacen a poblaciones adolescentes, en la metodología se indica que se aplican a la salida de los centros de enseñanza, y no se menciona el consentimiento informado. Por su parte, la ONG COGAM, señala la dificultad para realiza encuestas a adolescentes, orientadas a la homofobia. El documento especifica las dificultades para realizar investigaciones cuantitativas, ya que se trata de un universo no identificado, por lo que más bien lo que hacen son investigaciones cualitativas que permiten poner rostro humano a la realidad de muchos jóvenes y adolescentes (2006, 14).

El grupo de Protocolo de Trabajo de San Salvador, de la OEA, en el escrito



*Midiendo todas las brechas. Guía para la operacionalización de los indicadores del Protocolo de San Salvador desde una mirada Transversal LGBTI (2019)*. Se propone ejemplificar la operacionalización de los indicadores de proceso sobre el cumplimiento de derechos humanos de la población LGBTIQ+, los cuales se presentan de manera transversal (grupos de riesgo y vulnerabilidad); con un total de 714 indicadores de proceso cuantitativos y sociales de progreso cualitativo con base en la convención americana (2019, 11). De manera semejante a otros organismos intergubernamentales, se definen algunas categorías como sexo, características sexuales, expresión de género, heteronormatividad, cisnormatividad, sistema binario sexo/género.

Es importante recordar según como lo indica el texto de la Comisión Interamericana de Derechos humanos (CIDH), *Avances y desafíos hacia el reconocimiento de derechos de personas LGBTIQ+ en las Américas* (2018) que estos grupos están bajo protección del sistema interamericano de derechos humanos, lo cual queda explicitado en la Resolución OC-24/17:

[...] la orientación sexual, la identidad de género son categorías protegidas por la convención [Convención Americana de Derechos Humanos]. Por esto está proscrita por la Convención cualquier norma, acto o práctica discriminatoria basada en la orientación sexual, identidad de género de derecho interno, sea por parte de autoridades estatales o por parte particulares, los derechos de una persona a partir de su orientación sexual, su identidad de género y/o su expresión de género (CIDH, 2018, 27-28).

A la vez dicho documento de seguridad humana y el principio de no discriminación. En este sentido, Stang, (2018) considera de importancia la demanda de información, así como la visibilidad estadística de la población LGBTIQ+, desde diversas instancias e instrumentos del sistema internacional de derechos humanos. La CEPAL realizó un análisis sobre los intentos en varios países de incluir variables e indicadores en las encuestas y las estadísticas estatales de los países en torno a la población LGBTIQ+, estos son los casos de Chile, México, Nueva Zelanda, Canadá, Estados Unidos, Noruega y Reino Unido (2019, Diapositiva 10). En este estudio se muestra la dificultad para recoger estos datos, empero, esto no es óbice para hacer el esfuerzo, y las experiencias permiten evaluar de mejor manera dicha incorporación de indicadores. Entre los problemas para la visibilidad estadística se encuentran los siguientes:

- Dificultades para visibilidad estadística debidas a barreras que obstaculizan la expresión pública de formas sexo-genéricas no heteronormativas e inhiben autoidentificación en instrumentos estadísticos. Necesidad de cambios socioculturales, y medidas de política que no necesariamente requieren dimensionar a este grupo de la población.
- Ausencia de experiencias de medición censal, y cifras muy pequeñas en encuestas.
- Estudios que muestran complejidades en torno a esta medición: dificultad de comprensión de categorías de respuesta; riesgo de introducir sesgos en otros datos a partir de la incorporación de las preguntas; decisión deliberada de ciertos grupos de no responder sobre estos aspectos

(privacidad o posicionamiento político); riesgo para las demandas del colectivo por escasa captación.

- Discusión sobre estos temas conduce a reflexionar respecto de qué se está preguntando en la consulta central habitualmente denominada “Sexo”, y su abordaje binario (Stang, CEPAL, 2018, diapositiva 11 y 12).

En todo el caso, el texto ofrece ejemplos de esfuerzos para la inclusión en la estadísticas, censos y encuestas de variables o indicadores relativos a los derechos de la diversidad sexual, por ejemplo, la incorporación de la identidad de género en las encuestas del Ministerio de Salud de Uruguay. En otros instrumentos aparecen algunas variables como “nombre de uso oficial”, “identidad de género”, “hombre”, “mujer”, “trans”, “hombres trans”, “identidad indefinida”, etc.

En relación con esta ausencia de indicadores, el Informe DPEEAF (Chinhilla, y otros, 2018), para el caso de Costa Rica, lo justifica de la siguiente manera:

La normativa antidiscriminación es reciente, las acciones que desarrollan las instituciones públicas no se consolida satisfactoriamente, por lo que existe un vacío en información estadística sobre los avances institucionales en población trabajadora y usuaria LGBTI, promoción de igualdad, denuncias, avances en el cumplimiento de diferentes normativas, entre otros temas (2018, 21).

Por su parte, el PNUD (2018) en *Conjunto de indicadores propuesto para el índice de inclusión LGBTIQ+* elabora una propuesta de Indicador Mundial de Inclusión de la Diversidad Sexual, un proceso que inició en el 2015 y en el 2017 comienza su elaboración, se base en 5 dimensiones de la libertad humana, ellas son:

- a) Salud.
- b) Bienestar económico.
- c) Educación.
- d) Participación política y civil.
- e) Seguridad personal y violencia (2).

También se definen conceptos como *orientación sexual*, la *identidad de género*, *expresión de género* y *características sexuales*. Aunque se habla de condición de sexual.

El PNUD (2018) ha llamado a este indicador como Índice de Inclusión LGBTIQ+, cuya finalidad es

[...] es medir la inclusión en todos los países y ofrecer varias perspectivas sobre los datos: comparar el grado general de inclusión entre países; medir los avances en cuanto a la inclusión que se han producido a lo largo del tiempo dentro de países o regiones o a nivel mundial; establecer parámetros de referencia para que los países puedan alcanzar nuevos niveles de inclusión; mostrar en qué lugar se necesitan más recursos para habilitar y apoyar el desarrollo humano sostenible para las personas de la comunidad LGBTI, según se desprenda de las mediciones de resultados del índice.

Estas finalidades, que otorgan prioridad a las comparaciones entre países y a lo largo del

tiempo, son los objetivos principales utilizados para justificación (2018, 6).

Además, dicho indicador se corresponde con el compromiso adquiridos, por la Agenda 20-30, “Nadie se queda Atrás”, de los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS), aunque esta población no se menciona en la ODS.

Los criterios para elegir los indicadores son: la relevancia de la inclusión, el desglose por grupos, el obtener indicadores para todos los grupos de población de la diversidad sexual, relevancia en los distintos países, utilidad y comunicabilidad y facilidad de medir el indicador. Además, diferencia entre indicadores de oportunidad (determinadas condiciones o leyes que facilitarán la apertura de distintos sectores y tener acceso) y resultados (lograr un fin determinado en determinado nivel, por ejemplo, salud, etc.) (PNUD, 2018). Se propone tener un indicador universal (toda la población, indicaría la inclusión) y específicos. Se usarían subíndices.

Los problemas que se plantean son: ¿cómo proteger la privacidad?, ¿cómo se utilizarán los indicadores y el índice? y ¿cómo se garantiza la calidad de los datos? (PNUD, 2018, 11).

En cada dimensión habría indicadores y subíndices, solo como ejemplo, obsérvese lo siguiente:

1. Educación. 1.1. Entornos de aprendizaje. 1.1.1. Tasa de acoso escolar. 1.1.2. Política contra el acoso escolar. 1.1.3. Implementación de política contra la violencia. 1.2. Acceso a la educación. 1.2.1. Política contra la discriminación: estudiantes. 1.2.2. Implementación de una política contra la discriminación. 1.2.3. Nivel educativo (13-14).

La idea de 714 indicadores que propone la OEA parece excesiva, y de difícil manejo, la propuesta del PNUD de elaborar un índice universal que comprende las 5 dimensiones, con varios indicadores, parece una propuesta más viable. Se parece más a la propuesta de UNICEF y el EDNA de las 5 dimensiones como ya se enunció, cada uno con sus indicadores. Por eso habría que ver la posibilidad de hacer un trabajo en esta línea, siguiendo a la vez los Objetivos de Desarrollo Sostenible.

---

### **3. La invisibilización estadística de la población de niños, niñas y adolescentes afrodescendientes**

La elaboración de indicadores entorno a la población de los niños, niñas y adolescentes se inscribe en el contexto general del desarrollo de estadísticas para la población afrodescendiente en su conjunto, tal como lo indican la mayoría de los documentos e investigaciones consultadas. De tal manera que partir de la obtención de datos de la población afrodescendiente, se derivan los datos de la población de niños, niñas y adolescentes afrodescendientes, esta es la tendencia general.

Por otra parte, para la construcción de la estadística se tiene un debate conceptual y metodológico en torno a las categorías y su significado. Este debate es de interés tanto para la aplicación a nivel nacional como para realizar los estudios estandarizados a nivel Latinoamericano, por cuanto se requiere la unificación de conceptos, criterios y metodologías para obtener información precisa y objetiva. En el caso de Costa Rica

-en términos generales- se han seguido las líneas de visualización estadística de dicha población, aunque todavía no de manera sistemática, como se analizará. En el caso de la niñez y la adolescencia no se han desarrollado indicadores específicos. Por otra parte, las discusiones teóricas, planteamientos metodológicos y documentos son compartidos con la población indígena. Aquí también es válido lo indicado por Saúl Sánchez Jiménez sobre los 5 aspectos de condición de discriminación.

Si se tiene en consideración la perspectiva regional, la investigación de Saúl Sánchez Jiménez (2016) resume en 5 aspectos de la condición de discriminación de la población afrodescendiente compartida por la población afrodescendiente de Latinoamérica y, por ende, para Costa Rica. Estos aspectos son: (a) discriminación, (b) invisibilización (estadística), (c) desconocimiento del sistema de derechos humanos, (d) desatención y reconocimiento jurídico (2016). Según el punto (b) cabe destacar que la invisibilización estadística es una forma de discriminación y de no reconocimiento de las poblaciones afrodescendientes. Tal invisibilidad es parte de las demandas de reconocimiento de estos grupos (CEPAL, 2019).

También, existen múltiples niveles de discriminación, así como una estrecha relación entre pobreza-raza (etnia) y raza-clase (OEA, 2011). Por su parte, la CEPAL/ UNFPA considera que, con los datos existentes -aunque todavía heterogéneos- puede afirmarse que “[...] las personas afrodescendientes son una de las poblaciones que han sido dejadas atrás en la reforma de los beneficios del desarrollo” (CEPAL/INFPFA, 2020, 11). Dicho informe considera que las desigualdades étnico-raciales son formas de los ejes estructurados de la matriz estructurada de la desigualdad en América Latina y el racismo, por lo que se trata de un elemento central de la cultura de privilegio que aún persiste y que se reproduce en nuestros países. Ese estudio elabora una matriz de las dimensiones de la desigualdad (21).

Antes del año 2000, en la mayoría de los países latinoamericanos no se contaba con estadísticas, tampoco había un criterio homogéneo de identificación para dicha población, asimismo, no domina la idea de la desagregación de datos. Lo anterior salvo la excepción de unos pocos países que usaban categorías “raciales” para identificar grupos, aspectos fenotípicos, la percepción del encuestador, entre otros. Por tal razón, la demanda de contar con estadísticas entorno a la población afrodescendiente fue asumida por el Sistema Internacional de Naciones Unidas y del Organización de Estados Americanos, organismos que comienzan la promoción de una serie de iniciativas para incluir en las encuestas nacionales la desagregación estadística por autoidentificación de los afrodescendiente e indígenas. En Latinoamérica estas iniciativas se concretan en la encuesta del 2000, llamada Ronda 2000 y en el 2010 se profundizó dicho proceso. El punto de partida de visualización estadística data del *Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales* (1989), de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Este documento se propone impulsar la idea de la autoidentificación como criterio para la determinación de las poblaciones como la afrodescendiente e indígena para ser incluida en las fuentes de datos. Adicionalmente, se comenzó a promover la categoría de *afrodescendiente* como expresión de la autoidentificación de dicha población.

Dicho proceso no ha sido fácil, tal como lo enuncia la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 2011). Para esta entidad la incorporación de la categoría

afrodescendientes en los censos y otros instrumentos estadísticos ha tenido dificultades, ya que, según su informe, las diferentes experiencias y prácticas de inclusión realizadas por los Estados se vio afectada por los aspectos técnicos, ya que, a veces se usa la autoidentificación en varios sentidos, a saber: (a) la característica “voluntaria” de la pregunta; (b) la autoidentificación de la persona encuestada y (c) la identificación por la cultura o el grupo étnico. En general, este informe recomienda utilizar el criterio a).

Para la CEPAL y el UNFPA el esfuerzo por uniformar criterios para obtener datos objetivos es primordial, aunque estas organizaciones consideran que a la fecha del informe todavía los resultados para la región siguen siendo heterogéneos (CEPAL/UNFPA, 2020, 9). De tal manera que conseguir datos más seguros y exactos se convierte en una prioridad en el Sistema Internacional de Derechos Humanos. Una muestra de esto es la Meta 17.18 de los Objetivos del Desarrollo Sostenible (-ODS- Agenda 2030), en donde se propone aumentar la disponibilidad, la oportuna información y la calidad desagregada por raza y origen étnico (CEPAL/UNFPA, 2020, 67). La exigencia de información desagregada por condición étnico-racial cobra fuerza a partir de la Conferencia Mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia, en Durban (2001), la cual enmarcó la Declaración y el Programa de Acción de Durban (2001). Se recomendó redoblar esfuerzos para contar con datos oficiales sobre las personas afrodescendientes a fin de evaluar y formular políticas dirigidas a dicha población (2011, s. p.). Igualmente, tal prelación se establece en el *Consenso de Montevideo* sobre Población y Desarrollo (2013). De tal manera que la desagregación es un requisito para identificar la condición de la población afrodescendiente, por lo cual se ha de incluir preguntas sobre la autoidentificación étnico-racial en todas las fuentes de datos.

Para la CEPAL (2020) fijar una posición conceptual sólida respecto al criterio de autoidentificación, también fue planteado en el *Decenio Internacional para los Afrodescendientes 2015-2024* (ONU), ya que contar datos objetivos es importante para la política del reconocimiento (2020, 70), por cuanto las preguntas de una encuesta se establecen conforme al plano conceptual. Otra parte, para la CEPAL, los procesos de inclusión del concepto de *afrodescendiente* o de *negro* es un asunto político, ya que lo afrodescendiente (entre otros conceptos) movilizan una identidad, derivada de configuraciones múltiples definidas por patrones históricos, culturales, ontológicos, económicos, geográficos y políticas (71). Las variables de autoidentificación son las nociones de (a) raciales y (b) étnicos (71). Por tanto, las políticas del reconocimiento se consolidan en los procesos censuales.

En la denominada Ronda 2000, el criterio de autoidentificación fue asumida por 8 países en sus censos nacionales; en la del 2010, fueron 14 países las que incluyeron el criterio. En el año 2000 -como se indicó- existe heterogeneidad en la categorización de la población afrodescendiente, y se tienen diferencias semánticas valiosas, ya que, el criterio de la autoidentificación presentó diferentes grados de exigencias, por ejemplo, pertenecer a un pueblo, identificarse con una cultura y descender de un pueblo (Ronda, 2000, 76). En Costa Rica, Honduras y Panamá, las preguntas fueron más directas y concisas, tal proceder es el que se recomienda. En el 2010 la mayoría de los países incluyeron la categoría de afrodescendiente; pero en algunos casos

se usó el prefijo afro más la nacionalidad, como el caso de Costa Rica, que usó el término *afrocostarricense*. En contraste con otros conceptos, aquí enunciados, el de *afrodescendiente* contribuye a evitar la subestimación, como el caso del uso de los términos “moreno” y “mestizo”. De tal manera que las categorías que se utilicen han de tener sentido para la población, para que éstas puedan autoidentificarse. Otro hito en este proceso se da en el 2018 cuando se incluyen aspectos como los mecanismos de participación. En todo caso, aunque ya resulta obvio, el criterio de autoidentificación y la categoría afrodescendientes se han de utilizar en la formulación de todos los instrumentos de medición.

En el 2011, la Secretaría General de la OEA elabora el *Manual para la transversalización de la temática en los procesos de cooperación técnica*, de la Secretaría General de la OEA. Este estudio resalta la importancia de la información desagregada por etnicidad. Sin embargo, considera que la información que se deriva de tal manera es fragmentaria, limitada e insuficiente, ya que su análisis puede ser restringido en proporción con la determinación o medición del cumplimiento de derechos (OEA, 2011, 59). Además, considera que la pregunta por la identidad étnica es una percepción personal, impregnada de valoraciones, lo que puede aportar imprecisión (41). Por eso, el análisis de esos datos ha de hacerse a partir de los procesos culturales, sociales, económicos y políticos. El estudio de la OEA se propone elaborar indicadores, en tal sentido se centra en el indicador de participación (44). Aunque, dicho indicador refiere a la totalidad de la población afrodescendiente, no así para la población de las niñas, niños y adolescentes afrodescendientes.

El estudio de Fabiana del Popolo, Mariano López y Mario Acuña (CEPAL, 2009) para la población de jóvenes afrodescendientes en edades entre los 13 y 29 años, según ellos tiene la dificultad de la falta de identificación étnica para los estudios latinoamericanos de tal población. Para ellos, los censos nacionales son la fuente primordial de datos, esto por su carácter universal; lo que permite obtener indicadores para poblaciones minoritarias por volumen de población (21). Para ellos, la autoidentificación puede apoyarse con base en otras variables como el idioma, los vínculos ancestrales, los territorios y las prácticas socioculturales, entre otros. Para estos autores el criterio de la autoidentificación corresponde a categorías raciales, a una construcción social con base en el fenotipo (44), por ejemplo, en Brasil, el término *raza* se define por el color de la piel. Al igual que en el estudio de la CEPAL (2020), el problema semántico determina lo que se entiende por *autoidentificación*.

En los diferentes estudios latinoamericanos sobre la población afrodescendiente con datos desagregados y con el uso de categorías étnico-raciales, Costa Rica ha aportado información, por ejemplo, en el Censo Nacional del 2011, se utiliza el criterio de pertenecer a la cultura, en la pregunta se apuntan las siguientes categorías: (a) indígenas, (b) afrocostarricenses, (c) china y (d) ninguna de las anteriores (OEA, 2011, 11). Esto con base en la Ronda 2000. Por otra parte, en el estudio *Costa Rica: indicadores de educación en contexto* (INEC, 2011) se presenta una desagregación por categorías de (a) autoidentificación, (b) discapacidad, (c) migrante internacional, (d) edad y (e) étnico-racial; en esta última categoría están: (a) indígena, (b) negra/afrodescendiente y (c) mulata (INEC, 2011, 9, 11-12). En el 2011, la Encuesta de Indicadores Múltiples también se emplea la categoría étnica afrocostarricense y el criterio autoidentificación (OPS, 2021, 4, 10, 18).

El Centro de Mujeres Afrocostarricenses realizó un análisis -a cargo de Epsy Campell -sobre la inclusión de los datos desagregados de las encuestas nacionales del 2000 y el 2011. En la primera se hizo un abordaje focalizado en la idea de “minorías étnicas” y, en el segundo, un abordaje a partir del enfoque multicultural.

En el 2000 las opciones de autenticación fueron limitadas a población china, afrocostarricense e indígena. Según los datos solo el 5% de la población posee autoidentificación étnica-racial. Además, se determina un sub-registro reconocido para la población afrodescendiente, imposible de calcular.

En contraste, en el censo 2011 se incluyen más opciones de respuesta, es el caso de población blanca/mestiza. En este estudio se dio un aumento sustantivo de la población afrodescendiente autoidentificada: del 1,9% al 7,75%.

Para el Centro de Mujeres Afrocostarricenses el alcance de las preguntas en la encuesta del 2011 es la siguiente:

- Se incorporan al menos dos opciones para la población afrodescendiente. Se separa la categoría negro(a) y mulato(a).
- Se incorpora solo una opción para la población mayoritaria.
- Se mantiene a la población china.
- Existen preguntas específicas para la población indígena
- Se cuenta con un primer mapa oficial sobre el multiculturalismo en Costa Rica (s. p.).

Según el Centro de Mujeres Afrocostarricenses, la encuesta del 2011 registra una mejoría en relación con la del 2000, en razón del uso del enfoque de la multiculturalidad, sin embargo, todavía con algunas limitaciones, entre las que destacan las siguientes:

- Mientras que se separa las categorías negro(a) y mulato(a), no se separan las categorías blanco(a) y mestizo(a); colocándola como una sola opción.
- No se incorporan opciones sobre el multilingüismo, sabiendo que una parte de la población afro tiene como lengua materna el creole-Limón English.
- No hubo campañas de sensibilización, ni información suficiente a los encuestadoras(es) sobre el tema. Por lo que debe suponerse que persiste el sub-registro del multiculturalismo aunque disminuye para afrodescendientes (s. p.).

El proyecto Estado de los Derechos de la Niñez (EDNA), de la Universidad de Costa Rica, publicó en el 2019, el *IX Informe del estado de la niñez y a adolescencia*; con base en los datos aportados por los informes y datos del Estado costarricense, evidenciando que las estadísticas y datos utilizados no cuentan de forma sistemática con información sobre población afrodescendiente (EDNA, 2019, 55, 73, 114), por lo cual manifiesta su preocupación.

Por otra parte, el *Informe 2020-2021, avances y desafíos de los derechos de la niñez y la adolescencia en tiempos de pandemia por COVID-19*, de la UNICEF (2021), tampoco presenta

de forma sistemática datos e indicadores de manera desagregada, en algunos indicadores se hace referencia a población migrantes e indígena, pero no afrodescendientes.

---

#### 4. La invisibilización estadística de la población de niños, niñas y adolescentes indígenas:

Como se indicó en el apartado anterior, las preocupaciones y las demandas por contar con indicadores para la población afrodescendientes es -también- una preocupación que también atañe a la población indígena. Varios documentos presentados en el anterior acápite son compartidos para ambos grupos de población, y expresan dichas demandas, por eso aquí no se volverán a citar dichos documentos, sino que se enfatiza en aquellos específicos para el desarrollo de indicadores.

A diferencia de las poblaciones afrodescendientes y de la diversidad sexual, las poblaciones indígenas si cuentan con propuestas de desarrollo de indicadores específicos. Los estudios indican de dos tipos de indicadores: los convencionales y los alternativos o específicos. Los primeros son los indicadores que se aplican a toda la población, los segundos recogen las especificidades de los pueblos indígenas. Algunos indicadores adoptan modelos existentes como el Índice de Desarrollo Humano (IDH), del PNUD, ahora aplicado a la población indígenas (IDH-PI). Los segundos recogen los aspectos étnicos, lingüísticos, culturales, administrativos, geográficos, entre otros, por lo que se habla -más bien- de un Índice de Bienestar Humano Indígena (IBHI) o se indican otros nombres.

Además, existen indicadores para el monitoreo de los resultados de la Conferencia mundial sobre pueblos indígenas (ONU, 2014). Tales indicadores específicos se centran en el bienestar, la pobreza y el desarrollo de los pueblos indígenas.

En 2010, el PNUD realizó un informe sobre el desarrollo humano de pueblos indígenas de México. Este informe se basa en el enfoque de las capacidades en entornos de pobreza y marginación social (PNUD, 2010, 14), y de cómo este enfoque puede conducir a más libertad, por medio de la eliminación de los obstáculos que impiden que los individuos opten entre formas de vida distintas y de su identidad indígena (14). Además, el estudio indica que no se trata de forzar la integración cultural de dichos pueblos, tampoco de segregarlos a partir del argumento de la conservación de su herencia, sino que se considera que sus valores y aspiraciones pueden ser compatibles con las sociedades modernas, el informe pretende que a estos pueblos se les ha de dotar de instrumentos requeridos para que ellos determinen cómo y en qué medida determinar su coexistencia con otras culturas (14). Este informe utiliza el Índice del Desarrollo Humano para Pueblos Indígenas (IDH-PI).

Un estudio interesante sobre indicadores es el titulado *Indicadores de derechos relevantes para pueblos indígenas. Una aproximación desde categorías culturales y colectivas* (2010, 141). De este texto interesa destacar los principios que propone para el desarrollo de los indicadores:

- Consentimiento previo, libre e informado como principio estructurador de todos los derechos.
- Reconocimiento de los instrumentos internacionales de derechos



- humanos que afectan directa o indirectamente a los pueblos indígenas.
- Autodeterminación indígena.
- Construcción colectiva de procesos y derechos.
- Información colectiva al servicio de los pueblos indígenas en sus relaciones con el Estado y otros actores, como condición de posibilidad para el ejercicio de los derechos indígenas.
- La dimensión procesual y continua de la historia de los pueblos indígenas en la preservación armónica de sus formas de vida cultural y colectiva, en la articulación de sus formas de organización y gobierno, y en la organización y sistematización de sus propias formas de desarrollo (2010, 141).

El anterior estudio presenta una matriz de indicadores que se estructura en varios ejes, y aquí solo se enuncian algunos: (a) reconocimiento de derechos colectivos indígenas; (b) ejercicio de derechos colectivos indígenas y (c) conocimientos tradicionales y patrimonio, indígena, entre otros.

Tres estudios desarrollan indicadores alternativos en torno al bienestar, el desarrollo y la pobreza. Estas investigaciones distinguen entre los indicadores convencionales y los indicadores específicos para los pueblos indígenas. Todos presentan una matriz de indicadores, uno de ellos hace una primera medición y aporta datos con base en los indicadores desarrollados. Se habla de un Indicador de Bienestar Humano Indígena (IBHI).

Al primero que se hará referencia es el estudio de Jonathan Renshaw y Natalia Wray (2004). Ellos distinguen entre indicadores existentes o convencionales e indicadores especiales. Los primeros son, por ejemplo: Línea de Pobreza o el de Necesidades Básicas Insatisfechas. La elaboración de este sistema de indicadores se basa en la *Declaración de Kimberley* (2002) y la *Declaración del Consejo Indígena de Centroamérica* (2012). En donde se identifican 4 áreas temáticas prioritarias: “[...] 1) El control sobre las tierras y territorios indígenas; 2) El respeto y conservación del medio ambiente; 3) El reconocimiento y el respeto de la identidad y 4) la participación indígena en todas las decisiones que afectan a los indígenas y sus territorios” (6). Una forma de participación de los indígenas reside en la definición de los instrumentos censales, organización y supervisión de los censos (6). Así, ellos hacen una propuesta de indicadores.

Además, se plantea el problema de la definición de la noción de *población indígena*, sobre todo cómo hay una preocupación por aportar una definición operativa, la cual debe adecuarse a los criterios y realidades de cada país o región (6). No hay definición universalmente válida.

Para Renshaw y Wray (2004), el marco para la elaboración de nuevos indicadores se basa en un reanálisis de los conceptos de *bienestar* y *pobreza* indígenas. Ellos definen 3 ejes: (a) el acceso a los recursos, ingresos, bienes y servicios; (b) La seguridad/vulnerabilidad frente a los cambios, y (c) la capacidad de gestión o su inversa, la impotencia frente a los factores que determinan la pobreza y el bienestar de los indígenas. Se considera la insuficiencia de la operacionalización de los indicadores cualitativos, estos tienen que ver con la calidad de los servicios y los recursos que se ofrecen a la comunidad. También, se fija en la necesidad de que un sistema de

indicadores recoja los síntomas y las causas de la pobreza (7). Además, consideran importante introducir la variable étnica en los censos, que solo adquieren sentido si se usan en el análisis. Por otra parte, consideran que los estudios cuantitativos no pueden hacer más que efectuar una aproximación a la realidad. Esto entre otras apreciaciones teóricas y metodológicas. En general consideran dos variables: la autoidentificación y el idioma. El texto presenta una propuesta de indicadores de bienestar de pueblos indígenas.

La investigación de la UNAM (2008), parte de la demanda indígena de disponer de indicadores incluyentes, confiables y sistemáticos, eso debido a lo establecido por la agenda mundial, así como por la necesidad de instrumentos que den cuenta con objetividad de sus condiciones de desarrollo y bienestar (3). Para los autores del informe, contar con “[...] indicadores culturalmente adecuados es una expresión de la lucha contra la invisibilidad, la cual es el reflejo estadístico de la marginación y exclusión [...]” (3). La discusión sobre indicadores no es solo un asunto técnico o metodológico, sino que se vincula con los aspectos políticos, económicos, demográficos, ambientales, jurídicos, culturales y jurídicos, entre otros (6). La propuesta de indicadores se refiere, por ejemplo, a aspectos como: bienestar social, conocimiento tradicional, diversidad biológica, protección y usufructo de los recursos naturales, derecho a la alimentación, seguridad alimentaria, desarrollo sostenible, situación de la mujer indígena, derechos humanos (7).

El estudio de la UNAM -también- plantea los desacuerdos conceptuales respecto a términos como: *pueblos o poblaciones indígenas, derechos individuales y derechos colectivos, libre determinación, identidad, propiedad intelectual, tierras o territorios*, etc. (2008, 8). Para el informe es importante lograr acuerdos conceptuales para definir y aplicar indicadores relativos a las condiciones de vida y el desarrollo humano de los pueblos indígenas (8).

Para el mencionado estudio, el diseño de indicadores propuesto se vincula de manera directa a tres cuestiones de las demandas del Decenio de los Pueblos Indígenas (UNAM, 2008, 10). Esto son:

- La índole de los sistemas de información nacionales e internacionales que registran u omiten datos acerca de los pueblos indígenas (11). Que responden a estándares de calidad, exactitud, oportunidad, pertinencia, acceso, claridad, compatibilidad, coherencia y completitud (11).
- El panorama que resulta de las iniciativas de gobierno y agencias del sistema de Naciones Unidas y organismos financieros o de cooperación. Que piden un esfuerzo por unificar datos. Sentar las bases amplias de colaboración para tareas como la estandarización de indicadores que han mostrado su eficiencia y para la producción de modelos de indicadores multifactoriales o índices complejos (11-12), por ejemplo, el Índice de Desarrollo Humano (IDH) o el de Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODS).
- El débil impacto en las políticas públicas hacia pueblos indígenas, pese a disponer hoy de más y mejores datos provenientes de dos orientaciones básicas: los registros externos (censos, encuestas, estadísticas nacionales)

y los estudios de casos (antropológicos, sociodemográficos, económicos, lingüísticos, jurídicos, ecológicos, etc.) (13).

Además, tal investigación señala que el desarrollo de indicadores ha de estar relacionado con los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Igualmente, se distingue dos tipos de indicadores: (a) Disponibilidad y aplicación de indicadores convencionales. (b) Disponibilidad y aplicación de indicadores culturalmente adecuados (UNAM, 2008, 15). Así la propuesta de indicadores, es amplia; aunque aquí no puede exponerse, empero, si es enunciar su estructura:

- Indicadores convencionales con marcadores étnicos o con marcadores indígenas.
- Indicadores culturalmente adecuados o con pertinencia cultural.
- Indicadores específicos útiles a los pueblos indígenas (15)
- Indicadores de los Objetivos de Desarrollo del Milenio que son de tres tipos: estructurales, de proceso y de resultado.
- Esto da pie al desarrollo del Indicador de Desarrollo y Bienestar de Pueblos Indígenas (IDB). Estos indicadores se desarrollan en el informe a partir de la página 26.

El tercer estudio sobre indicadores es el elaborado por el Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI, 2020). Los autores del informe desarrollan el Índice de Humano Indígena (IBHI). Este indicador surge como alternativa ya que

[...] buscan avanzar en los procesos de generación de información pertinente para los pueblos indígenas y el planteamiento de una metodología de investigación e implementación que integre a las organizaciones y comunidades indígenas de manera activa y propositiva frente al contenido que cada uno de los indicadores (SINCHI, 2020, 7).

Cada indicador desarrollado muestra algún aspecto particular de la dinámica de los modos de vida y territorios de los pueblos indígenas (SINCHI, 2020, 7). Igualmente, plantea el asunto de los indicadores convencionales, en este caso del (a) Indicador de Pobreza Multidimensional y el (b) el Indicador de Necesidades Básicas Insatisfechas.

La propuesta del IBHI es un instrumento que pertinente en la gestión de información y el apoyo de la toma de decisiones de los Autoridades Tradicionales Indígenas del Amazonas, aunque su utilidad va más allá de dicho contexto cultural y geográfico. Está diseñado bajo el enfoque diferenciado y enmarcado en la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas. Es un sistema de información sustentado sobre variables que permiten valorar y dar seguimiento a los cambios en los modos de vida y los territorios (SINCHI, 2020, 19), por ejemplo, valorar el patrimonio, lo ambiental, lo cultural y lo económico, así que mediante su implementación se busca contribuir a la gobernabilidad (19). Además, que las comunidades puedan interpretar la información (20).

Los indicadores están organizados en las siguientes capacidades:

- Control cultural del territorio.
- Agencia cultural autónoma.
- Autonomía climática.
- Lograr un ambiente tranquilo.
- Auto cuidado y reproducción.
- Incluye una tesis de la metodología conformada por el acceso a la información primaria en los territorios.
- Además, aporta un análisis e interpretación sobre el estado actual de los modos de vida y territorios de los pueblos indígenas. Por otra parte, se sustenta en “[...] la existencia de la libertad y capacidades que la sociedad sea agente para desarrollar su proyecto de vida de manera autónoma, en sociedades caracterizadas por poseer territorios culturales, económicos, espirituales e históricos” (SINCHI, 2020, 33). Cuenta con una perspectiva multidimensional en concordancia con los postulados del Convenio sobre la Diversidad Biológica (1992) (33). El informe presenta las variables y resultados estadísticos, los que en este informe no pueden presentarse. Este modelo de indicadores se encuentra muy desarrollado, pero lo más importante es que es un modelo que se ha aplicado en un instrumento de medición.
- Los sistemas de indicadores de pueblos indígenas presentados se refieren al conjunto de la población. No se desarrollan indicadores específicos para la población de los niños, las niñas y los(as) adolescentes, sino que muchos datos se obtienen de manera derivada de los indicadores del conjunto de dicha población. Por parte, estudios particulares de la población de la niñez y la adolescencia, tampoco presentan indicadores específicos para dicho grupo de población, por ejemplo, la ONU hace una revisión de la *Convención de los Derechos de los Niños* (1990) para aplicarlo a la población de niños indígenas, en virtud de la convención (2009). Un estudio de la CEPAL, OPS y UNFPA, analiza de manera desagregada datos de la población infantil indígenas a partir de encuestas nacionales (2010). Otro estudio de la CEPAL/UNICEF del 2012, realizado por Laís Abramo y Marta Rangel dice que no hay estudios ni estadísticas sistemáticas acerca de las carencias que tienen estas poblaciones. En el 2012, un estudio de la CEPAL y la UNICEF indica del problema de la disponibilidad de información, que en América Latina se dispone poca información sistemática, oportuna y confiable sobre esta población (2012, 6).
- Se afirma que se ha de hacer un esfuerzo por precisar los instrumentos, y es urgente contar con los datos. Costa Rica aparece como uno de los países que aporta información sobre dicha población (CEPAL/UNICEF, 2012, 6). A pesar de eso, el informe indica que en los últimos años se ha dado una mayor visibilización estadística, y se auguran avances en la década de 2010.
- En Costa Rica, en el IX censo, junio de 2000 (2001), como ya se indicó, se incluyó el criterio de *autoidentificación*, se preparó una boleta censal aplicada a los 22 territorios indígenas, incorporando a la cartografía y

segmentación censal, e incluye la pregunta sobre los grupos. Asimismo, establece algunos indicadores (2001, 28). En el X Censo nacional de población y el VI de vivienda, del 2011, denominado *Territorios indígenas. Principales indicadores demográficos y socioeconómicos*, establece que los censos nacionales de población y vivienda son la fuente de información con mayor desagregación geográfica que tienen los países (2011, 4), el cual se basa en un enfoque de derechos humanos, con base en el Convenio 169 de la OIT. En la metodología se establecen algunos indicadores, por ejemplo, Población indígena con pueblo, Población indígena sin pueblo, Población no indígena, por grupos de edad, y datos desagregados, entre otros, aunque faltan indicadores específicos. En el caso de Costa Rica, al parecer, no se ha hecho un estudio de indicadores sobre población indígena, tampoco, para la población infantil y adolescente.

---

## 5. Conclusión

Al final de la presentación de este diagnóstico se tiene que existe una preocupación internacional por la elaboración de indicadores para medir la realidad del cumplimiento de los derechos de la niñez y adolescencia en tanto poblaciones vulnerables. Esta preocupación ha llevado a hacer algunas propuestas, así como algunas prácticas (esporádicas) para introducir indicadores en algunos instrumentos gubernamentales o hacer segregación de datos. Sin embargo, no hay una implementación sistemática.

---

## Referencias

- Abrono, Laíz; Rangel Marta; CEPAL. (2019). *Niñez y adolescencia afrodescendiente en América Latina*. s.l.: CEPAL. Accesible en: <https://www.cepal.org/es/notas/ninez-adolescencia-afrodescendiente-america-latina>.
- Abramo, Laíz; Rangel, Marta; CEPAL; UNIFEF (2019) *Pobreza infantil en pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL. Accesible en: <https://www.cepal.org/es/notas/ninez-adolescencia-afrodescendiente-america-latina>.
- Acosta Muñoz, Luis Eduardo; Mendoza Hernández, Pablo Emilio; Murcia García, Uriel Gonzalo. (2020). *Indicadores de bienestar humanos Indígena. Primer reporte sobre el estado de los modos de vida y territorios de los pueblos indígenas del Departamento de Amazonas, Colombia*. Colombia: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas USINCHI). Accesible en: [https://sinchi.org.co/files/publicaciones/novedades%20editoriales/pdf/Indicadores%20de%20Bienestar\\_WEB.pdf](https://sinchi.org.co/files/publicaciones/novedades%20editoriales/pdf/Indicadores%20de%20Bienestar_WEB.pdf).
- Ayuntamiento Quart de Poblet, (2017) *Informe diagnóstico diversidad sexual, familiar y de género en Quart de Poblet*. Valencia: Ayuntamiento Quart de Poblet/Casa de la Dona/Diputació de Valencia. En <https://dona.quartdepoblet.es/wp-content/uploads/2015/06/Informe-diagnostico-diversidad-sexual.pdf>.

Betrano, Jane Flípe; Monteiro, José C.; Gómez Itzar; Pajares, Emilio; Paredes, Felipe; Zúñiga, Yaniera (Coords.); Red de Derechos Humanos y Educación Superior (DHES); (2014). *Derechos humanos de los grupos vulnerables. Manual*. Barcelona: Universitat Pompeu / Comisión Europea /DHES. Visita en: [http://poblacion-indigena.iniciativa2025alc.org/wp-content/uploads/2017/04/98\\_DHGV\\_Manual.pdf](http://poblacion-indigena.iniciativa2025alc.org/wp-content/uploads/2017/04/98_DHGV_Manual.pdf).

Comisión Económica para América Latina (CEPAL); OPS; UNFPA. (2010). *Mortalidad infantil y en la niñez de pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina: inequidades estructurales, patrones diversas y evidencia de derechos no cumplidos*. CEPAL: Santiago de Chile. Accesible en: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/3798-mortalidad-infantil-la-ninez-pueblos-indigenas-afrodescendientes-america-latina>.

\_\_\_\_\_; UNICEF. (2012) Los derechos de los niños indígenas. En *Desafíos. Boletín de la Infancia y adolescencias sobre avance de los Objetivos del Desarrollo del Milenio*. No. 14, Setiembre. Accesible en: [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/35992/1/Desafios-14-CEPAL-UNICEF\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/35992/1/Desafios-14-CEPAL-UNICEF_es.pdf).

\_\_\_\_\_; UNFPA. (2020). *Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad en América Latina. Retos para la inclusión*. Santiago de Chile: CEPAL. Accesible en: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/46191-afrodescendientes-la-matriz-la-desigualdad-social-america-latina-retos-la>.

\_\_\_\_\_; UNICEF. (2012). *Pobreza infantil en pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina*. Santiago de Chile: Cepal. Accesible en: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/3981-pobreza-infantil-pueblos-indigenas-afrodescendientes-america-latina>.

\_\_\_\_\_; UNFPA; OPS. (2010). *Mortalidad infantil y en la niñez de pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina: inquietudes estructurales, patrones diversos y evidencia de derechos no cumplidos*. España: CEPAL. Accesible en: <https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/3798/lcw348.pdf>.

Chinchilla, Hellen; Valenciano, Laura; Hernández, Mega; Arroyo, Larisa; DPEEAS; (2018). *Guía corta. Situación de derechos humanos de las personas LGBTI en Costa Rica*. San José, CR: DPEEAS/Frente por los Derechos Igualitarios/HIVOS. En [https://www.ministeriodesalud.go.cr/sobre\\_ministerio/DPEEAS/DPEEAS\\_informe\\_derechos\\_lgtbi\\_en\\_cr\\_2018.pdf](https://www.ministeriodesalud.go.cr/sobre_ministerio/DPEEAS/DPEEAS_informe_derechos_lgtbi_en_cr_2018.pdf).

Derechos Humanos y Cooperación. (2010.) *Indicadores de derechos relevantes para pueblos indígenas. Una aproximación desde categorías culturales y colectivas*. Accesible en: *Investigación en Derechos humanos. El enfoque de los derechos humanos en la cooperación al desarrollo*. En Derechos Humano y Cooperación. Navarra: Gobierno de Navarra, ACECID, IPES. Accesible en: <http://derechoshumanosycooperacion.org/pdf/rhhm-10-indicadores-de-derechos-indigenas.pdf>.

Díaz Partén, Soledad; Mülabi; (2012). *Investigación exploratoria sobre la situación en derechos y salud sexual y reproductivos de personas lesbianas, bisexuales, trans e intersexuales*. San José, CR: Mülabi. Visita en: [http://www.mulabilatino.org/publicaciones/mulabi\\_investigacion.pdf](http://www.mulabilatino.org/publicaciones/mulabi_investigacion.pdf).

- Estado de los Derechos de la Niñez (EDNA). (2019). *IX Informe del estado de la niñez y a adolescencia*. San José, C.R.: EDNA/Universidad de Costa Rica. Accesible en: <https://pridena.ucr.ac.cr/wp-content/uploads/2021/09/IX-EDNA.pdf>.
- Generelo, Jesús; Pichardo, José Ignacio; Galofé, Guillén; GOGAM. (2006). *Adolescentes y sexualidades minoritarias. Voces desde la exclusión*. Madrid: GOGAM; Universidad Complutense de Madrid; FELFT. Visita en: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/35874/>.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC). (2012). *X Censo Nacional de Población y VI Censo de Vivienda 2011. Territorios indígenas. Principales indicadores demográficos y socioeconómicos*. San José, CR.: INEC. Accesible en: <https://www.inec.go.cr/documento/censo-2011-territorios-indigenas-principales-indicadores-demograficos-y-socioeconomicos>.
- \_\_\_\_\_; UNICEF. (2011). *Costa Rica: indicadores de educación en contexto*. San José, C.R.: INEC. Accesible en: <https://www.inec.cr/sites/default/files/documentos/educacion/estadisticas/resultados/reeducaccenso2011-10.pdf.pdf>.
- \_\_\_\_\_. (2001). *IX Censo Nacional de Población*. San José. C.R.: INEC. Accesible en: [https://www.inec.cr/sites/default/files/documentos/inec\\_institucional/publicaciones/01\\_resultados\\_generales\\_de\\_censos\\_2000.pdf](https://www.inec.cr/sites/default/files/documentos/inec_institucional/publicaciones/01_resultados_generales_de_censos_2000.pdf).
- Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH). (2013). *Situación de los derechos humanos de poblaciones históricamente discriminadas en Costa Rica: un análisis desde el marco de la justicia*. San José, CR: IIDH. En <https://www.iidh.ed.cr/IIDH/media/1453/situacion-de-los-ddhh-cr-2013.pdf>
- Instituto Interamericano del Niño; OEA; (2019) *Infancia*. Boletín 7, Segunda época. Visita en: [https://issuu.com/institutointeramericanodelninolanin/docs/bolet\\_n\\_7\\_\\_espa\\_ol\\_final](https://issuu.com/institutointeramericanodelninolanin/docs/bolet_n_7__espa_ol_final) (Milton).
- Mamacash / Mulabi. (2012). *La situación en derechos y salud sexual y reproductiva de personas lesbianas, trans e intersex en Costa Rica*. San José, CR: Mulabi. En [http://www.mulabilatino.org/publicaciones/mulabi\\_investigacion.pdf](http://www.mulabilatino.org/publicaciones/mulabi_investigacion.pdf)
- Ministerio de Educación Pública (MEP). (2020). *Resolución No. 0147-MEP-2020*. San José, CR: MEP. Visita en: <http://www.familiashomoparentales.org/test/wp-content/uploads/sites/3/2019/06/Resolucion-N-0147-MEP-2020.pdf>
- Movilh. (2019). *Encuestas e informes sobre diversidad sexual y género*. Santiago de Chile: Movilh. En <http://www.movilh.cl/documentacion/2020/Encuestas-Diversidad-Sexual-2019-Movilh.pdf>.
- \_\_\_\_\_. (2014). *XIII. Informe anual de derechos humanos de la diversidad sexual en Chile*. Santiago de Chile: Movilh/Fundación Triángulo/Acción/Unión Europea/Reino de los Países Bajos. Visita en: <http://www.movilh.cl/documentacion/2014/XIII%20Informe%20de%20DDHH%202014-web.pdf>.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Encuesta sobre educación sexual y discriminación*. Santiago de Chile: Movilh. Visita en: <http://www.movilh.cl/documentacion/Encuesta-sobre-educacion-sexual-y-discriminacion.pdf>

- Popolo Fabiana de; Lopez Mariana; Acuña, Mario. (2009). *Juventud indígena y afrodescendiente en América Latina: inquietudes sociodemográficas y desafíos de políticas*. Madrid: CELAD/CEPAL. Accesible en: [https://www.fundacionhenrydunant.org/images/stories/biblioteca/ddhh-juventud/Juventud\\_indigena\\_afrodescendiente\\_AL.pdf](https://www.fundacionhenrydunant.org/images/stories/biblioteca/ddhh-juventud/Juventud_indigena_afrodescendiente_AL.pdf).
- Organización de Estados Americano (OEA). (2011). *Manual para la transversalización de la temática en los programas de cooperación técnica de la Secretaría General de la OEA*. Washington D.C: Organización de Estados Americanos. Accesible en: [http://www.oas.org/dil/esp/afrodescendientes\\_taller\\_transversalizacion\\_04-27-2011\\_manual.pdf](http://www.oas.org/dil/esp/afrodescendientes_taller_transversalizacion_04-27-2011_manual.pdf). . Indicadores para el monitoreo de los resultados de la Conferencia Mundial sobre pueblos indígenas. A/RES/69/2. s.l.: ONU. Accesible en: <https://indigenousnavigator.org/sites/indigenousnavigator.org/files/media/document/indicadores-wcip-tablaIndicadores-es.pdf>.
- \_\_\_\_\_. Comité de los Derechos del Niño. (2009). Los niños indígenas y sus derechos en virtud de la convención. Observación General No. 11. Génova: ONU. Accesible en:
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (2010) Informe sobre desarrollo humano de los pueblos indígenas en México. El reto de la desigualdad de oportunidades. México: PNUD. Accesible en: <https://www.refworld.org/docid/49f6bd92.html>.
- Organización Panamericana de la Salud (OPS). (2021). *La salud de la población afrodescendiente en América Latina*. Washington, D.C.: Organización Panamericana de la Salud. Accesible en: [https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/54503/9789275323847\\_spa.pdf](https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/54503/9789275323847_spa.pdf).
- Ramón, Lucas. (2014). Niños, niñas y adolescentes LGBTI+ casos sujetos de derechos frente al hostigamiento escolar. En *American University International Law Review*; Washington. Tomo 29, N° 4: 905-944. Visita en: <https://www.proquest.com/docview/1549545495>.
- Rangel, Marta. (2005). *La población afrodescendiente en América Latina y los objetivos del desarrollo en países seleccionados utilizando información censal*. Santiago de Chile: CEPAL/CEPED. Accesible en: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/La%20poblacion%20afrodescendiente%20en%20America%20Latina.pdf>.
- Renshaw, Jonathan; Wray, Natalia. (2004). *Indicadores de bienestar y pobreza indígena. : Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunal*. S.l.: BID. Accesible en: [https://www.comunidadandina.org/StaticFiles/2011414165712indicadores\\_indigenas.pdf](https://www.comunidadandina.org/StaticFiles/2011414165712indicadores_indigenas.pdf).
- Sánchez Jiménez, Saúl. (2016). *Niñez afrodescendiente en México. Retos pendientes para la garantía de sus derechos*. México: Save the Children México. Accesible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/10/4994/24.pdf>.
- Santora, Pablo; Gabriel, Concha; Conde, Fernando. (2014.) *El respeto a la diversidad sexual entre jóvenes y adolescentes. Una aproximación*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid/ Instituto de la Juventud. Visita en: [http://poblacion-indigena.iniciativa2025alc.org/wp-content/uploads/2017/04/98\\_DHGV\\_Manual.pdf](http://poblacion-indigena.iniciativa2025alc.org/wp-content/uploads/2017/04/98_DHGV_Manual.pdf).



Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). (2008). Los pueblos indígenas y los indicadores de bienestar y desarrollo. Informe preliminar. CDEM: UNAM. Accesible en: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/381.pdf>.

UNICEF. (2021). *Informe 2020-2021, avances y desafíos de los derechos de la niñez y la adolescencia en tiempos de pandemia por COVID-19*. San José, C.R.: UNICEF.

Universitat Pompeu Fabra, (2014) *Informes Red de Derechos Humanos y Educación Superior. Derechos humanos de los grupos vulnerables*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra. En [http://poblacion-indigena.iniciativa2025alc.org/wp-content/uploads/2017/04/98\\_DHGV\\_Manual.pdf](http://poblacion-indigena.iniciativa2025alc.org/wp-content/uploads/2017/04/98_DHGV_Manual.pdf).

Dina Espinosa Brilla | Ana Arguedas Ramírez

## ***La invisibilización estadística de la población de niños, niñas y adolescentes con discapacidad y diversidad funcional***

### **RESUMEN**

La niñez y la adolescencia es una población que de por sí, se ve limitada en el ejercicio de sus derechos humanos, ya que depende de un sistema de apoyo para hacer valer sus derechos, es decir, el entorno familiar, la sociedad y el Estado. Con frecuencia, esta población se ve discriminada o limitada para disfrutar plenamente de sus derechos humanos, esto en función de otras condiciones alienantes que imponen las sociedades; lo cual hace que los niños, las niñas y las(os) adolescentes queden expuestos a situaciones vulnerables diversas, la cuales se superponen entre sí para aumentar la condición de desventaja o exclusión del disfrute pleno de sus derechos. Entre estas situaciones está la condición de ser personas con discapacidad y diversidad funcional. Por ellos, en este trabajo, se aborda esta problemática, con énfasis en las limitaciones de información que existen sobre el tema.

**Palabras Claves:** niñez, adolescencia, discapacidad, diversidad funcional.

**Abstract:** Children and adolescents make up a part of the population that is limited to exercise their human rights, mostly due to their dependence on a support system that allows for their rights to be granted, such as their family, the society, and the State. Often this population faces additional discrimination or otherwise is limited to enjoy their rights, as a result of other alienating conditions that may be imposed by society, exposing children to vulnerable situations that exacerbates the disadvantages they already face in the realization of their human rights. Some of these conditions are disabilities and functional diversity. This work looks into these conditions with a focus on the data limitations that exist related to this topic.

**Keywords:** childhood, adolescence, disability, functional diversity.

---

#### Autor/ Author

Dina Espinosa Brilla  
Universidad de Costa Rica

**ORCID ID: 0000-0002-7185-1481**

**Correo:**  
[dinaespinosabrilla@yahoo.com](mailto:dinaespinosabrilla@yahoo.com)

Ana Arguedas Ramírez  
Universidad Nacional de Costa Rica

**ORCID ID: 0000-0002-7853-3785**

**Correo:** [ana.arguedas.ramirez@una.cr](mailto:ana.arguedas.ramirez@una.cr)

Recibido: 03/12/2024  
Aprobado: 14/12/2024  
Publicado: 29/01/2025

---

## 1. Introducción

La niñez y la adolescencia es una población que de por sí, se ve limitada en el ejercicio de sus derechos humanos, ya que depende de un sistema de apoyo para hacer valer sus derechos, es decir, el entorno familiar, la sociedad y el Estado. Con frecuencia, esta población se ve discriminada o limitada para disfrutar plenamente sus derechos, esto en función de otras condiciones alienantes que imponen las sociedades, y hace que los niños, las niñas y las(os) adolescentes queden expuestos a situaciones vulnerables variadas y que se suman. Entre estas situaciones está la condición de ser personas con discapacidad.

En Costa Rica, en las últimas décadas, el enfoque de derechos ha promovido legislación y desarrollo de políticas públicas dirigidas a garantizar los derechos fundamentales de las personas con discapacidad, acciones importantes que responden a la necesidad de reconocer y facilitar la diversidad y funcionalidad de esta población.

La ratificación de tratados internacionales, especialmente la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad y la promulgación de leyes como La ley No 7600, de *Igualdad de Oportunidades para personas con discapacidad* como marco legal fundamental en el país, evidencian el esfuerzo y compromiso nacional por crear un entorno sin discriminación, que garantice el acceso inclusivo en sectores como la educación, el empleo, la salud y el transporte.

Con la ratificación de la *Convención sobre los derechos del niño* (1989), la adopción del *Código de la Niñez y Adolescencia* de Costa Rica, en 1998, y la *Política Nacional en Discapacidad* (2011-2021), el país reafirma su compromiso con la protección y bienestar de la población menor de edad. Estos documentos incluyen artículos clave que abordan, de manera específica, la inclusión y protección de los derechos de los niños, niñas y adolescentes con discapacidad. No obstante, a pesar del avance en el marco legal y políticas públicas que ha realizado el país para proteger los derechos de las personas con discapacidad, especialmente la población menor de edad con discapacidad, quedan barreras significativas para lograr su inclusión real y efectiva en los diferentes ámbitos. Una de ellas, la ausencia de datos específicos sobre la situación de niños, niñas y adolescentes con discapacidad, lo que dificulta la formulación de políticas públicas que atiendan de manera efectiva las necesidades de esta población.

---

## 2. La discapacidad y la diversidad funcional: Aproximación conceptual

La situación en discapacidad que viven muchas personas es una condición que puede adquirirse desde el nacimiento, que es lo que se enfoca como diversidad funcional, así como a lo largo de la vida, ya sea de manera transitoria o permanente. Si bien el concepto de discapacidad engloba la diversidad funcional, este última destaca las capacidades diferentes que existen en las personas. También en la diversidad funcional se puede especificar la diversidad sensorial.

Las diferentes formas en que se ha conceptualizado el término a través de la historia determinan la conducta y actitud social que se tiene hacia las personas con discapacidad

y diversidad funcional (Bonilla, 2019; Ferrante, 2017). El enfoque de las décadas sesenta y setenta del siglo XX se centró en la búsqueda de una autonomía e independencia de estas personas; sin embargo, la definición de la discapacidad obedecía a un enfoque médico que, si bien desmitificaba la situación de discapacidad vista como mágica, peyorativa y excluyente en el pasado, la considera una condición con una salud disminuida, llámese “deficiencia” (inoperancia), “discapacidad” (disfuncionalidad), o “minusvalía” (desventaja):

En el modelo médico las causas que justifican la discapacidad ya no son religiosas sino, científicas, se alude a la discapacidad como enfermedad y se considera que la persona con discapacidad puede aportar a la sociedad siempre y cuando sean rehabilitadas y logren parecerse a las demás, para tener valor como personas (Ripollés, 2008: 67. En Hernández Ríos, 2015, 48).

En contraposición, el modelo social hace énfasis en el aporte a la sociedad que pueden hacer las personas en situación de discapacidad. De ahí la necesidad de que exista un marco legal y condiciones estructurales que posibiliten a todas las personas desarrollarse de manera integral, puesto que la discriminación o vulnerabilidad no está en la persona con discapacidad, sino en la sociedad que la rechaza. Por ejemplo, el “diseño universal” es para beneficio de todos, desde una perspectiva inclusiva, y no una condición exclusiva de las personas en situación de discapacidad. Este modelo social contribuyó a la búsqueda de mayor autonomía, participación, adaptabilidad y desarrollo de las capacidades de las personas, por lo cual se privilegia el uso del término de “diversidad funcional” sobre el de discapacidad.

A pesar de los avances que el modelo social enfatizó, no incorporó el aspecto médico de la discapacidad; por ello, la Organización Mundial de la Salud (2001), cambió la Clasificación Internacional del Funcionamiento, la Discapacidad y la Salud (CIF, 2001) orientada hacia el modelo biopsicosocial:

[...] la discapacidad como un fenómeno multidimensional, porque integra aspectos biomédicos y sociales en los que se incluyen todas las personas independientemente de que tengan discapacidad o no (Seoane, 2011, 148). En dicha clasificación, la discapacidad está determinada no por la condición médica de una persona, sino por las barreras físicas y sociales que el entorno le impone por razón de su condición especial, y que le impiden integrarse adecuadamente y funcionar hábilmente en la sociedad. (Hernández Ríos, 2015, 49).

El modelo biopsicosocial reconoce la necesidad de minimizar las barreras que limitan a las personas con diversidad funcional. Este cambio de enfoque se desarrolla en el siglo XXI. Ya en la década de los años ochenta, el sistema de Naciones Unidas impulsó un programa para las personas con discapacidad, que parte de la definición de la discapacidad como “[...] la relación entre las personas con deficiencias y su entorno” (Naciones Unidas, 1993, 6; Hernández, 2015, 53). Este programa impulsó la participación, la igualdad y el mejoramiento de las condiciones de vida (desarrollo económico y social) de las personas en situación de discapacidad. Lo más relevante de este proceso es la normalización de una serie de declaratorias y convenciones (*Carta Internacional de Derechos Humanos* que comprende la *Declaración Internacional*

de Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, la Convención sobre los Derechos de los Niños y la Declaración contra Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (Naciones Unidas, 1993, 8; En Hernández, 2015, 54) que refuerzan el enfoque de derechos de las personas con discapacidad que se plasma en la Convención sobre los Derechos Humanos de las Personas con Discapacidad (2006), principal tratado internacional que garantiza los derechos de las personas con discapacidad, incluyendo el acceso a la educación inclusiva, la salud, la habilitación y rehabilitación, y la participación plena en la vida social y comunitaria. Esta convención procura “[...] disminuir la profunda desventaja social de la persona con discapacidad y promover su participación en igualdad de oportunidades, en los ámbitos civil, político, económico, social y cultural (Parra, 2010, 350; Hernández, 2015, 55).

En el enfoque de derechos, el acceso al trabajo es un componente esencial para reconocer el talento y preparación a la que las personas con discapacidad deben tener acceso:

A ese respecto, en la resolución 63/150 de la Asamblea se pide al Secretario General que otorgue mayor prioridad a las preocupaciones y problemas relativos a las personas con discapacidad y a su inclusión en el programa de trabajo del sistema de las Naciones Unidas, y que asegure que el World Programme of Population and Housing Censuses (Programa Mundial de Censos de Población y Vivienda) de 2010 incorpore la perspectiva de las personas con discapacidad. (ONU, 2015).

El cambio de enfoque de la condición de “enfermedad” hacia el de “diversidad” y de “funcionalidad” hace ver la situación de discapacidad como un problema social que se debe atender, y no como una particularidad de la persona:

El concepto genérico global de la discapacidad en clave del modelo de derechos, implica dejar de considerar la persona con discapacidad como objeto de medidas asistenciales, de beneficencia o caridad y reconoce su condición de sujeto de derechos. Es en este contexto donde las normas de integración social, específicamente las relacionadas con la inclusión y la protección laboral y en general las normas para la igualdad de oportunidades adquieren mayor relevancia (Seoane, 2011, 4; en Hernández, 201, 56-57).

### **3. Legislación y políticas sobre las personas con discapacidad en Costa Rica**

Los problemas a los que se enfrenta la población con discapacidad suscitaron que los Estados, organismos internacionales, organizaciones no gubernamentales y otras instituciones impulsaran leyes, normas, políticas, para proteger y garantizar los derechos de las personas con discapacidad (Meléndez, 2018).

La Convención sobre los Derechos de Personas con Discapacidad, en el 2008, ratificada por 175 países, procura “[...] disminuir la profunda desventaja social de la persona con discapacidad y promover su participación en igualdad de oportunidades,

en los ámbitos civil, político, económico, social y cultural” (Parra, 2010, 350; Hernández, 2015, 55).

En Costa Rica, históricamente, las personas con discapacidad enfrentan barreras significativas para acceder a la educación, salud y otros derechos fundamentales; no obstante, desde la perspectiva del enfoque de derechos, el país ha venido generando un marco legal que da lugar a transformaciones conducentes a salvaguardar el reconocimiento de la diversidad y de facilitar la funcionalidad de esta población.

En Costa Rica, la *Encuesta Nacional sobre Discapacidad (ENADIS)* (INEC, 2023) arroja datos relevantes sobre la población con discapacidad en el país, pero solamente incluye personas mayores de 18 años.

<b>Cuadro 1: Costa Rica. Población adulta según situación y grado de discapacidad, octubre y noviembre 2018 y 2023</b>				
Situación y grado de discapacidad	2018 <sup>al</sup>		2023	
	Absolutos	Relativos	Absolutos	Relativos
Total	3 677 833	100,0	3 941 700	100,0
Personas sin discapacidad	3 058 056	83,1	3 265 390	82,8
Personas con discapacidad	619 777	16,9	676 310	17,2
Leve a moderada	150 284	4,1	192 373	4,9
Severa	469 493	12,8	483 937	12,3

Fuente: INEC, 2023.

Con la ratificación de tratados internacionales como la *Convención Interamericana para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra las Personas con Discapacidad* (1999), la *Convención sobre los derechos del niño* (1989) y la *Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad* en el 2008, el país reafirma su compromiso en la defensa de los derechos humanos de esta población.

Este esfuerzo se puede apreciar en la generación de legislación y políticas nacionales que se alinean con los estándares internacionales de inclusión. La *ley N°7600 Ley de Igualdad de oportunidades para las personas con discapacidad* aprobada en 1996, marco legal fundamental en el país, para la promoción de la igualdad de derechos de las personas con discapacidad y garantizar el acceso a la educación, la salud, el empleo y el transporte sin discriminación. La *ley N°9303* (2015) que da lugar a la creación del Consejo Nacional de Persona con Discapacidad (CONAPDIS), adjudicándole “[...] la fiscalización del cumplimiento de la legislación relativa a los derechos de las personas con discapacidad, la gestión de la *Política Nacional sobre*

*Discapacidad y la promoción de políticas inclusivas, mediante la articulación con diversos sectores, entre otras” (Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, 2018, 5), cuyo antecedente fue el (CNREE) en 1973. Así como en la Ley No. 9379 (2016) para la Promoción de la autonomía personal de las personas con discapacidad. La Política Nacional en Discapacidad (2011-2021) que insta un marco político estratégico para el cumplimiento efectivo de los derechos de esta población.*

El reconocimiento de los derechos de las personas con discapacidad marca un cambio significativo en las políticas públicas dirigidas a este grupo, coordinando acciones gubernamentales para transformar la manera en que se aborda la inclusión de esta población en nuestro país. Tal como lo resume claramente Meléndez (2018):

Al adherirse a estas convenciones, promulgar sus propias leyes y crear las instituciones relacionadas, el Estado Costarricense sigue el fin general de adoptar las medidas legislativas, administrativas y de cualquier otra índole que resulten necesarias para proteger los derechos humanos de las personas con discapacidad. El propósito añadido es crear las instituciones pertinentes e instrumentar las políticas públicas adecuadas para la inclusión de las personas con discapacidad en la vida económica, social, jurídica, política y cultural de la nación, en condiciones de igualdad de oportunidades, de acceso y de calidad similares a la del resto de la población. (11-12).

A pesar de estos avances, queda un largo camino por recorrer. La brecha entre el marco legal y la realidad sigue siendo significativa, y persisten desafíos para lograr una garantía real de los derechos de esta población, por lo que es fundamental continuar promoviendo medidas efectivas de inclusión que se traduzcan en acciones concretas que mejoren la vida de las personas con discapacidad en todos los ámbitos.

Los esfuerzos realizados por el país en la atención de los derechos de las personas en situación de discapacidad, y en particular la niñez y adolescencia que se encuentra en esta situación, muestran un avance significativo. Un triunfo patente de las personas con discapacidad ha sido el respeto por la diversidad, al lograr que el entorno tome conciencia con respecto a que “La discapacidad es una condición intrínseca a todos los seres humanos. Un continuo que evoluciona según lo hace la vida, etapas y oportunidades de cada persona”. (CONAPDIS, 2021, 12).

Con el fin de construir un modelo de desarrollo inclusivo, que permita a todas las personas tener acceso a sus derechos, es relevante visibilizar a la población de personas con discapacidad, y en particular, a los niños, niñas y adolescentes que se encuentran en esta situación, lo cual es un pendiente urgente que debe atender nuestro país. Abordar esta necesidad permitiría orientar estrategias efectivas, desde la educación temprana hasta el diseño universal y el uso de herramientas tecnológicas, para facilitar su plena inclusión. Para ello es necesario contar con diversos instrumentos de diagnóstico y acciones que permitan avanzar en esta dirección.

En el 2006, el Consejo Nacional de Rehabilitación y Educación Especial (CNREE), la Agencia de Colaboración Internacional de Japón (JICA), junto con el Observatorio del Desarrollo de la Universidad de Costa Rica, realizaron un estudio que analizó la información que las instituciones públicas podían suministrar sobre las necesidades básicas y oportunidades de la población en situación de discapacidad, cuya

finalidad fue la planificación estratégica en coordinación con los Ministerios de Salud, Educación, Trabajo y Seguridad Social. Incluyó las condiciones de educación, vivienda y asentamientos humanos, información y comunicación, salud, trabajo y seguridad social, a partir de los datos oficiales suministrados por las instituciones públicas, para un total de 157 indicadores. Esta investigación arrojó cuatro productos: “[...] 1) la recolección de datos, 2) una base de contactos, 3) un diagnóstico de las estadísticas existentes sobre discapacidad en varias instituciones visitadas y 4) las hojas metodológicas de cada indicador” (CNREE/JICA/OdD-UCR, 2006, 5). Este estudio sí incluyó a personas en situación de discapacidad menores de 18 años, en particular al incluir el estudiantado del Ministerio de Educación Pública:

[...] para el 2005 se encontraban matriculados un total de 15.667 estudiantes con alguna discapacidad en Atención Directa, otros 42.121 estudiantes fueron atendidos por medio de Servicios de Apoyo Fijo y 14.102 por medio de Apoyo Itinerante. En el 2004 fueron atendidos 13.612 estudiantes por medio de Atención Directa, en el mismo año un total de 3.364 docentes atendían a estos estudiantes. Se refiere a la atención de estudiantes de escuelas y colegios, población atendida por docente. No obstante, son evidentes las diferencias entre las Direcciones Regionales del MEP (CNREE/JICA/OdD-UCR, 2006, 5).

El primer instrumento estadístico que se realizó en el país fue la *Encuesta Nacional sobre Discapacidad 2018* (ENADIS) (INEC, 2019), la cual midió la prevalencia y características de la discapacidad para orientar la formulación, seguimiento y evaluación de las políticas públicas, en función de lograr una mayor autonomía de estas personas:

La ENADIS dimensiona diversos temas de interés como: características sociodemográficas, (sexo, edad, educación, lugar de nacimiento, estado conyugal, condición de aseguramiento, uso de tecnología) empleo e ingresos, condición de salud, asistencia personal, productos de apoyo, participación política y social, tiempo libre, percepción de discriminación, salud sexual, acceso a la información, violencia, entre otros (INEC, 2019).

En el censo de 2011, un estudio realizado por el proyecto Sistema de Información Estadística de Niñez y Adolescencia (conocido como SIEDNA de la Escuela de Estadística de la UCR, pero ya cerrado), UNICEF e INEC reveló que la principal causa de discapacidad en niños, niñas y adolescentes es la dificultad visual, que afecta al 43% de quienes reportaron alguna discapacidad, seguida por la discapacidad intelectual, con un 24,2%. Los distritos con mayor número de NNA con discapacidad son Pavas y Hatillo, en San José, y Limón.

La *Encuesta de Mujeres, Niñez y Adolescencia* (EMNA) de 2018 actualizó estos datos, centrándose en dificultades funcionales en dos grupos etarios: de 2 a 4 años y de 5 a 17 años. Esta encuesta, basada en información proporcionada por madres y cuidadores, identificó varias áreas de dificultad. Para los menores de cinco años, las áreas evaluadas incluyeron vista, audición y comunicación, mientras que para los de 5 a 17 años se consideraron también el autocuidado, la ansiedad y la depresión.

Según la EMNA 2018, de 226.804 niños de 2 a 4 años, el 4.2% presentó dificultades



en la comunicación, siendo más frecuente en niños (6%) y en la provincia de Limón (6.1%). Para el grupo de 5 a 17 años, el 8.5% mostró dificultades por ansiedad, con mayor incidencia en hombres (9.3%) y en la provincia de Alajuela (11.6%). La mayor prevalencia se observó en el grupo de 5 a 9 años.

En el informe del 2018 del Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, se presentaron los avances nacionales logrados en materia de la promoción, defensa y cumplimiento de los derechos y obligaciones de la población con discapacidad.

El informe destaca las medidas que el país ha tomado para proteger y apoyar a niños, niñas y adolescentes con discapacidad. La *Agenda Nacional para la Niñez y la Adolescencia* ha establecido metas como evitar el maltrato, abandono e institucionalización de menores con discapacidad. El Consejo Nacional de la Niñez y la Adolescencia (CNNA) elaboró una batería de indicadores inclusivos para el Sistema de Indicadores de Niñez y Adolescencia (SINA) que se ha cumplido al 100%. Aunque el Patronato Nacional de la Infancia (PANI) no tiene programas específicos para violencia estructural contra personas con discapacidad, en colaboración con UNICEF, Paniamor y el sistema de emergencia 911, mejoró la respuesta de esta plataforma para menores en riesgo, especialmente para personas sordas.

También se han implementado ayudas para el cuidado y desarrollo de menores con discapacidad, incluyendo beneficios en la Red Nacional de Cuido. En 2018, el CEN-CINAI y el PANI reportaron apoyo nutricional y económico a niños con discapacidad. Además, el PANI ha desarrollado mecanismos de monitoreo de denuncias a través de la plataforma INFOPANI y cuenta con un equipo interdisciplinario para atender a menores en albergues.

El PANI avanza en mecanismos de consulta a organizaciones de personas con discapacidad y, por su parte, el CNNA, con la asesoría del CONAPDIS, está revisando el *Código de la Niñez y la Adolescencia* para incluir un enfoque inclusivo y de modelo social de discapacidad.

El informe menciona medidas que desde el Ministerio de Educación Pública se han realizado para garantizar una educación inclusiva de calidad a todas las personas estudiantes con discapacidad, mediante un decreto del 2018 que establece un sistema educativo inclusivo y equitativo en todos los niveles. Las principales acciones incluyen la transformación gradual de centros de educación especial en centros de recursos de apoyo, el cambio de las aulas integradas a servicios de apoyo educativo, y el traslado de estudiantes con discapacidad a la educación regular. Se ha implementado el Diseño Universal para el Aprendizaje y políticas de accesibilidad física, cumpliendo con la Ley N°7600 en el 66% de los centros educativos.

También ha desarrollado servicios educativos para niños con discapacidad o en riesgo desde el nacimiento hasta los 6 años, y servicios de apoyo en todos los niveles educativos. Además, se han establecido centros especializados en pedagogía hospitalaria en el Hospital Nacional de Niños y en el Centro de Apoyo Infante Juvenil Hospital Dr. Rafael Ángel Calderón Guardia. El Instituto Helen Keller se ha transformado en el Centro Nacional de Educación Helen Keller, con un currículo por competencias. Según el decreto N°40955-MEP, estas transformaciones, que incluyen convertir las aulas integradas en servicios de apoyo educativo, deberán

completarse en un plazo de 10 años, creando un sistema educativo más inclusivo para los estudiantes con discapacidad.

De manera particular, lo referente a datos y estadísticas, el informe lo que indica la necesidad de atender las recomendaciones del Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, de Naciones Unidas, en relación con:

Recopilar datos desagregados que reflejen el modelo de derechos humanos sobre las personas con discapacidad y que consulte a las organizaciones de personas con discapacidad sobre los criterios que se emplean en la recolección de dichos datos. Así mismo, le recomienda sistematizar la recopilación, el análisis y la difusión de datos estadísticos considerando la situación de sectores específicos de personas con discapacidad” (Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. (2018, 35).

Costa Rica instauró el Sistema Costarricense de Información sobre Discapacidad (SICID), bajo la coordinación del CONAPDIS. Consiste en una plataforma de acceso abierto que integra y distribuye información institucional y de investigación sobre discapacidad y derechos humanos. Cuenta con una Red Nacional de Información que incluye entidades públicas, ONG, sector privado y otros organismos estatales para asegurar una gestión integral de los datos.

El SICID ha creado un Subsistema de Estadísticas e Indicadores para recopilar y analizar datos sobre discapacidad en Costa Rica. Este subsistema incluye las estadísticas que a nivel nacional se han realizado. La *Encuesta Nacional sobre Discapacidad* (ENADIS), elaborada en conjunto con el INEC en 2018, permite evaluar el cumplimiento de compromisos nacionales e internacionales. La *Encuesta Nacional de Hogares* (ENAHG), desde el 2011 incorpora una pregunta sobre discapacidad, así como otras encuestas temáticas. Asimismo, se encuentra el Censo 2020, en el cual se consultó a personas con discapacidad para mejorar la medición, usando la metodología del Grupo de Washington. Además, existe un sistema de indicadores que proporciona, precisamente, indicadores estructurales (ratificación de instrumentos legales), de proceso (políticas y programas), y de resultado (logro de derechos) para medir el estado de los derechos de las personas con discapacidad en distintos ámbitos.

Como se puede observar, los niños, niñas y adolescentes en situación de discapacidad son una población que requiere monitorio, ya no solamente desde la perspectiva de ser un segmento de población en el tanto menores de edad, sino con énfasis en determinar si sus dificultades funcionales están siendo debidamente atendidas, en especial, dentro de la estructura de las instituciones públicas y sistemas de apoyo a la niñez y la adolescencia previstas por el Estado costarricense.

En comparación con los niños sin discapacidad, los niños con discapacidad tienen:

- un 24% menos de probabilidades de recibir una atención temprana y receptiva;
- un 42% menos de probabilidades de tener conocimientos básicos de lectura, escritura y aritmética;
- un 25% más de probabilidades de sufrir emaciación y un 34% más de

- probabilidades de sufrir retraso en el crecimiento;
- un 53% más de probabilidades de sufrir síntomas de infección respiratoria aguda;
- un 49% más de probabilidades de no haber asistido nunca a la escuela;
- un 47% más de probabilidades de no asistir a la escuela primaria, un 33% más de probabilidades de no asistir al primer ciclo de secundaria y un 27% más de probabilidades de no asistir al segundo ciclo de secundaria;
- un 51% más de probabilidades de sentirse infeliz;
- un 41% más de probabilidades de sentirse discriminado;
- un 32% más de probabilidades de sufrir castigos corporales graves (UNICEF. Nota de prensa, New York, 10 noviembre 2021).

La estrategia que UNICEF propone implica considerar la relación entre pobreza y discapacidad, de manera de que no se superpongan limitaciones que compliquen aún más el acceso de todos los niños, niñas y adolescentes con discapacidad a sus derechos; en particular, en lo que se refiere a nutrición, acceso a los servicios de salud, a la escuela, a la participación política activa, y que se les tenga en cuenta para los planes de emergencia y contingencia de situaciones de crisis.

A pesar de los esfuerzos realizados, persiste un desafío clave en la atención a los derechos de la niñez y adolescencia con discapacidad en Costa Rica. Existe una falta de datos estadísticos desagregados que aborden específicamente la situación de esta población en el país, para un análisis profundo de su situación. Este vacío, al impedir una comprensión completa de las necesidades específicas de esta población, limita la formulación de políticas inclusivas basadas en derechos humanos. Además, atender esta situación resulta crucial no solo para recopilar información más detallada, sino también para involucrar a las organizaciones de personas con discapacidad en el establecimiento de criterios para la recolección de estos datos. Nuestra investigación subraya precisamente esta carencia, con el fin de evidenciar la urgencia de contar con un sistema de información que permita dar respuesta efectiva a los desafíos pendientes en derechos e inclusión de niños, niñas y adolescentes con discapacidad.

Esta población, que requiere atención particular, no solo necesita ser monitoreada ya no solamente desde la perspectiva de ser un segmento de población en el tanto menores de edad, sino con énfasis en determinar si sus dificultades funcionales están siendo debidamente atendidas, en especial, dentro de la estructura de las instituciones públicas y sistemas de apoyo a la niñez y la adolescencia previstas por el Estado costarricense. La falta de datos específicos limita la capacidad de comprender y abordar sus necesidades reales y poder desarrollar políticas adecuadas, lo que subraya la importancia de seguir fortaleciendo el sistema de información y la recopilación de datos en este ámbito.

El Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad de la ONU, en su informe de observaciones a los datos presentados por Costa Rica, hace referencia a la falta de estadísticas precisas y actualizadas respecto a las personas con discapacidad y recomienda que el país desarrolle e implemente un sistema integral de recolección de datos que incluya estadísticas desagregadas por tipo de discapacidad, género, edad y ubicación geográfica. No solo para identificar las necesidades de las personas

con discapacidad, sino que también facilite el monitoreo del cumplimiento efectivo de sus derechos a nivel nacional.

---

#### 4. Conclusiones

El panorama actual de la niñez y adolescencia con discapacidad en Costa Rica refleja avances significativos en legislación y políticas públicas, alineados con los estándares internacionales que han impulsado estas mejoras. Sin embargo, la ausencia de datos específicos sobre esta población representa un reto considerable para la formulación de políticas públicas atinentes. Sin datos específicos y actualizados de la cantidad y tipo de discapacidades presentes en esta población, resulta difícil diseñar programas de intervención temprana que puedan abordar sus necesidades, así como realizar un seguimiento oportuno de su inclusión educativa y social. La recopilación de datos desagregados sobre menores de edad permitiría, por ejemplo, identificar patrones de exclusión en el sistema educativo, de salud y responder con políticas efectivas. Además, contar con datos precisos y específicos podría impulsar la creación de programas que promuevan el desarrollo integral y la autonomía de estos menores en sus diferentes etapas de vida, asegurando que los apoyos necesarios estén presentes desde la infancia hasta la adultez; elementos indispensables para avanzar hacia una sociedad más inclusiva, en el que no solo se protejan sus derechos, sino también cambiar la percepción social y cultural hacia una inclusión efectiva.

La vulneración de los derechos de las niñas, niños y adolescentes requiere atención, es un desafío que debe ser atendido por políticas públicas que desarrollen acciones oportunas. Por ello, es necesario que las personas encargadas de diseñarlas se apoyen en evidencia científica para que las acciones implementadas logren el impacto esperado. Resulta indispensable continuar y fortalecer las acciones mancomunadas con otras instituciones públicas y privadas que se ocupan de esta materia, mediante espacios de conversación y reflexión, los que, además de favorecer los vínculos de cooperación, sean esencialmente generadores de iniciativas, proyectos conjuntos y de colaboración que resulten en un aporte propositivo al desarrollo de procesos y acciones concretas para potenciar una transformación positiva de nuestra sociedad en beneficio de las personas menores de edad. El esfuerzo por evidenciar las problemáticas y estrategias que las instituciones públicas en general, y las universidades públicas en particular, han ido destacando en su interés de visualizar la situación de la niñez y la adolescencia en Costa Rica, constituye una necesidad imperiosa para la búsqueda de las mejores soluciones.

---

#### Referencias

- Bonilla, J. M. . (2020). Los Paradigmas y modelos sobre la discapacidad: evolución histórica e implicaciones educativas. *Paradigma: Revista De Investigación Educativa*, (42). <https://iniees.vrip.upnfm.edu.hn/ojs/index.php/Paradigma/article/view/90>.
- Comité de los Derechos del Niño. (2020). *Observaciones finales sobre los informes periódicos quinto y sexto combinados de Costa Rica*. CDN. <https://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=6QkG1d%2FPPRiCAqhKb7yhsoo1sM7BsgHuNfkogzALJlqa4il48zsHICN49%2Br4zo->

qQzw%2FXVldqYmwIoSx9Fwr%2FEzqRwiMUXWljWtKv3Zc5lf2HD%2F7sXegLF%2BxZAUXW-q98e.

Consejo Nacional de la Persona con Discapacidad (CONAPDIS) (2021). *200 años eliminando barreras*. <https://conapdis.go.cr/el-sector-informa/publicaciones/>.

Consejo Nacional de la Persona con Discapacidad (CONAPDIS) (s.f.e.). *Derechos de las personas con discapacidad en la legislación costarricense*. <https://conapdis.go.cr/el-sector-informa/publicaciones/>. Consejo Nacional de Rehabilitación y Educación Especial (CNREE); Agencia Internacional de Cooperación de Japón (JICA); Observatorio del Desarrollo de la Universidad de Costa Rica (OdD/UCR). (2006). *Estudio básico sobre las necesidades y las oportunidades de las personas con discapacidad en Costa Rica*. <https://biblioteca.corteidh.or.cr/documento/55669>.

Hernández Ríos, M. I. (2015). El concepto de discapacidad: De la enfermedad al enfoque de derechos. *Revista CES Derecho*. Volumen 6 No.2 Julio-Diciembre / 2015: 46-59. <http://www.scielo.org.co/pdf/cesd/v6n2/v6n2a04.pdf>.

Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC) (2019). *Encuesta Nacional sobre discapacidad 2023*. [https://inec.cr/estadisticas-fuentes/encuestas/encuesta-nacional-sobre-discapacidad?fbclid=IwY2xjawG5jPFleHRuA2FlbQIxMAABHfQk1wAtR7Zg1yaslFXEaBFopjJKdYmQex2ZHRlqV\\_YapuzwpGCaIPKhg\\_aem\\_8daXxyvXn4XbbAeejgIVlg](https://inec.cr/estadisticas-fuentes/encuestas/encuesta-nacional-sobre-discapacidad?fbclid=IwY2xjawG5jPFleHRuA2FlbQIxMAABHfQk1wAtR7Zg1yaslFXEaBFopjJKdYmQex2ZHRlqV_YapuzwpGCaIPKhg_aem_8daXxyvXn4XbbAeejgIVlg).

Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC) (2019). *Encuesta Nacional sobre discapacidad 2018*. <https://www.inec.cr/social/poblacion-con-discapacidad>.

Meléndez Rojas, R. E. (2018). Educación inclusiva y discapacidad en Costa Rica: Una perspectiva desde las políticas públicas. *Revista Actualidades Investigativas en Educación*. Vol. 18(2), Mayo-agosto. pp. 1-27. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/aie/article/view/33253>.

República de Costa Rica (1996). *Ley N°7600 de igualdad de oportunidades para las personas con discapacidad*. [http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=23261&nValor3=96047](http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=23261&nValor3=96047).

Observatorio de Tecnologías Accesibles e Inclusivas (OTAI). (2018). *Informe de Observatorio de accesibilidad web*. Instituto Tecnológico de Costa Rica. <https://www.tec.ac.cr/proyectos/observatorio-tecnologias-accesibles-inclusivas>.

Organización de las Naciones Unidas (2008). *Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad*. <https://www.un.org/esa/socdev/enable/documents/tccconvs.pdf>.

Segunda Vicepresidencia de la República de Costa Rica, Consejo Nacional de Rehabilitación y Educación Especial (CNREE) y Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), Costa Rica. (2014). *Una aproximación a la situación de la niñez y de la adolescencia con discapacidad en Costa Rica*. República de Costa Rica. <https://www.unicef.org/costarica/media/1016/file/Una%20aproximaci%C3%B3n%20a%20la%20situaci%C3%B3n%20de%20la%20ni%C3%B1ez%20y%20adolescencia%20con%20discapacidad%20en%20Costa%20Rica.pdf>.

Jensy Campos Céspedes

## ***Aproximación a los indicadores de cumplimiento de derechos en niñez y adolescencia privada de libertad y de medio familiar en Costa Rica***

### **RESUMEN**

Las personas menores de edad privadas de libertad y de medio familiar constituyen dos sectores específicos altamente vulnerables a la violación de sus derechos fundamentales, la corresponsabilidad en cuanto al abordaje de las situaciones es ineludible como también la necesidad de redoblar esfuerzos para erradicar la participación de niños, niñas y adolescentes en actividades delictivas y en procurar que todas las personas menores de edad cuenten con un medio familiar que propicie su sano desarrollo. En este texto se ofrece un acercamiento a indicadores orientados a medir el cumplimiento de derechos de las personas menores de edad que se encuentran privadas de libertad y de aquellos niños, niñas y adolescentes que por alguna razón no pueden vivir en sus familias de origen. Dichos indicadores se desprenden de los instrumentos internacionales y nacionales existentes en el *corpus juris* del que Costa Rica dispone y algunos documentos fundamentales de instituciones que tienen particular competencia sobre esos temas.

**Palabras Claves:** niñez, adolescencia, adolescentes en conflicto con la ley, adolescentes privados de libertad.

**Abstract:** Children and adolescents deprived of liberty and a family environment constitute two highly vulnerable groups at risk of violations of their fundamental rights. Shared responsibility in addressing these situations is unavoidable, as is the need to intensify efforts to eradicate the participation of children and adolescents in criminal activities and ensure that all minors have access to a family environment conducive to their healthy development. This text provides an approach to indicators aimed at measuring the fulfillment of rights for minors who are deprived of liberty and for those children and adolescents who, for some reason, cannot live with their families of origin. These indicators are derived from existing international and national instruments within Costa Rica's corpus juris, as well as key documents from institutions responsible for these issues.

#### Autor/ Author

Jensy Campos Céspedes  
Universidad Estatal a Distancia  
(Costa Rica)

**ORCID ID: 0000-0002-7482-0787**

**Correo: [ycampos@uned.ac.cr](mailto:ycampos@uned.ac.cr)**

Recibido: 08/12/2024  
Aprobado: 14/12/2024  
Publicado: 29/01/2025

**Keywords:** Childhood, Adolescence, adolescents in conflict with the law, adolescents deprived of liberty.

---

## 1. Introducción

La garantía del cumplimiento de los derechos de la niñez y adolescencia en Costa Rica se constituye en una responsabilidad del Estado planteada tanto en convenciones y acuerdos internacionales como en el *corpus* legal de alcance nacional; en documentación desde la Convención sobre los Derechos del Niño (CDN), el Código de la Niñez y la Adolescencia (Ley N.º 7739), la Ley de Paternidad Responsable (Ley N.º 8101), Ley de Penalización de la Violencia contra las Mujeres (Ley N.º 8589), Ley Contra la Explotación Sexual Comercial de Personas Menores de Edad (Ley N.º 8590), Ley de Justicia Penal Juvenil (Ley N.º 7576) hasta la Política Nacional de Niñez y Adolescencia (PNNA) se establecen pautas orientadoras y deberes relacionados con la protección de los derechos de las niñas, niños y adolescentes.

La disposición del interés superior de la persona menor de edad al igual que la responsabilidad estatal y de la sociedad en cuanto a asegurar el cumplimiento de los derechos de la niñez y la adolescencia implica un asunto crucial para la protección de todas las personas que integran ese sector poblacional. No obstante, la mirada a grupos específicos de niños, niñas y adolescentes que, por sus condiciones particulares se encuentran en posición de mayor vulnerabilidad, cobra importancia dado que conviene identificar aspectos específicos sobre los cuales enfocar la atención para garantizar la no discriminación y el cumplimiento de sus derechos. Este es el caso de la población adolescente privada de libertad y de las personas menores de edad que carecen de medio familiar; de estas niñeces y adolescencias se trata este texto en el que se intenta dibujar el panorama costarricense en cuanto a los indicadores, que proveen los instrumentos legales con que cuenta el país, para monitorear el cumplimiento de sus derechos.

---

## 2. Niños, niñas y adolescentes en conflicto con la ley y/o privados de libertad

Las *Reglas Mínimas de las Naciones Unidas para la Administración de la Justicia de Menores* (Sistema Universal) y las directrices de Riad para la Protección de los Menores en Conflicto con la Ley, forman parte de los instrumentos internacionales y son utilizados como dos de los referentes principales en lo que a la protección de derechos de las personas menores de edad privadas de libertad atañe. Por su parte, la Convención de Derechos de la niñez ratificada por Costa Rica en 1990 marca pauta fundamental en cuanto a responsabilidad insoslayable con respecto del compromiso que Costa Rica tiene de reconocer los derechos de las personas menores de edad sin ningún tipo de discriminación. Ese compromiso en particular es de vital importancia traerlo a colación cuando se habla de población menor de edad privada de libertad o en conflicto con la ley.

El abordaje del cumplimiento de derechos en la población adolescente privada de libertad remite a fenómenos sociales altamente complejos, pues la población

adolescente en conflicto con la ley adquiere carácter de síntoma de una sociedad con dificultades para proporcionar a la totalidad de la población infantil y adolescente soporte para mantenerlos dentro de los procesos educativos y resguardados de las situaciones que los llevan a delinquir. Algunos estudios advierten que el involucramiento de niños, niñas y adolescentes en conductas criminales y de conflicto con la ley cada vez se está relacionado más con organizaciones pequeñas, a menudo compuestas por jóvenes y niños, que se involucran en delitos de oportunidad y con acceso a armas (Dammet, 2023). Asimismo, es creciente su relación con el consumo problemático de drogas, el abandono escolar, la violencia en el hogar, problemas de salud mental, el embarazo adolescente y otras problemáticas de carácter psico-social y económico (Dammet, 2023); situaciones que dan cuenta de falta de políticas efectivas para tratar los factores sociales que influyen en la participación de niñez y adolescencia en proceso de criminalidad. En adición, estudios indican que muchas de las trayectorias de jóvenes en cárceles se caracterizan por la exclusión social, la falta de oportunidades, los conflictos familiares, las precarias condiciones de vida, el impacto emocional y reingreso a la cárcel (Galeano, 2021).

Desde lo señalado, las políticas de prevención cobran relevancia, así como las políticas y programas orientados a la formación integral de las niñeces y adolescencias por el potencial que la educación y la prevención reporta en este tipo de fenómenos sociales y porque, pese a las dificultades en términos de los mercados laborales, una persona adolescente con mayor nivel educativo tendrá mejores oportunidades a mediano y largo plazo. Asimismo, los enfoques preventivos y educativos resultan más efectivos que los abordajes punitivos, tal como indica uno de los informes de la Defensoría de los Habitantes de Costa Rica:

[...] para la atención integral de la seguridad en el enfoque preventivo acorde al paradigma de los Derechos Humanos con acciones dirigidas a las personas adolescentes y jóvenes que son blanco de la criminalidad organizada, especialmente aquellas que carecen de oportunidades de educación y empleo (Defensoría de los Habitantes, 2020, 134).

Ahora bien, más allá de la complejidad del fenómeno asociado con el involucramiento de las niñas, niños y adolescentes en conductas delictivas corresponde proporcionar un tratamiento especial a las personas menores de edad por su condición etaria y lo que eso significa en términos de su proceso de formación y, como ya se ha subrayado, la obligatoriedad del Estado de hacer valer los derechos que legítimamente le corresponden (Castro, 2021); al respecto la condición especial de personas menores de edad implica que en los procesos judiciales y de detención se vele por la protección de sus derechos conforme a estándares internacionalmente establecidos, una orientación en la que la ejecución de la pena hacia la rehabilitación, la reintegración social de la persona adolescente y una transversalidad del enfoque en el interés superior de la persona menor de edad; lo que significa que todas las decisiones sobre la ejecución de la sanción se de prioridad al interés superior del adolescente, sus necesidades y sus derechos y se asuma la corresponsabilidad que el cumplimiento de derechos de esta población específica supone.

Aun cuando los países cuentan con pautas y estándares internacionales orientativas



con respecto del cumplimiento de derechos humanos para las personas privadas de libertad, para los países latinoamericanos los retos en cuanto al cumplimiento de esos estándares siguen vigentes y, en algunos contextos específicos, parece que las condiciones de incumplimiento de derechos lejos de mejorar tienden a agudizarse.

Pese a los esfuerzos desarrollados en algunos países por endurecer las penas para combatir la criminalidad y desarrollar procesos masivos de encarcelamiento (Dammet, 2023) o por acudir al “populismo punitivo” (Burgos, 1997), parece que en general para América Latina no solo la criminalidad sigue en aumento, sino que las condiciones carcelarias están marcadas por violencia, así como por falta de programas de reinserción y rehabilitación. La tendencia ascendente de cantidad de personas infractoras torna insuficientes tanto los espacios acondicionados para la reclusión de la población privada de libertad como los recursos asignados desde el punto de vista infraestructural, así como de funcionamiento y de atención.

Lo anterior ocasiona, como lo indican algunos estudios sobre las condiciones carcelarias (Sánchez; 2022; Riofrío Carrillo, 2023; Contreras, 2021), que las prisiones en países latinoamericanos se caractericen por poseer una importante sobrepoblación, lo que detona serios problemas de hacinamiento, dificultades en cuanto a la gestión de la población recluida, inadecuadas condiciones de higiene, alimentación, deficiencia en la atención médica con lo que se enfrentan problemas de salud física y mental tanto en la población privada de libertad como en el funcionariado a cargo. Ligado con las condiciones señaladas y con la ausencia de programas orientados a la rehabilitación y reinserción social, las cárceles se convierten en escenarios de violencia con fuerte inseguridad para todas las personas que las ocupan ya sea porque saldan una pena o razones laborales.

Sobre las condiciones carcelarias la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) señala el hacinamiento como principal condición que compromete la salud y bienestar de las personas privadas de libertad por la falta de espacio adecuado para cada persona, pero también porque a menudo se carecen de condiciones higiénicas adecuadas, lo que incluye acceso limitado a agua potable, instalaciones sanitarias deficientes, falta de productos de higiene personal. Asimismo, se señala la falta de actividades para la recreación y la educación, lo que limita aún más las oportunidades de desarrollo personal, social y su reintegración a la sociedad. Aunado con lo anterior, se mencionan las condiciones de las celdas de aislamiento en las que la ausencia de luz natural y sus condiciones deplorables pueden ser consideradas parte de un trato cruel e inhumano que está prohibido por la normativa internacional (CIDH, 2020).

Algunos estudios específicos sobre las condiciones de las cárceles y el cumplimiento de derechos de población adolescente privada de libertad (Dote, Rojas y Rojo, 2020) señalan que en estos espacios se reproducen las condiciones que caracterizan a los centros penales para adultos en cuanto a la inadecuación de los espacios, la insuficiencia de recursos, la carencia de oportunidades para el desarrollo de actividades escolares, recreativas y deportivas lo que afecta negativamente en la experiencia educativa que conviene que desarrollen (aspecto ampliamente recomendada en las Reglas de Beijing) y en la salud física y mental que requieren. Asimismo, se observan deficiencias en cuanto al seguimiento y supervisión de los centros penales. Asimismo, otros estudios (Arbach, Orpianesi y Bobbio, 2021) reportan que la población adolescente privada de libertad presenta situaciones de comorbilidad

de salud mental dentro de las que sobresales; somatización, perturbación del pensamiento, síntomas depresivos, síntomas ansiosos y/o abuso de alcohol y drogas; lo que resulta preocupante si se toma en consideración que los servicios de salud a los que tienen acceso la población privada de libertad tienen restricciones.

Para el caso concreto de Costa Rica, la adolescencia privada de libertad está relacionada con el Programa Penal Juvenil (PPJ), en el cual se incorporan personas adolescentes de 12 años o más que se encuentren cumpliendo una pena mediante privación de libertad o mediante una sanción alternativa (se toma dentro de esta población a aquellas personas que cumplieron la mayoría de edad en el periodo de tiempo que comprende el tiempo de la sanción penal).

De acuerdo CNNA (2024) “[...] los casos terminados netos en materia penal juvenil, se tuvo, para el 2016, un total de 11 040 casos; para el 2017, un total de 10 183 casos y, para el 2018, un total de 10 101 casos. Esto representa una variación porcentual de -8,5 durante el periodo 2016-2018” (143). Por su parte, el Departamento de Investigación y Estadística del Instituto Nacional de Criminología, del Ministerio de Justicia y Paz, citado por EDNA (2024), durante los años 2020 y 2021 se registró un descenso en el número de personas dentro del Programa Penal Juvenil (PPJ); en lo referido a los casos nuevos de personas adolescentes en conflicto con la ley, en 2019, fueron 21,571, pero ese número se incrementó a partir del 2022. En cuanto a las personas con ejecución de sanciones por medidas alternas, según indica el EDNA (2024) el porcentaje ha sido consistentemente bajo, con menos del 10% desde el 2019 y para el año 2023 se redujo al 8.22%.

En lo que a justicia restaurativa se refiere, entendida como el “[...] instrumento que contribuye a resolver los conflictos jurídicos generados por delitos o contravenciones cometidas por personas menores de edad, tiene como fin restaurar los daños a la víctima y procura la reinserción social de la persona ofensora, mediante soluciones integrales que, además, promuevan la cultura de paz” (CNNA, 2024, 144). Según el CNNA (2024) para el año 2022 se realizaron 376 reuniones restaurativas (88 reuniones más que en el 2021); de las cuales, 363 finalizaron con acuerdo y se registraron 1382 instituciones y organizaciones conformando la Red de Apoyo.

Es importante subrayar que los años en los que disminuyó la cantidad de personas dentro del PPJ correspondió a años mayormente vinculados con la pandemia lo que coincide, al menos para una parte del periodo, con las medidas de confinamiento social (lo que podría implicar menos posibilidades de exposición a condiciones en las que podría asumir conductas en contradicción con la ley). Esa información es importante contrastarla con lo señalado por la CEPAL (2020) respecto de que la crisis provocada por la pandemia de COVID-19 exacerbó los factores de riesgo y deterioró los factores de protección en toda América Latina y el Caribe, lo que sugiere que, en general, la violencia contra niños y adolescentes aumentara en la región. Ese incremento en la violencia hacia la población adolescente quizá ha implicado, junto con otros aspectos relacionados con la agudización de la pobreza, algún efecto en la incidencia o incremento en el número de adolescentes en conflicto con la ley que se da años después.

Como parte de los desafíos en la atención integral de las personas adolescentes privadas de libertad se destaca la necesidad de garantizar condiciones adecuadas

en los centros penales destinados para esta población (CNNA, 2021). Al respecto la Defensoría de los Habitantes de Costa Rica (2020) indica que debido a la carencia de una política apropiada para la prevención hay una afectación negativa en cuanto a la reducción del hacinamiento y sobrepoblación en los centros penales, lo que obstaculiza el manejo adecuado de los casos y perjudica a los adolescentes en conflicto con la ley. Siguiendo con lo señalado por esa Defensoría, en el país se cuenta con un robusto marco normativo y programático para atender los aspectos relacionados con los derechos de niñez y adolescencia; no obstante aun hay aspectos relevantes por atender en cuanto a la ejecución, monitoreo y evaluación de las políticas y planes de acción que garanticen el efectivo cumplimiento de esos derechos; situación que se evidencia en denuncias recibidas por esa defensoría relacionadas con violaciones a los derechos de esa población, situación que se torna más preocupante ante un panorama nacional que impresiona con riesgo de regresividad en cuanto a la inversión del presupuesto necesario para implementar las políticas públicas y programas relacionados con el sector de niñez y adolescencia y con el sector educación.

Desde el punto de vista presupuestario el informe 2019-2020 de la Defensoría de los habitantes indica que tras una reforma constitucional que asigna el 8% del PIB al sector educación, se ha observado una disminución en la asignación presupuestaria decreciente y en el informe 2023-2024 señala la progresiva disminución de recursos asignados a niñez y adolescencia. Según los datos del EDNA (2024) la inversión pública en educación ha pasado del 7.3% en 2020 al 5.2% en 2024, lo que implica la menor asignación presupuestaria en los últimos 10 años, situación preocupante pues se constituye en una contradicción de difícil comprensión considerando los significativos efectos de la pandemia en términos de los procesos de aprendizaje del estudiantado y las realidades educativas que se expresan en los últimos informes del Estado de la Educación en Costa Rica.

Lo planteado por la Defensoría (2020) respecto de la necesidad de superar los desafíos para el cumplimiento de los derechos de la población adolescente en conflicto con la ley, parece tener una intención de abordaje importante, desde lo que se explícita en la *Política Nacional de Niñez y Adolescencia 2024-2036* con respecto a la población juvenil en conflicto con la ley, mediante el trabajo que se propone con las familias de estos jóvenes así como con lo relacionado al mejoramiento de las condiciones de detención, el acceso a la formación académica, las oportunidades de contar con programas de desarrollo personal que les permita favorecer sus habilidades y facilitar la reintegración social para lo cual se establecen lineamientos, acciones estratégicas e indicadores (resultado 7 de la política).

Si bien lo planteado en la política es congruente con los principios orientadores y estándares internacionales con respecto de las condiciones de detención y el enfoque de reintegración social, parece necesario dar mayor énfasis al componente educativo pues la educación se constituye en un elemento vital para romper el círculo de reincidencia de actividades que riñen con la ley. Asimismo, es necesario impulsar acciones de mayor alcance que orienten al país hacia la atención de las situaciones estructurales que detonan la exclusión y los problemas sociales que están a la base de los procesos delictivos de la población adolescente. En ese sentido conviene recordar lo planteado por Burgos (1997);

El problema de la delincuencia juvenil en Costa Rica reclama una atención técnica y particularizada, con una propuesta coherente que integre planteamientos interdependientes de las políticas generales del Estado. La política criminal y sancionatoria dirigida a los adolescentes no puede ser vista en forma aislada, sino como parte de una política más general y social, puesto que sabemos que el fenómeno criminal es multifactorial, siendo por ello necesario tomar en cuenta otros aspectos que la generan y buscar otros instrumentos para enfrentarla (22).

Con respecto del acceso a la educación por parte de población privada de libertad en Costa Rica existen estudios que destacan la necesidad de desarrollar un modelo integral que atienda efectivamente las particularidades de la población juvenil en conflicto con la ley y que permita una efectiva reinserción social y romper el retorno a las mismas circunstancias conducentes a la institucionalización para lo cual el trabajo interdisciplinario e interinstitucional es fundamental (Mézerville, Murillo, Ovares y Ureña, 2021).

Ahora bien, aun cuando prevalecen desafíos relevantes en materia de cumplimiento de derechos de adolescencia privada de libertad es importante considerar que desde los instrumentos internacionales y nacionales con que se cuenta es posible identificar claramente un conjunto de indicadores que permitan monitorear y enfocar esfuerzos para la superación de esos desafíos, en este sentido es indispensable considerar los indicadores planteados por la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos (2012), en general, pero específicamente los relacionados con la impartición de la justicia.

En la tabla siguiente se presenta los principales indicadores que se pueden extraer de los instrumentos señalados y de las informaciones que las instituciones nacionales e internacionales han presentado en los últimos años.

<b>Dimensión/ categoría</b>	<b>Indicadores/aspectos *</b>
Justicia penal juvenil y garantías procesales	Existencia y aplicación de protocolos orientados a garantizar la presunción de inocencia y garantías procesales para menores.
	Porcentaje de adolescentes en conflicto con la ley que con efectivo acceso a justicia y debido proceso.
	Proporción de adolescentes con representación legal efectiva, acceso a defensoría pública y cumplimiento de tiempos procesales.
	Sistema de justicia adaptado/ Procedimientos judiciales especializados. La existencia de tribunales o jueces especializados en la atención de casos de menores, que comprendan las particularidades de su situación y necesidades.
	Existencia y cumplimiento de protocolos para garantizar la prevalencia del interés superior del niño en decisiones administrativas y judiciales.
	Porcentaje de adolescentes en conflicto con la ley que poseen acceso efectivo a la información.
	Prohibición de penas severas como cadena perpetua o pena capital.
	Aplicación de medidas no restrictivas de libertad y uso de la privación de libertad como última opción.
	Existencia y funcionamiento de mecanismos de supervisión y seguimiento en procesos judiciales.
	Empleo de protocolos para asegurar la protección contra la estigmatización y trato discriminatorio.
Porcentaje de personal que cuenta con la idoneidad y la especialización en justicia penal juvenil.	

<b>Dimensión/ categoría</b>	<b>Indicadores/aspectos *</b>
Personal capacitado y suficiente	Cantidad de capacitaciones al personal en materia de derechos humanos y de derechos para niñez y adolescencia.
	Existencia de oferta permanente de formación continua de jueces, fiscales y defensores en derechos de la infancia y en enfoques sensibles a las necesidades de las personas menores de edad para garantizar un trato justo y equitativo.
Condiciones de detención	Existencia y aplicación de protocolos y supervisión en la seguridad para la prevención y abordaje del abuso y la violencia física, psicológica o sexual.
	Porcentaje de adolescentes con acceso a espacios adecuados según estándares internacionales.
	Existencia de infraestructura adecuada: Disponibilidad de instalaciones cumplen requisitos de dignidad (luz, ventilación, áreas de recreación, privacidad).
	Existencia de condiciones adecuadas de higiene y saneamiento: acceso a agua potable, duchas, y sanitarios adecuados.
	Existencia de espacio personal para cada persona adolescente privada de libertad.
	Diferenciación del sistema de adultos y justicia penal juvenil.
	Existencia, aplicación y efectividad de protocolos para garantizar seguridad y prevención de violencia intra-carcelaria.

<b>Dimensión/ categoría</b>	<b>Indicadores/aspectos *</b>
Acceso a educación, la formación integral y la recreación	Proporción de adolescentes inscritos en programas educativos: de educación básica, media o formación técnica dentro del centro.
	Permanencia y culminación de los procesos educativos.
	Existencia y pertinencia de materiales y espacios educativos: aulas, bibliotecas y áreas recreativas.
	Desarrollo de programas de formación en habilidades para la vida.
	Porcentaje de adolescentes que participan en programas de desarrollo personal y de habilidades para la vida.
	Aplicación de apoyos emancipadores para facilitar los procesos de aprendizaje para adolescentes con barreras, discapacidad o necesidades particulares para el aprendizaje.
	Evaluación de programas educativos: adaptabilidad, asequibilidad y desempeño académico.
	Certificación de estudios sin estigmatización.
	Existencia de oferta de actividades recreativas, culturales y deportivas.
Salud física, mental y sexual	Relación entre profesionales de salud (médicos, psicólogos) y población atendida.
	Acceso a servicios básicos de salud: atención médica y psicológica periódica.
	Porcentaje de adolescentes privados de libertad que cuentan con evaluación de necesidades individuales y atención psicosocial y plan de atención.
	Autonomía y derechos en temas de sexualidad.
	Porcentaje de adolescentes privados de libertad que cuentan con condiciones de salud y nutrición adecuadas.

<b>Dimensión/ categoría</b>	<b>Indicadores/aspectos *</b>
Interinstitucionalidad e interdisciplinariedad	Existencia y aplicación de mecanismos de coordinación entre instituciones educativas y de salud para proveer servicios requeridos.
	Existencia y operacionalización de políticas públicas coordinadas para rehabilitación y bienestar.
	Existencia y aplicación de estrategias de abordaje interdisciplinarios orientados hacia la reintegración social.
Participación y autonomía progresiva	Disponibilidad de espacios para que las personas adolescentes privadas de libertad puedan expresarse y tomar decisiones.
	Porcentaje de personas adolescentes privadas de libertad que perciben contar con espacios de participación en decisiones judiciales y de vida dentro del centro.
	Mecanismos que permitan el reconocimiento de la autonomía progresiva de las personas adolescentes.
Evaluación y monitoreo	Existencia y aplicación de sistemas de supervisión y monitoreo de condiciones y cumplimiento de derechos en los centros.
	Existencia y aplicación de protocolos para la evaluación y seguimiento continuo de adolescentes y programas desarrollados.
	Existencia y efectividad de mecanismos para el establecimiento de quejas y sugerencias.
	Impacto social de programas educativos: cambios en tasa de reincidencia.



<b>Dimensión/ categoría</b>	<b>Indicadores/aspectos *</b>
Reinserción social y seguimiento post-liberación	Existencia y efectividad de programas de rehabilitación, reinserción social y resocialización.
	Efecto resocializador de los centros penitenciarios.
	Seguimiento y apoyo post-liberación.
	Procesos para promover la reunificación familiar y derecho a la comunicación con familiares.

\* Cada uno de esos indicadores se deben adaptar y especificar por un periodo de tiempo determinado, desglosar en aspectos observables y determinar las evidencias pertinentes para la comprobación de cumplimiento.

Ese conjunto de indicadores permite no solo medir los aspectos relacionados con el cumplimiento de derechos de la población adolescente privada de libertad y focalizar la atención para solventar los vacíos o déficit más relevantes en relación con las condiciones de existencia y de recuperación de estas personas. En ese sentido, esos indicadores se alinean con lo señalado por la Defensoría de los habitantes en el informe 2019-2020 respecto de la necesidad de mejorar las condiciones de detención para esa población, la atención del fenómeno de la violencia intracarcelaria y el fortalecimiento de las oportunidades educativas para esa población, así como la capacitación a jueces y personal a cargo de los procesos relacionados con la justicia penal juvenil.

Además de lo mencionado conviene fortalecer el desarrollo de iniciativas enfocadas en la reinserción el acompañamiento una vez que egresan del sistema penitenciario, que para el caso de Costa Rica de acuerdo con lo señalado por el ILANUD han existido algunas experiencias que conviene evaluar y retomar:

[...] en el 2016 el ILANUD brindó asistencia técnica a las autoridades del Ministerio de Justicia y Paz con el objetivo de reducir la tasa de reincidencia de la población en conflicto con la ley penal. Como resultado de esta línea de trabajo se dio el planteamiento de un modelo de atención penitenciaria que persigue una efectiva inserción social de la población en conflicto con la ley penal mediante la formación laboral, el acompañamiento profesional en áreas vulnerables que llevaron a las personas a su condición de prisionalización; la integración al medio social mediante el acercamiento e involucramiento de la familia y la construcción de redes de apoyo conformadas por integrantes de la sociedad civil que brinden soporte y acompañamiento que complementan lo actuado por la Administración en etapa postpenitenciaria. El Modelo de gestión penitenciaria propuesto para el funcionamiento de las Unidades de Atención Integral (UAI) en Costa Rica, encuentra sustento en los enfoques de derechos humanos, diferenciado, de inclusión social y de género, además de estar alineado con los compromisos internacionales materia penitenciaria. Se orientó a disponer de oportunidades para favorecer la inserción laboral y social para las personas privadas de libertad implicando una gestión formativa y productiva que se acerque a la del entorno social, procurando el desarrollo herramientas y de

actividades profesionales con un abordaje integral de las vulnerabilidades que se encuentran a la base del delito y la constitución de redes de apoyo comunitario constituidas para favorecer el soporte y respaldo postpenitenciario (ILANUD, s.f., 4).

---

### 3. Personas menores de edad privadas medio familiar

El derecho de cada niño, niña o adolescente de crecer dentro de un entorno familiar es uno de los derechos fundamentales y las afectaciones que estar privado de un medio familiar se constituye en una condición de vulnerabilidad que además representa afectaciones negativas en su bienestar social y emocional. De allí que uno de los aspectos nacionales que mantiene ocupadas a las instituciones del sector que trabaja con niñez y adolescencia sea precisamente el tema de proporcionar entorno familiar a quienes no lo poseen o a quienes por diferentes razones no pueden estar en la familia de la cual proceden.

Según la Defensoría de los habitantes (2020) en Costa Rica se han realizado esfuerzos por desinstitucionalizar a los niños, niñas y adolescentes y garantizar el derecho a crecer en una familia (72% de los niños, niñas y adolescentes en condición de protección están ubicados en hogares solidarios). En el informe de esa defensoría del 2022 se indica que se han detectado deficiencias en la atención y en las condiciones de vida en algunos de los centros o albergues destinados para la ubicación de las personas menores de edad privados de medio familiar. Sobre este particular en la Política de Niñez y Adolescencia 2024-2036 se señala como un aspecto fundamental garantizar el bienestar y atender las necesidades de la niñez privada de medio familiar, para lo cual se propone la implementación del Programa Acogimiento Familiar mediante el cual se busca proporcionar entorno familiar temporal a las personas menores de edad que no viven en familias.

Además del trabajo en la ubicación de las personas menores de edad en entornos familiares, la política considera las condiciones de vida en los albergues u otros espacios que funcionen como hogares de acogida, como un aspecto altamente relevante dentro de las que se debe propiciar el adecuado desarrollo físico, emocional y social los niños, niñas y adolescentes para lo cual se debe garantizar no solo el acceso a la educación, atención médica y a las actividades recreativas apropiadas para la edad sino también la implementación de medidas para proteger a esas personas de cualquier forma de violencia, abuso o negligencia.

En la siguiente tabla se ofrecen los indicadores elementales para valorar las condiciones relacionados con derechos de niños, niñas y adolescentes privados de medio familiar.

<b>Dimensión/ Categoría</b>	<b>Indicadores/aspectos *</b>
Condiciones de cuidado alternativo	Porcentaje de hogares de acogida o instituciones que cumplen estándares de calidad establecidas por el ente rector en materia de niñez y adolescencia.
	Entorno cumple con lineamientos establecidos para garantizar la dignidad, el bienestar, la protección y la estabilidad emocional.
Condiciones de alojamiento	Calidad de las instalaciones, incluyendo aspectos de infraestructura, así como la higiene, el espacio disponible, la seguridad y el ambiente general, para asegurar que sean adecuados para el desarrollo de los niños, niñas y adolescentes.
Atención psicológica y de salud	Disponibilidad y calidad de la atención médica y psicológica que reciben los niños, niñas y adolescentes.
	<p>Proporción de niños/as y adolescentes que reciben atención psicológica regular.</p> <p>Existencia, aplicación de protocolos de respuesta a las necesidades emocionales derivadas de la separación familiar.</p>
Educación y desarrollo	Porcentaje de niños/as inscritos en la escuela/ Tasa de cobertura educativa para esta población en cuidados alternativos.
	Acceso a programas de formación y acompañamiento que les permitan continuar su desarrollo académico y personal.
Protección	Trato con dignidad y respeto.
	Existencia, aplicación y efectividad de protocolos para la prevención y abordajes de cualquier forma de abuso o negligencia.
	Existencia y efectividad de los sistemas de supervisión constante de las condiciones en los albergues u otros espacios que funcionen como hogares de acogida.
	Programa de capacitación para el personal que trabaja con niños, niñas y adolescentes privados de medio familiar (incluyendo personas de los hogares de acogida).

<b>Dimensión/ Categoría</b>	<b>Indicadores/aspectos *</b>
Actividades recreativas y de desarrollo personal	Existencia de una oferta de actividades recreativas y programas que fomenten el desarrollo social y emocional de los menores, contribuyendo a su bienestar general.
Participación en Decisiones	Mecanismos y estrategias para que las niñas, niños y adolescentes tengan oportunidad de expresar sus opiniones y participar en decisiones que les afecten, promoviendo su derecho a ser escuchados.
Derecho a la reunificación familiar	Tasa de reunificación exitosa en un período determinado.
	Programas específicos destinados a la reintegración del niño/a o adolescente con su familia de origen (cuando la situación que motivó la separación de la persona menor de edad del medio familiar lo permita o se hayan subsanados los aspectos que motivan la separación).
	Incremento en la tasa de reunificación familiar o acceso a cuidados alternativos adecuados.
Transición a la vida adulta	Programas de preparación para la vida independiente que se ofrecen a los adolescentes que están por salir de los albergues, asegurando que tengan las habilidades y recursos necesarios para una transición exitosa hacia la vida adulta y fuera del albergue.
Monitoreo y Evaluación	Mecanismos de monitoreo y evaluación que permitan supervisar las condiciones de vida en los albergues y el cumplimiento de los derechos de las personas menores de edad, así como la efectividad de los programas implementados.

\* Cada uno de esos indicadores se deben adaptar y especificar por un periodo de tiempo determinado, desglosar en aspectos observables y determinar las evidencias pertinentes para la comprobación de cumplimiento.

#### 4. Conclusiones

El cumplimiento de derechos en niñez y adolescencia privada de libertad y de medios familiares implica un asunto nacional de corresponsabilidad entre los distintos actores sociales. No obstante, el Estado tiene una fuerte responsabilidad y le compete proporcionar los recursos idóneos y suficientes para que las instituciones del sector desplieguen todas las acciones necesarias para asegurar esos derechos a todas las

personas menores de edad, pues por su condición a menudo ven violentados sus derechos en especial los relacionados con la protección, la educación y a poseer un entorno seguro; siendo que el estar en conflicto con la ley o carecer de medio familiar muchas veces esta aparejado de exclusión, pobreza y carencia de oportunidades.

Hasta el momento los Estados latinoamericanos y concretamente el Estado costarricense no ha logrado erradicar las violencias estructurales que están a la base de la delincuencia. Siendo que se continua con ausencia de una política criminal integral enfocada en la disminución y erradicación de los factores que dan origen a la delincuencia mediante acciones consistentes en el campo social, económico, educativo y de atención a la población juvenil y muy especialmente a quienes están en condiciones de mayor vulnerabilidad en situación de exclusión social.

De acuerdo con la Política Nacional para la Niñez y la Adolescencia 2024-2036 interesa continuar desarrollando esfuerzos para que esas personas tengan acceso a servicios básicos esenciales como son salud, educación y alimentación, así como la disposición de programas efectivos para la reinserción social.

El desafío más relevante para Costa Rica con respecto de niñez y adolescencia consiste en erradicación la participación de estar personas en actividades que riñen con la ley y asegurar su desarrollo integral dentro de estructuras familiares adecuadas. Pues aún cuando se trabaje para mejorar los indicadores de detención la participación de adolescentes en procesos delictivos representa una clara ineficacia de la respuesta estatal y abordaje desde una perspectiva integral en la que se contemple la complejidad y multicausalidad del fenómeno. Desde esa perspectiva los procesos preventivos continúan siendo necesarios junto con procesos que aborden las causas subyacentes del problema.

---

## Referencias

- Arbach, K., Orpianesi, C., y Bobbio, A. (2021). Salud mental del adolescente y ley penal. *Psicodebate*, 21(1), 33-48.
- Burgos, A. (1997). Populismo punitivo y su impacto en la ejecución de la justicia penal juvenil en Costa Rica. *Revista Digital de la Maestría en Ciencias Penales*, 6, 1-30. Recuperado de [www.revistacienciaspenales.ucr.ac.cr](http://www.revistacienciaspenales.ucr.ac.cr).
- Castro, Á. (2021). Tratamiento especial en la ejecución de la pena de privación de libertad para juveniles en el ámbito del derecho internacional de los derechos humanos y dogmática. *Derecho PUCP*, 86, 251-289. Accesible en: <http://www.scielo.org.pe/pdf/derecho/n86/0251-3420-derecho-86-251.pdf>
- Consejo Nacional de Niñez y Adolescencia (CNNA). (2024). *Política Nacional de la Niñez y la Adolescencia 2024-2036*. San José, CNNA. Accesible en: [https://pani.go.cr/wp-content/uploads/2024/04/Politica-Nacional-de-la-Ninez-y-la-Adolescencia-2024-2036\\_compressed-comprimido-comprimido-comprimido-1.pdf](https://pani.go.cr/wp-content/uploads/2024/04/Politica-Nacional-de-la-Ninez-y-la-Adolescencia-2024-2036_compressed-comprimido-comprimido-comprimido-1.pdf)
- Consejo Nacional de la Niñez y la Adolescencia (CNNA). (2023). *Estado de los Derechos de la Niñez y la*

- Adolescencia en Costa Rica 2021*. San José, CNNA. CNNA. Accesible en: <https://cnaa.go.cr/wp-content/uploads/2023/09/Estado-de-los-Derechos-de-la-Ninez-y-la-Adolescencia-Costa-Rica-2021.pdf>.
- Estado de los Derechos de la Niñez (EDNA). (2019). *IX Informe del estado de la niñez y a adolescencia*. San José, C.R.: EDNA/Universidad de Costa Rica. Accesible en: <https://pridena.ucr.ac.cr/wp-content/uploads/2021/09/IX-EDNA.pdf>.
- Estado de los Derechos de la Niñez (EDNA). (2024). *X Informe del estado de la niñez y a adolescencia*. San José, C.R.: EDNA/Universidad de Costa Rica.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) y Oficina de la Representante Especial del Secretario General sobre la Violencia contra los Niños. (2020). *Violencia contra niñas, niños y adolescentes en tiempos de COVID-19*.
- Contreras, C. (2021). La participación de niños, niñas y adolescentes en el proceso judicial a la luz de los derechos humanos, con especial referencia al derecho a la prueba y el derecho a la sentencia motivada en clave de infancia. *Estudios Constitucionales-CECoch*, 19(2), 137-169.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2020). *Cuadernillo de jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos N° 9: Personas privadas de libertad*. San José, Costa Rica: Corte IDH.
- Dammert, L. (2023). El «modelo Bukele» y los desafíos latinoamericanos. *Nueva Sociedad*, 308. Accesible en: [https://www.academia.edu/116851654/El\\_modelo\\_Bukele\\_y\\_los\\_desaf%C3%ADos\\_latinoamericanos](https://www.academia.edu/116851654/El_modelo_Bukele_y_los_desaf%C3%ADos_latinoamericanos).
- Defensoría de los Habitantes de la República. (2020). *Informe Anual de Labores 2019-2020*. Accesible en: <https://www.dhr.go.cr/index.php/transparencia/informes-anuales>.
- Defensoría de los Habitantes de la República. (2024). *Informe Anual de Labores 2023-2024*. Accesible en: <https://www.dhr.go.cr/index.php/transparencia/informes-anuales>.
- Galeano, M. J. A. (2021). *La cárcel como desenlace y generador de exclusión social: Trayectoria de adolescentes y jóvenes en situación de desprotección y privación de libertad* (Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, Escuela de Doctorado, Programa de Doctorado en Ciencias Sociales).
- Mézerville, C., de Murillo Villalobos, R., Ovares Fernández, Y., & Ureña Salazar, V. (2021). *La delincuencia juvenil en Costa Rica: modelos integrales de atención educativa para un fenómeno multifactorial*. *Revista Estudios*, 42, 1-33.
- Ministerio de Salud (MS), Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) y Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), 2018. *Encuesta de Mujeres, Niñez y Adolescencia (EMNA), Informe de resultados de la encuesta*. San José, Costa Rica. Accesible en: <https://www.paniamor>.

[org/files/research/files/7444\\_informederesultadosemna2018.pdf](https://www.unodc.org/files/research/files/7444_informederesultadosemna2018.pdf).

Harbottle, F. (2014). La edad mínima de responsabilidad penal de los menores en el contexto internacional y costarricense. *Revista IIDH*, 60, 88-121.

ILANUD. (s.f.). Experiencias e iniciativas que contribuyen a reducir la reincidencia por medio de la inserción social de las personas en conflicto con la ley penal. Accesible en: [https://www.unodc.org/documents/justice-and-prison-reform/ReducingReoffending/ILANUD\\_-\\_Practices\\_reducing\\_reoffending-ILANUD.pdf](https://www.unodc.org/documents/justice-and-prison-reform/ReducingReoffending/ILANUD_-_Practices_reducing_reoffending-ILANUD.pdf).

Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos. (2012). *Indicadores de Derechos Humanos: Guía para la medición y aplicación*. Accesible en: [https://hchr.org.mx/wp/wp-content/themes/hchr/images/doc\\_pub/Human\\_rights\\_indicators\\_sp.pdf](https://hchr.org.mx/wp/wp-content/themes/hchr/images/doc_pub/Human_rights_indicators_sp.pdf).

Riofrío, S. M. (2022). *Cárceles ecuatorianas* [Tesis de licenciatura, Universidad Regional Autónoma de los Andes]. Repositorio Institucional de la Universidad Regional Autónoma de los Andes.

Sánchez, J. C. (2022). *El ejercicio del derecho a la libertad sexual de los jóvenes privados de la libertad en el sistema de responsabilidad penal para adolescentes* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia.

UNICEF. (2022). *Elementos claves del cumplimiento del Enfoque Basado en Derechos Humanos (EBDH)*. <https://dibujando.org.mx/wp-content/uploads/2022/09/3.-Guia-de-conceptos-clave-EBDH-en-Proyectos-y-PP.pdf>.





The image features a blurred blue background with a dark horizontal band across the middle. The text is centered within this band.

**VI**  
**Reseñas**

---



Germán Vargas Guillén

## ***Absurdo y rebelión en: La filosofía como modo de vida en Albert Camus, de Angelo Moreno León (Bogotá, Editorial Aula de Humanidades - Colección ¡Enseñar filosofía!, 2024; 129 páginas)***

Todo libro, todo texto, está abierto a múltiples posibilidades de interpretación. En ello parece que no se pueda aceptar excepción alguna. Lo que ofrece el libro en comento no puede ser reemplazado por ninguna reseña, por ningún comentario. Aquí doy cuatro pasos. En el primero centro mi atención en cómo nos llegaron los dos emblemáticos libros de Camus sobre los cuales versa la obra; en el segundo caracterizo algunas de las tesis que ausculta el autor; en el tercero detengo la atención en el índice *existencia* -que, según mi entender, enlaza lo absurdo con la rebelión-. Cierro la exposición con indicaciones del mismo autor sobre los contenidos y propósitos de la investigación, con ciertas observaciones sobre la edición.

En resumidas cuentas, asumo que el enfoque de *la filosofía como modo de vida* trae un aire nuevo, que lo que indica requiere ser nombrado; pero que, años atrás, este índice se vivió pasivamente como nota de una cultura que *ya pasó*. Entre tanto, doy a entender que Angelo Moreno León se da a la tarea de reivindicar lo que queda del horizonte de la rebeldía como acicate para vérselas con el absurdo. Y, en especial, cómo es la *cosa misma* materia de entrega de las generaciones que estamos de salida a los jóvenes que llegan con ímpetus a vivir y renovar la filosofía, la literatura, la cultura.

I

En su lúcida caracterización de la *Paideía*, Jaeger señala que ésta señala el movimiento por el cual las generaciones adultas tratan de plasmar en las nuevas generaciones el ideal de hombre que ellas quisieron ser. Nuestra generación -tanto en Colombia, como en América Latina- tuvo entre sus lecturas tempranas las obras de Camus, Sartre, Merleau-Ponty y, de manera general, lo que se indica la expresión '*existencialismo*'. Conceptos como rebeldía, absurdo, existencia: fueron matizados para nosotros por este enfoque.

Si se vuelve a la indicación de Jaeger, ahora que estamos en la posición de '*formadores*', de '*generación adulta*', volvemos sobre las consideraciones de Camus. Cuando leímos a Camus -acaso finales de los años setenta y comienzos del ochenta-: no

### Autor/ Author

Germán Vargas Guillén  
Universidad Pedagógica Nacional  
(Colombia)

**ORCID ID: 0000-0001-6156-799X**

**Correo: [gevargas@pedagogica.edu.co](mailto:gevargas@pedagogica.edu.co)**

Recibido: 07/12/2024  
Aprobado: 14/12/2024  
Publicado: 29/01/2025

estaba al uso la expresión “forma” o “modo de vida” para la filosofía, para calificarla; y, sin embargo, se nos impuso, espiritual y materialmente, como proyecto -de vida, existencial-.

Tal vez ninguno de nuestra generación haya dejado de detener la atención en “el donjuanismo”; sí, es donde indica que “una mujer linda siempre es deseable, pero don Juan quiere otra; y eso no es lo mismo”. Se trataba de comprender la irrepeticibilidad como condición de posibilidad no sólo de la rebeldía, sino también de la autenticidad.

Camus nos ponía ante el enlace fuerte -inextricable, ineludible- de la aguda reflexión filosófica -con fuertes enlaces en las vertientes fenomenológica y hermenéutica- y la expresión literaria -limpia, diáfana, sonora-. Sí, *El mito de Sísifo* nos volvía a la desazón de una repetición inane; es la repetición de lo siempre mismo: nosotros, nuestras afugias, nuestro vínculo con la producción y el consumo. Y Sísifo sí quería desasirse de todo, de sí mismo; de lo que encadena, así sea un tránsito permanente de la ruptura. Sísifo es la figura misma de la existencia, a saber, el desasosiego.

Y, sin embargo, políticamente, también soplaban los vientos del marxismo en formas de militancia tanto del socialismo como del comunismo. Entonces -más del flanco de Sartre que de cualquiera otro lado- no sólo se habló de la literatura comprometida, en general, nos puso ante la idea matricial de los intelectuales comprometidos, del compromiso intelectual. Esta no es una indicación cualquiera. En muchas otras generaciones -mucho más jóvenes- el existencialismo se convirtió en una suerte de actitud y una postura ‘emo’. No fue nuestro caso, tuvimos -con Sartre- la evidencia y el compromiso de una existencia, de una ética, atea. Ésta se validaba -y se valida- en la experiencia. Como en la sentencia de Marx: la verdad de la teoría se valida en la experiencia.

Tuvimos, pues, una rebeldía -la de mirar una rosa hasta que los ojos se nos volvieran trizas, había sentenciado Pizarnik, en medio de este ambiente- contra toda manifestación del *status quo*; una rebeldía en la índole del pensamiento; una rebeldía con respecto a las formas de la tradición -del Estado, de propiedad privada, de la familia; de la escuela; de las formas de relación laboral; del amor e incluso del odio: paso del enemigo al cómplice-. Una rebeldía radical, en la existencia, en el existir.

A nuestra generación le fue imperativo -desde la rebeldía- mantener la fuerza de la indignación -en el sentido que le dio Stéphane Hessel a la expresión, recién en 2010- como un reclamo para impedir el olvido de una existencia comprometida, de una ética que se resiste -con todo y la fragilidad de la vida- al entusiasmo, a la visión alciónica, la que ve desde arriba, desde el sobrevuelo; a sabiendas de la fragilidad del pájaro, de su vuelo, de su propia mirada.

Don Juan, según la visión de Camus, no tuvo la fascinación del amor eterno, irrenunciable; pero nunca cejó en el empeño, siempre frágil y destinado al fracaso, de amar, una y otra vez, eternamente, en reinicio. Se trata, pues, del compromiso de la existencia; de la existencia comprometida.

De esto es de lo que se trata con la obra que comentamos: de volver sobre lo que aprendimos de jóvenes, al final, incluso se puede decir, de nuestra niñez. De volver a la radicalidad del compromiso. Si algo tenemos que “transmitirle” -si de eso se tratara-, si en algo se tienen que formar -si es que es una tarea posible-: es de adoptar el sentido radical de una *existencia comprometida*. La forma contemporánea

de este compromiso se puede llamar “forma” o “modo de vida”. Pero, ¿se puede reducir la existencia comprometida ésta? O, viceversa, ¿la “forma” o “modo de vida” al compromiso? En cierto modo: sí. En cierto modo: nó. La filosofía siempre fue, para nuestra generación: “modo de vida”; pero otra cosa es *declararla* como tal. Si no se llama o dice en estos términos -“forma” o “modo de vida”-: se asume su validez, en cuanto “estilo” o “habitualidad”. Para nosotros la filosofía vivía y era vivida en muchas formas y expresiones de la cotidianidad: los conventos -todavía muchos niños y jóvenes acudían a ellos y allí la encontraban como suelo nutritivo-; los colegios y sus profesores más o menos adustos, haciendo referencia a ella, o, las bibliotecas de los colegios -santuarios de saberes, especialmente filosóficos y literarios que no estaban en nuestras bibliotecas familiares-; y, luego, entre jóvenes más avanzados tanto en lecturas como en edad, con ellos, en las conversaciones de los patios, más tarde en los cafés y, al fin, en la secularidad de los grupos, los movimientos y las acciones políticas.

¿Cuándo, pues, y por qué cobra sentido “nombrar”, “llamar”, “invocar” la filosofía como “forma” o “modo de vida”? Justamente cuando ella misma está amenazada. La filosofía y la literatura fueron la *novedad* y, en ella, el grito de *rebeldía* frente al *absurdo*, de todo de todos: de la *existencia*. Ahora, desde nosotros y como legado: se nos aparece promover esta *vocatio* a los jóvenes. Frente al adormecimiento que producen los medios, la producción, el consumo, la producción, la competencia, el individualismo, la repetición, la abulia y, al cabo, el tedio: se demanda crear entornos para *llamar*, para *invitar*, para *concitar*: la posibilidad de la relación de las nuevas generaciones a la filosofía.

Cierto, los jóvenes que fuimos tuvimos acceso a otras formas de la *rebeldía*: el rock, el hippismo, la liberación sexual, la izquierda, el socialismo, el deporte -y sus emblemáticas Panteras Negras-, etc. Y no es que los jóvenes de hoy no tengan sus propias formas de *rebeldía*; es que, según el *dictum* ya señalado de Jaeger: nos urge exhortar a los jóvenes -ya sin la pretensión de “darles forma”- a la *rebeldía* que nace del estudio, de la fuerza de la reflexión, de pensar de otro modo. Ahí es donde *la filosofía como modo de vida* cobra el valor de enlace: donde se entrega y se recibe el testimonio, como en una carrera de relevos, *tradtum* y *tradere*, del sentido prístino de la *rebeldía*. Nadie puede enseñar a otro y otros la autonomía; y mucho menos, dentro de ésta, la *rebeldía*. Pero sí todos podemos y queremos invitar a ella, hablar de ella, situarla como condición de posibilidad de una vida que puede cobrar sentido desde nuestra experiencia.

## II

Aquí es donde y como sitúo la reciente obra de Angelo Moreno León. (2024) titulada *La filosofía como modo de vida en Albert Camus*, publicada en Bogotá por la Editorial Aula de Humanidades dentro de la Colección ;Enseñar filosofía!

Es paradójico, aunque el autor es un conspicuo profesor de filosofía, sabe -con Thoreau- que “[...] hoy hay profesores de filosofía, pero no filósofos”; y, con Onfray, que “[...]el cristianismo y la Universidad” transformaron “a los filósofos en teólogos y, después, en profesores; “[...] en iluminación y pedantería” (7). Entonces, cabe preguntar, ¿por qué? ¿Por qué lo sabe? ¿Por qué se ve impelido a actuar contra esa “perversión”? Como dije, y es mi leal convicción, porque vio y vivió cómo la filosofía

ha perdido el carácter de suelo nutricio de la juventud, de su formación y, al cabo, de su forma de vida; porque sabe que la filosofía todavía tiene algo que ofrecer a las nuevas generaciones en su proceso de formación y en el devenir de su existencia; en fin, porque advierte que “[...] una vida sin examen no tiene objeto de ser vivida” (p 85, desde luego, citando *Apología*, 38a). Así se entiende cómo el autor entrelaza su argumento con la propiedad, en rigor, del examen; siguiendo a Hadot observa cómo los “[...] ejercicios de meditación implican la realización de un examen de conciencia, a través de la concentración sobre sí mismo” (27). Ciertamente, este tipo de examen tiene sus propias tradiciones; a nosotros nos llega por el cristianismo, pero el espectro de su origen y de su devenir es mucho más amplio, y, en ese sentido, secular; y, antes bien, se puede observar cómo el cristianismo lo apropió vía el llamado Dique Iluminado, Bizancio. Es así como lo otea Moreno en su obra: restringir estas prácticas a un solo tipo de tradición, por cierto, mutila de plano las variedades -en cierto modo- ascéticas que dieron origen y configuración a los ejercicios espirituales como un tipo de acceso al sí mismos que se pregunta por su autorresponsabilidad y, al cabo, desde ella, por su autonomía -por cierto, mucho antes del *Sapere aude!*, de Kant, de la Modernidad-. Así, “Paradigmáticamente, es posible pensar en el examen de conciencia de los escépticos para evaluar los juicios y así suspenderlos de la mejor manera” (27); como si se trata de una toma de posesión de la experiencia propia, de poder volver a ella para adoptar una actitud crítica con respecto a ella; y, al cabo, de practicar o bien una suerte de *epojé*; o bien, de dar con *variaciones* de lo que se da, moralmente, de modo que “pudiera ser de otra manera”.

Este mismo examen, transformado en “examen crítico”, lo ve Moreno concretamente asociado a la segunda forma del suicidio filosófico (41). El autor observa cómo éste es practicado, concretamente, con respecto a Husserl y su actitud racionalista (41). En resultados, “[...] el fin de este examen crítico consiste en explicitar” la “[...] filosofía del absurdo y no en estudiar el pensamiento de algunos filósofos” (41) y, en este sentido, es una práctica -existencial, si se quiere- más radical de volver a las cosas mismas -que no, en ningún caso, a los textos mismos-. Sólo que éstas son las de la *experiencia sui*, las de la *existencia*.

Siempre la existencia encalla o se halla ante el *absurdo*; éste es la cara verdadera de la vida y tiene que ser enfrentada. ¿Cómo? En síntesis, con filosofía; con la filosofía como *modo de vida*. ¿En qué consiste éste? El “*modo de vida* del hombre absurdo implica [...] no solamente el examen y el encuentro consigo mismo, sino también el reconocimiento y el encuentro con los demás”; es camino sólo hacia la mismidad -*inspectio sui*-, sino también a la amplitud de la intersubjetividad, a portar a los otros en cada acción y con una íntima autorresponsabilidad. Es la manera como se va dando -en la obra- un giro hacia la existencia: “[...] la filosofía es una actividad practicada todos los días” (18) que opera como “[...] opción existencial, cuya praxis precede a los discursos y a las teorías” (18); tal opción es una *metanoia*. Sí, hay en ella, tomada en su radicalidad, cambios de pensamiento; pero, sobre todo, es *kénosis*, despojo, cambio de actitud vital, reorientación del sentido de la experiencia propia; sólo que tal *kénosis* no está al *amparo* de fe, sino de la inmanencia de la existencia en su raíz, como núcleo fundante de la rebeldía. La *kénosis* como rebeldía se descubre en “[...] el testimonio de la vivencia de una vida absurda que agrega una desesperanza a

una existencia” (34); es una suerte despojo que permite la apertura al otro, a las potencias del encuentro radical con él “[...] el motivo más grande que impulsa a los hombres a filosofar”, a saber, “[...] la comunicación solidaria y amorosa que se realiza ‘de existencia a existencia’ en la que se aspira a la plenitud” (32).

Así, la clave de la existencia radica en que ella misma está nucleada por el absurdo, pero éste no claudica ni en una dirección de deificar laicemente la historia, ni de aproximarse históricamente, desde la fe, a la deidad; antes bien, el absurdo en la existencia radica en “[...] la ausencia total de esperanza [...], el rechazo continuo [...] y la insatisfacción consciente [...]”, dice siguiendo a Camus, y, agrega, esto es lo que da o configura la “lucidez” (36) que potencia la creatividad humana, las diversas formas de rebeldía. Así se erige “[...] regla de vida existencial y práctica” (46), a saber, que la *rebeldía*, dice Camus, “[...] vuelve a poner al mundo en duda en cada uno de sus segundos” (46); no se trata, cartesianamente, de ponerlo todo en duda una vez en la vida; es el mundo mismo lo que queda incluido en esta duda; es la duda hiperbólica de la existencia del mundo, que incluye la duda -también hiperbólica- de la existencia de quien experimenta el mundo y con ello la duda de cualquier sistema de certeza o de validez. Así es como se introduce el “gesto de rebeldía” que, a su vez, “[...] supone la existencia de un valor que amerita que se luche por él” (55); ese valor es excedente al sujeto, al existente mismo; es una suerte de *valor objetivo* por que vive y perdura más allá de todo quien que lo postula; parece que se extendiera hasta configurarse en política, pues es un “[...] valor que supera su propia existencia y funda, a su vez, el valor de la solidaridad con los otros” (56); es la experiencia radical de *ser-con-los-otros*, en medio de ellos y con ellos. Y hay que hacerse cargo de todos y por todos. Es la fundación, así mismo, de la ética no sólo como forma de vida, sino también como exigencia de cada dimensión de la experiencia.

### III

Para el autor, todo da un giro dentro del enfoque mismo existencial -del que parte, se aparta y al cual retorna Camus- toda vez que:

[...] propone [...] unas pistas para comprender la paradoja que se plantea entre el *modo de vida* del hombre absurdo y la aspiración a la felicidad del *modo de vida* rebelde. Insiste siempre en que las vivencias existenciales comienzan con la percepción inmediata de la naturaleza, la cual le provee al hombre felicidad. La experiencia del absurdo coincide con ese sentimiento de felicidad porque las dos surgen del contacto con la realidad primitiva, por encima de la historia y de la cultura misma (79).

Es la suerte del despliegue de la rebeldía lo que configura, hasta donde cabe hablar de ello, la felicidad. No se trata, pues, de la posibilidad de decaer, de zozobrar -lo que es ineludible en la existencia-, sino más bien, de vivir con la moral en alto; avanzando en y hacia la autenticidad de la existencia; en fin, de lo que se trata es de “[...] asumir una rebeldía frente a la existencia misma” (81). Sí, esta rebeldía cuestiona la propia existencia -de sí, del mundo; de los otros, de la relación; del pasado, del porvenir; del ser *aquí y ahora*-; pero este cuestionar es, en cierto modo, no sólo la fuente, también el oasis de la felicidad. El *modo de vida* absurdo, entonces, no puede

caer en el sinsentido; por el contrario ha partido de allí; retorna a este lugar prístino. Si sale de él es por los esfuerzos hercúleos de dación de sentido. Si éste se defrauda o desiste, entonces, ya estaba anticipado que era su más auténtica posibilidad.

Si lo que se encuentra como presupuesto y como resultado de la existencia es el sinsentido, entonces el absurdo -que es el auténtico “problema existencial” determina “su propia conducta, su *modo de vida* existencial” (82) es un motivo, una motivación, del despliegue de las potencias anímicas; la fuente del entusiasmo y del optimismo; es aquí donde se forja “el arte de conducir su existencia” (85); la rebeldía es la fuente de la existencia, su élan vital, la fuerza que trae consigo la creatividad; es con esa fuerza con la cual se despliega “el *modo de vida* del hombre absurdo”, justamente, lo que “[...] le da una relevancia a las vivencias existenciales” (88) hasta que se concreta como un “interior del consentimiento existencial” (89). En fin, la existencia se rebasa a sí misma desde la absurdidad como *modo de vida* que ya desde el comienzo sabe del fracaso y sin embargo lo intenta todo: un sobrepasar del sinsentido con nuevas experiencias que abran mundo: en esto radica su “lucidez”.

En fin de cuentas, lo que se propone al enfrentar la radicalidad del absurdo es “partir de la vivencia existencial, individual” y, en cierto sentido, negarla, en función de “[...] generalidades, universales y conceptos válidos para seres humanos intemporales” (111), en fin, ponernos ante el vacío especular y llenarlo de sentido. Esto, claro, se logra con filosofía -sólo que ésta también habita los escenarios del arte, en particular, de la poesía, de los actos creativos- en dirección de una estética de la existencia.

Lo absurdo parece legado, en el pensamiento de Camus, por *El mito de Sísifo*; entre tanto, la rebelión parece ser la conquista de *El hombre rebelde*. Lo que muestra Moreno León es que son las dos caras de una misma moneda; como éstas, indisolubles. Se pueden separar, analíticamente, en un proceso metódico de investigación; pero se implican mutuamente. El absurdo es la materialidad misma de la existencia, de la experiencia de vida de cada quien; y no hay manera de escapar de él. Sólo queda una alternativa: enfrentarlo. Su asunción implica la rebeldía, la capacidad de volverse contra toda certeza desde la inopia de la duda.

La existencia nuda -la que tenemos que llevar a costas, como una piedra: la de Sísifo- es una condena; esta consiste en el marasmo de la repetición, de lo siempre mismo, sin diferendo y sin diferencia; es la oquedad del hacer por el hacer; en último término, es el desgaste inane, del hacer sin para qué, sin por qué, en la orfandad del sentido. La filosofía como *modo de vida* pone al descubierto, capa por capa, la ausencia de horizontes; la noria de una vuelta tras otra en torno a nada, a la nada. Vueltos al vacío especular del nihilismo, despojados de todo sentido, en el *vacío total* -que ya hemos identificado, según nuestra interpretación como el paso de la *metanoia* a la *kénosis*-: ahora sí, se abre la posibilidad de la rebeldía, incluso con respecto a la nada, con respecto al vacío, con respecto al sinsentido.

La rebeldía es *modo de vida*: el no vencerse, el no escapar; el no adoptar forma alguna de fe; el boicot de toda ideología; la puesta en cuestión de cualquier filosofía; el desamparo de la inseguridad, de la incertidumbre. Al cabo, tácita o expresamente, lo cierto es lo absurdo, el absurdo, el tener que zozobrar; y pese a ello: volver a salir, lo muestra con lucidez la interpretación del mito que hace Camus, alegre, silbando, volviendo a empujar la roca, o, regresar, con la ligereza del paso, silbando, de nuevo



por ella, allá, en sima. Todo es absurdo, pero la rebeldía es la experiencia íntima de gozo, es la capacidad de sostener el sentido en medio del sinsentido; la rebeldía es el éthos de la pequeña y cotidiana subversión, con todo vigor, ante todo.

Ahora se puede comprender la *filosofía como modo de vida* es un proyecto de formación en y para la resistencia; es la formación y en cierto modo la liga de los conmovidos; es la esperanza de la aparición de gente *muy rebelde*. Y esta rebeldía no se defiende para *otros*, para los extraños; es la rebeldía de los más próximos, de los *mismos*. Este desafío de la formación anticipa que todos esos *otros* -los propios hijos, los alumnos, los nuevos colegas- en su rebeldía: se vuelven contra el *stratus quo* que, quiérase o no, representamos los que estamos de salida, las generaciones adultas.

Esa rebeldía, por cierto, la tuvimos un día; la vemos emerger -con sorpresa, siempre, también con incertidumbre; pero, sobre todo, con gozo, alegría y con esperanza- por doquier. Ella sobrevivió, en su momento, en nuestras acciones; y ahora se exhibe en otros, con renovado ímpetu; esa rebeldía es el fruto cierto y seguro de lo que queremos dejar sobre la tierra; ella es el fermento de una vida que, en su existencia concreta, abstractamente expresa el sentido universal de humanidad. Esa rebeldía es, en sí, el fermento de la posibilidad: para uno, para todos. Tiene la potencia del amor, de la renovación de hermandad, de la potencia de las formas inéditas de la solidaridad. Este fermento es que pone de presente la obra de Moreno León; él es vocero de una generación que supo ver el absurdo y la rebeldía en absoluta *correlación*.

#### IV

Ahora acudo a las propias palabras del autor en las cuales nos describe la obra. En este respecto, de manera muy sintética, nos indica:

[...] en el primer capítulo se expone y analiza la concepción de la filosofía como modo de vida, en la obra de Pierre Hadot. En el segundo capítulo se centra la atención en la filosofía de Camus expuesta en su obra *El mito de Sísifo*. Los principales conceptos que se trabajan son: el “absurdo”, el “suicidio” y la “rebelión” individual, con sus reglas de conducta correspondientes. Se continúa con un tercer capítulo que ausculta la obra *El hombre rebelde*, abordando los conceptos principales de “rebelión metafísica” y “rebelión histórica”. En el cuarto capítulo se relaciona la concepción de la filosofía como modo de vida enunciada por Pierre Hadot, con la filosofía de Albert Camus presente en las obras mencionadas con anterioridad. Se trabaja también, la transición conceptual entre estas dos obras de Camus, hacia la proyección de la filosofía como modo de vida (11).

Y en el *Prólogo* nos ilustra sobre el propósito central de su investigación con las indicaciones sumarias, según las cuales:

El presente libro gira alrededor de la posibilidad de actualizar la concepción antigua de la filosofía como modo de vida a partir de las obras *El mito de Sísifo* y *El hombre rebelde* del filósofo francés Albert Camus (1913–1960), a quien se le ha abordado copiosamente desde muchos ángulos: la literatura, el arte, el ensayo, el teatro, las ciencias políticas, el periodismo, la historia de las ideas” (8).

Sí. La obra está escrita en una prosa clara, directa; bebe de fuentes del pensamiento francés en sus originales; en su momento, en versión previa, satisfizo los cánones de la investigación doctoral. La obra, esta obra, conserva la prosapia de la investigación previa, pero como libro da con una reelaboración que la hace mucho más lograda, apta para la preparación de nuevos investigadores, de docentes que se ocupan de veras del problema de la formación, y, sobre todo, de nuevos lectores que buscan que la filosofía abra mundo, mundos, a las nuevas generaciones en medio de la captura de la subjetividad a la que asiste el Occidente tardío.

La obra tiene una edición cuidadosa. Ofrece, desde luego, una bibliografía completa sobre el tema; índices onomástico y de materias. Nos resta esperar que tenga la recepción que se merece y que sea objeto de las discusiones que de hecho ambienta.

Germán Vargas Guillén

## **Una metafísica del sentido -*Mea res agitur*- Comentario a *Simbolismo e implicación (Bogotá, Aula de Humanidades, 2023; 333 págs.)* de Edickson Minaya**

1

*Mea res agitur*: es el problema de la metafísica. Heidegger indicó que los problemas de la metafísica tienen la propiedad de que incluyen, conciernen, al que pregunta (en ¿Qué es metafísica?). Se puede, en efecto, hacer una crítica rotunda a la metafísica (R. Carnap. *La eliminación de la metafísica por el análisis lógico del lenguaje*). Sin embargo, con ello mismo se logra una rehabilitación de ella.

En una metáfora feliz cabe decir que: “Simbólicamente, *la realidad es vista como agua*. Lo característico de ella es que *fluye* constantemente y de ella pueden emerger todas las cosas. La realidad es acuática, fluido extenso que no se deja atrapar en contenedores, más puede ser comprendida en contenidos: conceptos, símbolos, metáforas[...] Aquí, lo importante es ver cómo la hermenéutica (simbólica) socava el principio de realidad metafísica a favor de una concepción interpretativa y textual de la misma” (Minaya, 2023, 291).

La metáfora del *agua*, en cierto modo, se contrapone a la de la *red*. Aquélla, como ya se dijo, *fluye*; ésta, en cambio, *contiene, atrapa*. Como para los presocráticos, todavía podemos concebir que del agua “pueden emerger todas las cosas”; esto es, el agua es una suerte de ἀρχή. Y no lo es, o no parece serlo, por tratarse de una *substancia*, sino más bien porque es *movimiento*, principio energético.

Esta manera de ver el ἀρχή se puede emparentar con el hecho de que se accede primero -que a cualquiera otra cosa- al lenguaje; éste habla de las cosas, antes que a las cosas. Cierto, el lenguaje diseña las cosas, detiene el fluir de la realidad, de las cosas en el mundo; y, sin embargo, se dan los intersticios del lenguaje (Blanchot) con el hecho paradójico de que el lenguaje fosiliza el sentido, lo transmuta en significado, pero cuando se lee, por ejemplo, una teoría, un poema, vuelve a fluir (el sentido) tanto en el lector como en la vida misma de la experiencia. Sobre esto se puede llamar la atención, incluso, en relación con los arquetipos (244 y ss.); éstos, se puede decir, son unas estructuras de base, pero tienen que ser reificados-resignificados una y otra

Autor/ Author

Germán Vargas Guillén  
Universidad Pedagógica Nacional  
(Colombia)

**ORCID ID: 0000-0001-  
6156-799X**

**Correo: [gevargas@  
pedagogica.edu.co](mailto:gevargas@pedagogica.edu.co)**

Recibido: 07/12/2024  
Aprobado: 14/12/2024  
Publicado: 29/01/2025

vez; esto es, tienen que ser puestos en la vida del sentido.

¿Se trata, pues, de una metafísica del lenguaje? Para Minaya «en el lenguaje se “con-tiene” al ser, ya es el modo del proferir o decir las cosas» (234). Así, entonces, al mismo tiempo el lenguaje nos da realidad, pero nos abre [a la] experiencia, y, por ello mismo, [al] mundo.

Por eso Minaya (29 de septiembre de 2023) sostiene que: De lo que se trata, pues, es de una filosofía o de una metafísica del sentido. En ésta el lenguaje juega un papel fundamental. Esta metafísica se caracteriza por una inevitabilidad de la relación lenguaje-realidad, lenguaje-pensamiento, la misma realidad histórica muestra su propio movimiento que se transfiere, o se puede transponer en modelo, que se expresa como comprensión en conceptos con fuerza o poder ontológico, al lado de lo simbólico y de lo metafórico.

Esta metafísica del sentido, más que un sentido fuerte o sustancialista de la realidad, asume la fluencia de la realidad y de la pluralidad de sentidos que se pueden elaborar sobre ella -como tarea del lenguaje-. La realidad misma, entonces, se manifiesta en significado(s), en sentido(s). Aquí aparece una dimensión, si se quiere, afectiva: el sentido es sentimiento, consentimiento consentido, dimensiones de la afectoemotividad, esto es, dación de la realidad al sujeto; dación del sentido a la realidad por el sujeto; estructuración del sentido del mundo desde la esfera de la experiencia del sujeto.

## 2

*Estamos incluidos, interpelados, entrelazados en/con el lenguaje; somos indiferenciables con él, en él, desde y por él. Como lo expresó J.L. Borges “De una materia deleznable fui hecho, de misterioso tiempo” (En: Heráclito); éste es en y como lenguaje; éste tiene propiedades tanto diacrónicas como sincrónicas, esto es, dación en y como temporalidad, su fluir. No es que los humanos tengamos lenguaje; es que somos lenguaje. El lenguaje no es un medio; es, en cambio, nuestro propio ser. Pero, de retorno, nosotros somos la vida misma del lenguaje.*

Sí, se puede afirmar -en dos perspectivas diferentes-: (a) «Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo» (Wittgenstein); o, (b) «El mundo se nos da lingüísticamente sedimentado» (Husserl), «El lenguaje es la casa del ser, en su morada habita el hombre» (Heidegger). Como quiera que se lo mire: se apunta a una *ontología del lenguaje*. La *cosa misma* a la que se apunta es a la comprensión del ser, vía el lenguaje; o, en otra dirección, a clarificar la comprensión del lenguaje como ser, como experiencia de ser.

Ahora bien, lenguaje y sentido parecen ser *lo mismo*; y, simultáneamente, *lo otro*: el *principio de identidad*, la *ipseidad* (Ricoeur); y, a su vez, el *principio de alteridad*, la *otredad*. Por el primero de estos principios se mantiene lo permanente, lo mismo, la estructura de ser; por el segundo, se preserva la fluencia, el *agua*, el permanente brotar, el llegar a ser. Uno y otro principios más que excluirse, se incluyen mutuamente.

Aquí, en el modo del *quiasmo* se instala el *sentido* como una *medianía* entre permanencia y fluencia, entre *repetición* y *diferencia*, entre *identidad* y *alteridad*. Pero el *sentido* justamente *al-ser* se desplaza a *otro-modo-que-ser* (Levinas), en fin, *devenir*, *llegar-a-ser*, *despliegue-de-potenciales*. ¿De dónde viene, pues, a sentido el ser? Sin más,

del *sin-sentido*, de la posibilidad, una suerte de caos matricial, un magma nutricio que puede tomar múltiples horizontes o perspectivas -de ser, de sentido, de sentido de ser.

La *medianía del sentido* se despliega, entonces, como *símbolo*: la otra mitad, el complemento, lo otro de lo mismo, la alteración en la repetición, el inicio de la diferencia, en fin, el *diferendo*. Entonces, el ser del lenguaje si por algo se caracteriza es por su variabilidad y, sin embargo, no se encalla en el relativismo: se puede acudir al referente; que éste sea en sí temporal e histórico no impide que se pueda ostentar, que se pueda tener un criterio para dirimir las diferencias de comprensión. En último término, lo que implica el ser del lenguaje es que *expresa*, pero igualmente *calla* o *encubre*. El lenguaje expresa, pero no lo abarca o lo comprende todo; y, sin embargo, lo expresado insinúa o indica más allá de lo directamente indicado.

Sí. El lenguaje se puede entender como el ser, todo completo y bien redondo -como observó Parménides-. Pero en él se incuba lo inexpressado, lo impensado, el haz de potenciales. Entonces puja por *llegar-a-ser*. En su incompletud gime por completud, aspira a ella, reinicia en cada momento, a cada paso, dar a entender, abarcar, comprender el ser, lo que puede ser.

Y, ¿se sitúa el polo del ser? Desde luego, a él sólo se accede por el lenguaje. Él es *Khôra* (*χώρα*: *Timeo*, Platón; Derrida), receptáculo, lo indefinido, el tercer género. Y, ¿qué puede albergar, recibir, incubar? Sin más, lenguaje, potencia expresiva, formas de devenir en/como expresión. En sí mismo, *ser*: lo que hay... y nada más (¿Qué es metafísica?, Heidegger); *τόδε τί...* y *nada más* (*Ideas I*, Husserl): sin más, lo que se puede ostentar, el referente... y *nada más*.

Sí. *Ser* implica al mismo tiempo polo hylético y polo noemático, a una; aquello de lo que se habla o se puede hablar; lo que soporta no sólo la comprensión, también toda posibilidad de acción. Pero, por eso mismo, es fluir de la experiencia anónima o prepredicativa y en cuanto *sin-sentido* mera facticidad, pura nada.

De ahí que sea imperativo volverse al polo noético, al ámbito del sentido, a la experiencia predicativa. La dupla *voεiv-voυς* (intuir-intuido) implica la expresión: el gesto, el símbolo, el predicado, el concepto, la metáfora, la descripción, la explicación, la interpretación y, más allá de todas estas posibilidades, la conversación, el diálogo. Sí, lo dicho, el decir, *implica* -en algunas de sus formas y momentos- la *remisión a...*, en último término la *correlación*. En este devenir la *expresión* crea, abre, mundo.

Entonces, un mero *ser sin lenguaje* o un mero *lenguaje sin ser* se mantienen como un *sin-sentido*. La auténtica correlación opera como *lenguajear del ser* o como *esenciar del lenguaje*. Y en el *quiasmo*: *lenguajear del ser como esenciar del lenguaje* o *esenciar del lenguaje como lenguajear del ser* aparece el mundo, el mundear, la *situación-mundana* de todo ente, incluyendo el que comprende todo ente -a su manera: el *Dasein* (*Ser y tiempo*, Heidegger).

¿Cómo va, como ser, el ser del comprender, el interpretante, en fin, el *Dasein*? Su ir, esto es, su temporalidad, opera en y como lenguaje -ya se dijo, tanto en diacronía como en sincronía-. El interpretante es un *ser-en/como-lenguaje*. Si bien *habla* -y, como lo indicó Heidegger (*Ser y tiempo*) puede zozobrar en la *habladuría*, en la mismidad de la repetición inauténtica- se exige de él la autenticidad de la expresión. Así, sólo expresa si se deshace de todo lo dado por la tradición y lo destruye; si se halla ante la experiencia originaria (*Urerfahrung*) que propicia la expresión originaria (*Urform*),

auténtica. Lo *auténtico*, ser y expresión, es la vivencia *sui* que tiene una expresión *sui*. (N.B. No implica novedad, ni “creación”, mucho menos imposturas. Sólo decirlo desde sí, por sí, con la radicalidad de ser en sí, como en *Lugar común* de Amado Nervo).

### 3

*El mundear, el lenguaje.* Como ya se dijo: «en el lenguaje se “con-tiene” al ser, ya es el modo del *proferir* o decir las cosas» (234). No hay, pues, otro “lugar” -χώρα- donde se afinque el lenguaje que en el ser; no hay otro modo de manifestación del ser que el lenguaje. Lo que queda entonces es el mundo (κόσμος); sólo que éste, que comporta un “orden” sólo se comprende y expresa como lenguaje; incluso si se trata del *nomos* (νόμος) y la *hybris* (ὑβρις): se alude a un orden o una desmesura que han sido o son efectuados -creados- como efectos del lenguaje.

Una *metafísica del sentido* es una *metafísica de la creación*. Es, si se quiere, una *antropología metafísica*, en fin, es la *metafísica del interpretante*, del *animal simbólico*, del que está implicado en la realidad y se implica en ella, no sólo con nombrarla, también con transformarla.

Si la búsqueda del sentido marca la existencia es justamente por la necesidad de hallar posibilidades expresivas. Sólo con estas se puede caminar el trayecto, si se quiere transitar, de la representación, del disponer. Se puede, entonces, aceptar que cada lenguaje, cada gramática trae consigo, una forma de vida (Wittgenstein): habitamos el mundo según nuestra manera de apropiarlo lingüísticamente; todo ello puede equivaler a la emblemática expresión: *el hombre, un símbolo* (Ch. S. Peirce).

*Simbolismo e implicación*, según las consideraciones que se han presentado, es una obra de *metafísica del sentido*, de la creación, de la posibilidad de desplegar potenciales tanto de ser como de existir.



**VII**  
**Crónica**

---





Carlos Rodolfo González Zúñiga | Tobías Murillo Pérez

## ***Cronología de la enseñanza de la filosofía en la educación secundaria de Costa Rica 2010-2023***

### **RESUMEN**

El documento presenta la evolución de la enseñanza de filosofía en la educación secundaria costarricense. Con una presentación cronológica; se inicia brindando antecedentes sobre la enseñanza de filosofía en Costa Rica, posteriormente se detalla las transformaciones curriculares y laborales realizadas en el periodo del 2010-2023 a partir de los desafíos gremiales por mejorar las condiciones de las personas docentes de filosofía en el sistema de educación secundaria. Se destacan momentos claves como la elaboración de un nuevo programa educativo y la restitución del asesor nacional de filosofía, entre otros. Finalmente, se concluye con señalamientos sobre las amenazas que enfrenta la enseñanza de la filosofía: el proceso de mercantilización de la educación y el currículo en detrimento de las humanidades.

**Palabras Claves:** enseñanza de la filosofía, educación crítica, transformaciones educativas.

**Abstract:** The document presents the evolution of philosophy teaching in Costa Rican secondary education. With a chronological presentation, it begins by providing background on the teaching of philosophy in Costa Rica, then details the curricular and work transformations carried out in the period 2010-2023 based on the union challenges to improve the conditions of philosophy teachers in Costa Rica. the secondary education system. Key moments stand out, such as the development of a new educational program and the reinstatement of the national philosophy advisor, among others. Finally, it concludes with statements about the threats facing the teaching of philosophy: the process of commercialization of education and the curriculum to the detriment of the humanities.

**Keywords:** teaching of philosophy, critical education, educational transformations.

---

#### Autor/ Author

Carlos Rodolfo González Zúñiga  
Instituto Tecnológico de Costa Rica

**ORCID ID: 0000-0002-0349-4021**

**Correo: [crgonzalez@itcr.ac.cr](mailto:crgonzalez@itcr.ac.cr)**

Tobías Murillo Pérez  
Universidad Estatal a Distancia  
(Costa Rica)

**ORCID ID: 0009-0004-3371-682X**

**Correo: [obias.murillo@gmail.com](mailto:obias.murillo@gmail.com)**

Recibido: 18/09/2024

Aprobado: 12/11/2024

Publicado: 29/01/2025

---

## 1. Introducción

El desarrollo de la enseñanza de la filosofía en Costa Rica ha sido reseñado en otros momentos hasta la década de los ochenta (Carvajal, 2007). Sin embargo, es necesario sistematizar los cambios recientes. Este trabajo señalará las transformaciones más significativas del desarrollo de la enseñanza de la filosofía en Costa Rica, del 2010 al 2023, en la educación secundaria. Se presentan momentos y acciones claves como la organización política del profesorado de filosofía en torno a la Asociación Costarricense de Profesores de Filosofía (ACPF), la lucha por recuperar la figura del asesor nacional de filosofía para enseñanza secundaria, la actualización del programa de estudios de la asignatura de filosofía, la apertura de espacios para la enseñanza de la filosofía en la educación para adultos, entre otros.

---

## 2. Algunos antecedentes sobre la enseñanza de la filosofía en la educación secundaria de Costa Rica

En Costa Rica, la enseñanza de la filosofía en educación secundaria data desde del siglo XIX de manera intermitente; es hasta mediados del siglo XX, con la creación de la Universidad de Costa Rica, cuando se empieza a consolidar su incorporación al sistema educativo nacional en las décadas siguientes de manera paulatina. En 1968 es cuando se aprueba, por parte del Consejo Superior de Educación la incorporación de la asignatura de filosofía en la enseñanza media y en 1969 se aprueba el primer programa de estudios para los centros educativos diurnos y de carácter académico denominados *liceos*, en contraposición con los centros educativos de carácter técnico, llamados *colegios técnicos profesionales*, en los cuales no se imparte filosofía.

Durante la década de los setenta se da un mayor interés en la enseñanza de la filosofía, que se estanca en la década de los ochenta y noventa (Carvajal, 2007) y se ve reflejado en la falta de renovación de los contenidos y programas de estudio. A partir del Siglo XXI, se renueva el interés por la enseñanza de la filosofía en la educación secundaria de Costa Rica y en 2001 se realizan algunos cambios superficiales al programa de estudios. Estos cambios no marcan una transformación significativa con respecto al programa anterior, pero hacen ver la necesidad de replantear el programa.

A partir del 2008, el Ministerio de Educación Pública en Costa Rica implementó una política denominada “Ética, Estética y Ciudadanía”; con ese nombre se podría pensar que los profesionales en filosofía tendrían algún papel, pero ocurrió todo lo contrario, pues ramas de la filosofía como la ética y la estética fueron asignadas a otros grupos profesionales como profesores de educación cívica y artes plásticas; esto genera una forma sutil de quitarle contenidos a la asignatura de filosofía y dejar que no profesionales en filosofía abarquen ramas de la filosofía de manera laboral.

A partir del año 2010, las autoridades de gobierno decidieron ampliar la oferta de colegios técnicos profesionales y se aumentó en 117 el número de colegios técnicos en Costa Rica, lo cual es parte de la transformación social hacia una mano de obra calificada para diversas industrias. Muchos de los liceos académicos pasaron a la modalidad de colegios técnicos, lo cual generó que se perdieran muchos espacios para la enseñanza de la filosofía y por consiguiente se redujeron las opciones laborales para los profesores de filosofía.

La profesionalización de la enseñanza de la filosofía ha estado a cargo de la Universidad de Costa Rica (UCR), con la apertura de la carrera de enseñanza de la filosofía a nivel de Bachillerato en la década de los setenta. A partir del año 2017 se imparte la licenciatura en enseñanza de la filosofía. Además, la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) también impartió la carrera de enseñanza de la filosofía a partir del 2010 pero ha sido intermitente debido a la baja matrícula.

---

### **3. Momentos Clave en la enseñanza de la filosofía en la educación secundaria de Costa Rica a partir del 2010**

#### **3.1. Organización gremial por medio de la Asociación Costarricense de Profesores de Filosofía (2010)**

A finales del 2010 se fundó la Asociación Costarricense de Profesores de Filosofía (ACPF) con el objetivo de fortalecer los espacios y las condiciones para la enseñanza de la filosofía en la educación secundaria. Las principales dificultades que se encontraban en el 2010 eran las siguientes:

- Un programa de estudios desactualizado.
- La ausencia del Asesor Nacional de Filosofía para la enseñanza secundaria.
- La usurpación de las clases de filosofía por personas no profesionales en la materia, principalmente en zonas rurales y en instituciones de pequeño tamaño.
- La reducción de espacios para la enseñanza de la filosofía por el aumento de los colegios técnico-profesionales.
- El vaciado de contenido de la asignatura de filosofía.
- La ausencia de capacitaciones o materiales didácticos institucionales para el profesorado en filosofía.

A partir de la conformación de la ACPF inicia la lucha gremial por mejorar las condiciones laborales y académicas. La ACPF contó con el apoyo sostenido del movimiento sindical APSE (Asociación de profesores de segunda enseñanza) gracias al cual se pudo gestionar legalmente todas las demandas y solicitudes laborales ante el Ministerio de Educación para mejorar la enseñanza de la filosofía en lo académico y administrativo con el fin de mejorar las condiciones laborales de los profesores y fortalecer la enseñanza de la filosofía en el país.

#### **3.2. Organización de los encuentros nacionales de profesores de filosofía (2011)**

En 2011 la ACPF organizó el *I encuentro de profesores de filosofía de enseñanza secundaria*. Este fue el primero de varios encuentros que se realizarían durante los próximos años; estos espacios fueron el lugar de reunión de los profesores de filosofía de todo el país y permitieron conocer la dinámica de muchas regiones rurales y urbanas en torno a la enseñanza de la filosofía. También fueron espacios vitales para

ejercer presión a las autoridades educativas. La principal demanda en ese momento era el nombramiento del Asesor Nacional.

Se realizaron *encuentros nacionales de profesores de filosofía de secundaria* en los años 2011, 2012, 2013, 2014, 2017.

### **3.3. Lucha contra los nombramientos por inopia (2012)**

A nivel administrativo los directores de los centros educativos podrían nombrar personas por inopia cuando se tratara de 15 lecciones o menos. Esta situación era preocupante para el gremio de profesores de filosofía, ya que muchos centros educativos tenían menos de 15 lecciones para la asignatura de filosofía y una gran cantidad de lecciones estuvieron ocupadas por personas sin formación en filosofía, siendo lo más común que profesores de psicología y religión impartieran estas. El reto administrativo para solventar esta problemática consistía en reducir la posibilidad de que los nombramientos se hicieran por inopia, lo cual obligó a los directores de los centros educativos a consultar los registros de oferentes y darles las lecciones a profesionales en filosofía. No obstante, uno de los aspectos más problemáticos se presenta en el caso de liceos en zonas alejadas de difícil acceso, ya que por lo general son pocas lecciones y no es rentable económicamente para los profesionales en filosofía desplazarse grandes distancias para trabajar pocas lecciones. Esta problemática se ha reducido y prácticamente hoy no se dan casos de nombramiento por inopia, pero sigue siendo un desafío las lecciones de los liceos rurales.

### **3.4. Apertura de nuevos espacios para la enseñanza de la filosofía en la educación para adultos (2012)**

En Costa Rica existe la modalidad de educación para adultos, modelo en el cual la población que trabaja y tiene otras responsabilidades puede estudiar en programas educativos con horarios mayoritariamente nocturnos. En el 2012 los miembros de la ACPF se acercaron a las funcionarias encargadas de dirigir el departamento de educación para adultos en busca de poder ampliar los espacios para la enseñanza de la filosofía y se dieron cuenta de que existía un curso denominado Ética profesional, que no contaba con mayor documentación (no existía programa educativo ni una atinencia profesional definida). Ante este vacío, se inició un trabajo de actualización del descriptor del curso de ética profesional y la formulación de un programa de ética profesional para educación de adultos. Además, se definió que la atinencia profesional para impartir el curso debe ser de profesional en filosofía. Este fue uno de los logros más significativos para el momento, ya que permitió ampliar la oferta laboral para los profesores de filosofía y fortalecer la enseñanza de la ética profesional por parte de personas con formación en ética.

### **3.5. Ética profesional para colegios técnicos 2013-2014 (lucha perdida)**

En los colegios técnicos no se imparte la asignatura de filosofía; sin embargo, se impartía una asignatura llamada *Psicología y Ética profesional*. Al indagar qué grupo profesional impartía dicha asignatura, se puso en evidencia que no existía programa de estudios ni una atinencia profesional específica. Ante este vacío, se gestionó, por parte del gremio de filosofía, que se redactara un programa de ética profesional y que se definiera la atinencia para profesores de filosofía. El programa se redactó y llegó a la instancia de aprobación en el Consejo Superior de Educación (Órgano de mayor jerarquía en la educación costarricense); sin embargo, los cambios políticos en el periodo 2013-2014 fueron en contra de esta iniciativa y no se logró implementar el curso de ética profesional. El tiempo de esas lecciones se transformó en un curso de corte psicológico sobre sexualidad y afectividad.

### **3.5. Restablecimiento del Asesor Nacional de Filosofía (2015)**

Una de las primeras gestiones de la ACPF fue solicitar la información sobre el nombramiento del Asesor Nacional de Filosofía, ya que ese puesto resultaba clave para la organización gremial, pues desde hace muchos años no existía la figura y eso ocasionaba que los profesores de filosofía no tuvieran una representación institucional dentro de las dinámicas administrativas, en tanto no existían capacitaciones ni ningún tipo de asesoría en la asignatura de filosofía.

Del 2011 al 2014 se trató de obtener información oficial sobre la situación del puesto de Asesor Nacional de filosofía sin respuestas positivas. En 2014, la ACPF en conjunto con APSE y el Colegio profesional (COLYPRO), elevan la consulta a la Ministra de Educación ya que diferentes instancias del Ministerio de Educación señalan aspectos contradictorios sobre el puesto de asesor nacional de filosofía. Después de múltiples consultas y solicitudes, a partir del 2015 se restablece la figura del Asesor Nacional de Filosofía.

### **3.6. Creación de nuevo programa nacional de filosofía para educación secundaria (2017)**

A partir del nombramiento del Asesor Nacional de Filosofía, en 2015 se inició la redacción de un nuevo programa de filosofía para la educación secundaria. Este programa se basó en una nueva política educativa y en la enseñanza de la filosofía basada en problemas y no en autores. El Programa se publicó en 2017 y sigue vigente hasta la fecha. Es un material formulado pensando en incentivar la curiosidad, la adquisición de saber teórico-vivencial y la revaloración de sí mismo y del entorno; además, desarrolla como ejes temáticos la argumentación, el debate, la toma de decisiones, el pensamiento social, el humanismo y los dilemas éticos, así como el abordaje de la cultura y la sociedad de la información (MEP, 2017).

### **3.6. La especialización de la enseñanza de la filosofía. La alianza entre secundaria y universidad (2014)**

Durante décadas, las escuelas de filosofía abandonaron la formación de profesionales en el área de la enseñanza de la filosofía. La carrera quedó relegada casi por completo a la Escuela de Formación Docente de la Universidad de Costa Rica, lo cual implicaba que la coordinación estaba a cargo de profesionales de otras áreas, además de que no existía la promoción ni la actualización como tal. Es a través de la alianza entre la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica (EFUCR) y la ACPF como se logra una reformulación completa del plan de estudios. Además, la EFUCR retoma la coordinación de la carrera e incorpora un equipo interdisciplinario, integrado por docentes especializados de ambas escuelas, que permitió actualizar y mejorar por completo el plan de estudios al nivel de bachillerato. Surge a partir de este momento la necesidad de crear una licenciatura para dar continuidad a este proceso.

En el 2014 la EFUCR otorga una beca para la estudiante Elsa Siu Lanzas con la intención de crear, dentro de la propia Escuela, una especialidad en el área y poder coordinar los proyectos recién mencionados. Tras la especialización de la Dra Siu, y con la reconstrucción de la carrera y la licenciatura, surge una línea de investigación y de conocimiento totalmente novedosa en el país sobre los problemas asociados con la enseñanza de la filosofía.

### **3.7. Capacitaciones profesionales para el gremio de filosofía (2018-2023)**

La llegada del Asesor de Filosofía y el diseño de un nuevo plan de estudios, permitió la incorporación de la disciplina dentro de la política educativa del Ministerio de Educación Pública. Lo anterior es importante porque, por primera vez, se incorporó dentro de los planes de capacitación a una disciplina que siempre había estado por fuera. Se recibieron con esto las primeras capacitaciones en lógica, ética, andragogía y en metodologías para la enseñanza de la filosofía. La incorporación dentro de la política educativa permitió además un plan de integración dentro de la dinámica administrativa, lo que hoy permite que las modificaciones a los planes, herramientas o políticas educativas tomen en cuenta a la filosofía y sus docentes.

### **3.8. Planes piloto para la ampliación del alcance de la enseñanza de la filosofía**

Actualmente en Costa Rica existen dos planes piloto que pretenden ampliar el alcance de la enseñanza de Filosofía hacia otras modalidades de la educación costarricense: La Filosofía para niños y la filosofía en colegios científicos.

La filosofía para niños en Costa Rica ha estado afianzada en el Colegio Británico, una institución privada que acoge todos los niveles educativos es a partir del 2021 cuando se han gestado acuerdos con el Ministerio de Educación Pública para instaurar un plan piloto en las Escuelas públicas laboratorio con la posibilidad de ser extensivo en un futuro hacia otras instituciones. El modelo fue aprobado en primera instancia

por el Consejo Superior de Educación y se encuentra a la espera de comenzar a ser ejecutado.

A partir del 2029 se explora la opción de dar clases de filosofía para estudiantes del Colegio Científico de San Carlos. Los colegios están conformados por alumnos con muy alto rendimiento académico que son reclutados con la intención de dar una formación avanzada en ciencia y tecnología; es por eso que se elaboró un plan específicamente para ellos centrado en ética y filosofía de la ciencia. También en el Colegio Científico de San Ramón se ha trabajado la asignatura de filosofía a modo de consultorías filosóficas.

### **3.8. Programa Aprendiendo a Razonar y Preparándome para la U en la Educación para adultos (2022)**

La educación para adultos en Costa Rica se centra especialmente en los IPEC y CINDEAS. Estos son modelos educativos que están diseñados para la población adulta que por alguna razón desertó del modelo educativo formal. Hoy es la modalidad con mayor crecimiento, con más de 110 instituciones que se encuentran dispersas en la gran mayoría del país, principalmente en las zonas más alejadas y con mayores problemas socioeconómicos. Si bien ya se había incorporado un módulo de ética en este sistema que permitía la ampliación de 2 lecciones por institución, estas solo se impartían durante el primer semestre, dejando al docente sin trabajo en el segundo periodo. Se decidió por lo tanto entrar a un proceso de negociación con el Departamento de Educación para Adultos para incorporar en la modalidad un curso que aportara contenido significativo a estas poblaciones y que al mismo tiempo fuera atinente con la filosofía, de tal forma que un docente pudiera completar una jornada anual. Es así como se crea el módulo *Aprendiendo a Razonar y Preparándome para la U* que iba a generar 200 nuevas lecciones para impartir en ese segundo periodo. Con lo anterior no solo se logra una mayor oferta y estabilidad laboral, sino que también reapropia la lógica. Es también importante hacer notar que se logró proyectar socialmente el conocimiento de la filosofía dentro de estas comunidades, llevando un curso de preparación para el examen de admisión de las universidades públicas a poblaciones vulnerables que siempre han tenido poco acceso a la educación superior. El módulo fue diseñado por el profesor de lógica y epistemología Andrés Gallardo, en colaboración con docentes y universidades públicas que cedieron tiempos de investigación para la planificación y elaboración del programa.

---

## **4. Conclusiones:**

La organización política de los trabajadores de la educación en filosofía, a través de una asociación, junto con un sindicato, colegio profesional y universidades públicas, ha permitido resguardar la enseñanza de la filosofía, de lo que consideramos es su principal amenaza: el proceso de mercantilización de la educación y el currículo en detrimento de las Humanidades. Esta organización permitió, no solo la defensa política del gremio, sino también de la propia filosofía y sus disciplinas, que estaban bajo amenaza. Se logró garantizar el respeto a la atinencia para los docentes profesionales en filosofía y la reapropiación de la materia en secundaria, esto en tanto aquellas materias en cuyo plan de estudio esté inscrita la ética, la lógica, la

metafísica, la epistemología o la estética sean asignadas exclusivamente a docentes especializados. Lo anterior ha permitido la reapropiación de la disciplina por parte de los docentes que vieron durante años cómo esta se perdía.

Los recursos políticos y económicos de las instituciones gremiales ayudaron además a generar las capacitaciones que fueron nulas desde la década de los 70. La inserción de la discusión política sobre el futuro de la enseñanza de la filosofía en las escuelas de las universidades, tuvo como uno de sus mayores logros el reordenamiento de la carrera, el auge de la matrícula, además del mejoramiento del perfil de salida de los nuevos graduados. Lo anterior ha contribuido a insertar más y mejores docentes en la educación en condiciones económicas y laborales más favorables y estables.

Si bien en el 2010 uno de los principales problemas era la expansión de la educación técnica, que amenazaba con la reducción de puestos de trabajo, hoy nos enfrentamos a la expansión y agudización del discurso y propaganda de las carreras STEAM. El Presidente actual de la República amenazó públicamente a las universidades estatales con un recorte presupuestario, aduciendo que se invierte demasiado en las carreras de Humanidades y muy poco en las STEAM, y amplía el discurso diciendo que las carreras como la filosofía no son provechosas porque no generan empleabilidad. El discurso a las universidades se hace extensivo hacia la educación secundaria, cuando desde el Ministerio de Educación se crea todo un plan estratégico desde los sectores económicos para la incorporación de una política para el fomento de objetivos STEAM dentro del currículo nacional. Esto no se trata de una crítica a la importancia de la educación en las carreras STEAM, sino de la invisibilización de la importancia de las humanidades frente a ellas. El objetivo de mercantilizar la educación por medio del currículo, de reducir el sujeto a un producto para el mercado, no es nuevo, sino que es la lógica de las sociedades neoliberales que siguen viendo la escuela como un instrumento y a las humanidades como un obstáculo.

La mayor amenaza hoy es no poder sostener la organización política que permitió la mejora de las condiciones para la enseñanza de la filosofía. A pesar de lo anterior, la Academia Costarricense de Filosofía ha retomado los procesos de articulación entre la educación secundaria y otros espacios de la enseñanza de la filosofía en el país. La experiencia costarricense señala que la academia por separado no es capaz de contener la arremetida neoliberal, que las universidades deben unirse con los trabajadores de la educación secundaria, con las organizaciones sindicales y magisteriales; de lo contrario, las reivindicaciones, tanto en derechos como en espacios, estarán pronto a desaparecer, como sucede en otras latitudes del continente.

---

## Referencias

- Carvajal Villaplana, Álvaro. (2007). Apuntes para una historia de la Enseñanza de la Filosofía en la Educación Diversificada Costarricense, de 1900 a 1980 / Notes for a history of the education of the Philosophy in the diversified education Costa Rican, from 1900 to 1980. *Actualidades Investigativas En Educación*, 7(4). <https://doi.org/10.15517/aie.v7i4.9301>
- Ministerio de Educación Pública de Costa Rica (MEP). (2017). *Programa de Estudio de Filosofía. Educación Diversificada*. San José: Imprenta Nacional. <https://www.mep.go.cr/sites/default/files/programadeestudio/programas/filosofia2017.pdf>



Álvaro Carvajal Villaplana  
***La filosofía en Centroamérica en el siglo XX***

### RESUMEN

Este artículo es el resultado de una ponencia que presenté en el XXV Congreso Mundial de Filosofía: *La filosofía cruza fronteras*, el que se llevó a cabo entre el 1 y 8 de agosto de 2024 en Roma, Italia. La ponencia formó parte de la mesa de trabajo de la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF), titulada *Presente y futuro de la filosofía Iberoamericana*. El texto hace un rastreo bibliográfico de la presencia de la filosofía centroamericana en una serie de libros de historia de la filosofía Latinoamericana e Hispanoamérica publicados durante el siglo XX y XXI. Se concluye que hay poco reconocimiento y abordaje de la filosofía de Centroamérica en dichas historias de la filosofía.

**Palabras Claves:** : filosofía, Centroamérica, filosofía centroamericana, filosofía latinoamericana, filosofía hispanoamericana.

**Abstract:** This article is the result of a presentation I made at the XXV World Congress of Philosophy: *Philosophy crosses borders*, which took place between August 1 and 8, 2024 in Rome, Italy. The presentation was part of the working group of the Ibero-American Philosophy Network (RIF), entitled *Present and future of Ibero-American philosophy*. The text makes a bibliographical survey of the presence of Central American philosophy in a series of books on the history of Latin American and Latin American philosophy published during the 20th and 21st centuries. It is concluded that there is little recognition and approach to Central American philosophy in these histories of philosophy.

**Keywords:** philosophy, Central America, Central American philosophy, Latin American philosophy, Hispanic American philosophy.

Este artículo es el resultado de una ponencia que presenté en el XXV Congreso Mundial de Filosofía: *La filosofía cruza fronteras*, el que se llevó a cabo entre el 1 y 8 de agosto de 2024 en Roma, Italia. La ponencia formó parte de la mesa de trabajo de la Red

Autor/ Author

Álvaro Carvajal Villaplana  
Universidad de Costa Rica

**ORCID ID: 0000-0003-2641-4925**

**Correo: alvaro.carvajal@hotmail.com; alvaro.carvajal@ucr.ac.cr**

Recibido: 29/11/2024  
Aprobado: 14/12/2024  
Publicado: 29/01/2025

Iberoamericana de Filosofía (RIF), titulada *Presente y futuro de la filosofía Iberoamericana*, el 5 de agosto entre las 3:00 y las 5:00 pm. Aunque no puede asistir presencialmente, un resumen de esta ponencia fue presentado por la Dra. Concha Roldán Panadero.

La ponencia, según el resumen inicial remitido al Comité Organizador, pretendió ser un recorrido por el desarrollo de la filosofía en Centroamérica; pensé en considerar los aspectos institucionales, el desarrollo de la enseñanza, así como las tendencias filosóficas. Igualmente, pretendí revisar algunos antecedentes de la filosofía en la región durante el periodo de la colonia y el siglo XIX, además de destacar figuras sobresalientes de la región, así como algunas tendencias de investigación. En su lugar, lo que realicé fue un escrutinio de la presencia de la filosofía centroamericana en varios libros que realizan una historiografía de la filosofía en Latinoamérica e Hispanoamérica.

Por otra parte, en dicho proyecto quedaron por fuera aquellos temas en relación con varias temáticas del pensamiento centroamericano, tales como: filosofía de la tecnología; la ética del desarrollo; la relación entre ciencia, tecnología y desarrollo; la teoría filosófica del desarrollo; la lógica y la argumentación, ya que dichos temas están ausentes en la bibliografía objeto de estudio, salvo el tema de la lógica. Tampoco se trabaja lo relativo a la situación de la filosofía de finales del siglo XX y lo que va del XXI, ya que esto requiere un proceso de sistematización y un trabajo más exhaustivo que no es posible realizar para una ponencia.

La filosofía de Centroamérica es poco conocida; esto se muestra en que en la mayoría de la bibliografía reciente sobre la historia de la filosofía Latinoamericana, Iberoamericana e Hispana, aparecen escasas referencias a los países de Centroamérica (Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica y Panamá) o a sus autores(as); además, dicha historiografía no ha dado un tratamiento sistemático a dicha filosofía; en tal sentido, Margarita Valdés se refiere a tales olvidos u omisiones, de la siguiente manera:

“[...] varios libros se han escrito recientemente sobre el pensamiento filosófico hispano y latinoamericano, pero ninguno de los escritos hasta ahora nos ofrece el mapa de las ideas filosóficas preponderantes en el siglo XX en cada uno de los países (o regiones) considerados por separado [...]” (2016, 10).

En contraste, Valdés indica que el libro *Cien años de filosofía Hispanoamérica (1910-2010)* (2016), pretende llenar dicho vacío, al incluir un capítulo que tiene el propósito de presentar dicho *mapa de las ideas filosóficas preponderantes*, en particular en lo tocante al caso de Centroamérica, lo cual cumple a cabalidad.

En esta *perspectiva* se analizan una serie de libros que sistematizan el pensamiento filosófico latinoamericano, los que Valdés no considera, por lo que se inicia este recorrido con el texto de Francisco Larroyo, *La filosofía en Iberoamérica* ([1969] 2005), texto que nombra a unos pocos autores centroamericanos, esto a partir de la revisión del índice del libro, así como el índice analítico; ahí los pensadores citados son Ricauter Soler (Panamá), Rafael Landívar (Guatemala) y Héctor-Castañeda (Guatemala). Por su parte, el libro de Roberto Mora Martínez, *Temas y problemas de filosofía latinoamericana* (2012), tan solo se refiere a José Cecilio del Valle (Honduras).

El libro editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, intitulado *El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y Latino (1300-2000)*, del 2011, si bien incluye una variedad de temas, autores y tendencias de la filosofía, contiene un acápite sobre Centroamérica, llamado “Filósofos de Centroamérica”; sin embargo, se refiere a unos pocos filósofos y una filósofa, a quienes se les dedica un amplio análisis, entre ellos están: Florencio del Castillo (Costa Rica), Diego Domínguez Caballero (Panamá), Héctor-Neri Castañeda (Guatemala,) Ignacio Ellacuría (El Salvador), Frans Hinkelammert (Costa Rica), Ricauter Soler (Panamá), Alejandro Serrano Caldera (Nicaragua) y Urania Ungo (Panamá). Por su parte, Honduras no está representada. El libro no realiza un abordaje metódico de la filosofía de la región. En la IV Parte del libro, llamada “Filósofos y pensadores”, en el subcapítulo 3: “Filósofos de los siglos XVII y XVIII” no se cita a algunos filósofos importantes de Centroamérica, tal como Florencio del Castillo -costarricense- quien fue diputado en las Cortes de Cádiz, y que defendió a los indígenas, logrando la abolición de la mita, la encomienda, el tributo indígena y el repartimiento; en su defecto se le cita en la sección “Filósofos de Centroamérica”. En el capítulo de ética se nombra a varios filósofos costarricenses, tales como Luis Camacho, Rafael A. Herra, Elián Campos, Guillermo Coronado, Claudio Gutiérrez, Constantino Láscaris y Teodoro Olarte, si bien, dichos autores trabajan temas de ética, estos no son sus temas primordiales, sino que sus principales áreas de investigación son otras, por ejemplo, la filosofía de la tecnología, la ética del desarrollo, la lógica, la relación entre ciencia, tecnología y desarrollo, la historia y la filosofía de la ciencia, la lógica y la epistemología. Por otra parte, estos temas no tienen entradas en el texto citado. En el acápite “La filosofía analítica”, de Margarita Valdés y Miguel Ángel Fernández, se menciona a Claudio Gutiérrez (Costa Rica) y Héctor Castañeda (Guatemala). Por otra parte, Arnoldo Mora (Costa Rica) escribe la entrada titulada “La filosofía cristiana”.

Dos textos que abordan la filosofía en la ilustración Latinoamérica e Iberoamericana, son el de Alberto Saladino García, *La filosofía de la Ilustración Latinoamérica* (2009), el que dedica una rápida mención a varios autores del XVII-XVIII, entre ellos: José Antonio Liendo y Goicoechea, Juan de Terrazas, José Simeón Cañas, José Rafael Molina, Matías de Córdova, todos ellos de Guatemala, y a José Cecilio del Valle de Honduras. El segundo libro es *Modernidad e ilustración en Hispanoamérica. Una reflexión en torno al ser latinoamericano* (2010), de Rafael Morla, que tiene un capítulo dedicado a Centroamérica, y se trata del Capítulo VIII, llamado “La ilustración en Centroamérica y en el Caribe”, pero cuando se revisa el índice del capítulo, Centroamérica no se visualiza, mientras que Cuba, Puerto Rico y República Dominicana cada uno tiene sus respectivos acápites. Dicho capítulo tiene una introducción, y es ahí donde aparece la filosofía de Centroamérica, en el cual se ofrecen algunas características de la época que estudia el autor; además, cita algunas ideas de José Cecilio del Valle (Honduras) y de Pedro Molina Nazariegos (Guatemala).

El Texto de Fernando Salmerón, *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina* (2007), aunque el título parece incluir la gran diversidad latinoamericana, realmente enfatiza en México; si bien tiene artículos temáticos, en ellos casi no se cita a países de Centroamérica, salvo en el capítulo IX, llamado “La recepción del análisis filosófico en América Latina”, en donde se cita a Claudio Gutiérrez (Costa

Rica), a Héctor Neri Castañeda (Guatemala) y a Rigoberto Juárez -Paz (Guatemala).

El libro de Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (2010), no tiene un capítulo dedicado a la filosofía centroamericana; empero, en el apartado “La filosofía analítica en Hispanoamérica” se dedica en pequeño espacio para hablar de Héctor-Neri Castañeda (Guatemala) y de Luis Camacho (Costa Rica); y a Ricauter Soler (Panamá) se le cita en la bibliografía; por su parte, Ellacuría escribe una entrada sobre sobre la función liberadora de la filosofía.

Por último, el libro del costarricense Arnoldo Mora Rodríguez, *La filosofía latinoamericana. Introducción histórica* (2006), tampoco presenta un estudio sistemático sobre Centroamérica, aunque sí menciona a filósofos centroamericanos; por ejemplo, en la “Introducción general” se cita a Teodoro Olarte, Guillermo Malavassi y Constantino Láscaris. En el acápite “La historia”, trabaja a Florencio del Castillo y José Cecilio del Valle. En “El marxismo latinoamericano” a Ricauter Soler; en “Filosofía de la ciencia” a Clodomiro Picado, quien no es filósofo de profesión. Y en “De la teología de la liberación a la filosofía de la liberación” a Franz Hinkelammert.

Este recorrido por algunas obras sobre la historiografía de la filosofía en Latinoamérica e Hispanoamérica muestra lo aseverado por Valdés. Y, en efecto, el libro compilado por Valdés es el único en donde se encuentra un capítulo sistemático dedicado a la filosofía centroamericana, el cual fue escrito por el costarricense Gerardo Mora Burgos, bajo el título: “La filosofía en América Central en el siglo XX”. Otra característica de la bibliografía analizada es que no recoge a las filósofas centroamericanas, las cuales se encuentran invisibilizadas.

En Centroamérica, el filósofo Constantino Láscaris, español, nacionalizado costarricense, quien fue contratado como profesor en la Universidad de Costa Rica, para iniciar el desarrollo institucional de la filosofía en Costa Rica, escribió la prima historia de la filosofía -o mejor dicho la historia de las ideas- en la región; se trata del libro *Historia de las ideas en Centroamérica* (1982); luego escribe el libro *Las ideas en Centroamérica (1838-1970)* (1989), y el *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* (1984). Sin embargo, tal parece que durante varias décadas la producción intelectual relativa a la evolución de las ideas en Centroamérica no se le dio continuidad al trabajo de Láscaris, salvo algunas escritos que analizan el pensamiento de algunos autores(as), o que trabajan temas específicos. En el siglo XXI comienzan a parecer artículos y libros que analizan y sistematizan la historia de la filosofía en varios países centroamericanos, lo cual facilitará el trabajo de la reconstrucción de la filosofía en la región; por ejemplo, por parte de Álvaro Carvajal Villaplana y Luis Camacho Naranjo se reconstruyó la historia de los congresos centroamericanos de filosofía; la Asociación Centroamericana de Filosofía, por intermedio de Carvajal, ha realizado un informe sobre la situación de la enseñanza de la filosofía en la educación secundaria de Centroamérica, la República Dominicana y Cuba. Además, en algunos países de la región se sistematiza la evolución de la filosofía en ramas específicas como la filosofía de la tecnología, la lógica, la relación entre ciencia, tecnología y desarrollo, la identidad nacional, entre otros aspectos.

La historia de la filosofía en Centroamérica ha pasado por periodos históricos convulsos, de guerras, procesos revolucionarios y dictaduras que han dificultado el desarrollo libre de las ideas, así como de procesos de continuidad de la historia de

la filosofía. Por esto puede decirse que el desarrollo y la historia de la filosofía en la región tiene saltos y bajos, periodos de avances y de crisis, tal vez, salvo Costa Rica. Aun así, a nivel nacional la filosofía se vincula a los problemas locales, responde a temas o problemas que viven cada uno de los países; a la vez, existe una tendencia universalista de la filosofía. Las crisis económicas, políticas y militares, no han impedido que se cuente con autores y autoras sobresalientes, tanto a nivel local como internacional.

A lo anterior, se ha de agregar que a diferencia de otros países de Latinoamérica, el desarrollo institucional de la filosofía y su profesionalización se da de manera tardía en casi todos los países (tal vez, salvo Guatemala), en general, por ahí de los años cuarenta y cincuenta. Asimismo, como se indicó, como muchos de los planteamientos filosóficos de la región corresponden a los contextos históricos, sociales y económicos, esto ha dificultado la diversificación de las tendencias de la filosofía en la región.

Como lo indican Valdés y Mora, al igual que en Latinoamérica, la filosofía centroamericana ha pasado por las grandes etapas e influencias de la filosofía europea, tales como la escolástica colonial, la liberación de dicha escolástica, el positivismo, la conciencia de la identidad nacional, la presencia del marxismo, la fenomenología, el existencialismo, la filosofía analítica, el feminismo, y el posmodernismo, entre otros. Algunos países desarrollan más algunas tendencias que otras.

Por otra parte, con la fundación de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI), en el 2009 se comenzó a promover la visualización y la divulgación de la filosofía en Centroamérica, por medio de los congresos centroamericanos de filosofía, la organización de actividades académicas, la promoción de la filosofía en cada país, la creación de *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*, en donde algunas de sus secciones enfatizan en la filosofía regional, por ejemplo, las semblanzas, los proyectos de investigación en proceso, las reseñas de libros de autores(as) centroamericanos(as) y las crónicas. La ACAFI se ha preocupado por los métodos de la enseñanza de la filosofía, por lo cual ha realizado informes y participado en congresos divulgando la situación precaria en la que se encuentra la enseñanza de la filosofía, como ocurre en la educación secundaria, para ejemplificar.

El esfuerzo de articulación que realiza la ACAFI de las comisiones nacionales, la integración de los países del Caribe como República Dominicana y Cuba, forman parte de este afán por fortalecer la filosofía en la región. Por último, se ha de considerar que, en este momento, en la región se produce un relevo generacional, el cual, espero, produzca nuevos bríos a la filosofía en la región. Por último, cabe señalar que los niveles del desarrollo de la filosofía en cada uno de los países son diversos; empero, se nota un empeño por mejorar la filosofía en la región.

---

## Referencias

Beorlegui, Carlos. (2010). *Historia del pensamiento latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª Ed. Bilbao: Universidad de Deusto.

Carvajal Villaplana, Álvaro. (2021) Desarrollo del Departamento de Filosofía en El Salvador. En Humanidades, Accesible en: <https://humanidades.ues.edu.sv/?p=1363>.

- Carvajal Villaplana, Álvaro. (2012). *Filosofía y Discursos: la ciencia y la tecnología en el desarrollo de Costa Rica*. San José, C.R. Guayacán, Accesible en: [https://drive.google.com/file/d/1VIFUCs\\_FzJ55bfxVZnYk8deGxo6ZpWtN/view](https://drive.google.com/file/d/1VIFUCs_FzJ55bfxVZnYk8deGxo6ZpWtN/view).
- Dávila Estrada, Amílcar (2017). Producción filosófica guatemalteca reciente. En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. LVI (144), 155-169, enero-abril.
- Departamento de Filosofía, UNAH. (s.f.) Antecedentes de la enseñanza de la filosofía en Honduras. En UNAH. Accesible en: <https://filosofia.unah.edu.hn/acerca-de-departamento/>.
- Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo; Bohórquez, Carmen; (Editores). (2011). *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "latino"*. CDMX: Siglo XXI.
- Guerra, Víctor M. (2007). Ensayo sobre los principios de una Filosofía salvadoreña: elementos para una reflexión Filosófica de Sobrevivencia. En *Revista de Humanidades*. No. 57. Accesible en: <https://revistas.ues.edu.sv/index.php/humanidades/article/view/1860>.
- Larroyo, Francisco. ([1069] 2005). *La filosofía iberoamericana*. México: Porrúa.
- Mora-Burgos, Gerardo. (2016). La filosofía en América Central en el siglo XX. En Valdés, Margarita. (Comp.). (2016). *Cien años de la filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*. CDMX: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones en Filosofía, UNAM.
- Mora Martínez, Roberto. (2012). *Temas y problemas de filosofía latinoamericana*. CDMX: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM.
- Mora Rodríguez, Arnoldo. (2018). *La filosofía costarricense en la segunda mitad del siglo XX*. San José, C.R.: UNED.
- \_\_\_\_\_. (1997). *La identidad Nacional en la filosofía costarricense*. San José, C.R.: EUNED.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Historia del pensamiento costarricense*. San José, C.R.: EUNED.
- Morla, Rafael. (2010). *Modernidad e ilustración en Hispanoamérica. Una reflexión en torno al ser latinoamericano*. Santo Domingo: Editora Búho.
- Mora Rodríguez, Arnoldo. (2006). *La filosofía latinoamericana. Introducción histórica*. San José, C.R.: Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- Navarrolo, Karlos. (2014). Pensamiento y reflexión filosófica en Nicaragua. En *Servicio Informativo Ecueménico y Popular (SIEP)*. Accesible en: <https://ecumenico.org/pensamiento-y-reflexion-filosofica-en-nicaragua>.
- Rodríguez Rivas, Carlos. (s.f.). Aproximación, constitución y desarrollo de la filosofía como disciplina en El Salvador: una aproximación. Accesible en: [https://www.academia.edu/4913514/Aparición\\_](https://www.academia.edu/4913514/Aparición_)

constitución\_y\_desarrollo\_de\_la\_filosof%C3%ADa\_como\_disciplina\_en\_El\_Salvador\_una\_aproximación.

Saladino García, Alberto. (2009). *La filosofía de la ilustración latinoamericana*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Salmerón, Fernando. (2007). *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina*. CDMX: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

Prada Ortiz, Grace. (2013). *El pensamiento filosófico desde las mujeres: Matilde Carranza, Vera Yamuni, y Ana Alfaro*. Heredia, CR.: Editorial de la Universidad Nacional.

Valdés, Margarita. (Comp.). (2016). *Cien años de la filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*. CDMX: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones en Filosofía, UNAM.

Vega, Pablo de la. (2019). Filosofía en Guatemala: ideas, corrientes y pensadores en el siglo XX. En *Solar*, No. 9: 89-107. Accesible en: [https://www.researchgate.net/publication/334623469\\_Filosofia\\_en\\_Guatemala\\_Ideas\\_corrientes\\_y\\_pensadores\\_en\\_el\\_siglo\\_XX](https://www.researchgate.net/publication/334623469_Filosofia_en_Guatemala_Ideas_corrientes_y_pensadores_en_el_siglo_XX).

CEILAC (Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño)  
**CEILAC: Justicia y Reparación para nuestro hermano Juan Antonio López Pronunciamiento Solidario:  
“La injusticia no es invencible”. (LS, 74)**

17 septiembre 2024

Las organizaciones eclesiales vinculadas a la Comisión de Ecología Integral de Latinoamérica y el Caribe (CEILAC), profundamente conmovidas por el asesinato de nuestro hermano hondureño Juan Antonio López, reafirmamos nuestro clamor por justicia para Juan y su familia. Haciendo eco del mensaje de la presidencia del CELAM y de la Conferencia Episcopal de Honduras, así como del comunicado conjunto de la Red Eclesial Ecológica Mesoamericana (REMAM) y Movimiento Laudato Sí, entre otros comunicados solidarios, demandamos al actual gobierno de Xiomara Castro a realizar una investigación expedita, exhaustiva e independiente que lleve a identificar a los autores materiales intelectuales de este cobarde asesinato de un defensor al que estaban obligados a proteger.

- Thelma, Claudia, Julia Lineth: Unidos en el Señor, les abrazamos con ternura y lloramos como Él lo hizo ante la tumba de su amigo Lázaro. Él es el Camino, la Verdad y la Vida. (Jn 14,6).
- Desde la fe cristiana, desde nuestra vocación de custodios de la casa común, no nos puede dar igual lo que pasa con la Tierra, nuestra madre y con sus hijos e hijas que luchan por custodiarla.
- Acompañamos a cada una de las instancias eclesiales en las que Juan profetizó con entusiasmo y respaldamos la continuidad de sus luchas en la perspectiva del Reino.
- A partir del compromiso con nuestros ejes priorizados como CEILAC: a) agua, tierra y territorio; b) Alternativas para el buen vivir; c) La defensa de las y los defensores de la Casa Común, nos sentimos interpelados a hacer incidencia desde nuestra coherencia. ;Todos somos Juan en el Espíritu de Cristo Resucitado!
- De camino a la COP16 sobre Biodiversidad y la COP29 sobre Cambio Climático, a través de la Ruta

Autor/ Author

CEILAC (Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño)

**Correo: [celam@celam.org](mailto:celam@celam.org)**

Recibido: 11/10/2024

Aprobado: 12/11/2024

Publicado: 29/01/2025



*Laudate Deum*, expresamos nuestro compromiso de inmortalizar a Juan. Su lucha y sus preocupaciones se unen a las que sufren nuestros hermanos y hermanas de América del Sur, ahora que nuestra maloca común está en llamas. Urge navegar sinodalmente para apagar los fuegos en los biomas y del odio en los corazones para vivir la Fratelli Tutti en nuestra Querida Abya Yala.

- El Tiempo de la Creación nos inspira a “esperanzar y actuar con la creación”, por eso exigimos que el Acuerdo de Escazú sea asumido en cada país; que los diversos estamentos de Iglesia impulsemos con decisión un Tratado de No Proliferación de combustibles fósiles que promueva una transición Justa, sostenible e integral que garantice los Derechos Humanos y la integridad de los ecosistemas, y en general que, mediante la Acción Laudato Sí, transformemos el paradigma tecnoeconómico en una economía inspirada en los valores de San Francisco de Asís.

Así como el cuerpo de Juan fue sembrado en tierra, nuestras semillas de esperanza sean esparcidas en cada rincón de nuestro continente. “Por tanto, mis amados hermanos, estén firmes, constantes, abundando siempre en la obra del Señor, sabiendo que su trabajo en el Señor no es en vano” (1 Co 15, 58)

“Querido Juan López, que tu sangre haga florecer las semillas del Reino y tengamos frutos de justicia, donde una nueva Honduras sea posible.” (Mons. Jenry Ruiz, Obispo de Trujillo)

¡Justicia para Juan López y todos los defensores  
en Honduras, América Latina y el Caribe!



CELAM



Confederación Latinoamericana de Religiosos



Red Eclesial Gran Chaco y Acuífero Guaraní



Red Eclesial Panamazónica (REPAM)



CÁRITAS América Latina y el Caribe



Red Eclesial de Justicia y Paz  
en la Patria Grande



Pax Christi Internacional



Fundación Jubileo



Servicio Internacional Cristiano de  
Solidaridad con los Pueblos de América Latina,  
Óscar Amulfo Romero, SICSAL.



Alianza Global CONVIDA20



Pastoral de Pueblos Originarios



Red IGLESIAS Y MINERÍA



Pastoral Afro y Garífuna



Pastoral Garífuna Inculturada de Honduras



Movimiento Laudato Si'



**Radio Seybo**  
Amigos del Seybo



También adhieren a esta declaración:



Instituto Interamericano  
de Paz y Reconciliación



Amerindia



Red Tamar  
Prevención de la trata de personas



Red Clamor



Asociación Latinoamericana de Educación y Comunicación Popular (ALER)

## Comisión Interdiocesana e Interdepartamental por la defensa de la casa común **Comunicado Comisión Interdiocesana e Interdepartamental por la defensa de la casa común**

**“...vemos que la tierra entera gime de dolores de parto. Y también nosotros...”Rm8,22-23.**

Como Coordinación Interdiocesana e interdepartamental (Atlántida, Colon, Olancho), y organizaciones amigas, ante el vil asesinato de nuestro hermano, compañero y amigo Juan López, **seguimos demandando ante el gobierno de Honduras:**

- 1) Valoramos la captura de los supuestos actores materiales, pero demandamos una investigación exhaustiva, independiente y pronta, que conduzca a los actores intelectuales de este horrendo crimen contra Juan López.
- 2) Una investigación forense al más alto nivel y con asistencia técnica y asesoramiento científico, de toda la administración pública de la municipalidad de Tocoa, incluyendo las transferencias del gobierno central y todos los programas sociales; además de una investigación profunda, de alto nivel e inmediata, de todo lo relacionado con el incendio de las oficinas de tributación y tesorería de la Municipalidad de Tocoa y el asesinato del señor Manuel Moreno. Y junto con ello exigimos la renuncia del alcalde municipal de Tocoa: Adán Funez.
- 3) Ante el actual escenario de peligro desencadenado, exigimos la implementación inmediata de las medidas que sean necesarias para garantizar la integridad física y la vida de los familiares de nuestro compañero Juan López; de las defensoras y defensores, sus familiares y las comunidades que defienden los territorios, los bienes comunes y públicos, los derechos humanos y la vida en toda su plenitud.
- 4) Cancelación definitiva e inmediata del megaproyecto minero-energético de Pinares-ECOTEK en todos sus componentes: **4.1.** Concesión Minera ASP (100 Hectáreas); **4.2.** Concesión minera ASP2 (100 Hectáreas); **4.3.** Contrata de aguas sobre el Río San Pedro; **4.4.** Planta de peletizado de Hierro; **4.5.** Planta termoeléctrica a base de petcoke; **4.6.** Contrata de agua sobre el Río Guapinol y **4.7.** Contrata

Autor/ Author

Comisión Interdiocesana e  
Interdepartamental por la defensa de la casa  
común

**Comisión Nacional de Ecología**

**Correo:**

**pastoralecologiayambientesps@  
gmail.com**

Recibido: 11/10/2024

Aprobado: 12/11/2024

Publicado: 29/01/2025

- de agua sobre el Río Guapinol y Quebrada Ceibita; y la cancelación definitiva de los proyectos mineros El Venado en Gualaco y Las Golondrinas en Savá; todos dentro del Parque Nacional Montaña de Botaderos Carlos Escaleras Mejía.
- 5) 5. Que la autoridad competente: ICF, socialice de inmediato, en Tocoa Ciudad, y en todas las comunidades dentro del Parque Nacional Montaña de Botaderos Carlos Escaleras Mejía, el Decreto 18-2024; focalizando su finalidad de salvaguardar las áreas protegidas de la destrucción por actividad minera, y esclarecer que no implica el desalojo de habitantes o dueños de terreno coexistiendo en el área protegida. Además, se lleve a cabo una cadena Nacional con la comparecencia de todas las autoridades responsables de la implementación del Decreto 18- 2024, para desvirtuar la perversa campaña desinformativa en torno a este Decreto Legislativo publicado en la Gaceta el 06 de mayo de 2024.
  - 6) Implementación inmediata del decreto 18-2024 dando paso a la liberación efectiva del Parque Nacional Montaña de Botaderos Carlos Escaleras Mejía, todavía bajo el ilegal Control de la Empresa Minera Pinares-ECOTEK, que menoscabó sus ecosistemas. Exigimos el desmantelamiento de las estructuras que dicha empresa ha montado en el Parque Nacional Montaña Botaderos “Carlos Escaleras Mejía” y resarcir los daños tanto a la montaña como a las personas y comunidades.
  - 7) Adhesión inmediata de Honduras al Acuerdo de Escazú, primer tratado regional de América Latina que promueve el derecho de acceder, oportuna y efectivamente, a la información ambiental, participar en la toma de decisiones que afecten el ambiente; y acceder a la justicia para asegurar el cumplimiento de las leyes y derechos ambientales, incluyendo disposiciones para la protección de personas defensoras del medio ambiente y derechos humanos.

Invitamos a todas las organizaciones a unirnos y hacer nuestra la lucha y legado de nuestro hermano, amigo y compañero Juan López, por el cuidado de la Casa Común.  
Coordinación Interdiocesana.  
Dado en San Esteban, Olancho, a los ocho días del mes de octubre de 2024  
;JUAN VIVE, LA LUCHA SIGUE Y SIGUE!





**VIII**  
**Sobre las personas autoras**

---





## Sobre las personas autoras

### Ana Arguedas Ramírez

Magíster en Administración Educativa de la Universidad Estatal a Distancia (UNED), de Costa Rica. Posee un Bachillerato y Licenciatura en Psicología de la Universidad de Costa Rica. Fue directora del Instituto de Estudios Interdisciplinarios de la Niñez y la Adolescencia (INEINA) de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA). Actualmente es Docente en la Universidad Estatal a Distancia (UNED). Académica-Investigadora en el Instituto de Estudios Interdisciplinarios de la Niñez y la Adolescencia de la UNA y representante de la Universidad Nacional en el Observatorio Temático Interuniversitario de Derechos de la Niñez y la Adolescencia (OBINA). **ORCID ID:** [0000-0002-7853-3785](https://orcid.org/0000-0002-7853-3785).  
**Correo electrónico:** [ana.arguedas.ramirez@una.cr](mailto:ana.arguedas.ramirez@una.cr)

### Diego Barrantes Villalobos

Tiene un Bachillerato en Enseñanza de la Filosofía, de la Universidad de Costa Rica; un Bachillerato en Filosofía, de la Universidad Nacional de Costa Rica, un Diplomado en Sociología, de la Universidad Nacional de Costa Rica. Trabaja en la Universidad Nacional de Costa Rica. Sus líneas de investigación: filosofía de la tecnología, filosofía de la inteligencia artificial y bioética. Entre algunas de sus publicaciones están las siguientes: “Alegoría de la caverna: Caverna publicitaria o de la alienación de la sociedad”. **ORCID ID:** [0000-0001-6264-3405](https://orcid.org/0000-0001-6264-3405).  
**Correo electrónico:** [diegobarravilla@gmail.com](mailto:diegobarravilla@gmail.com)

### Jensy Campos Céspedes

Catedrática de la Universidad Estatal a Distancia de Costa Rica, . Realizó su postdoctorado en la Facultad de Psicología y Educación de la Universidad de Coímbra, Portugal. Dra. en Educación de la Nova Southeastern University, Máster en Evaluación de Programas y Proyectos de Desarrollo de la Universidad de Costa Rica. Bachiller y Licenciada en Trabajo Social de la Universidad de Costa Rica. Investigadora del Centro de Investigaciones en Educación (CINED) de la UNED- Costa Rica y de la Comisión de Datos del Observatorio temático Interuniversitario de Derechos de la Niñez y la Adolescencia (OBINA). **ORCID ID:** [0000-0002-7482-0787](https://orcid.org/0000-0002-7482-0787).  
**Correo electrónico:** [ycampos@uned.ac.cr](mailto:ycampos@uned.ac.cr)

### Álvaro Carvajal Villaplana

Doctor en Humanidades, con énfasis en Filosofía Contemporánea (mención honorífica). Profesor de las Escuelas de Filosofía y Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Profesor de la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológica de Costa Rica. Sus líneas de investigación se centran en la epistemología, la filosofía de la tecnología, la teoría filosófica del desarrollo, la lógica y la argumentación, la filosofía de los derechos humanos, y la diversidad sexual. Cuenta con 6 libros, las últimas publicaciones son: *Derechos humanos, crímenes contra la humanidad y justicia transicional: Una perspectiva filosófica* y *Justicia y memoria: el genocidio de los indígenas mayas en Guatemala*. Presidente de la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI), del Círculo de Cartago y la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF), miembro de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). **ORCID ID:** 0000-0003-2641-4925. **Correo electrónico:** [alvaro.carvajal@hotmail.com](mailto:alvaro.carvajal@hotmail.com); [alvaro.carvajal@ucr.ac.cr](mailto:alvaro.carvajal@ucr.ac.cr)

### Bernardo Castillo Gaitán

Profesor Investigador de la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica; Coordinador de los Seminarios de Realidad Nacional, Diplomado en Planificación Comunitaria, Diplomado en Prevención de Adicción a las Drogas en Ambiente Universitario, Bachiller en Filosofía y Humanidades, Máster en Ciencias de la Educación. Especialidad: Antropología filosófica y humanidades. **ORCID ID:** 000-003-2467-2349. **Correo electrónico:** [berantcg@gmail.com](mailto:berantcg@gmail.com)

### Silvina Coronel Salomón

Licenciada en Filosofía graduada en la UNTREF. Profesora en Filosofía graduada del ISFD N°22, Olavarría, Bs As. Miembro integrante del proyecto ‘Las tensiones entre democracia, derechos humanos, su plena juricidad, las regulaciones de los organismos internacionales en la era de la sociedad digital’, perteneciente a UBA-Derecho/ DeCyT (Resolución 284/22). Autora y co-autora de varios libros de filosofía. Docente en Filosofía del Nivel Terciario y Secundario, Pcia. Bs As. **ORCID ID:** 0000-0001-8532-0086. **Correo electrónico:** [scoronelsalomon@gmail.com](mailto:scoronelsalomon@gmail.com)

### José Alfonso Correa Cabrea

Maestro en estudios interdisciplinarios (NYU), historia comparada (CEU) y ciencia política (COLMEX). Además, realizó sus estudios de licenciatura en ciencias políticas y filosofía en la UNAM. Su investigación actual comprende temas como la genealogía de la idea de genio artístico, la dimensión colonial del liberalismo decimonónico y los orígenes autoritarios del gobierno representativo. Entre sus publicaciones destacan: “Coping with a Disenchanted World: The Portrayal of Enlightenment in Tolstoy’s War and Peace” (Literatura: teoría, historia, crítica, 2025) y “El arte como el Gran Rechazo: la (des)humanización de la estética” (Valenciana, 2019). **ORCID ID:** 0000-0002-3152-8604. **Correo electrónico:** [jacoca87@gmail.com](mailto:jacoca87@gmail.com)

### Dina Espinosa Brilla

Doctora en Filosofía y Letras por la Universidad de Alicante, el cual fue Equiparado a Doctora en Filosofía por la Universidad de Costa Rica. Licenciada en Filología Clásica, Universidad de Costa Rica. Licenciada en Filosofía, Universidad de Costa Rica. Becaria de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). Catedrática de la Universidad de Costa Rica. Trabaja en docencia, investigación y acción social. Coordinadora del Proyecto Estado de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia. Investigadora del Observatorio Temático Interuniversitario de Derechos de la Niñez y la Adolescencia. Colabora en el Consejo Científico de la Revista Estudios de la Universidad de Costa Rica. Ha escrito sobre Axiología, Humanismo, Derechos Humanos, IX y X Informes EDNA. **ORCID ID:** [0000-0002-7185-1481](https://orcid.org/0000-0002-7185-1481). **Correo electrónico:** [dinaespinosabrilla@yahoo.com](mailto:dinaespinosabrilla@yahoo.com)

### Leticia Flores Farfán

Doctora en Filosofía. Profesora de Tiempo completo de la Facultad de filosofía y letras de la UNAM. Integrante del sistema nacional de investigadores. Sus líneas de investigación giran en torno a la relación cine filosofía, filosofía de los animales y filosofía política griega. Es autora y coordinadora de los siete libros sobre pecados capitales en el cine, de los 5 libros sobre historia y léxico filosóficos sobre los animales publicados por la UNAM, y autora de Atenas, *Ciudad de atenea; En el espejo de tus pupilas; Temblores en el ánimo; Vocablos griegos para un léxico de filosofía política*. **ORCID ID:** [0000-0001-8727-5477](https://orcid.org/0000-0001-8727-5477). **Correo electrónico:** [leticiafloresfarfan@gmail.com](mailto:leticiafloresfarfan@gmail.com)

### Amelia Gallastegui

Nuestra historia latinoamericana esta cercenada por las experiencias de dominación, por ello ensayar unos párrafos en diálogos con otras comprensiones de lo que en filosofía se nombra Alteridad, exige reflexionar acerca de las palabras tensando las definiciones dada la diversidad de manifestaciones con las que el otro ser, la alteridad aparece a nuestro horizonte reflexivo. Nuestras ideas hoy entablan batallas conceptuales y prácticas desde una ética de la alteridad demandando actuar frente a cualquier intento de reducirla a la pura teorización. **ORCID ID:** [000-003-2467-2349](https://orcid.org/000-003-2467-2349). **Correo electrónico:** [berantcg@gmail.com](mailto:berantcg@gmail.com)

### Steven Andrés González Enciso

Licenciada en Filosofía graduada en la UNTREF. Profesora en Filosofía graduada del ISFD N°22, Olavarría, Bs As. Miembro integrante del proyecto ‘Las tensiones entre democracia, derechos humanos, su plena juridicidad, las regulaciones de los organismos internacionales en la era de la sociedad digital’, perteneciente a UBA-Derecho/ DeCyT (Resolución 284/22). Autora y co-autora de varios libros de filosofía. Docente en Filosofía del Nivel Terciario y Secundario, Pcia. Bs As. **ORCID ID:** [0000-0003-1442-1570](https://orcid.org/0000-0003-1442-1570). **Correo electrónico:** [stevengonzalez@gmail.uniatlantico.edu.co](mailto:stevengonzalez@gmail.uniatlantico.edu.co)

### Carlos Rodolfo González Zúñiga

Filósofo, realizó sus estudios en la Universidad de Costa Rica, donde se graduó de bachiller filosofía y bachiller en la enseñanza de la filosofía, posteriormente obtuvo la licenciatura y la maestría en filosofía en la misma Universidad. Fue Profesor de filosofía en el Ministerio de educación del 2010 al 2014, desde el 2013 es funcionario del Instituto Tecnológico de Costa Rica y desde el 2019 es tutor en la Universidad Estatal a Distancia. Sus áreas de interés giran en torno a la enseñanza de la ética, particularmente temas de ética ambiental, ética en la ingeniería, bioética y neuroética. Cuenta con diversas ponencias y publicaciones a nivel nacional e internacional. Fue miembro fundador de la Asociación Costarricense de Profesores de Filosofía y parte del equipo redactor del programa de filosofía para educación secundaria. **ORCID ID:** [0000-0002-0349-4021](https://orcid.org/0000-0002-0349-4021). **Correo electrónico:** [crgonzalez@itcr.ac.cr](mailto:crgonzalez@itcr.ac.cr)

### Polux Alfredo García Cerda

Doctor en Pedagogía (Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México). Candidato a Investigador Nacional (SNII). Profesor del Colegio de Pedagogía (Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-UNAM), de la Licenciatura en Pedagogía (FES-Aragón) y de Maestría en Educación Media Superior, campo Historia (FFyL-UNAM). Sus líneas de investigación son Historia de la pedagogía mexicana, Filosofía de la educación latinoamericana y Didáctica. Ha publicado 21 artículos en revistas indexadas, 7 entradas del Diccionario de Izquierdas Latinoamericanas (CeDInCI) y publicado 2 libros: *Pedagogía e historia en Enrique Moreno y de los Arcos* (2023) y *Filósofas mexicanas de la educación (siglos XIX y XX): antología histórica* (2024). **ORCID ID:** [0000-0002-2876-8957](https://orcid.org/0000-0002-2876-8957). **Correo electrónico:** [poluxgarcia@filos.unam.mx](mailto:poluxgarcia@filos.unam.mx)

### Rogelio Laguna

Rogelio Laguna es maestro y candidato a doctor en Filosofía por la UNAM, casa de estudios donde es profesor de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Facultad de Derecho. Ha realizado estancias de formación e investigación en la Universidad de Borgoña, la Universidad de Barcelona, la Universidad de Salamanca, la Universidad de Córdoba (Argentina) y la Universidad del Valle (Colombia). Ha coordinado con Mónica Gómez los libros “Sofística y pragmatismo” (2020), “Perspectivas éticas para un mundo diverso” (2015), “Desafíos éticos de la diversidad cultural para una ciudadanía de calidad” (2015) y es autor de “ Habitaciones del pensamiento. La ciudad en la filosofía de María Zambrano” (2015). **Correo electrónico:** [ogeliolaguna@filos.unam.mx](mailto:ogeliolaguna@filos.unam.mx)

### Alonzo Loza Baltazar

Profesor de historia de la filosofía en la Facultad de Estudios Superiores de Acatlán, actualmente realiza una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM sobre el destino posthispánico de dos objetos de visión prehispánicos asociados al téotl nahua Tezcatlipoca, a saber, el *tlachieloni* (instrumento para ver) y el *nahualtécatl* de obsidiana. Sus investigaciones abonan a una historia de la filosofía y de la ciencia con base en el uso de objetos e imágenes en el contexto de la Modernidad temprana global, específicamente en Mesoamérica y Europa, así

como la herencia medieval cristiana y musulmana. **ORCID ID:** 0000-0002-2173-1174.  
**Correo electrónico:** alonzo.loza@gmail.com

### **Belinda Magali Ortiz Salazar Salazar**

Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Maestra en filosofía por la misma universidad, Licenciatura en psicología, estudios en filosofía y psicoanálisis (UNAM); profesora del Colegio de Pedagogía, UNAM; colaboradora de la Red Mexicana de Mujeres Filósofas y del Seminario de Pensamiento en Español (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM). Actualmente trabaja los temas de hermenéutica gadameriana, filosofía educativa y psicoanálisis. **ORCID ID:** 0000-0001-7697-9954.  
**Correo electrónico:** hermeneutab@gmail.com

### **Tobías Murillo Pérez**

*Filósofo, realizó sus estudios en la Universidad de Costa Rica, donde obtuvo el bachillerato en enseñanza de la filosofía, realizó la licenciatura en docencia en la Universidad Castro Carazo. Desde el 2007 es profesor de filosofía en el Ministerio de Educación y desde el 2014 es profesor de la Universidad Estatal a Distancia. Sus áreas de interés giran en torno a la enseñanza de la filosofía. Fue miembro fundador de la Asociación Costarricense de Profesores de Filosofía y parte del equipo redactor del Programa de Filosofía para Educación Secundaria. ORCID ID: 0009-0004-3371-682X.*  
**Correo electrónico:** obias.murillo@gmail.com

### **Marcelo Pérez Silva**

Marcelo Pérez Silva es Maestro en Filosofía, Licenciado en Letras Clásicas y Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en donde se desempeña como docente en materias de Filosofía Antigua y de Investigación Filosófica. Asimismo, ha sido profesor de Teoría Política en la UACM. Sus temas de investigación son la Ética y la Metafísica antigua grecolatina, la Filosofía Política, la Filosofía de la Religión y la Filosofía Comparada entre Grecia y Oriente. **ORCID ID:** 0009-0001-9503-9594.  
**Correo electrónico:** marceloperezs@filos.unam.mx

### **Prett Rentería Tinoco**

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guanajuato y miembro de la Asociación Interdisciplinaria para el Estudio de la Historia en México (AIEHM). Ha publicado artículos y capítulos de libro relacionados con ontología e historia de la filosofía. Asimismo, ha participado en coloquios sobre filosofía antigua en la UAM, la UNAM y la ENAH, con investigaciones sobre economía en la Antigüedad y el desenvolvimiento de la idea de democracia en Atenas clásica. Sus principales líneas de interés abarcan el surgimiento y desarrollo de la metafísica de la Grecia arcaica. Actualmente, es egresado de la Maestría en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. **ORCID ID:** 0000-0003-3042-1079.  
**Correo electrónico:** p.renteriatinoco@ugto.mx

### Laura Sánchez Porras

Licenciada en Artes Plásticas con énfasis en Diseño Gráfico por la Universidad de Costa Rica (2015), con estudios en Filología Española y Filosofía en la misma universidad. Cuenta con experiencia en las áreas de Gestión Cultural, Museografía y Diseño Gráfico, desde su labor en varios museos como el MADC, MBCCR y MNCR. Fue becaria de la capacitación “Protección y gestión del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad” facilitado en la República Popular de China en el 2019. Actualmente cursa la Maestría en Filosofía (UCR). **ORCID ID:** [0009-0000-8491-0914](https://orcid.org/0009-0000-8491-0914).  
**Correo electrónico:** [laura.sanchezporras@ucr.ac.cr](mailto:laura.sanchezporras@ucr.ac.cr)

### Xicoténcatl Servin

(Ciudad de México, 9 de enero de 1994). Estudió filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde actualmente es postulante al doctorado. Sus principales intereses son la docencia y la investigación. Se especializa en el ámbito de la ética y en especial en temas relacionados con la ecoética. Además de dedicarse a la filosofía, también es ensayista y escribe poesía, género en el que ha sido distinguido en diversos premios nacionales. Actualmente funge como responsable de educación continua del Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad. **ORCID ID:** [0009-0000-0756-5010](https://orcid.org/0009-0000-0756-5010).  
**Correo electrónico:** [xicotencatlservin@gmail.com](mailto:xicotencatlservin@gmail.com)

### Valeria Sonna

Investigadora (SNII CONAHCYT) y profesora visitante (UAM-Iztapalapa). Libros: *El Platón de Gilles Deleuze y Las mujeres en la antigüedad*. Artículos: “El tópico literario del géno *gynaikôn* y su repercusión en Platón y Aristóteles”; “La obliteración de la trascendencia política de la maternidad en la teoría erótica del *Simposio*”; “Maternidad y división sexual del trabajo en *República* y *Leyes*”; “La *hystera* de Platón. Mujeres y reproducción en el relato antropogónico de Timeo”. **ORCID ID:** [0000-0002-2645-1884](https://orcid.org/0000-0002-2645-1884).  
**Correo electrónico:** [vsonna@gmail.com](mailto:vsonna@gmail.com)

### Melissa Edith Valverde-Hernández

Graduada en Estadística por la Universidad de Costa Rica. Es actuaria, asesora e investigadora en Estadística y Auditora interna de calidad y Tecnologías de la Información. Se desempeña en la Unidad de Control Interno de la Oficina de Registro e Información de la Universidad de Costa Rica. Laboró como asesora en el Instituto de Investigaciones en Educación (INIED) de la Universidad de Costa Rica, y participó en investigaciones relacionadas con la educación. En la investigadora principal de un proyecto sobre educación financiera para todas y todos: Implementación de un programa académico de formación y capacitación en finanzas personales y familiares para personas adolescentes y adultas con discapacidad visual y auditiva. **ORCID ID:** [0000-0003-0669-6320](https://orcid.org/0000-0003-0669-6320).  
**Correo electrónico:** [melissa.valverde\\_h@ucr.ac.cr](mailto:melissa.valverde_h@ucr.ac.cr)

### **Germán Vargas Guillén**

DProfesor titular Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá, Colombia). Filósofo, Universidad San Buenaventura; Magister Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás; Doctor en Educación, Universidad Pedagógica Nacional. Membresías: Sociedad Colombiana de Filosofía, Círculo Latinoamericano de Fenomenología y Husserl Circle. Sus libros más recientes: *El cuidado del alma: Alzarse, conmoverse. De Patočka a Comenio* (2024); *Patočka lector de Comenio. Filosofía de la Educación* (coeditor, 2023); *Jan Patočka y nuestra fenomenología —El horizonte de la secularización de la cultura—* (coeditor, 2023); *Ciudad e individuación* (coordinador, 2023). Director de la Colección: Fenomenología y Hermenéutica (Aula de Humanidades). **ORCID ID:** [0000-0001-6156-799X](https://orcid.org/0000-0001-6156-799X). **Correo electrónico:** [gevargas@pedagogica.edu.co](mailto:gevargas@pedagogica.edu.co)









# AZUR

REVISTA CENTROAMERICANA DE FILOSOFÍA

